



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا  
عليكم يا صابغين

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

الحكمة المتعالية  
في الاستقار العقلية الأربعة

مؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوفان

صدر الدين محمد شيرازي

مستد الفلسفة الإسلامية

الشوابعية

مكتبة دار الفکر

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعة:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

# الفهرس

٥	الفهرس
١٧	الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ٢
١٧	اشاره
٢٢	اشاره
٢٣	[اتتمه السفر الأول]
٢٣	[اتتمه المسلك الأول]
٢٣	اشاره
٢٣	المرحله الرابعه فی الماهیه و لواحقها و فيه فصول
٢٣	فصل (١) فی الماهیه
٣٠	فصل (٢) فی الكلی و الجزئی
٣٠	اشاره
٣٧	بحث و تعقیب:
٣٨	فصل (٣) فی أنحاء التعین
٣٩	فصل (٤) فی الفرق بین الجنس و ماده و بین النوع و الموضوع
٣٩	اشاره
٤٥	نکته
٤٧	فائده
٤٨	فصل (٥) فی معرفه الفصل و فی الفرق بین الفصل و ما لیس بفصل و فی کیفیه اتحاده مع الجنس
٤٨	اشاره
٤٩	بحث و تحصیل:
٥٢	فصل (٦) فی کیفیه تقوم الجنس بالفصل
٥٢	اشاره
٥٣	وهم و تنبيه
٥٥	فصل (٧) فی تحقیق اقتران الصوره بالماده

٥٥	.....	اشاره
٥٨	.....	حكمه عرشيه:
٦٠	.....	فصل (٨) فى كئيفيه أأخذ الجنس من الماده و الفصل من الصوره
٦٠	.....	اشاره
٦٧	.....	نكته مشرقيه:
٦٨	.....	ذكر إجمالى:
٦٨	.....	ذكر تفصيلى:
٦٩	.....	فصل (٩) فى تحقيق الصور و المثل الأفلاطونيه
٦٩	.....	اشاره
٧٦	.....	و قد استدل على إثباتها بوجه
٧٦	.....	الأول ما ذكره فى المطارحات
٧٩	.....	الوجه الثانى أنك إذا تأملت الأنواع الواقعه فى عالمنا هذا وجدتها غير واقعه بمجرد الاتفاقات
٨١	.....	الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهه قاعده إمكان الأشرف و الأخص
٨١	.....	اشاره
٨٢	.....	و لا شك أنها فى غايه الجوده و اللطافه لكن فيها أشياء
٨٢	.....	منها عدم بلوغها حد الإجداء
٨٣	.....	و منها أن الرجلين و الجناحين و غير ذلك من الأعضاء إذا كانت من أجزاء ذات الحيوان
٨٤	.....	و منها أن تلك الأرباب عنده من حقيقه النور و الظهور
٨٥	.....	تنبيه:
٩٢	.....	إجمال فيه إكمال:
٩٦	.....	عقده و فك:
١٠٠	.....	تلويح استنارى:
١٠١	.....	إيقاظ عقلى:
١٠٣	.....	تنوير رحمانى:
١٠٤	.....	المرحله الخامسه فى الوحده و الكثره و لواحقهما
١٠٤	.....	اشاره

- فصل (١) فى الواحد و الكثير ..... ١٠٥
- اعلم أن الوحده رفيق الوجود ..... ١٠٥
- فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم ..... ١٠٦
- تلويح: ..... ١١٠
- وهم و تنبيه: ..... ١١١
- شك و تحقيق: ..... ١١٢
- إناره: ..... ١١٣
- فصل (٢) فى الههو و ما يقابلها ..... ١١٥
- اشاره ..... ١١٥
- تنبيه تحصيلي: ..... ١١٧
- فصل (٣) فى أن اتحاد الاثنين ممتنع ..... ١٢٠
- فصل (٤) فى بعض أحكام الوحده و الكثره ..... ١٢١
- فصل (٥) فى التقابل ..... ١٢٣
- فصل (٦) فى بيان أصناف التقابل و أحكام كل منها ..... ١٢٨
- فمن جمله التقابل ما يكون بحسب السلب و الإيجاب- ..... ١٢٨
- اشاره ..... ١٢٨
- و من أحكام الإيجاب و السلب- ..... ١٣٢
- و من أحكامهما عدم خلو الموضوع عنهما فى الواقع ..... ١٣٢
- و من أحكام هذا التقابل أيضا أن تحققه فى القضايا مشروط بثمان وحدات مشهوره ..... ١٣٣
- و من جمله التقابل تقابل التضاييف ..... ١٣٣
- اشاره ..... ١٣٣
- وهم و تنبيه: ..... ١٣٤
- شك و تحقيق: ..... ١٤٠
- و مما عد فى المتقابلين الملكه و العدم ..... ١٤١
- بحث و مخلص: ..... ١٤٣
- و هاهنا إشكال من وجهين- ..... ١٤٣

- الأول أن الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس و غيره لا يلزم أن يكون كلاهما وجوديين ----- ١٤٣
- الثاني أن غايه الخلاف شرط في التضاد المشهورى أيضا ----- ١٤٤
- مخلص: ----- ١٤٥
- نكته: ----- ١٤٦
- فصل (٧) في التقابل بين الواحد و الكثير ----- ١٤٦
- اشاره ----- ١٤٦
- كيفية التقابل بين الواحد و الكثير من العلوم الربانيه ----- ١٤٧
- و من الناس من ظن أن التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا ----- ١٤٨
- و منهم من زعم أن التقابل بين الواحد و الكثير ليس بالذات ----- ١٤٩
- و منهم من رأى أن التقابل بينهما بالذات من باب التضاد ----- ١٥٠
- بحث و تقويم: ----- ١٥٠
- المرحلة السادسة في العله و المعلول و فيه فصول ----- ١٥١
- اشاره ----- ١٥١
- فصل (١) في تفسير العله و تقسيمها ----- ١٥٢
- فنقول العله لها مفهومان ----- ١٥٢
- ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات و ارتباطات كثيره. ----- ١٥٤
- منها أن كل واحد من الفاعل و الغايه سبب للآخر ----- ١٥٤
- و منها أن كل وحدات من الماده و الصوره سبب للأخرى بوجه آخر ----- ١٥٥
- و منها أن بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر ----- ١٥٥
- فصل (٢) في وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فى وجوب وجود المعلول عند وجود علته ----- ١٥٦
- اشاره ----- ١٥٦
- وهم و إزاله: ----- ١٦٢
- فصل (٣) فى أن ما مع العله هل يكون متقدما على المعلول ----- ١٦٣
- فصل (٤) فى إبطال الدور و التسلسل فى العلل و المعلولات ----- ١٦٤
- اشاره ----- ١٦٤
- أما بطلان الدور ----- ١٦٧



- و أما بيان استحاله التسلسل فلوجوه كثيره ..... ١٦٩
- الأول ما أفاده الشيخ في إلهيات الشفاء ..... ١٦٩
- و الثاني برهان التطبيق ..... ١٧٠
- اشاره ..... ١٧٠
- و اعترض عليه بوجهين ..... ١٧٠
- أحدهما نقض أصل الدليل ..... ١٧٠
- و ثانيهما نقض المقدمه القائله بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما ..... ١٧١
- تأييد و تذكره: ..... ١٧٤
- و الثالث أنها لو تسلسلت العلل و معلولاتها من غير أن ينتهي إلى عله محضه ..... ١٧٧
- اشاره ..... ١٧٧
- هدم و تحقيق: ..... ١٨٢
- الرابع برهان التضاييف ..... ١٨٨
- الخامس قريب المأخذ مما سبق ..... ١٨٩
- السادس برهان الحيثيات ..... ١٨٩
- السابع لو وجدت سلسله بل جمله غير متناهيه ..... ١٩٠
- الثامن برهان الترتب ..... ١٩١
- التاسع البرهان الأسد الأخصر للفارابي ..... ١٩٢
- العاشر ..... ١٩٢
- تبصره: ..... ١٩٣
- فصل (٥) في الدلاله على تناهى العلل كلها ..... ١٩٥
- البراهين المذكوره دلت على أن العلل من الوجوه كلها متناهيه ..... ١٩٥
- هدايه: ..... ١٩٧
- عقد و حل: ..... ١٩٩
- حكمه مشرقية: ..... ٢٠١
- فصل (٦) في أن البسيط هل يجوز أن يكون قابلا و فاعلا ..... ٢٠٢
- المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا ..... ٢٠٢

- ٢٠٢ ..... و التحقيق أن القبول إن كان بمعنى الانفعال و التأثر فالشيء لا يتأثر عن نفسه
- ٢٠٣ ..... و الذى وقع التمسك به فى امتناع كون الواحد قابلا و فاعلا حجتان-
- ٢٠٣ ..... إحداهما أن القبول و الفعل أثران
- ٢٠٥ ..... الحجج الثانيه أن نسبه القابل إلى مقبوله بالإمكان
- ٢٠٨ ..... فصل (٧) فى أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء
- ٢٠٨ ..... اشاره
- ٢٠٩ ..... و الذى يدل عليه أمور
- ٢٠٩ ..... الأول أن القوه المحركه التى فى الإنسان بل فى الحيوان صالحه للضدين
- ٢٠٩ ..... الثاني سيجىء فى مباحث الفلكيات أن مبادئ حركاتها هى تصوراتها
- ٢٠٩ ..... الثالث أنا نشاهد من نفوسنا إذا أردنا الكتابه و عزمنا فعلنا عند عدم المانع
- ٢١٠ ..... الرابع أن المريض إذا استحکم توهمه للصحه فإنه ربما يصح
- ٢١١ ..... عقده و حل:
- ٢١١ ..... لقائل أن يقول كل ما دخل أو يدخل فى الوجود فهو جزئى- و له ماهيه كلييه
- ٢١١ ..... و حله أن الجزئى على ضربين
- ٢١٢ ..... فصل (٨) فى أن العله هل هى أقوى من معلولها
- ٢١٢ ..... اشاره
- ٢١٣ ..... البدايه حاكمه بأن العله المؤثره هى أقوى لذاتها من معلولها
- ٢١٤ ..... و أما الإيراد بحال الفلزات المذابه بالنار
- ٢١٥ ..... فصل (٩) فى أنه كيف يصح قولهم بأن العله التامه للشيء المركب يكون معه
- ٢١٧ ..... فصل (١٠) فى أحكام مشتركه بين العلل الأربع و هى أمور ستة
- ٢١٧ ..... اشاره
- ٢١٧ ..... أحدهما كونها بالذات و بالعرض
- ٢١٨ ..... و ثانيها القرب و البعد
- ٢١٩ ..... و ثالثها الخصوص و العموم
- ٢١٩ ..... و رابعها الكلى و الجزئى
- ٢١٩ ..... و خامسها البسيط و المركب

- و سادسها القوه و الفعل ----- ٢٢٠
- فصل (١١) فى أنه هل يجوز أن يكون للشئ البسيط عله مركبه من أجزاء ----- ٢٢٠
- قد جوزه كثير من الفضلاء و الحق امتناعه ----- ٢٢٠
- وهم و تحقيق عرشى: ----- ٢٢٥
- فصل (١٢) ماهيه الممكن بشرط حضور علتها الكامله يجب وجودها و بشرط عدمها يمتنع و عند قطع النظر عن الشرطين باقيه على إمكانها الأصلى ----- ٢٢٩
- فصل (١٣) فى أن البسيط الذى لا تركيب فيه أصلا لا يكون عله لشيئين بينهما معيه بالطبع ----- ٢٣١
- اشاره ----- ٢٣١
- شك و إزاله: ----- ٢٣٣
- فصل (١٤) فى أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيره ----- ٢٣٦
- اشاره ----- ٢٣٦
- أما الواحد الشخصى ----- ٢٣٧
- و أما الواحد النوعى ----- ٢٣٨
- فصل (١٥) فى أحكام العله الفاعله ----- ٢٣٩
- قد علمت أن كل عله مقتضيه فهى مع معلولها ----- ٢٣٩
- و الفاعل أيضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج و قد يكون بالعرض ----- ٢٣٩
- وهم و تنبيه: ----- ٢٤١
- تمثيل تنبيهى: ----- ٢٤٢
- ذكر و تلويح: ----- ٢٤٢
- تعقيب و إشاره: ----- ٢٤٦
- إفاده تفصيليه: أصناف الفاعل سته ----- ٢٤٧
- اشاره ----- ٢٤٧
- الأول ما بالطبيعه ----- ٢٤٧
- و الثانى ما بالقسر ----- ٢٤٩
- و الثالث ما بالجبر ----- ٢٥٠
- و الرابع ما بالقصد ----- ٢٥١
- و الخامس هو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير ----- ٢٥١

- ٢٥١ ..... و السادس هو الذى يكون علمه بذاته الذى هو عين ذاته سببا لوجود أفاعيله
- ٢٥٢ ..... فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم
- ٢٥٣ ..... تمثيل:
- ٢٥٤ ..... فصل (١٦) فى أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك
- ٢٥٧ ..... فصل (١٧) فى العلة العنصريه و أقسامها
- ٢٥٩ ..... فصل (١٨) فى ألقاب العلة العنصريه
- ٢٦٠ ..... فصل (١٩) فى حال شوق الهوى إلى الصورة
- ٢٦٠ ..... اشاره
- ٢٦١ ..... تعقيب و تحصيل:
- ٢٦١ ..... اشاره
- ٢٦٣ ..... أصول - لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا و تأصيلا.
- ٢٦٣ ..... فالأول منها ما بيناه من أن الوجود حقيقه واحده عينيه
- ٢٦٣ ..... و الأصل الثانى أن حقيقه كل ماهيه هى وجودها الخاص
- ٢٦٤ ..... و الأصل الثالث أن الوجود على الإطلاق مؤثر و معشوق و متشوق إليه
- ٢٦٥ ..... و الأصل الرابع أن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه
- ٢٦٧ ..... أما إثبات الشوق فى الهوى الأولى
- ٢٧١ ..... ثم اعلم أن للأشواق الحاصله فى الممكنات القاصره الذوات الناقصه الوجودات عن الكمال التام و الخير الأقصى سلسلتين
- ٢٧٤ ..... فصل (٢٠) فى العلة الصوريه و الفرق بين الطبيعه و الصورة
- ٢٧٤ ..... أما الصورة
- ٢٧٤ ..... و أما الفرق بين الصورة و الطبيعه
- ٢٧٨ ..... فصل (٢١) فى الغايه و ما قيل فيها
- ٢٧٨ ..... فصل (٢٢) فى تفصيل القول فى الغايه و الاتفاق و العبث و الجراف
- ٢٧٨ ..... اشاره
- ٢٧٩ ..... المبحث الأول فى العبث و إثبات غايهما له
- ٢٨١ ..... المبحث الثانى فى الاتفاق
- ٢٨٧ ..... المبحث الثالث فى غايات الأفعال الاختياريه

- ٢٨٧ ..... اشاره
- ٢٨٨ ..... [حجج القائل بعدم الغايه]
- ٢٨٨ ..... منها التشبث فى إبطال الداعى
- ٢٨٨ ..... و منها ما مر من أن كون الإراده مرجحه صفه
- ٢٨٩ ..... و منها ما سبق أيضا من قولهم بأن الإراده متحققه قبل الفعل
- ٢٩٠ ..... و الجواب [عن حججهم]
- ٢٩٢ ..... وهم و تنبيهه:
- ٢٩٣ ..... المبحث الرابع فى غايه الكائنات المتعاقبه لا إلى نهايه
- ٢٩٥ ..... فصل (٢٣) فى الفرق بين الغايه و الخير
- ٢٩٧ ..... فصل (٢٤) فى الفرق بين الخير و الجود
- ٢٩٧ ..... اشاره
- ٢٩٨ ..... تعقيب و تحصيل:
- ٣٠٨ ..... شكوك و إزاحات:
- ٣٠٨ ..... اشاره
- ٣١٣ ..... زياده تبصره:
- ٣١٤ ..... تذييب:
- ٣١٥ ..... فصل (٢٥) فى تتمه الكلام فى العله و المعلول و إظهار شىء من الخبايا فى هذا المقام
- ٣١٥ ..... اشاره
- ٣٢٤ ..... نقل كلام لتقريب مرام:
- ٣٢٩ ..... فصل (٢٦) فى الكشف عما هو البغيه القصوى و الغايه العظمى من المباحث الماضيه
- ٣٢٩ ..... اشاره
- ٣٣١ ..... عقده و فك:
- ٣٣١ ..... و لقائل أن يقول يلزم على ما قررت أن يكون حقيقه الواجب - داخله فى جنس المضاف
- ٣٣١ ..... فنقول فى الفك عنه
- ٣٣٥ ..... تنبيهه:
- ٣٤٠ ..... إشاره إلى بعض مصطلحات أهل الله فى المراتب الكليه:

- إشاره إلى حال الوجود و الإمكان: ..... ٣٤١
- إشاره إلى حال الجوهر و العرض في هذه الطريقه: ..... ٣٤٢
- تثبيت و إحكام: ..... ٣٤٥
- فصل (٢٧) في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانيه ..... ٣٤٨
- إشاره ..... ٣٤٨
- هاهنا ملاحظات عقليه لها أحكام مختلفه. .... ٣٥١
- الأول ملاحظه ذات الممكن على الوجه المجمل ..... ٣٥١
- و الثاني ملاحظه كونها موجودا مطلقا من غير تعيين و تخصص بمرتبته من المراتب و حد من الحدود ..... ٣٥١
- و الثالث ملاحظه نفس تعيينها المنفكه عن طبيعته الوجود ..... ٣٥٢
- فصل (٢٨) في كيفيه سريان حقيقه الوجود في الموجودات المتعينه و الحقائق الخاصه ..... ٣٥٨
- اعلم أن للأشياء في الموجوديه ثلاث مراتب ..... ٣٥٨
- أوليها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره ..... ٣٥٨
- المرتبته الثانيه الموجود المتعلق بغيره ..... ٣٥٨
- المرتبته الثالثه هو الوجود المنبسط المطلق ..... ٣٥٩
- رفع اشتباه: ..... ٣٦١
- فصل (٢٩) في أول ما ينشأ من الوجود الحق ..... ٣٦٢
- إشاره ..... ٣٦٢
- تنبيهه تقديسي: ..... ٣٦٤
- فصل (٣٠) في التنصيص على عدميه الممكنات بحسب أعيان ماهياتها ..... ٣٧٠
- إشاره ..... ٣٧٠
- الناس في فهم متشابهات القرآن و الحديث على ثلاث طبقات. .... ٣٧٤
- الطبقه الأولى الراسخون في العلم ..... ٣٧٤
- و الطبقه الثانيه و هم أهل النظر العقلي من العلماء و الظاهريون من الحكماء الإسلاميين ..... ٣٧٥
- و الطبقه الثالثه و هم الحنابله و المجسمه ..... ٣٧٥
- وهم و تنبيه: ..... ٣٧٦
- فصل (٣١) في الإشاره إلى نفى جهات الشور عن الوجود الحقيقي ..... ٣٧٨

- فصل (٣٢) فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور و الآفات لطبيعته الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية ----- ٣٨٣
- فصل (٣٣) في كيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها و مجالى لتجلى الإله عليها ----- ٣٨٧
- اشاره ----- ٣٨٧
- تفريع: ----- ٣٩٤
- تعقيب: ----- ٣٩٤
- تعقيب آخر: ----- ٣٩٥
- ذكر إجمالي: ----- ٣٩٨
- فصل (٣٤) في ذكر نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فردانى الذات تام الحقيقه لا يخرج من حقيقته شىء من الأشياء ----- ٣٩٩
- فصل (٣٥) في أن الإمكان و إن كان متقدما على الوجود كما مر و كذا القوه و إن كانت متقدمه على الفعل بالزمان فشىء منهنهما ليس من الأسباب الذاتيه للوجود ٤٠٤
- فصل (٣٦) في أن القوى الجسمانيه لا تفعل ما تفعل إلا بمشاركه الوضع ----- ٤٠٩
- فصل (٣٧) في أن الوجود وحده يصلح للعليه و المعلوليه ----- ٤١٢
- فصل (٣٨) في أنه لا يشترط فى الفعل تقدم العدم عليه ----- ٤١٥
- اشاره ----- ٤١٥
- براهين كثيره. ----- ٤١٦
- الأول أن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائما أو ليس إمكانه دائما ----- ٤١٦
- برهان آخر المحتاج إلى العدم السابق ----- ٤١٨
- برهان آخر أن الحوادث إذا وجدت و استمرت فهى فى حال استمرارها و بقائها ----- ٤١٨
- برهان آخر افتقار المعلول إلى العله إما أن يكون لأنه موجود فى الحال ----- ٤١٩
- برهان آخر للواجب تعالى صفات و لوازم ----- ٤٢٠
- برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها ----- ٤٢١
- برهان آخر أن الشىء ء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود ----- ٤٢١
- برهان آخر جهه الحاجه لا بد و أن لا تبقى مع المؤثر ----- ٤٢٢
- و أما المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسكات واهيه. ----- ٤٢٢
- منها أن إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل محال ----- ٤٢٢
- و منها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس ----- ٤٢٣
- و منها قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار ----- ٤٢٣

فصل (۳۹) فی أن حدوث کل حادث زمانی یفتقر إلی حرکه دوریه غیر منقطعه - ۴۲۴

تعریف مرکز - ۴۳۰



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

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

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

یادداشت : عربی.

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

یادداشت : ج. ۱، چاپ سوم.

یادداشت : ج. ۲، ج. ۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت : ج. ۲، ج. ۳: ۱۹۸۱م.

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

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص ۴۸ ح ۱۳۰۰

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

\*\*\*معرفی اجمالی

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

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

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

\*\*\*ساختار

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

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

\*\*\*گزارش محتوا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*\*\*وضعیت کتاب

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

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

\*\*\*منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

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

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

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

ص: ۱

**اشاره**

## [تتمه السفر الأول]

## [تتمه المسلك الأول]

## إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

## المرحلة الرابعه فى الماهيه و لواحقها و فيه فصول

## فصل (١) فى الماهيه

إن الأمور التى تلينا لكل منها ماهيه و إنيه و الماهيه (١) ما به يجاب

١- تعريف ذكره القوم للماهيه المبحوث عنها و ليس بحد بل هو تعريف لفظى لأن مفهوم الماهيه ليس من الماهيات الخارجيه التى حصروها فى المقولات العشر بل هو من الأعراض العامه المحموله على جميع المقولات و أنواعها و الفرق بين هذا التعريف و بين التعريف المذكور فى قوله و قد يفسر بما به الشىء هو هو إلخ أن أخذ الجواب عن السؤال فى هذا التعريف- يدل على كون المعرف بالفتح أمراً معقولاً- جائز الحلول فى الذهن و لا ينطبق هذا من الأمور الخارجيه إلّا على حيثه ماهيتها دون حيثه وجودها و خارجيتها المقابله للذهن و أما قولهم ما به الشىء هو هو فكما يجوز انطباقه على حيثه ماهيه الأشياء كذلك يجوز صدقه على حيثه وجودها فيكون التعريف الثانى أعم مطلقاً كما ذكره رحمه الله و أما المراد من تعريف الماهيه- بما يجاب به عن السؤال بما هو فيبانه أن الذى عرفناه من الماهيه فى مباحث الوجود بمعونه البراهين التى سيقى فيها أن الحقائق الخارجيه أو أكثرها مؤلفه من حيثيتين مزدوجتين حيثه الوجود- الآيه عن الوجود فى الذهن و حيثه الماهيه التى تتحد مع الوجود الخارجى فى الخارج- و مع الوجود الذهنى فى الذهن و بعباره أخرى تحل الذهن معقوله و ربما توجد فى الخارج و لا حيثه ثالثه لهما و من هنا قضينا أن جميع المفاهيم المعقوله التى تحكى عن الوجودات الخارجيه بما هى وجودات أولاً تنطبق على الأعيان بوجه ليست بمفاهيم ماهويه و إنما هى من تعاملات العقل- و عناوين ذهنيه لا موطن لها إلّا الذهن فليس بحسب الحقيقه فى وعاء العين إلّا الوجود و الماهيات الموجوده به و أما سائر المفاهيم المعموله فى الذهن فهى مسلوبه عنه لا- خبر عنها فى الأعيان- فالذى نشير إليه بقولنا هو بالحقيقه من غير أى مجاز مفروض هو ما وقع من الشىء فى العين- و ليس إلّا وجوده الحقيقى و ماهيته التى يعبر عنه بالذات و أما سائر المفاهيم غير الماهويه- حتى لوازم الماهيات كزوجيه الأربعة و فرديه الثلاثه فإنها لكونها من تعمل الذهن مسلوبه عن العين مفهومها و إن كانت ربما تحققت فيها مصداقاً كما عرفت فقد تبين أن الذات المعبر عنها بالمايه هى المنطبقه على هويه الشىء فى العين لا- غير فالسؤال عن هويه الشىء المعقوله الذى معناه طلب المفهوم المعقول الذى هو عين هويه الشىء فى الخارج باتحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض لا يقع فى جوابه إلّا الماهيه فالمايه هى ما يجاب به عن السؤال بما هو- فافهم، ط مد

عن السؤال بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون إلّا مفهوماً (١) كليا و لا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلّا بالمشاهده و قد يفسر بما به الشئ ء هو هو فيعم الجميع و التفسير (٢) لفظى فلا دور و الماهيه بما هي (٣) ماهيه أى

١- و ذلك أن الجزئيه إنما تعرض الشئ ء بانضمام أمور غريبه عن ماهيه إليها فاتصاف الماهيه بها بالعرض فهى فى نفسها كليه و أما الجزئيه بمعنى الشخصيه فهى من خواص الوجود العينى ثم إن الماهيه و إن كانت فى نفسها و من حيث وقوعها فى جواب ما هو كليه غير أنها صفه خارجه عنها لازمه لها فهى فى حد ذاتها ليست بكليه كما أنها ليست بجزئيه فلا تنافى بين قوله رحمه الله فلا يكون إلّا مفهوماً كليا و قوله أخيرا إنه ليس من شرطها فى نفسها أن تكون كليه أو شخصيه إلخ، ط مد

٢- أى فى كلا التفسيرين بيان ورود الدور أن الماهيه منسوبه إلى ما هو فالياء للنسبه و التاء علامه النقل فأخذ ما هو فى تعريف الماهيه مستلزم بالدور كأخذ كم هو فى تعريف الكمية و كيف هو فى تعريف الكيفيه، السبزواري رحمه الله

٣- فالسلوب التى فى قولهم الماهيه من حيث هى لا موجوده و لا معدومه و لا واحده و لا كثيره إلخ إنما هى سلوب بحسب الحمل الأولى أى أن مفهوم الإنسان مثلا هو مفهوم الإنسان و ليس بمفهوم الموجود و لا مفهوم المعدوم و هكذا و لذا كانت القضيه بديهيه و أما الإشكال عليه بأن الحمل الأولى و سلبه المذكورين يوجدان فى المفاهيم غير الماهويه أيضا كقولنا مفهوم الواحد من حيث هو هو ليس بمفهوم الموجود و لا- مفهوم المعدوم مع أن الحكم من عوارض الماهيه الذاتيه ذكرها القوم فى البحث عنها فجوابه أن الحكم من خواص الماهيه كما ذكر و إنما ينسب إلى غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينهما من الاتحاد من جهه انتزاعها من الماهيات فى الذهن كما أشير إليه فى الحاشيه السابقه و بهذا يظهر الجواب عن إشكال عويص آخر نظير هذا الإشكال و هو أن الكليه و الجزئيه كما تعرضان الماهيه تعرضان سائر المفاهيم غير الماهويه فهى أعم فليست من العوارض الذاتيه للماهيه حتى يبحث عنها فى بحث الماهيه و تقرير الجواب ظاهر مما ذكر كما مر، ط مد



باعتبار نفسها لا واحده و لا كثيره و لا كليه و لا جزئيه و الماهيه الإنسانيه مثلا لما وجدت شخصيه و عقلت كليه علم أنه ليس من شرطها فى نفسها أن تكون كليه أو شخصيه- و ليس (١) أن الإنسانيه إذا لم تخل من وحده أو كثره أو عموم أو خصوص يكون من حيث إنها إنسانيه إما واحده أو كثيره أو عامه أو خاصه و هكذا الحكم فى سائر المتقابلات التى ليس شىء منها ذاتها أو ذاتيها و سلب الاتصاف من حيثيه لا- تنافى الاتصاف من حيثيه أخرى و ليس نقيض اقتضاء الشىء إلا لا- اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله- يلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس (٢) إذا لم يكن للممكن فى مرتبه ماهيه وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأن خلو الشىء عن النقيضين فى بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنما (٣) المستحيل خلوه فى الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه ألا ترى (٤) أن الأشياء التى ليست بينها علاقته ذاتيه ليس وجود بعضها و لا عدمها فى مرتبه وجود الآخر أو عدمه على أن نقيض

- 
- ١- إذ فرق بين أن يكون الشىء مع الشىء و أن يكون الشىء نفس الشىء فكما أن ليس كل من الوجود و العدم أو الوحده و الكثره أو العموم و الخصوص أو غير ذلك فى حد ذات الآخر كذلك ليست فى حد ذات أيه ماهيه كانت بمعنى أنها ليست عينها و لا جزءها و إن لم تخل منها، السبزواری رحمه الله
  - ٢- و الفرق بينه و بين سابقه أن فى الأول منع النقاضه لوضوح أن اقتضاء الشىء و اقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضه بدليل قوله لأن خلو الشىء عن النقيضين إلخ و منع المحاليه لأنه خلو فى المرتبه نقل عن حاشيه الشواهد الربويه، ه ره
  - ٣- إن قلت مرتبه من الواقع هى الواقع فالرفع فى الواقع قلت رفع الطبيعه إنما هو بارتفاع جميع الأفراد فيصدق الرفع المذكور إذا كان عن جميع مراتب الواقع كما يأتى فى بيان أن إمكان المفارق المحض ليس فى نفس الأمر، س ره
  - ٤- قد أخرج بهذا القيد أمرين أحدهما العلاقه التى بين الماهيه و ذاتها و ثانيهما العلاقه التى بين وجود العله و وجود المعلول فإن وجود العله جامع لوجود المعلول بنحو أعلى و وجود المعلول حاك و واجد لوجود العله بنحو أضعف، س ره

وجود الشئ ء فى مرتبه من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبه ظرفا للمنفى لا للنفى أعنى(١) رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا(٢) قالوا لو سئل بطرفى النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شئ ء بتقديم السلب على الحيشه فلو سئل أن الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب(٣) بأنه ليس من حيث هو موجودا و لا- معدوما و لا غيرهما من العوارض(٤) بمعنى أن شيئا منها ليست نفسه

١- لأن نقيض كل شئ ء رفعه لا الرفع المقيد لأن المقيد ليس نقيض المقيد كما أن الجزئيه ليست نقيض الجزئيه بل المطلق نقيض المقيد كما أن الكليه نقيض الجزئيه بعد الاختلاف فى الكيف و الحاصل أنه إذا كذب ثبوت صفه فى تلك المرتبه صدق سلب الصفه التى فى المرتبه لأنه نقيضه و كيف لا- يصدق و كذب تلك الصفه فى المرتبه بعينه سلب تلك الصفه الصادق فيها و إن كذب أيضا سلب الصفه الذى فى المرتبه إذ ليس نقيضه فما ارتفعا لسا نقيضين و ما هما نقيضان لم يرتفعا و الاتصاف أعم من العينه، س ره

٢- أى و لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه و الرفع هنا عن المرتبه فقط و رفع الطبيعه برفع جميع أفرادها و الماهيه لم يخل عما هى من عوارض المفهوم كالوجود و الوحده و التشخص أو مقابلها حكموا بتقديم السلب، س ره

٣- فيتوجه السلب إلى الوجود المقيد لا المطلق فيستقيم فى العوارض للماهيه الغير المشترك عروضها بوجود للماهيه بل يكفى نفس تشيئها و لم تخل عنها أصلا و قد اختصر قدس سره هنا اكتفاء بما ذكر من هذا المطلب فى أوائل هذا السفر فى البحث المعنون بقوله إزاله ريب مع أن البسط بهذا الموضع أليق، س ره

٤- أن للماهيه بالقياس إلى عوارضها حالتين إحداهما عدم الاتصاف بها حين أخذت من حيث هى و تلك الحاله بالقياس إلى العوارض التى تعرضها بشرط الوجود على أن يكون القضييه و صفيه و الأخرى الاتصاف بها حين أخذت كذلك لكن لا من حيث هى بمعنى أن حيثيتها غير حيثيه الذات و هى بالقياس إلى العوارض التى تعرضها مع الوجود لا- بشرط الوجود كلوازم الماهيه و غيرها فقوله لأن خلو الشئ ء عن النقيضين إلى آخره إشاره إلى حالها بالقياس إلى عوارضها الوجوديه و قوله و لهذا قالوا لو سئل بطرفى النقيض إلخ إشاره إلى حالها بالقياس إلى عوارضها العارضه لذاتها سواء كانت لوازم بالمعنى المصطلح كالزوجيه للأربعه و الزوايا للمثلث أو لا كالإمكان و الشئيه و أما قوله على أن نقيض وجود الشئ ء إلى آخره- فهو وجه آخر لخلو الماهيه عن النقيضين الذين هما من العوارض الوجوديه بجعل المرتبه قيذا للوجود لا ظرفا له و أما إذا جعل ظرفا للوجود و العدم فهذا الوجه لا يفيد فالأولى التعويل على الوجه الأول، منه طاب ثراه

و لا- داخلا- فيه و إن لم يكن خاليا عن شىء منها أو نقيضها فى نفس الأمر و لا يراد من تقديم السلب على الحيثيه أن ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهيه حتى يصح الجواب بالإيجاب فى لوازم الماهيه كما فهمه بعض (١) لظهور فساد و لا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب (٢) العدولى لأن مناط الفرق بين العدول و التحصيل فى السلب تقديم الرابطه عليه و تأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا (٣) بموجبتين هما فى قوه النقيضين أو بموجه و معدوله كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير و إما ألف و إما لا ألف لم يلزمنا أن نجيب البته و إن أجبنا بلا هذا و لا ذاك بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيضين لأن (٤) معنى السؤال بالموجبتين

١- و هو صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثيه على السلب معناه اقتضاء السلب- و لا يخفى فساد، منه طاب ثراه  
 ٢- المفترق إلى وجود الموضوع مع أن الموضوع هنا مرتبه الماهيه الخاليه عن الوجود، س ره  
 ٣- أى عن الماهيه محيئه بحيثيه الذات لم يلزمنا أن نجيب أى بأحد الطرفين- و إن لم تخل الماهيه عن أحدهما إذ المفروض أنهما فى قوه النقيضين لأننا لو أجبنا به مع أن الماهيه مأخوذه بحيثيه الذات توهم العينيه أو الجزئيه بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيض- فإننا نجيب حينئذ بأحدهما و هو السلب و إنما لم يتوهم ذلك هاهنا إذ هناك اتصاف مع التحيث بحيثيه الذات و هاهنا سلب الاتصاف. إن قلت لما كان الكلام فى الماهيه مع التحيث المذكور توهم العينيه أو الجزئيه هاهنا أيضا فكان السلب فى مرتبه ذاتها. قلنا إنا لا- نجيب أن الماهيه من حيث هي ليست كذا بل نجيب أنها ليست من حيث هي كذا و هذا فائده أخرى لتقديم السلب على الحيثيه فالمرتبه ظرف المسلوب لا ظرف السلب و فرق بين سلب الثبوت و ثبوت السلب و سلب المقيد و السلب المقيد و الحمل الشائع و الحمل الذاتى الأولى وجه أخرى فى لزوم الجواب للسؤال بموجه و سالبه و عدم لزومه للسؤال بموجبتين أن الأول منفصله حقيقه دائره بين النفي و الإثبات فلا يمكن الخروج عنهما كما ترى فى المحاورات فليختر أحدهما بخلاف الثانى، س ره

٤- بضميمه أن الموجبتين فى قوه النقيضين لا يجوز الخلو عنهما فإذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك بنحو الاتحاد لمكان التحيث بحيثيه الذات و قوله و الاتصاف إلخ إشاره إلى عدم إمكان الجواب بأحدهما مع التحيث المذكور أى و الحال أن الاتصاف فى الواقع- و عدم الخلو عن أحدهما من حيثيه الواقع الحامل للسائل على الحصر لا يستلزم الاتحاد إذ فرق بين أن يكون الشىء لا يخلو عنه الشىء و بين أن يكون عينه أو جزءه فكيف يمكن أن يختار أحدهما و يجاب به حتى يتوهم الاتحاد للتحيث المذكور بل لو أجيب أجيب بلا- هذا و لا ذاك ثم إن بناء هذه التعليقه و إن كان على الاختصار لكن لا بأس بذكر كلام الشيخ- و ما ذكره المصنف قدس سره فى شرحه لزياده الإيضاح ٧ قال الشيخ فى مقاله الخامسه من إلهيات الشفا فى هذا المقام و بهذا يفترق حكم الموجب و السالب و الموجبتين اللتين فى قوه النقيضين و ذلك أن الموجب منهما الذى هو لازم للسالب معناه أنه إذا لم يكن الشىء موصوفا بذلك الموجب الآخر كان موصوفا بهذا الموجب و ليس إذا كان موصوفا به كان ماهيته هو ٧ قال المصنف قدس سره فى شرحه يعنى بوقوع الجواب بأحد الطرفين و بعدم لزوم الجواب بأحدهما يحصل الفرق بين ما إذا كان السؤال واقعا عن طرفين أحدهما موجب و الآخر سالب و بين ما إذا كان عن طرفين هما موجبتان فى قوه الموجه و السالبه ثم قال فإنما يتحقق الفرق بين ذين و ذين بأنك تجيب عن السؤال الأول بطريق السلب- بشرط تقديمه على الحيثيه و لا يلزمك الجواب عن السؤال الثانى بأحد الطرفين لجواز خلو المرتبه عنهما جميعا و ذلك لأن السؤال الثانى يقتضى أن الموجب منهما

الذى هو مساوق للسالب إذا لم يكن مقابله و هو الموجب الآخر صادقاً كان هذا الموجب صادقاً و لكن معنى صدقه هاهنا مع هذه الحيثيه يقتضى أن معنى الإنسانيه بعينه معنى الموجود و هو فاسد فلو أجيب به كان جواباً فاسداً و كذا الجواب بالموجب الآخر و هو أفسد و أكذب و ذلك لأنه ليس إذا كان الإنسان موجوداً فى الواقع أو واحداً أو أبيض كان معناه بعينه معنى الوحده و الوحده ماهيه بعينها ماهيه شىء ما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب و السالب- و بين السؤال المردد بين الموجبين إذا قيد الموضوع بحيثيه ذاته فى استحقاق الجواب و عدمه- لكن بالشرط المذكور انتهى، س ره

بحسب العرف أنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك و الاتصاف (١) لا يستلزم الاتحاد- و ليس (٢) أن الإنسانيه الكليه إنسانيه واحده بالعدد موجوده فى كثيرين كما

١- أى اتصاف الكثيرين بالطبيعه الكليه المشتركه بينها لا يستلزم كون تلك الطبيعه المشتركه فيها واحده فى نفسها أو من جهه نفسها فافهم، ن ره

٢- بحث آخر من أبحاث الماهيه ينحل إلى عدده مسائل كلها قريبه من البداهه. منها أن الماهيه التى تعرضها الكليه فى الذهن و الشخصيه فى الخارج هل هى بعينها موجوده فى الخارج. و الجواب بالإثبات لا بمعنى أن الماهيه عين حيثه الموجوديه الخارجيه بل بمعنى نحو من الاتحاد مع الوجود الخارجى على ما تقدم فى بحث أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه. و منها أن الماهيه هل هى موجوده بوجود منحا عن وجود الأفراد أو لا و الجواب بالنفى. و منها أن الماهيه الموجوده فى أفرادها هل هى متكثره بتكثر الأفراد بمعنى أن فى كل فرد ماهيه غير ما فى غيره بالعدد أو أنها واحده فى الجميع بانطباقها عليها جميعا- باختيار الشق الأول لأن التحقق الخارجى يمنع الاشتراك و العموم فالمايه موجوده فى كل فرد بوجود على حده و إنما توصف بالكليه فى الذهن،

ط مد

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

## فصل (٢) في الكلي و الجزئي

### إشاره

الكلي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك أنه يحتمل الشركه أو لا يمنع الشركه يتمتع وقوعه في الأعيان فإنه لو وقع في الأعيان حصلت له هويه متشخصه غير مثاليه فلا يصح فيها الشركه.

فإن استشكل أحد بأن الطبيعه الموجوده في الذهن لها أيضا هويه موجوده متخصصه بأمر كقيامها بالنفس و تجردها عن المقدار و الوضع و كونها غير مشار إليه بل كل واحده من الصور العقليه صورته جزئيه في نفس جزئيه فامتنع اشتراكها- أ و لا ترى أن الصوره الموجوده في ذهن زيد يتمتع أن يكون بعينها موجوده في أذهان متعدده(١) فإن كانت الصوره العقليه كليتها باعتبار المطابقه فالجزئيات أيضا

١- لما كانت الكليه مفسره بشركه الماهيه بين كثيرين و توهم منها أنها موجوده بعينها فيها واحده بالعدد و هو باطل لما مر و لأنه يكون وجود الكلي مغايرا لوجود جزئياته حينئذ و هو محال و لأن الكلي العقلي موجود في العقل و الوجود عين التشخص و الموضوع من جمله المشخصات فكيف يكون مشتركا فيه فسر الاشتراك بالمطابقه ثم قيد المطابقه بما ترى في كلام القيل، س

يطابق بعضها بعضا فيلزم أن يكون الجزئيات كليه.

قيل إن الكليه هي مطابقه الصوره العقليه لأمر كثيره لا من حيث كونها ذات هويه قائمه بالذهن بل (١) من حيث (٢) كونها ذاتا مثاليه إدراكيه غير متأصله فى الوجود فهى وجودها كوجود الإللال المقتضيه للارتباط بغيرها من الأمور- سواء كانت ذهنيه أو خارجيه و سواء تقدمت هى عليها أو تأخرت فمن الكلى ما يتقدم على الجزئيات الواقعه فى الأعيان كتصورات المبادى لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثره.

و منها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكليه المنتزعه من الجزئيات الخارجيه- فيسمى ما بعد الكثره و مما يحقق معنى المطابقه أنك إذا رأيت شخصا إنسانيا حصل فى ذهنك صوره الإنسان المبراه عن العوارض ثم إذا أبصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صوره أخرى و لا- يحتاج إلى صوره أخرى إلا إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رسم من طابع جسمانيه متماثله يقبل رشم من الأول و لا- يختلف بورود أشباهه عليه و إذا قيل فى الكتب إن الكلى واقع فى الأعيان أو يشار إليه- فإنما يعنون به الطبيعه التى يعرض لها إذا وجدت فى الذهن أن تكون كليه و الأشياء المشتركه فى معنى كلى يفترق بأحد أمور أربعة كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان فى عرضى لا غير فالافتراق بنفس الماهيه كالسواد و السطح و إن لم يكن الاشتراك فى عرضى خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركه فى

١- لا يقال الصوره الخياليه أيضا مثاليه إدراكيه و موجود ظلى غير أصيل فيلزم أن يكون كليه لمطابقها لجزئيات أحد من نوعها لأننا نقول المراد بالمثاليه و غير الأصاله و الظليه أن يكون موجوده بوجود الغير كالكلى الموجود بوجود فرده فالصوره الخياليه من فرد نوع هو أيضا الغير الذى هو المرتبط إليه للإللال كما قال قدس سره سواء كانت خارجيه أو ذهنيه، س ره

٢- محصل العبارة على ما فيها من الإغلاق- إن حيثه الوجود الذهني حيثه انسلاب آثار الوجود الخارجى عن الماهيه كالشخصيه و الوضع و الزمان و سائر الآثار و المفهوم الذهني بهذا الاعتبار لا حكم له أصلا و هو يقبل الانطباق على كثيرين بمعنى أن كل فرد عرضناه عليه وجدناه هو هو و أما كونه فى ذهن كذا و مجردا عن الوضع و المقدار مثلا فليس وجوده من هذه الجبهه وجودا ذهنيا لمصداقه الخارجى و قد تقدم فى بحث الوجود الذهني، ط مد

معنى جنسى أو بعرضى غير لازم إن كانت الشركه فى أمر نوعى إذا اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق فى الجميع و إن كان يجوز أن يكون المميز لها لازم الشخص - لا لازم النوع أو بتمايه و نقص فى نفس الطبيعه المشتركه لما عرفت من وهن قاعده المتأخرين فى وجوب اختلاف حقيقه التام و الناقص مما سبق.

و الحق (١) أن تشخص الشىء بمعنى كونه ممتنع الشركه فيه بحسب نفس تصوره - إنما يكون بأمر زائد على الماهيه مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشىء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقه إلا نفس وجود ذلك الشىء كما ذهب إليه المعلم الثانى فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشىء فالعقل لا - يأبى عن تجويز الاشتراك فيه - و إن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز فى الواقع غير التشخص إذ الأول للشىء بالقياس إلى المشاركات فى أمر عام و الثانى باعتباره فى نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصاً فى نفسه و لا - يبعد أن يكون التميز يوجب للشىء استعداد التشخص فإن النوع المادى المنتشر ما لم يكن الماده متخصصه الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى.

فما نقل (٢) عن الحكماء أن تشخص الشىء بنحو العلم الإحساسى أو المشاهده الحضوريه يمكن إرجاعه إلى ما قلناه فإن كل (٣) وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهده.

١- لما ذكر قدس سره شطراً من أبحاث الكلى شرع فى بيان الجزئى إذ عقد الفصل لهما و تقيد التشخص فى الموضوعين بقوله بمعنى إلخ احتراز عن التشخص بمعنى الامتياز فإنه يحصل بالكليات و عن أمارات التشخص بمعنى نحو الوجود، س ره  
 ٢- هم الذين يقولون إن الكليه و الجزئيه بنحو الإدراك أى الإحساس و التعقل لا بتفاوت فى المدرك فلا يرجع مذهبهم إلى أن الجزئيه بالوجود إذ الإحساس لا - يتعقل بالوجود نعم يستقيم فى المشاهده الحضوريه و يمكن الجواب بأن مرادهم أن الإحساس واسطه فى الإثبات للجزئيه و التشخص الحقيقى و أما الواسطه فى الثبوت للتشخص فهى الوجود أو مرادهم بالتشخص أمارته فكلامهم لا يأبى عن الإرجاع المذكور و لعله قدس سره لهذا استعمل لفظ الإمكان، س ره  
 ٣- و ذلك أن حيشه الوجود الخارجى حيشه ترتب الآثار فيمتنع دخوله فى الذهن الذى حيشته حيشه انسلاب الآثار و هو العلم الحسولى و أما العلم الحضورى الذى حقيقته نحو حصول المعلوم بوجوده الخارجى للعالم فلا - مانع من تعلقه بالوجود و هو الذى يريده رحمه الله بالمشاهده و بهذا البيان يتم جواز حصول التشخص بالمشاهده و أما حصول التشخص بالعلم الإحساسى فلا - يخلو عن خفاء فإن الصوره العلميه الحاصله لنا عند العلم بالجزئيات سواء كانت صوره إحساسيه أو خياليه لا يأبى العقل بالنظر إلى نفسها مع الغض عن الخارج عن تجويز تحقق أكثر من مصداق واحد لها و إنما يمنع عن تحقق أكثر من واحد تنطبق عليه الصوره من جهة حكم نظرى آخر كحكمه بامتناع اجتماع الأمثال أو كون الوجود مساوقاً للتشخص و نحو ذلك - و أما نفس الصوره العلميه فلا - تأبى عن الانطباق على كثيرين و إن كانت السعه فى الصوره الحسيه أو الخياليه كصوره زيد مثلاً أقل مما فى الصوره العقليه كصوره الإنسان مثلاً - هذا و لا - يبقى إلا أن يقال إن العلم الحسى إنما يحصل بنوع من وجود الأعراض المحسوسه فى العضو الحاس مماثلاً لما فى الخارج ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن - ثم يحصل لها علم حسولى فى الحس المشترك يطابق هذا الذى اتحدت به نوع مطابقه و هذا النوع من الاتصال هو السبب فى إباطه عن تجويز



وقوع الشركه فى العلم الإحساسى بالحواس الظاهريه و أما الحاصله بالحواس الباطنيه كالعلم بالحب و البغض النفسانيين فتحقق العلم الحضورى فيها أوضح لأن لها نوعا من القيام بالنفس و اتحادا معها و أما الصور الخياليه فإنما يمنع الشركه فيه حكم العقل - بأنه صورته شخص خارجى يمتنع وقوع الشركه فيه لا أن المانع عن الشركه نفس الصوره الخياليه. مع الغض عما عداها،

ط مد

و كذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق في المطارحات من أن المانع للشركه كون الشىء هويه عينيه لما مر من أن الشركه فى الحقيقه لا- معنى لها إلا- المطابقه و لا كل مطابقه بل مطابقه أمر لا يكون له هويه عينيه متأصله فإن الهويه العينيه فى الحقيقه- ليست إلا الوجود الخاص للشىء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد أكد القول- فى أن الوجود أمر ذهنى لا هويه له فى الأعيان و العجب أن الشخص عندة إذا كان بنفس الشىء الذى هو غير الوجود و غير الوجود أما نفس الماهيه المشتركه أو هى مع ماده و عوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان و هو معترف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركه و أن مجموع الكليات كلى فهذه

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

و كذا ما هو مختار لبعض و هو أن (١) تشخص الشىء بارتباطه إلى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الأشياء لأنك قد علمت أن الماهيات إنما ترتبط بالفاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها فى نفسها فالوجود يرتبط كل شىء إلى علته و هكذا إلى ما هو عله الجميع فالوجودات فى الحقيقه ظلال و إشراقات له تعالى.

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

فيجب حمله على التميز الذى هو شرط للتشخص فإن الهولى حالها فى التشخص و منع الشركه بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص الماده الحامله لأفراده بوضع خاص و زمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره

١- إشاره إلى ذوق المتألهين و الفرق بينه و بين سابقه أن القول بأن التشخص بالفاعل يمكن أن يقول به من يرى أن الواجب ماهيه وجوبيه مجهوله الكنه و أما فى هذا القول فهو تعالى حضره الوجود الحقيقى القائم بذاته المتشخص بنفسه و أما الفرق بأن القول بأن التشخص بالفاعل يشمل ما إذا كان بشىء آت من جانب الفاعل بخلاف الثانى فهو أيضا صحيح، س ره

فعلم (١) أن المادة أيضا غير كافيه لتمييزه فإن كثيرا من الصور و الهيئات مما يقع شخصان منه في ماده واحده في زمانين و امتياز [و امتياز] أحدهما عن الآخر لا بالماده بل بالزمان.

و هكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أن التشخص بسبب أحوال الماده من الوضع و الحيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعه شخصيه و لهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بأن المشخص هو (٢) وضع ما من الأوضاع الوارده على الشخص في زمان وجوده و لو لا أن مراده من المشخص علامه الشخص و لازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فإن الشخص المادى كزيد مانع من فرض الشركه فيه بدون اعتبار وضعه.

و كذا المراد من قولهم يجوز أن يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فإن توقف امتياز الطائر على الوجود و امتياز الولود على الطائر ليس بدور إذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الآخر أو توقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر و أما توقف امتياز كل منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجىء (٣) في حال المتضايقين.

١- بل الماده الثانيه المصوره بالصور الملحوقه للواحق مميز و مخصص للحدوث- حتى لا يلزم التخصيص بلا مخصص فإذا لم يكف الماده للتمييز بمجرد ما فكيف يكفى للتشخص، س ره

٢- ليس المراد بوضع ما أو أين ما و غيرهما مما جعلوها مشخصه المفهوم الكلى أو الفرد المنتشر من الوضع مثلا إذ معلوم أن ضم الكلى إلى الكلى لا يفيد الجزئيه و المفهوم المنضم حاله حال المنضم إليه في أن كلا منهما من حيث هو لا كلى و لا جزئى بل مفهوم الوضع من حيث التحقق و الوجود لكن لا- من حيث التحقق في ضمن فرد معين منه لتبدله مع بقاء الشخص بل من حيث الوجود و التحقق في ضمن الأوضاع الوارده على الشخص في جميع زمان وجوده كعرض المزاج الشخصى كما سيأتى ثم هذا الوضع الكذائى المأخوذ من حيث الوجود ليس مشخصا حقيقيا بمعنى ما به يمتنع صدق الماهيه على كثيرين لأن وجود الوضع مثلا مشخص لنفسه لا لذى الوضع بل مشخص بمعنى أماره التشخص و لازمه و كاشفه، س ره

٣- فإن معرفه كل منهما مع معرفه الآخر و ليست متوقفه عليها بل متوقفه على ذات الآخر بل على السبب الموقع للارتباط بينهما و لو توهم دور بين الامتيازين أو بين المعرفتين- كان دورا معيا، س ره

**بحث و تعقيب:**

قد أورد على قولهم إن الشئيين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحل بالزمان بأن الزمان نفسه إذا كان مقدارا لحركة الفلك فمحلّه جسم واحد فيما ذا يمتاز مع وحده المحل جزء منه من جزء آخر.

و الجواب أن التميز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإن المسمى بالزمان حقيقه متجدده متصرمه و ليست له ماهيه غير اتصال الانقضاء و التجدد فالسؤال بأنه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما و تساويهما فى الحقيقه يرجع إلى مثل أن يقال لم صار الفلك فلکا فإن يوم كذا لا هويه له سوى كونه متقدما على يوم كذا و متميزا عنه كما أن تقدم الاثنين على الثلاثه طبعاً و امتيازه عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين و يتضح ذلك اتصاحا شديداً- بأن امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشىء خارج عن نفس هويته لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجه من المحل و الزمان يمتاز عنه فقد علم أن التميز عن المشاركات النوعيه قد يحصل بنفس الحقيقه و ما وجد فى كلام الشيخ من أنه ليس شىء من المقولات يتشخص (١) بذاته إلا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقاً مع وحده الزمان فإنه لا يحصل الامتياز مع وحده الزمان إلا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز مع وحده الوضع إلا بالزمان و أما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود (٢) عن القيام

- ١- لما وجب أن يكون المشخص متشخصاً بذاته بمقتضى قولهم الشىء ما لم يتشخص لم يشخص قال الشيخ يتشخص بذاته و لما كان التشخص بالوجود الحقيقى قال المصنف قدس سره مراده الامتياز و لما كان حصره مقدوحاً بالزمان فإنه أيضاً متميز بذاته قال المصنف قدس سره هذا مع وحده الزمان و مع تعدد الزمان و وحده الوضع انعكس الأمر، س ره
- ٢- و كذا قعود عن قعود إذا المراد هو الوضع المقولى و هو الهيئه المعلوله للنسبتين- أعنى نسبه أجزاء الجسم بعضها إلى بعض و نسبه المجموع إلى الخارج فإن لكل موجود من موجودات هذا العالم مرتبه فى الترتيب الذى لأجسامها ليست للآخر و له نسبه إلى الخارج ليست لغيره كما فى ذوات الأوضاع اللانزمه و المفارقة من الأفلاك و الفلكيات و العناصر و العنصریات- من أشخاص الأوضاع و أنواعها، س ره

فحالته كحال امتياز زمان عن زمان و مقدار عن مقدار من أنه مما يحصل بنفس حقائقها- و التشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما فى واجب الوجود و قد يكون بلوازم الذات كالشمس فإن الوضع هناك من لوازمها و قد يكون بعارض لاحق فى أول الوجود و قد بين أنه من باب الوضع و الزمان لا- غير و أما تشخص النفس فبالعلاقة التى بينها و بين البدن و تشخص القوى البدنيه فبالبدن الذى هى فيه

### فصل (٣) فى أنحاء التعيين

فصل (٣) فى أنحاء التعيين (١) قد مضى أن تعين الشئ غير تشخصه إذ الأول أمر نسبي دون الثانى لأنه نحو وجود الشئ و هويته لا غير فالتعيين ما به امتياز الشئ عن غيره بحيث لا يشاركه فيه- و هو قد يكون عين الذات كتعيين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره و كتعيينات الماهيات الإمكانية و المفهومات العقلية فى الذهن فإنها أيضا عين ذواتها و قد يكون أمرا زائدا على ذاته حاصلًا له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمدى بالكتابة- و قد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمدى من الكاتب بعدم الكتابة و الأول لا يخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطه له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعيين الزائد قد يكون وجوديا- و قد يكون عدميا و قد يكون مركبا منهما و النوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعيين فالإنسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس و بحصول صفه وجوديه فى فرد من أفراد- يمتاز عن المتصف بصفه أخرى وجوديه كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار و عن المتصف بصفه عدميه كالعليم عن الجهول و يمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفه وجوديه مع عدم صفه أخرى و بالعكس و التعيينات الزائده كلها من لوازم (٢)

١- كما أن التشخص الحقيقى عين الوجود مصداقا و مساوقه مفهومًا كذلك التعيين عين الامتياز و التميز مصداقا و مساوق مفهومًا، س ره

٢- أى التميز من أحكام الوجود و مستدعيه و لا ميز فى الأعدام بما هى أعدام، س ره

الوجودات حتى إن الأعدام المتمايزه بعضها عن بعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها في أذهان المعتبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لا أن لها ذوات متمايزه بذواتها أو بصفاتهما و الحق (١) أن التميز بالصفات الزائده يرجع في الحقيقه إلى تميز تلك الصفات و تميزها يكون بنفسها لا بصفه أخرى و إلا لزم التسلسل المستحيل - فالتمييز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بأمر زائد على المتميز إلا بالعرض

#### فصل (٤) في الفرق بين الجنس و الماده و بين النوع و الموضوع

##### إشارة

إن الماهيه (٢) قد تؤخذ بشرط لا شىء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون

١- أى فى كل موضع حصل تميز بمميزات و تكثر بمكثرات ففى الحقيقه تلك المميزات متميزه و تلك المكثرات متكثره لا ذلك الموضع لا بالعرض و ما بالعرض فيه صحه السلب - فإذا تكثر و تميز البياض مثلا بالموضوعات و الأزمنه و الجهات فهذه هى المتكثرات المتميزات - لا البياض إلا بالعرض و لا ميز و لا كثره فى صرف ذات ذلك البياض، س ره

٢- يجب أن يتنبه على أن الحمل المتحقق بين النوع و بين الجنس و الفصل بأخذ الماهيه لا بشرط أو بشرط شىء إنما هو فى مرتبه الذات و هى الماهيه من حيث هى المرفوع عنها جميع المحمولات الخارجه عن الذات حتى الوجود و سائر لوازم الماهيه فليس الحمل إلا أوليا كقولنا الإنسان إنسان و الإنسان حيوان و الإنسان ناطق إذ لا تحقق للوجود الخارجى فى هذه المرتبه حتى يستقيم الحمل الشائع و لا - يستلزم ذلك كون الحمل بين الجنس و الفصل حملا أوليا لأن دخولهما فى ذات النوع غير دخول أحدهما فى ذات الآخر فلو دخل الفصل فى حد الجنس انقلب المقسم مقوما هذا خلف و لو دخل الجنس فى حد الفصل أدى ذلك إلى تكرار الجنس فى حد الفصل إلى غير النهايه لأنه يحتاج فيه إلى فصل يقسمه و يحصله و هو داخل فى حده أعنى حد فصل الفصل و هلم جرا فكل من الجنس و الفصل خارج عن حد الآخر زائد عليه و الحمل بينهما شائع و لذا ذكر القوم أن الجنس عرض عام للفصل و الفصل خاصه بالنسبه إلى الجنس و من هنا يظهر أن الجنس مرتبه إبهام النوع و الفصل مرتبه تحصله - و النوع هو النوع و حده مرتبه تفصيله و يتفرع عليه أن كلا من الجنس و الفصل بالنسبه إلى النوع عينه و إنما يسميان جزءين منه لوقوعهما جزءين فى الحد و قد بينه المصنف رحمه الله فى ذيل كلامه بقوله و إنما يقال للجنس و الفصل جزءا إلخ و منه يظهر أيضا أن الماهيه الجنسيه من حيث هى جنس لا حكم لها و إنما الحكم للفصل لأن الحكم يستتبع تعينا فى موضوعه و لا - تعين للجنس لإبهامه نعم يمكن أن يكون له بعض الأحكام من جهه كونه نوعا متوسطا و سيتعرض رحمه الله لهذا المعنى تفصيلا، ط مد

ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع ماده له (١) متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود و قد يؤخذ لا بشرط شىء بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده و كونه لا وحده بأن يقترن مع شىء آخر فيحمل على المجموع و على نفسه وحده و الماهيه المأخوذه كذلك قد تكون غير متحصله بنفسها في الواقع - بل يكون (٢) أمرا محتملا للمقوله على أشياء مختلفه الماهيات و إنما يتحصل

١- لا يخلو عن مسامحه فإنما هو ماده بالنسبه إلى الجزء الآخر الذى هو الصورة- و أما بالنسبه إلى المجموع من الماده و الصورة فإنما هو عله ماديه و كان من حق العبارة أن يقال ماده فيه، ط مد

٢- فالجنس بما هو جنس لا- يمكن للعقل الإشارة إليه بنحو الاستقلال إلا على أنه كان الأمر الدائر المردد بين الماهيات التامه التى هى الأنواع و لو أخذنا ما فى العقل كان ماده عقليه و الفصل صورته عقليه فلم يكونا جنسا و فصلا ١٧ و إلى هذا أشار الشيخ فى الشفا بقوله فبين من هذا أن الجسم إذا أخذ على الجهه التى يكون جنسا يكون كالمجهول بعد- لا يدرى أنه على أى صورته و كم صورته يشمل و يطلب النفس تحصيل ذلك لأنه لم يتقرر بعد بالفعل شىء هو جسم محصل إلى آخر ما أفاده فلكون الجنس فانيا فى الفصول متحدا بها- يحمل على الكثره المختلفه الحقائق بخلاف النوع فإنه لكونه طبيعه محصله يحمل على الكثره المتفقه الحقائق اعلم أن المراد بعدم تحصيل ذات الجنس عدم تحصله وجودا لأن وجوده فى الحقيقه وجودات هى وجودات الفصول المقسمه و إبهام ماهيه من حيث التحقق- و ليس المراد إبهام ماهيه من حيث المفهوم لأن مفهومها متعين و ليس تعين مفهومها بما هو مفهوم بالفصل و إلا- لكان المقسم مقوما و ليس المراد بالإبهام عدم تماميه ماهيه حيث إنه بعض الماهيه فإن الفصل أيضا بعض الماهيه و هذا لك أظهر فى أجناس البسائط كالكم و الكيف فإن فى المركبات الخارجيه يختلط عليك لحاظ ماديه أجناسها و لحاظ جنسيتها- و لا- اختصاص لإبهامها الوجودى بالعين فإنها فى العقل الداخلى و الخارجى هكذا و إذا أخذها العقل فقط فهو حكمها بما هى مفهومات أو بما هى مأخوذات موادا عقليه، س ره



بما ينضاف إليه فيتخصص به و تصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسا و المنضاف إليه الذى قومه و جعله أحد تلك الأشياء فصلا و قد تكون متحصلة فى ذاتها غير متحصلة (١) باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهى فى نفسها نوع بل شخص (٢) واحد من نوع كهيولى عالم العناصر و من هذا (٣) نشأ اختلافهم فى كون وحدتها نوعيه أو شخصيه و لا معنى للتنازع لأنها فى حد ذاتها نوع منحصر فى شخص و إذا أخذت لا بشرط شىء حصل لها إبهام جنسى بالقياس إلى الصور المنوعه المنضافه إليها- فالحيوان مثلا إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شىء و إن اقترن به ناطق مثلا- صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان و الناطق و لا يقال له حيوان كان ماده و إذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصا و متحصلا به كان نوعا و إذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شىء و أن لا يكون كان جنسا فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه فى الوجود و الثانى نفسه و الثالث جنسه و جنس الأول أيضا فيكون محمولا و لا يكون جزءا و إنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزءا من حده ضروره أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما- فى تحصيل صوره مطابقه للنوع الداخلى تحت الجنس فهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع فى العقل بالطبع و أما بحسب الخارج فيكون متأخرا عنه لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شىء يعمه و غيره و شىء يخصه و يحصله و يصيره هو هو بالفعل هذا خلاصه كلام الشيخ فى الشفاء و فيه أبحاث

- 
- ١- أى لا أنها متحصلة بانضياف الفصول كما قبله، س ره
  - ٢- كل نوع من الأنواع المتأصلة له فرد نورى عقلى له اعتناء بسائر أفراد نوعه الماديه إلا- الهيولى و الزمان و الحركه لكونها خاصه العالم الجسمانى الظلمانى، ن ره
  - ٣- بل من كون وحدتها وحده شخصيه مبهمه لأن لها مراتب كحصى الكلى- و لذلك بين ماء الكيزان الموزع عليها من الحبره و ماء الحبره مناسبه ليست هى بينه و بين ماء البحر- و لذلك يقال هذه من ماء الحبره و لا يقال ماء البحر مع أن الهيولى واحده بالعدد و قد قرروا هذا فى مبحث الهيولى فالظلمه ذات وجوه كالنور لكن تلك من فرط الضعف و فقدان- و هذا من فرط القوه و الوجدان و عنت الوجوه للحى القيوم، س ره

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

و الجواب (١) أن المقسم و إن كانت الماهية المطلقة إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة و يقسمها (٢) إلى نفسها معتبره بهذا الاعتبار و إليها معتبره بالنحويين الآخريين فالمقسم طبيعه الحيوان مثلا- و القسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق و لا شك أن الأول أعم من الثانى.

الثانى أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شىء أصلا زائدا كان أو غير زائد و حينئذ يكون القول بكونه جزءا متضمنا لما هو زائد عليه تناقضا لأن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق من جهه ما له هذا و يشترط أنه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم ماده.

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

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

- 
- ١- فهذا نظير مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق و المقيد فى هذا العلم- و مطلق الماء المنقسم إلى المطلق و المضاف فى الفقه و مطلق المفعول المنقسم إلى المطلق- و به و له و فيه و معه فى النحو و نحو ذلك، س ره
- ٢- و فى نسخه و تقسيمها إلى نفسها معتبره بهذا الاعتبار و إليهما،

بأنه مأخوذ بشرط شىء .

و الجواب أن (١) مبناه على أن الأول أعم من الثانى فلا منافاه.

الرابع أن النوع هو مجموع الجنس و الفصل و جعله عباره عن المتحصل بما انضاف إليه و المأخوذ بشرط شىء ء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه تصوير بإضافه النفس و الحساسيه و المتحركيه نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيوانى.

و الجواب أنه مبنى على أن الجنس و الفصل و النوع واحد بالذات و حقيقه الكلام أن المأخوذ لا بشرط شىء ء إذا اعتبر بحسب التغاير بينه و بين ما يقارنه من جهه و الاتحاد من جهه كان (٢) ذاتيا محمولا- و إذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا و هو المراد بالمأخوذ بشرط شىء .

الخامس أن الماده إذا كانت من الأجزاء الخارجيه فمن أين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى- و الجواب (٣) أن ذلك من جهه أن (٤) تصور النوع كالإنسان مثلا يتوقف على تصور جنسه و فصله و معروض الجنسيه و الجزئيه شىء ء واحد هو ماهيه الحيوان و التغاير إنما هو

١- إن قلت فيلزم جعل القسم قسيما و بالعكس قلت الأعميه بحسب الاعتبار- فإن المأخوذ بشرط شىء ء باعتبار يؤخذ لا بشرط باعتبار آخر فالقسيميه باعتبار و القسميه باعتبار فجعله عباره إلخ حيث جعل المشروط نوعا فى قوله و إذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق إلخ- و فى قوله و الثانى نفسه، س ره

٢- أى يكون ذاتيا بحسب المغايره و محمولا من جهه الاتحاد فافهم أما إذا اعتبر من جهه الاتحاد لا غير فلا يلاحظ حينئذ كونه ذاتيا فلا ضير فى التعبير عنه حينئذ بما يعبر به عن النوع فافهم، ن ره

٣- الأولى أن يقال إن الماده بما هى ماده متقدمه فى الوجود العقلى أيضا لأن تصور البيت مسبق بتصور السقف و الجدران و تصور الإنسان مسبق بتصور النفس و البدن- و لا سيما بناء على تجويز التحديد لأجزاء الخارجيه كما جوز الشيخ، س ره

٤- و بعباره أخرى الإبهام الذى يعرض الجنس من حيث التحصلات النوعيه التى هى الفصول إنما هو إبهام للجنس بالقياس إلى ما فى الأنواع من المتحصل و أما فى نفسه فهو نوع تحصل للجنس و بهذا النظر يعود الجنس ماده و جزء، ط مد

بحسب اعتباره فى الأول لا بشرط شىء و فى الثانى بشرط لا شىء.

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

و الجواب (١) أن الجسم الذى هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليها أعنى المجموع فهنا جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر وهكذا فى كل نوع مركب تركيبا طبيعيا.

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

و الجواب أن العبره بحال الماهيات و الحقائق الكليه من حيث كونها معقوله فالإبهام و عدمه بالقياس (٢) إلى الإشاره العقليه فالجنس مبهم لأنه ماهيه ناقصه يحتاج إلى متمم بخلاف النوع فإنه ماهيه كامله لم يبق له تحصل منتظر- لا باعتبار الوجود الخارجى و قبولها الإشاره الحسيه و ذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصه إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطه من الصور و الأعراض فإن تشخصها بحصولها فى محالها أو أحوال زائده على الإضافات فمع التحفظ على هذا الفرق- لا ريب لأحد فى عروض الإبهام و التحصل للنوع بالقياس إلى العوارض التى هى لوازم- و علامات للتشخص فيجرى فيها بل فى كل كلى سواء كان ذاتيا أو عرضيا- الاعترافات الثلاثه المذكوره فماهيه الفصل إذا أخذت بشرط لا شىء فهى جزء

١- فالاشتباه نشأ من خلط الجسم بالمعنى الذى هو به ماده مع الجسم بالمعنى الذى هو جنس، س ره

٢- هذا على مذهب المشاءين و أما على طريق الإشراقيين القائلين بالمثل النوريه- فالتحصيل للنوع مجردا عن العوارض الماديه هو فى عالم أرباب الأنواع بخلاف الجنس إذ ليس فى عالم المفارقات أرباب الأجناس، س ره

و صوره و إذا أخذت لا بشرط شىء فهى محمول(١) و فصل و إذا أخذت مع ما يتقوم بها فهى عين النوع و ماهيه العرض أيضا عرض و عرضى و مجموع حاصل منهما جميعا- بالاعتبارات الثلاثه و الفرق بين المجموعين أن الأول ماهيه طبيعیه لها وحده ذاتیه- بخلاف الثانى فإنه ماهيه اعتباریه و الأولى أن ىسمى ماهيه النوع المأخوذه بالاعتبار الأول موضوعا بدل الماده و كذا ماهيه الجنس المأخوذه كذلك بالقياس إلى العوارض دون الفصول لأن المحل المتقوم بما يحل فيه ماده له و المستغنى عما يحل فيه موضوع له فشىء واحد يجوز أن يكون ماده و موضوعا بالقياس إلى شيئين.

### نكتة -

و لما علمت أن الطبيعه الجنسيه ماهيه مبهمه ناقصه تحتاج فى حد حقيقتها إلى فصل فلا يتصور أن يحتاج إلى الفصل فى بعض المواضع و يستغنى عنه فى بعضها فلو تحصل دون فصل فتكون مستغنيه بحسب الماهيه و قد فرض الافتقار إليه بنفس الماهيه فالحقائق البسيطه يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعه جنسها إلى بدل لأنه إذا زال الافتقار إلى الفصل فبقيت [فيبقى] الطبيعه محصله دونه فما كانت طبيعه جنسيه فعلم أن الافتقار إلى الفصل ليس(٢) لمجرد التمييز لأنه يحصل بالعوارض أيضا بل لكون الماهيه فى حد ذاتها ناقصه يحتاج إلى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل فى موضع و بعدمه

١- فالفصل لا- بشرط بالنسبه إلى الجزء الآخر الذى فى الحد و هو الجنس كما أن الجنس لا- بشرط بالنسبه إليه و كلاهما يحملان على الحد التام و على نفسيهما و إن كانا يختلفان بالإبهام و التحصيل إذا قيس أحدهما إلى الآخر فإنما ذلك باقتضاء من نفسيهما فحكم اللابشرطيه إنما هو الاتحاد و صحه الحمل و أما الإبهام و التحصيل فهو لازم ذاتهما لا غير، ط مد

٢- المراد بالتمييز التمييز بحسب الوجود الخارجى و معلوم أنه يحصل بالأعراض المفارقة أيضا و أن الفصل إنما يحتاج إليه الجنس فى مقام تذوت الذات دون الوجود الخارجى هذا و أما ما ذكره أهل المنطق أن الفصل شأنه تمييز الشىء عما عداه و أنه يقع فى جواب أى شىء هو فى ذاته فإنما يعنون به التمييز فى مرتبه الماهيه أى بتحصيل ماهيه الجنس لا فى مرحله الوجود الخارجى، ط مد

فى موضع آخر إلا- بحسب الاعتبار العقلى فإن المأخوذ بشرط لا من الماهيه الجنسيه نوع عقلى و مما يجب أن يعلم أنه فرق ما بين الجنس فى المركبات الخارجيه و بينه فى البسائط فإن الجنس فى المركبات الخارجيه يمكن أن يجرد عن جنسيته و يؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا- بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته و ذلك لأن جنسيه الجسم مثلا ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شىء آخر كالإنسانيه و الفرسيه و غير ذلك إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقه فى الأجسام غير مختلف بشىء داخل بل بأمور تنضاف إليه من خارج و هو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان و الفرس و غيرهما من النظائر لأنها مركبه منه و من شىء آخر بل تكون مادته لها- فيكون الجسم نوعا محصلا فى الواقع لأن حقيقته قد تمت و تحصلت بحسب الواقع- و إلا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجماديه إلى الحيوانيه و النباتيه بل إنما يكون جنسا بمعنى أنه جوهر ذو طول و عرض و عمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون- و إذا أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون خارجا عنه لاحقا به إذ يصدق على الحساس و المتغذى و غيرهما من الحقائق المختلفه الجسمانيه و أنها جوهر ذو أقطار ثلاثه- و إن لم يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثه فقط و أما الجنس فى البسائط كاللونه فلا يمكن أن يقرر لها ذات إلا أن ينوع بالفصول و لا يوجد فى الخارج لونه و شىء آخر غير اللونيه يحصل منهما البياض كما يوجد (١) فى الخارج جسيمه و صوره أخرى غير الجسميه يكون الإنسان حاصلًا منهما و ما نقل (٢) عنهم أن الجنس و الفصل مطلقا جعلهما واحد و جعل الجسم

- 
- ١- أى موجودان مرتبانان لا- متكافئان إذ لا- صورته جسميه بلا- صورته نوعيه فالصورتان مرتبتان كالهولى و الصوره بناء على التركيب الانضمامى و أما اللونيه و المفرقيه فليس لهما وجودان و لو مرتبين و لهذا كان العرض بسيطا خارجيا، س ره
- ٢- أى حتى فى المركبات الخارجيه و لو باعتبار أخذهما بشرط لا و لهذا قال لو كان صحيحا، س ره

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

و ما قيل (١) من أن الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسميه أخرى غير صحيح كيف و لا بد من ماده باقيه يتوارد عليها الصور و الأعراض سواء كان جسما بسيطا أو هيولى و تلك الماده هي الجنس القاصى للمركبات- بل جسميه الحيوان من حيث جسميتها باقيه بعد موته كما كانت و إن زالت عنها حيثه كونها بدنا أو جسما حيوانيا و أما أن هويتها قد بطلت و حصلت لها هويه أخرى- فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفره و التفكيك و استحاله بقاء الأعراض.

### فائده-

ربما يقرع سمعك فى الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامه أنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد غيرها و إن أمكن فلحوقها (٢) به لعله.

فاعلم أن ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعه مما لها صوره فى الأعيان أما مثل اللونيه للبياض و السواد فلا يقال إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا- و إن لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعله لأن اللونيه بما هي لونه ليست لها صوره فى الأعيان متميزه عن مفرقيه البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعه كالجسميه أو الهيولى مما لها تحقق فى الأعيان فتخصصها بالناريه أو الفلكيه أو بعض الهيئات كالحركه و التحيز و الاستداره و غيرها لو كان للجسميه لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصوره أو الهيئه و إلا فلا بد هناك من عله زائده على الجسميه- فلا مانع من بقاء ماده يتوارد الصور و الأعراض عليها

١- مغالطه نشأت من الاشتباه بين معنى الجسم المذكورين، س ره

٢- الأولى لحوقه بها كما يخفى، س ره

## فصل (٥) فى معرفه الفصل و فى الفرق بين الفصل و ما ليس بفصل و فى كيفيه اتحاده مع الجنس

### اشاره

إن ما يذكر فى التعاريف بإزاء الفصول فبالحقيقه هى ليست بفصول بل هى لوازم و علامات للفصول الحقيقه فالحساس و المتحرك ليس شىء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان(١) بل فصله كونه ذا نفس دراكه متحركه و ليست الإدراكيه و المتحركه عين هويه النفس الحيوانيه بل من جملة لوازمه و شعبه لكن الإنسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقه أو لعدم وضع الأسماء لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم و العلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم(٢) المتقوم بالانفعال الشعورى أو الإضافه الإدراكيه و إلا لزم تقوم الشىء من المقولات المتباينه و قد تحقق عندهم أن الشىء الواحدانى لا يندرج تحت مقولتين إلا- بالعرض بل الفصل الحقيقه هو الذى له مبدأ هذه الأمور و هكذا فى نظائره فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن كان مما يغيره بحسب التحصل و الوجود فذلك المعنى ليس فصلا له- بل عرضا خارجا عنه و إن كانت المغايره بينهما باعتبار الإبهام و التحصل كان فصلا- قال الشيخ فى إلهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى

١- بشرط أن لا- يفهم الإضافه من كلمه ذا و تخللها لتصحيح الحمل ثم إذا لم يكونا فصلين فلا يلزم فصلان فى مرتبه واحده لواحد بل يلزم لازمان لفصل واحد هو النفس الحيوانيه- و الحاصل أن الفصل الحقيقى الذى هو مقوم للحقيقه العينيه و عله لتحصل الجنس فى الخارج- ليس ذلك المفهوم و لا المصداق الذى هو الصورة المحسوسه الكيفيه و لا الانفعال و لا الإضافه- بل هو النفس الملزومه لهذا الأعراض، س ره

٢- كيف و ذاتى الشىء ما يثبت له مع قطع النظر عن جميع ما عداه و الانفعال و الإضافه تنشئان للشىء بملاحظه الغير على أن الانفعال عرض و الإضافه أضعف الأ-عراض و الصورة المحسوسه كيفيه فالجوهر كيف يتقوم بالعرض و لو كان الإحساس بالإشياء كما هو رأى المصنف فإن يفعل أيضا عرض، س ره



نفسه أشياء كثيرة كل واحده منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمنا(١) فيه و إنما يكون آخر من حيث التعين و الإبهام لا فى الوجود انتهى.

### بحث و تحصيل:

قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية فى البسائط- و أرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس- و اللازم المختص هو الفصل و حيث يلزم عليه كون البسائط المتباينه الذوات- مشتركه فى أمر عرضى بلا- جهه جامعه فيها مصححه لعروضه و كان متحاشيا عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفه ارتكب القول بأن الجنس و الفصل فى الماهيه البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصه لها فى الواقع لكن(٢) الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص و المسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص.

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

١- فالفصل يتضمن الجنس بالقوه لا ملتزم بالقوه فافهم، ن ره

٢- هؤلاء لم يتفطنوا بأنه إذا كان منشأ انتزاع اللون مشكوك الاختصاص كان اللون أيضا مشكوكا مع أنه لا يحتمل الاختصاص بالسواد مثلا- عند العقل إلا- أن يقال اللون له مراتب- كل منها لازم لعرض مخصوص غير متيقن الاختصاص به و يجوز انتزاع مفهوم واحد من مختصات مشكوكه الاختصاص فيكون اللون كالحراره على ما يقال إنها ليست لازما مشتركا- فإن الحراره الغريزيه و الأسطقسيه و غيرهما متخالفه بالنوع و كالنور حيث إن نور الشمس- يوجب إبصار الأعشى بخلاف غيره و حينئذ التكلف أن الاختلاف فى اللون ليس إلا ما هو بالفصول و أنه على الحكيم أن يوقن بالاختصاص أو الاشتراك، س ره

طابقه الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطاً فيه هذا خلف فعلم أنه الأجناس و الفصول في البسائط أمور اعتباريه فالسواد مثلاً وجوده في النفس كما هو في العين - فلا ذاتي له بوجه من الوجوه.

و وجه اندفاعه ما لَوَّح إليه من أن المعانى التى كل منها ماهيه كامله متحصله- إذا أخذت من نفس ماهيه لوجب كون المأخوذ منها تلك المعانى من الحقائق المركبه- و كل متحصل يتحد مع متحصل آخر يكون متحداً مع متحصل ثالث يتحد الأول مع الثالث أيضاً و أما إذا كانت المعانى المأخوذه عنها بعضها ناقصاً فى ذاته أو باعتبار أخذه مبهماً و بعضها بخلاف ذلك و يكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوه إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات فلا يستدعى كون المنتزع منها حقيقه مركبه و كذا الماهيه المبهمه إذا اتحدت مع كل واحد من الأشياء و تحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الإنسان و الفرس مع تباينهما.

توضيح الكلام أن الحثيات و المعانى المنتزعه عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقه بحسب حالها فى الواقع و منها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظه العقل بأن يتصور العقل المعنى الذى هو مخلوط فى نفس الأمر بالأمر بالمحصله و متحد معها غير مخلوط و لا متحداً بل أمراً مبهماً و يضم إليه المعانى المخصوصه و هذا الانضمام ليس كانضمام شىء محصل بشىء محصل حتى يكونا شيئين متميزين فى نفس الأمر و قد حصل بانضمامهما شىء ثالث كاتحاد الماده بالصوره بل كانضمام شىء إلى شىء لا تميز بينهما إلا- بحسب التعيين و الإبهام فالأول يقتضى التركيب فى الواقع و الثانى يقتضيه فى اعتبار العقل- و إن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً بحسب مرتبه من الواقع.

فإن قلت إذا أخذ كل واحد من معنئى الجنس و الفصل من نفس ماهيه بسيطه- ثم اعتبر باعتبار يكونان بها ماده و صوره فكان كل منهما متحصلاً فيكون

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

قلت أخذ الجنس و الفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما أمرا متحصلا- حتى يكون الجنس ماده عقليه و الفصل صوره عقليه و بالجمله صيروره البسيط بحيث يكون مركبا من ماده و صوره إنما هو بمجرد(١) وضع العقل لا غير إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلا بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع.

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

قلت مقام(٢) الحد مقام تفصيل المعانى المأخوذه من نفس ذات و ملاحظتها

١- أى اعتبارى و لكن من الاعتبار النفس الأمريه لا- كأنياب الأغوال و إلا لكان التركيب العقلى فى البسائط العرضيه جهلا مركبا فالتحقيق أن التركيب العقلى لها من الأمور الواقعيه لأن الماهيات تحصل بأنفسها فى العقل و لها أكوان و برزات فالتركيب فى ذاتها فى موطن الذهن و جودى بعينه فقله غير مطابق للواقع أى للخارج و أيضا التركيب بهذا الوجه أى من المتحصل و المتحصل غير مطابق لنفس الأمر و أما التركيب من لا- متحصل و متحصل و من مبهم و معين فهو مطابق لنفس الأمر فحصل التوفيق بينه و بين ما مر- أنه صادق بحسب مرتبه من الواقع، س ره

٢- إن قلت هذا لا- يجدى نفعا لأن الكلام فى أنه إذا كان الشىء أمرا بسيطا كيف يتحقق التركيب العقلى و تعدد المعانى انتزاعى صرف قلت سيأتى فى تتمه الكلام فى العله و المعلول قريبا من الخوض فى ذكر أذواق العرفاء أن لهذه المعانى صورا متمايزه عند العقل يحصله عن الشخص بحسب استعدادات يعرض للعقل بحسب التنبه لمشاركات أقل أو أكثر- و مبائنات له فانتظر و بالجمله فى كيفيه التركيب من الأجزاء العقليه أقوال كما نقلها المحقق الشريف بعد اتفاهم على تعددها فى العقل أحدها أنها متعدده فى العين ذاتا و وجودا و هو سخييف و ثانيها أنها متعدده ذاتا لا وجودا بناء على تقدم الماهيه على الوجود بالتجوهر و السؤال مدفوع على هذا القول و ثالثها أنها واحده فى العين ذاتا و وجودا و السؤال به أغلق و الجواب كما علمت و ستعلم من أخذها بالاعتبارات النفس الأمريه فمحط فائده جوابه قدس سره قوله لما علمت إلخ و التأديه بصيغه الماضى لأنه علم من مطاوى كلماته السابقه أيضا و المصنف قدس سره لا يرتضى بشىء من هذه الأقوال بل اختار قولاً رابعا- هو أيضا مفهوم من كلام المحقق الشريف و هو أنه ليس فى الخارج إلا نحو من الوجود ينتزع من العقل لأجل مشاركات أقل أو أكثر مفاهيم ذاتيه أو عرضيه كما سيأتى و عليه ينزل قوله قدس سره أن الفصل نحو من الوجود و إنما خصص ذلك بالفصل لأن الجنس مستهلك فى الفصل و شئيه النوع به، س ره

فردا فردا و مقام المحدود إجمال تلك المعانى فالتركيب فى الحد لا يوجب التركيب فى المحدود و إن كان الحد و المحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية أخذ المعانى من ذات بسيطه

## فصل (٦) فى كيفية تقوم الجنس بالفصل

### إشاره

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما فى الوجود و المتحدان فى ظرف لا- يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجودا بل بحسب(١) تحليل العقل الماهيه النوعيه إلى

١- إن قلت إن لم يحللها العقل كان محض الاتحاد فلا عليه و إن حللها كانا ماده و صوره- فالصوره كانت عله لا الفصل قلت قد أشار إلى جوابه بقوله جزءين عقليين فهاهنا شق ثالث هو أن لا- يكون محض التغير كما فى الماده و الصوره و لا محض الاتحاد كما فى الخارج- بل يكون ذا حظ من الجانبين كما قال قدس سره عند ذكر الأبحاث على الشيخ و حقيقه الكلام أن المأخوذ لا بشرط شىء إذا اعتبر بحسب التغير إلخ فارجع و هذا نظير الشبهه المشهوره فى اكتساب المجهولات حيث يجب عنها بأن المطلوب ليس مجهولا مطلقا بل مجهول من وجه و معلوم من وجه فيكر المشكك راجعا أن الوجه المجهول لا يمكن طلبه لمحالیه طلب المجهول المطلوب و كذا الوجه المعلوم لمحالیه تحصيل الحاصل و التحقيق أنهما ليسا مطلوبين اثنين بل شىء واحد ذو وجهين و المغالطه نشأت من تنزيل الاعتبارين لواحد- منزله شيئين متأصلين و لنا أن نعكس الأمر و نقول العليه بحسب الخارج كما هو وظيفه الحكيم الباحث عما فى الأعيان فإن الفصل الطبيعى هو الصوره و الجنس الطبيعى هو الماده و الصوره شريكه العله عندهم إن قلت فالعليه للصوره لا للفصل مثلا قلت قد تكرر منه أن ذات الجنس الطبيعى و الماده واحده كما أن ذات الفصل الطبيعى و الصوره واحده و التفاوت ليس إلا باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا، س ره

جزءين عقليين و حكمه بعليه أحدهما للآخر ضروره احتياج أجزاء ماهيه واحده بعضها إلى بعض و المحتاج إليه و العله (١) لا يكون إلا- الجزء الفصلى- لاستحاله أن يكون الجزء الجنسى عله لوجود الجزء الفصلى و إلا لكانت الفصول المتقابله لازمه له فيكون الشىء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقى أن يكون الجزء الفصلى عله لوجود الجزء الجنسى و يكون مقسما للطبيعه الجنسيه المطلقه- و عله للقدر الذى هو حصه النوع و جزء للمجموع الحاصل منه و مما يتميز به عن غيره.

### وهم و تنبيه

: ربما يتوهم أحد أن الناطق مثلا إن كان عله للحيوان المطلق لم يكن مقسما له و إن كان عله للحيوان المخصوص فلا بد و أن يفرض تخصصه أولا- حتى يكون الناطق عله له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل فى الوجود و استغنى عن العله بوجوده و الحل فى ذلك أن الفصل لكونه عله لطبيعه الجنس متقدم عليها فسيببه السبب (٢) ليس لأن المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد فى مرتبه السبب بل

- ١- و فى المركبات الخارجيه إذا اعتبر اتحاد الجنس و الماده و الفصل و الصوره- فالبيان أوسع إذ الصوره شريكه العله للماده و يمكن إجراؤه فى البسائط الخارجيه بتعميم الماده و الصوره ليشمل الماده و الصوره العقليتين، س ره
- ٢- الأوضح أن يقال إنه عله للحيوان المخصوص بنفس الفصل لا بتخصيص آخر قبله و أما ما ذكره قدس سره فبيانه ناظر إلى قوله فلا- بد و أن يفرض تخصصه أولا- حتى يكون الناطق عله له فأفاد أن عليه الناطق ليست لأن الحيوانيه المعينه اقتضتها إذ لم توجد بعد و لم تتعين بل عليته أى ما هى حقيقه العليه و الخصوصيه الخاصه اقتضتها و عينتها لأنها متقدمه على معلوله و إن كانت العليه الإضافيه متأخره عن الطرفين، س ره

لايجاب السبب وجوده فكذلك هاهنا ليس أن الحيوان بحيوانيته اقتضى أن يكون له فصل و إنما من قبله الحاجه المحضه من دون اقتضاء أمر معين لكن الناطقيه اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانيه المعينه (١) المطلقه فالحاجه المطلقه إنما جاءت من قبل الحيوان و تعين (٢) المحتاج إليه إنما جاء من قبل الفصل و تعدد العلل لمعلول واحد جنسى غير مستنكر لضعف الوحده فى الطبيعه الجنسيه.

و العجب من صاحب المباحث المشرقيه مع تفتنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه (٣) حين أقام حجه على إثبات الهيولى و قد أهمل فى إعماله و أعجب من ذلك أنه قال بعد ذكر تلك الحجه و قد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فى شىء من مقدماته و خلاصه حجه المذكوره فى إثبات الهيولى لجسميه الفلك أن جسميه الفلك يلزمها مقدار معين و شكل معين لعدم قبولها الكون و الفساد و سبب لزوم إما نفس الجسميه أو أمر حال فيها أو مابين لها لكن الأول باطل و إلا لزم اشتراك الأجسام معها فى المقدار و الشكل المعين و كذا الثانى لأن الكلام فى لزومه آت بعينه- و الثالث أيضا لتساوى نسبه المابين إلى جميع الأجسام فبقى أن يكون لزوم التشكل و التقدر لجسميه الفلك بواسطه محل تلك الجسميه و هو المطلوب انتهى.

و لا يخفى أن الصوره المنوعه للفلك التى هى مبدأ فصله المقوم لجنسه الذى هو الجسم المطلق متقدم فى مرتبه الوجود على الجسميه فيكون عله للزوم المقدار و الشكل المختصين بالفلك و لا يلزم شىء من المفاسد التى ذكرها هناك فتفتن

١- إن كانت النسخ جميعا هكذا فهو سهو من القلم و الصواب المعينه، س ره

٢- الجار و المجرور ليس نائبا للفاعل بل المستتر العائد إلى اللام الموصوله، س ره

٣- أى عن أن الفصل عله للجنس و أن خصوصيه الجنس إنما جاءت من قبل الفصل- حيث وضع الإمام الجسم متحصلا و طالب عله تخصصه بالصوره المعينه و الفصل المعين مع أن الجنس منغمر فى الفصل و لا- تحصل له بدونه و كذا ماده فى الصوره، س ره

## فصل (٧) في تحقيق اقتران الصورة بالماده

## اشاره

اعلم أن الصورة قد يقال على الماهية النوعية و على (١) كل ماهية لشيء كيف كان و على الحقيقه التي يقوم المحل [الماده] بها و على الحقيقه التي يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه و على كمال للشيء مفارقا عنه- و لو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقه بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل و لأجل ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم و مادته هي حامل صورته و ليس متناقضا (٢)

١- نوعا كانت تلك الماهية أو جنسا أو فصلا و لا سيما إذا صارت في الذهن صورة عقليه بل حينئذ يجتمع اصطلاحان و من إطلاقها على النوع الطبيعي و الجنس الطبيعي ما مر قبيل ذلك بورقه أن ما يحكم على الطبائع العامه أنه إن وجب تخصيصها بأحد جزئيات فلا يوجد لغيرها- و إن أمكن فلحوقه بها لعله فاعلم أنه فيما له صورته في الأعيان و هذا ما أشار إليه الشيخ بقوله و يقال صورته لنوع الشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك و المراد بالحقيقه التي تقوم الماده الصورة الجسميه المراد بالماده ماده المواد و بالحقيقه التي تقوم المحل الصورة النوعيه و بالمحل الهولي الجسميه و لم يستوف قدس سره جميع إطلاقات الصورة إن ذكرها في أواخر مباحث الجسم الطبيعي من الأعراض و الجواهر لإرجاعها إلى معنى واحد- هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل و لا- وجه له لإجرائه كذا في أقسام التقدم و القوه و الإمكان و نحوها اللهم إلا أن يقال منظوره قدس سره أن إطلاق الصورة عليها بالاشتراك المعنوي لا- اللفظي ٣٢ و قال الشيخ في إلهيات الشفاء قد يقال صورته لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل- حتى يكون الجواهر المفارقة صورها بهذا المعنى و قد يقال صورته لكل هيئه و فعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات و الأعراض صورها و يقال صورته لما يتقوم به الماده بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقليه و الأعراض صورها و يقال صورته لما يكمل به الماده و إن لم تكن متقومه بها بالفعل مثل الصحه و ما يتحرك إليها بالطبع و يقال صورته خاصه لما يحدث في المواد بالصناعه من الأشكال و غيرها و يقال صورته لنوع الشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك و يكون كليه الكل صورته في الأجزاء أيضا انتهى، س ره

٢- توهم التناقض من جهة قولهم مادته فإنه مشعر بأنها جزء ماهيته سيما أنها معربه ما به و دفعه من جهة قولهم حامله صورته التي هي ماهيته و الحامل خارج، س ره

و توضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمه هي أن المادة في كل شىء أمر مبهم - لا تحصل له أصلا إلا باعتبار كونه قوه شىء ما و الصورة أمر محصل بالفعل به يصير الشىء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقه خشبيه و صورته محصله فإنها من تلك الحثيه حقيقه من الحقائق و ليست مادة لشىء أصلا بل ماديتها إنما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريرا أو بابا أو كرسيًا أو غير ذلك و تعصيتها و امتناعها عن قبول أشياء آخر ليس لجهه قوتها و استعدادها بل لأجل فعليتها و اقترانها بصوره مخصوصه يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافى الواقع بين طبيعتها و طبائع تلك الأشياء فالحقيقه الخشبيه مثلا- لها جهه نقص و جهه كمال فمن جهه نقصها يستدعى كمالا آخر و من جهه كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال آخر و من هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا ماده و صورته و كذا [لذا] نقول حقيقه الخشب صورتها الخشبيه و مادتها هي العناصر لا- من حيث كونها أرضا أو ماء أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدده بالامتزاج لأن يصير جمادا أو نباتا أو حيوانا إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصه دون غيرها لأجل العله التي ذكرناها و هكذا إلى أن ينتهى إلى ماده لا ماده لها أصلا إذ لا تحصل لها و لا فعلية إلا كونها جوهرًا مستعدا لأن يصير كل شىء بلا تخصص - فى ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلا محضا و قوه صرفه (١) و إلا- يلزم الدور أو التسلسل فهى ماده المواد و هيولى الهيوليات و كونها جوهرًا لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام و كونها مستعدده لا يقتضى فعليتها إلا فعلية القوه و إنما الفرق بينها و بين العدم أن العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلا حتى تحصل الإبهام

١- تكون متجوهره كالعلم المتجوهر مثل علم النفس و العقل بذاتهما و إلا أى و إن لم تكن الهيولى قابلا محضا و قوه صرفه بل مقبولا- أيضا و لها فعلية مقابل القوه أيضا يلزم الدور إن كان قابلهما بعض مقبولاتها و قوتها بعض ما تقوى هي عليه و يلزم التسلسل إن كان غير ذلك مقدما عليها و هلم جرا، س ره



و لا- فعليه حتى فعليه القوه لشيء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جملة الأشياء- هذا النحو من التحصل و الفعليه لا غير دون غيرها إلا- من جهتها فهي أحسن الأشياء حقيقه و أضعفها وجودا لوقوعها على حاشيه الوجود و نزولها في صف نعال محفل الإفاضه و الوجود.

فبعد تمهيد هذه المقدمه يتفطن اللبيب منها بأن كل حقيقه تركيبيه- فإنها إنما تكون تلك الحقيقه بحسب ما هو منها بمنزله الصوره لا ما(١) هو منها بمنزله الماده فإن الماده من حيث إنها ماده مستهلكه في الصوره استهلاك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبه النقص إلى التمام و الضعف إلى القوه و تقوم الحقيقه ليس إلا- بالصوره و إنما الحاجه إليها لأجل قبول آثارها و لوازمها و انفعالاتها الغير المنفكه عنها من الكم و الكيف و الأين و غيرها حتى لو أمكن وجود تلك الصوره مجردة عن الماده لكانت هي تلك الحقيقه بعينها لما علمت أن الماده لا حقيقه لها أصلا إلا قوه حقيقه [الحقيقه] و قوه الحقيقه من حيث إنها قوه الحقيقه ليست حقيقه فالعالم عالم بالصوره العالميه لا بمادتها و السرير سرير بهيئته المخصوصه لا بخشبيته و الإنسان إنسان بنفسه المدبره لا ببدنه و الموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصوره العالم لو كانت مجردة لكانت عالما و الهيئه السريره لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا و كذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقه البدن إنسان و الوجود المجرد عن الماهيه موجود كالواجب تعالى و أشير إلى ذلك بما قالوا- الإنسان إذا أحاط بكيفيه وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود و قيل في الأشعار الحكيميه.

١- لأن حقيقتها على ما علمت المبهم الدائر بين هذا و ذاك و أيضا القوه و الإبهام ليسا بشيء فعلى و زياده لفظ المنزله في الموضوعين باعتبار أن المراد الماده الأولى و الصوره الجسميه فالمواد و الصور الآخر بمنزلتهما حتى البدن و النفس المجرده و الوجود و الماهيه ففي العبارة تغليب، سره

ده بود آن نه دل كه اندر وی گاو و خر باشد و ضیاع و عقار

و من هذا السبيل تحقق وجه لما صار(١) إليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الأخير وحده مع أن الحد عندهم ليس لمجرد التنزيل لاكتناه حقيقه الشئ و ماهيته.

### حكمه عرشيه:

قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل(٢) و من إشارات سابقه في بعض الفصول الماضيه أن ما يتقوم و يوجد به الشئ من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطه أو مركبه ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها- و سائر الفصول و الصور التي هي متحداه معها بمنزله القوى و الشرائط و الآلات و الأسباب المعده لوجود الماهيه التي هي عين الفصل الأخير(٣) بدون دخولها في

١- لكن الحق خلافه فإن كون الفصل الأخير كمال ذات الشئ مضمنا فيه جميع كمالته الذاتيه غير كونه تفضيلا لذاتيته و إنما للحد مقام التفصيل لا مجرد التضمن و الجامعيه، ط ره

٢- ليس المراد به أن طرو الفصل الأخير يوجب خروج الأجناس و الفصول السابقه عن كونها أجناسا و فصولا مقومه و انقلابها عن ذاتها فإن ذلك من أفحش المحال بل المراد أن انتزاع الأجناس و الفصول من المواد و الصور السابقه على الصوره الأخيره لا يوجب بطلانها عن الشئ - لو فرض مفارقه الصوره الأخيره سائر المواد و الصور و بقاؤها بدونها و ذلك لاشتمالها على فعلية الذات وحدها و للبحث ابتناء على القول بالحركه الجوهرية و أن الأنواع الجوهرية المركبه خارجا إنما تنتقل من نوع إلى نوع باللبس بعد اللبس بحركه جوهرية اشتداديه- و سيوافيك البحث مره بعد مره، ط مد

٣- لما فرغ من كون شئيه الشئ بالصوره لا بالماده شرع في كون شئيه الشئ بالصوره الأخيره لا بالصور الأخر و بالفصل الأخير لا بالفصول الأخرى و أنها شرائط خارجة و معدات خارجة لا شطور و أجزاء إلا لحقائق آخر متفرقه أو لحقائق مترتبه في وجود واحد كوجود الإنسان إذا أخذت بشرط لا أعنى مواد و صور و قد ذكر قدس سره في هذه الحكمه العرشيه- مطالب عاليه أربعه أولها أن شئيه الشئ بالصوره الأخيره فقط و ثانيها و هو لازم الأول أن لكل شئ صور واحد و البواقي فروعها و لا- يجوز صور متعدده لشئ واحد- و ثالثها أن الفصل نحو من الوجود اختيارا الرابع الأقوال المذكوره سابقا في الحاشيه- و رابعها وجود الكلي الطبيعي بنحو الاقتصاد و الوسط، س ره

تقرر ذاته و قوام حقيقته و إن كان كل منها مقوما لحقيقه أخرى غير هذه الحقيقه - مثلا- القوى و الصور الموجوده فى بدن الإنسان بعضها مما يقوم الماده الأولى لأجل كونها جسما فقط كالصوره الامتداديه و بعضها يقومها لأجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية و التنميه و التوليد و بعضها لأجل كونها حيوانا كمبدإ الحس و الحركه الإراديه- و بعضها لأجل كونها إنسانا كمبدإ النطق و كل من الصور السابقه معده لوجود الصوره اللاحقه ثم بعد وجود اللاحقه ينبعث عنها و يتقوم بها فى الوجود فما كانت (١) من الأسباب و الشرائط و المعدات أولا صارت أمثالها من القوى و التوابع و الفروع أخيرا و تكون الصوره الأخيره مبدءا للجميع و رئيسها و هى الخوادم و الشعب و سينكشف من تلك الأصول و مما سيأتى أن حقيقه (٢) الفصول و ذواتها ليست إلا- الوجودات الخاصه للماهيات التى هى أشخاص حقيقه فالموجود فى الخارج هو الوجود لكن يحصل فى العقل بوسيله الحس أو المشاهده الحضوريه من نفس ذاته مفهومات كليه عامه أو خاصه و من عوارضه أيضا كذلك و يحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج- فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهه أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتى موجود بالذات أى متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا و العرضى موجود بالعرض أى متحد معه اتحادا عرضيا و ليس هذا نفيا للكلى الطبيعى كما يظن (٣) بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

- 
- ١- يعنى لها حصول تعاقبى قبل حصول مبدء الفصل الأخير و حصول معه و حصول فيه- فالأول بنحو الإعداد و الثانى بنحو الفرعيه و الثالث بنحو الانطواء و الاندماج من غير تكثر فأشار قدس سره بفرعيتها و أصليته إلى سر كون شيئيه الشئ بالفصل الأخير و الصوره الأخيره- و هو كونه جامعا و واجدا لها بنحو أعلى فلا بأس بفقدانها بنحو التكثر و التشتت، س ره
  - ٢- أى الحقائق التى يترتب عليها آثار الأشياء فهى الأشياء بالحمل الصناعى- و ماهيات الأشياء بالحمل الأولى، ن ره
  - ٣- نعم هذا نفى للكلى الطبيعى من حيث هو كلى طبيعى لا من حيث هو فافهم، ن ره

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

## فصل (٨) فى كيفية أخذ الجنس من المادة و الفصل من الصورة

### إشارة

الجنس مأخوذ فى المركبات الخارجيه (١) من المادة و الفصل من الصورة- و ربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على ماده و صورته كما سيجىء- و كلاهما جوهر عند أصحاب المعلم الأول و أتباعه و المفهوم من ماهية النوعيه جوهر ممتد فى الجهات فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة لأن نسبته (٢) إليهما على السواء لأن كلا منهما نوع من الجوهر- فنقول فى تحقيق ذلك إن لكل واحد من الهيولى و الصورة ماهية بسيطه نوعيه- تتركب فى العقل من جنس مشترك بينهما و فصل يحصله ماهية نوعيه و يقومه وجودا و ذلك هو مفهوم الجوهر و الفصلان هما الاستعداد لأحدهما و امتداد للأخرى- فكما (٣) أن الهيولى هى الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هى تلك الصورة

- ١- و إن عمم المركب فليعمم المادة و الصورة حتى يشمل العقليتين فمغايره المأخوذ و المأخوذ منه بالاعتبار حينئذ فى المركبات الخارجيه أيضا بالاعتبار فإن الجنس الطبيعى مثلا- عين المادة إلا- أن المركبات الخارجيه لما كان لها مواد و صور فالجنس العقلى مثلا مأخوذ و المادة الخارجيه مأخوذ منها فالمغايره حقيقه بهذا النحو، س ره
- ٢- يمكن أن يقال نعم و لكن للصورة وراء الجوهرية شىء آخر فعلى و ليس للهيولى وراءها شىء فىكون نظير القوى الطبيعیه حيث يسمى نباتيه مع وجودها فى الحيوان مثلا أيضا- إذ ليس للنبات وراءها شىء،
- ٣- إن قلت إذا كان كذلك لأن شئيه الشىء بفصله و سيأتى أن الجنس منغمر فى الفصل فان فيه فجوهريه الهيولى فانيه فى الاستعداد فلا يجوز جعل الجوهر فى المركبات بإزاء الهيولى قلت الفصل هنا ليس شيئا فعليا يصلح لانغمار شىء و فئانه فيه بل القضيه هنا بالعكس فكأنه استثناء من القاعده لا من باب التخصيص فيها بل من باب التخصيص فإنه إذا كان فصل و صورته هما من الفعليات كان الجنس فانيا فى ذلك الفصل و شئيه الشىء كانت بتلك الصورة و فى الهيولى كأنه لا فصل و لا صورته فشيئتها بالجنس كما أن شئيه العدد بالماده إذ لا صورته لكل مرتبه منه سوى المادة التى هى الوحدات، س ره

لأجل كونها ممتدة لكن كون الهیولی مستعده ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصلة بل إنما لها استعداد الأشياء المتحصلة و قوتها فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلا كونها جوهرًا الذى لا يوجب إلا نحوًا ضعيفًا من التحصل - غاية الضعف بخلاف الصورة فإن الجوهر متحد مع مفهوم الممتد و منغمر فيه كما علمت من فناء الجنس فى الفصل فالهیولی فى الجسم ليس إلا - جوهرًا محضًا له فى الوجود قابلية التلبس بأیه صورته و صفه كانت كما أن الجنس ليس له إلا مفهوم الجوهر الممكن له فى نفس ذاته الاتحاد بقيوده المنوعه و المشخصه و الإمكان الاستعدادى فى المادة بإزاء الإمكان الذاتى فى الجنس و كذلك الصورة فيه هی الجسمیه و الاتصال كما أن الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد و هو أمر بسيط لا يدخل فيه شىء لا عامًا و لا خاصًا على ما عليه المحققون حيث ذكروا أن ذكر الشىء فى تفسير المشتقات بیان لما رجع إليه الضمير الذى يبرز فيه لا غير و يؤكد ذلك قول الشيخ فى الشفاء و هو أن الفصل الذى يقال بالتواطؤ معناه شىء بصفه كذا جوهرًا أو كيفًا مثاله أن الناطق هو شىء له نطق فليس فى كونه شيئًا (١) له نطق هو أنه جوهر أو عرض إلا - أنه يعرف من خارج أنه لا - يمكن أن يكون هذا الشىء إلا جوهرًا أو جسمًا انتهى.

فقد ظهر وجه كون الجنس فى ماهیه الجسم مأخوذًا من الهیولی و الفصل من الصورة و هكذا الحكم فى نظائره من الحقائق التركيبیه بإجزاء ما ذكرناه فيه

---

١- يعنى أن الشىء العام لا يحاذيه شىء حتى يعتبر فى الناطق و ينافى بساطه الفصل - و الشىء الخاص موجود و لكنه جوهر أو عرض خاص كالكيف مثلًا و لا يدل عليه الناطق نعم يعرف من خارج أنه يصدق عليه الجوهر مثلًا صدقًا عرضيًا و الجوهر بالذات خارج منه جنس أو ماده و الجنس خارج من الفصل و المادة من الصورة، س ره

و لنا فى هذا المقام زياده تحقيق و توضيح للكلام فاستمع لما(١) يتلى عليك من الأسرار ملتزما(٢) صونه عن الأغيار الأشرار و هو أن الحكماء قد أطبقوا على أن الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أن الفصل بالقياس إليه خاصه ثم ذكروا أن الجنس فى المركبات الخارجيه متحد مع ماده و الفصل مع الصوره فيلزم(٣) من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر

١- و فيه سر عظيم أشير إليه من أنه إذا تحققت أن الجنس لازم خارج عن حقيقه الفصل- و الفصل الحقيقى حقيقه هو تمام الشىء و الشىء إنما صار شيئاً به لا بغيره و غيره خارج عن حاق حقيقه الشىء حقيقه و قد قالوا إن الحد الأخير فى الحد هو بعينه الحد الوسط فى البرهان فالفصل الحقيقى هو حقيقه العله و العله الحقيقه فهو جل شأنه تمام الأشياء بنحو أعلى فافهم، ن ره ٢- إذ بعد ما ثبت أن الفصول من الفصل الأول فى التركيب الأول إلى الفصل الأخير فى أى تركيب كان و الصور من الصوره الأولى إلى الصوره الأخيره كلها وجود و لا- ماهيه لها جوهرية و لا عرضيه ثبت أن العالم كله وجود و هذا مطلب شامخ كما يعلمه الحكيم الراسخ- و إذ يتراءى للأغيار مخالفه ما ذكره من أن الفصل هو الوجود للكثير من قواعدهم منها كونه جزء الماهيه و من علل القوام و منها كونه أحد الكليات الخمس و منها اكتناه الماهيات بأجناسها و فصولها و منها كونه مقولاً فى جواب أى و غير ذلك و لا مخالفه بالحقيقه إذ كلامه مبنى على ارتضاء القول الرابع الذى سبق ذكره فى كيفية التركيب من الأجزاء العقلية هذا إذا جعلنا الفصل نحواً من الوجود كما هو التحقيق عنده و أما إن جعلناه ماهيه بسيطه كما هو مذهب غيره فالوصيه بصونه عن الأغيار لمخافه أنه لعلهم لم يصلوا- إلى أن الماهيه الإمكانيه الفصلية كيف لا يكون جوهرها و لا عرضاً مع أن الدليل ساق إليه- فإن فصول الجواهر و إن كانت ماهيات خاصه لا يصدق الجوهر عليها صدق الجوهر الجنسى على نفسه و هو ظاهر و لا صدقه على نوعه و إلا لتركب الفصل و إنما يصدق عليها صدقاً عرضياً- و كذا فصول الكيفيات لا يصدق الكيف المطلق عليها صدقاً ذاتياً بل عرضياً و كذا فى سائر المقولات- و كون الماهيه الإمكانيه إما جوهرها و إما عرضاً لا يقتضى إلا حملها مطلقاً لا الحمل بالذات فقط، س ره

٣- فيه أن اتحاد الجنس و الفصل مع ماده و الصوره الخارجيتين فى الجوهر مع حكم العقل بالعروض بين الجنس و الفصل فى ظرفه لا يستلزم سرايه ما فى ظرف العقل من الحكم إلى الخارج فإن الأحكام تختلف بحسب الظروف كما اختلف الحكم بصحه الحمل- و عدمها باختلاف الطرفين و كما صح استغناء الصوره الأخيره عن المواد و الصور السابقه و اكتفاء النوع عن مادته إذا تجردت صورته مع استحاله ذلك بالنظر إلى الأجزاء العقلية لأن حمل الجنس و الفصل على الحد أولى إلى غير ذلك من الأحكام المختلفه فالحق أن الوجه غير تام- و إن كان المطلوب صحيحاً بوجه، ط مد

بمعنى كونها مندرجه تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذى لا يدخل فى ماهيتها و يلزم من هذا عدم كون الصور الجسميه و غيرها جوهرًا بالمعنى المذكور فيه و إن صدق عليها معناه صدقًا عرضيًا- و لا يلزم (١) من عدم كونها تحت مقوله الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضيه حتى يلزم تقوم نوع جوهرى من العرض فإن الماهيات (٢)

١- فهى وجودات و هاهنا و إن لم يصرح بكونها وجودات لكن قد مر التصريح بكون الفصول مطلقًا وجودات و سيفرع على هذه القاعده فى النكته المشرقيه أن العالم كله وجود إن قلت لا يلزم من عدم كونها جواهر و لا أعراضًا أن تكون وجودات إذ رب ممكن لا- يكون تحت مقوله من المقولات عندهم و مع هذا ليس وجودًا كالوحدته و النقطه و الحركه و نحوها فليكن الفصول من هذا القبيل. قلت الشئ ء إما وجود و إما ماهيه فإذا لم يكن ماهيه كان وجودًا و الوجود إما غير محدود و غير متناه الشده و أما أنحاء خاصه و الأول هو الواجب تعالى و الثانى هو الممكن فلا- يمكن أن لا يكون الشئ ء وجودًا و لا ماهيه و الوحده هى الوجود و النقطه عدميه و الحركه أيضا نحو وجود العالم الطبيعى كما حققه المصنف قدس سره بناء على الحركه الجوهريه- هذا على مذاقه قدس سره أن الفصول وجودات و أنه لا يمكن أن تكون ماهيات لاعتباريتها- و عدم تحصلها فصولًا عن أن يكون محصله للأجناس كما هو شأن الفصول و أما على مذاق غيره و هنا قد سلك كما يشير إليه قوله و أما الماهيات البسيطه و يدل عليه قوله إن النفس باعتبار وجودها فى نفسها جوهر باعتبار كونها فصولًا و صورته للبدن ليست جوهرًا و قرينه المقابله للطريقه الأخرى الآتية فهى ماهيات بسيطه ليست جواهر و لا أعراضًا بالذات إلا بالعرض كما ذكرنا سابقًا، س ره

٢- كنفس الأجناس العالیه التى هى ماهيات بسيطه غير مندرجه تحت نفسها لكن ظاهر ذيل كلامه و خاصه قوله أخيرًا بل الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحددها إلخ أنه يريد بالماهيات البسيطه أمثال الوجود و الوحده و الكثره و التقدم و التأخر و فساده ظاهر فإن هذه مفاهيم اعتباريه ذهنيه غير ماهويه منتزعه من الماهيات فى الأذهان و إلا كانت ماهيات معروضه للوجودين فكان للوجود وجود كل ذلك ظاهر الفساد فالأولى حمل كلامه على ما ذكرناه بنوع من التمحل و حمل آخر كلامه الذى يذكر فيه الوجود و كثيرًا من الوجدانيات على مجرد التنظير، ط مد

البسيطه خارجا و عقلا ليست واقعه في ذاتها تحت شىء من الأجناس و لا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما أوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فإن المراد من انحصار الأشياء فيها أن كل ما له من الأشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات و لا يجب أن يكون لكل شىء حد و إلا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود<sup>(١)</sup> و كثير من الوجدانيات فإن قلت إن الإنسان مركب من البدن الذى هو مادته و نفسه التى هى صورته و قد برهن على جوهرية النفس و تجردها و بقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعيه كما ستقف عليها إن شاء الله تعالى و ما ذكرت في أمر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقه لأنها صورته أيضا و مبدأ للفصل في حد الإنسان.

قلت إن للنفس الإنسانيه اعتبارين اعتبار كونها صورته و نفسا و اعتبار كونها ذاتا في نفسها و مناط الاعتبار الأول كون الشىء موجودا لغيره و مناط الاعتبار الثانى كونه موجودا في نفسه أعم من أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره- و لما كانت الصوره الحاله وجودها في نفسها بعينه وجودها للماده فالاعتباران فيها متحد بخلاف الصوره المجرده فإن وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها

---

١- فالفصل الحقيقى الذى هو الوجود الحقيقى ليس بجوهر و لا عرض كما سبق- فالأشياء كلها هالكه مضمحلله فانيه في الوجود و الوجود هو الحقيقه الحقه الواحده بالوحده الحقه و هو هو لا- هو إلا- هو شهد الله أنه لا إله إلا هو فالتعينات مرتبه عن حقيقه الوجود- و ظهورها بضرب من المجاز و التبعية هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هى مرآه ظهوره- و المرآه بما هى مرآه فانيه في المتجلى فيها فلا حجاب بينه و بينك إلا عينك فارفع بما هو همك حتى يظهر لك ما هو المهم، ن ره



بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران و يتغير بحسبهما الوجودان و لهذا زوال الصورة الحاله عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجرده فإن وجودها للماده و إن استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها و ذلك لتغاير الوجودين.

إذا تقرر هذا فنقول كون الشئ واقعا تحت مقوله بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقوله بل و لا- تحت مقوله من المقولات فالنفس الإنسانيه و إن كانت بحسب ذاتها جوهرًا و بحسب نفسيته مضافًا- لكن بحسب كونها جزءًا للجسم باعتبار و صورته مقومه لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرًا كما في سائر صور الماديه على ما علمت فكون النفس جوهرًا مجردًا و إن كان حقًا لكن كونها مقومه لوجود الجسم صادقًا عليها و على الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره ماده الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتًا جوهرية منفردة فإن كونها حقيقه أحديه شئ ء و كونها حالًا من أحوال البدن شئ ء آخر نظير ذلك ما يقال فى دفع ما يرد على قاعده الحكماء أن كل حادث يسبقه استعداد ماده من الانتقاض (١) بالنفوس المجرده الحادثه كما هو رأى المعلم الأول و هو أن البدن الإنسانى لما استدعى باستعداده الخاص صورته مديره له متصرفه فيه أى أمرًا موصوفًا بهذه الصفه من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شئ ء يكون مصدرًا للتدابير الإنسيه و الأفاعيل البشريه و هذا لا يمكن إلا أن يكون ذاتًا مجردة في ذاتها فلا محاله قد فاض عليه

١- فإنه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص مع تساوى نسبه إلى كل الأوقات و تجرده عن المواد و أيضا المستعد له لا بد أن يكون حالًا من أحوال المستعد متصلًا به و المستعد مستكملًا بذلك المستعد له و المفارق مبائن الذات عن المواد و الأجسام فكيف يكون حالًا- لها و هذا يرد على كل من قال بتجرد النفس مع حدوثها حتى على المصنف قدس سره- القائل بروحانيتها فى البقاء نعم لا يرد على الأفلاطونيين القائلين بقدم النفس و سيأتى التفصيل فى سفر النفس إن شاء الله تعالى، س ره

حقيقه النفس لا من حيث (١) إن البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص أمرا ماديا لكن جود المبدإ الفياض اقتضى ذاتا قدسيه و كما أن الشئ الواحد يكون جوهرها و عرضا باعتبارين - كما مر فكذلك قد يكون أمر واحد مجردا و ماديا باعتبارين فالنفس الإنسانيه مجردة ذاتا ماديه فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير و التحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنه به و أما من حيث الذات و الحقيقه فممنشأ (٢) وجودها جود المبدإ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيشه استعداد البدن و لا يلزمها الاقتران في وجودها به و لا يلحقها شئ من مثالب الماديات إلا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الإيراد على تلك القاعده فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض و يمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون الإلهي في باب قدم النفس إليه بوجه لطيف.

- 
- ١- أى بالذات و إن استدعاها بالعرض و بهذا يتصحح حدوث ذاتها المجرده و استعداد الماده لها و إلا فإن كان حصول ذاتها بذاتها يكفى فيه وجود المبدإ و إمكانها الذاتى يلزم القدم، س ره
- ٢- ليس المراد أن منشأ وجودها هاهنا و فى الزمان هو الوجود أما أولا فلأن وجودها هاهنا ليس إلا هذا الوجود المادى الفعل و مقام الطبع منها لا الذات القدسيه. S\ تو بزرگی و در آئینه کوچک نمائی . و أما ثانيا فلأنه لو لم يشترط استعداد الماده هنا و جاز الوجود بمجرد الجود لأعطى النفس الناطقه للنمله فالمراد أن البدن استدعى شيئا مادى الفعل و أنه متصل بالمنبع الذى هو ذاته و باطن ذاته و هو العقل الفعال الذى وجوده بمجرد الجود و الإمكان الذاتى الذى فى ماهيته فإن العقول بمجرد إمكانها الذاتى توجد من غير حاجه إلى إمكان استعدادى أو شرط آخر - و قوله و يمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون يرشدك إليه لأنه يصرح فى سفر النفس أن مراده بقدم النفس قدم العقل الكلى الذى هو باطن ذات النفس كما قال لا يلحقها شئ من مثالب الماديات و فى قوله إلا بالعرض إشاره إلى أنه لما كان حقيقه النفس و هى رقيقه المتصله به و هى شرق و برق منه فحدوث هذه المرتبه كأنه حدوث ذاتها و مسبوقه هذه بالاستعداد كأنه مسبوقه الأصل - و هذا هو الغموض الذى أشار إليه، س ره

طريقه أخرى ثم (١) إنك (٢) لو تأملت في أصولنا السابقة و تذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقه بسيطه نوريه و ذلك في حكمه الإشراق و إنيه صرفه و ذلك في التلويحات و المال واحد- إذ الظهور عين الفعلية و الوجود و قد بين بالأصول الإشراقية كون النور حقيقه بسيطه لا جنس لها و لا فصل و ليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما هو بمجرد الكمال و النقص في أصل الحقيقه النوريه الوجوديه لعلمت أن الذوات المجرده النوريه غير واقعته تحت مقوله الجوهر و إن كانت وجوداتها لا- في موضوع- فعليك يا حبيبي بهذه القاعده فإن لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم و بمراجعه كتبه و قواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها

### نكته مشرقية:

لعلك قد تفتنت مما تلوناه عليك سابقا و لاحقا بأن العالم كله وجود و الوجود كله نور و النور العارض (٣) نور على نور فانظر إلى البدن الإنساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور و القوى

١- لما كان مناط الجواب السابق التزام جوهرية النفس بحسب وجودها الذاتى و هو على مذاق القوم القائلين بأن للنفس ماهيه بل العقول أيضا عندهم ذوات ماهيات جوهرية مخالفه بالنوع أشار إلى طريقه أخرى هي مذاق نفسه و نظرائه كالشيخ المتأله صاحب الإشراق من أن العقول و النفوس أنوار ساذجه بلا- ظلمه و وجودات بلا ماهيه فليست جواهر لا لأنها دون الجوهرية بل لأنها فوق الجوهرية، س ره

٢- سيأتى إن شاء الله تعالى أن الوجود الإمكانى الجارى فيه حكم العليه و المعلوليه- لا- يخلو عن ماهيه عقليه كما قيل كل ممكن فهو زوج تركيبى و كيف يمكن للعقل أن يحكم بالإمكان على ما لا ماهيه له و الإمكان بمعنى استواء النسبه إلى الوجود و العدم من لوازم الماهيه و إن كان الإمكان بمعنى الفقر من لوازم الوجود الإمكانى، ط مد

٣- ليس المراد بالنور العارض ما هو مصطلح الإشراقين حيث أطلقوا الأنوار العرضيه و أرادوا بها الأنوار الحسيه كأشعه الكواكب و السرج و نحوها و إن كانت هي أيضا متحدده عندهم مع الأنوار الحقيقه كالأنوار القاهره و الأنوار الأسفهبديه الفلكيه و الأرضيه- إذ لا يليق أن يقال إنه نور على نور بل المراد به الصفات الوجوديه التى هي عوارضه مفهومها لا وجودا أو المراد بالعالم هو العالم الطبيعى حيث أثبت هو قدس سره نوريه الصور النوعيه بل الجسميه قبيل ذلك و بالنور العارض الأنوار الأسفهبديه و الأنوار القاهره السعوديه على ما هو مذهبه قدس سره من اتحاد النفس بالعقل الفعال موافقا لبعض القدماء، س ره

التي هي مبادئ الأفاعيل معسكر الجنود النفس النورية الأسفهبديه في عالم الأضداد و محلا لأنوارها و آثارها و تلك القوى و الآلات مع أمير جيشها جميعا- وجودات صرفه و أنوار محضه كسرج متفاوته في النور مترتبه بحسب النضد و الترتيب- بعضها فوق بعض مشتعله من نور واحد بل مقهوره تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال(١) الأنوار الضعيفه في مشهد النور القوى في التأثير و الإناره فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها أشعه و أنوارا و أضواء للذات الأحديه الواجبيه- إذ الوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الأعلى له في السماوات و الأرض إلا أن بين الأشعتين فرقا و هو أن أشعه شمس العقل أحياء عاقله ناطقه فعاله و أشعه شمس الحس أعراض و أنوار لغيرها لا لذاتها غير أحياء عاقله فاعله و سياتيك تفصيل هذه الأحكام في مواضعها إن شاء الله تعالى.

### ذكر إجمالي:

كلما كانت الصورة أشد فعليه و شرفا و نوريه كانت(٢) المادة القابله لها أشد انفعالا و خسه و ظلمه.

### ذكر تفصيلي:

الهيولى الأولى كما سيتضح منبع الخسه و مركز دائره الشر و الوحشه تلك عجوزه شوهاء لم يصادفها نفس نوريه إلا بعد تحليتها بحلل الصور الجسميه و النوعيه و تنورها بنور القوى و الكيفيات و خروجها

١- كعدم استقلال الكواكب بالإناره في مشهد نور الشمس في النهار، س ره

٢- و ذلك لأن القابل لا بد أن يكون خاليا عن المقبول و إذا كان المقبول فيه كل الفعليات كان القابل عن الجميع خاليا و فيه يازائها أعدام و قوى و لهذا خلق الإنسان من ضعف- و مادته أضعف شىء و أخسه، س ره

عن صرافه قوتها و سداجه وحشتها و ظلمتها و حيث تحقق أن مبدأ تلك الصور- و القوى و الكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتأييد المبدأ الأعلى فإذا انقطع تعلق النفس عنها و أنبت فيضان ما يفيض عليها من القوى و الكيفيات التي كانت ألبستها و حللها صارت كأنها راجعه إلى صرافه هيوليتها المعراه عن كل حليه و صفه في نفسها فأصبحت معرضا للانمحاق و التلاشى موحشه للطبع مستكرهه عليه- كما يشاهد من استيحاش الإنسان عن رؤيه أجساد الأموات الإنسانيه و انقباضه عن الانفراد بميت سيما في الليل المظلم

## فصل (٩) في تحقيق الصور و المثل الأفلاطونيه

### إشاره

قد نسب إلى أفلاطون الإلهي أنه قال في كثير من أقاويله موافقا لأستاده سقراط إن للموجودات صور مجردة في عالم الإله (١) و ربما يسميها المثل الإلهيه و أنها لا تدثر و لا تفسد و لكنها باقيه و أن الذي يدثر و يفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنه.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء ظن قوم أن القسمه (٢) توجب وجود شيئين في كل شىء كإنسانين (٣) في معنى الإنسانيه إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول

١- عبر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأنها من صقع الربوبيه و أحكام الوجود عليها غالبه- و أحكام الإمكان فيها مستهلكه، س ره

٢- القسمه العقليه توجب وجود شيئين في كل شىء مستقل جوهرى إذ سيأتى أن لا رب نوع عندهم للعرض و لا رب جنس و لا لجزء الشىء مطلقا كالرجل و الجناح و نحوهما، س ره

٣- و قولهم هذا كقولهم الإنسان منه قار و منه سيال و الأين منه قار و منه سيال و كذا في الكيف و الوضع و غيرهما و المراد بمعنى الإنسانيه هو الكلى الطبيعى الصادق على الإنسان و السيال و الإنسان الثابت المعبر عنه بآدم الأول في كلام مولانا و سيدنا على ع، س ره

مفارق أبدى لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا(١) الوجود المفارق وجودا مثاليا و جعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورته مفارقه و إياها(٢) يتلقى العقل إذ كان المعقول شيئا لا يفسد و كل محسوس من هذه فهو فاسد- و جعلها(٣) العلوم و البراهين تنحو نحو هذه و إياها تتناول و كان المعروف بأفلاطون و معلمه سقراط يفرطان في هذا الرأى و يقولان إن للإنسان معنى واحدا موجودا يشترك فيها الأشخاص و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق انتهى و نحن بعون الله و توفيقه نذكر أولا وجوده ما قيل في تأويل كلامه و ما يقدر به في كل من وجوه التأويل ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقه و المثل.

فقول قد أول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية(٤) المجرده عن الواحق لكل شىء القابله للمتقابلات و لا شك أن أفلاطون الذى أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلاله شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل و بين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهية لا بشرط

١- وجه التسميه أمران أحدهما أن أرباب الأنواع مثالات لما فوقها كأسمائه تعالى- و صور أسمائه كالإنسان اللاهوتى مثلا و الآخر أنها أمثله لما دونها من أفراد الأنواع الطبيعه، س ره

٢- هذه المثل الإلهيه ينال العقل حين إدراكه للكليات كما مر في مبحث الوجود الذهني أن إدراك الكليات مشاهدته النفس المثل النوريه و لكن عن بعيد، س ره

٣- اعتقدوا أن العلوم الكليه و البراهين اليقينيه تؤم نحو هذه و تنالها إذ المقدمات الكليه تقام على الكلى و الجزئى لا- يكون مكتسبا و على الأمر الدائم لا الدائر و الزائل و هذه المثل و أحوالها هى الكليات الوجوديه الدائمه التى تنال بالحدود و الرسوم و البراهين ذواتها و صفاتها و لكن مراتب النيل متفاوتة، س ره

٤- ليس المراد الماهية المجرده المصطلحه إذ لا وجود لها و لو فى الذهن بل المجرد فى مرتبه ذاتها يعنى ماهية المطلقه، س ره

اقتران شىء معها و بين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط (١) بين الواحد بالمعنى و الواحد بالعدد و الوجود حتى يلزم من كون الإنسانى واحدا بالمعنى - كونها واحدا بالعدد و الوجود و هو بعينه يوجد فى كثيرين و الجهل بأن الإنسان إذا لم يكن فى حد ذاته شيئا من العوارض كالوحده و الكثره لزم أن يكون القول - بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدى أو غير ذلك مما هو معاين لحدده قولاً مناقضاً أو الظن (٢) بأن قولنا الإنسان يوجد دائما معناه أن إنسانيه واحده بعينها باقيه كيف و التفرقه بين هذه الأمور و التمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من أولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن أولئك العظماء.

و قال المعلم الثانى فى كتاب الجمع بين رأبى أفلاطون و أرسطو إنه إشاره إلى أن للموجودات صوراً فى علم الله تعالى باقيه لا تبدل و لا تتغير و بين ذلك بعض (٣) المتأخرين حيث قال إن فى عالم الحس شيئا محسوسا مثل الإنسان مع مادته و عوارضه المخصوصه و هذا هو الإنسان الطبيعى و لا شك فى أن يتحقق شىء هو الإنسان منظورا إلى ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحده

١- هذا على سبيل إرخاء العنان و التنزل فإن بناء كلامه الأول على مجرد الماهيه فى المرتبه عن جميع الأشياء التى منها الوحده و لو بالمعنى و بالعموم و بناء كلامه هذا على اتصافها بالوحده و لكن الوحده بالعموم لا بالعدد، س ره

٢- يلزم أن يظن أفلاطون أن معنى قولهم الماهيه المطلقه من الإنسان مثلا موجوده دائما- أنها واحده بالعدد باقيه دائما حيث يقول إن الإنسان العقلى أبدى غير دائر و يريد به الماهيه المطلقه على زعم الشيخ مع أن معناه أنها باقيه بتعاقب الأشخاص لأن نسبه الكلى الطبيعى إلى أشخاصه نسبه الآباء إلى الأولاد لا نسبه أب واحد إليهم فهو متحد بأشخاصه وجودا فوجوده وجودات بالحقيقه، س ره

٣- و لا يخفى أن فى كلام ذلك البعض اضطرابا حيث خلط بين الكلى الطبيعى - و الكلى العقلى لأن بعض الأحكام التى ذكرها يناسب الطبيعى كقوله منظورا إلى ذاته و كالحمل لأنه وظيفه نفس الطبيعه و المفهوم كالتجرد عن التجرد و الإطلاق و كقوله يلزم أن يكون التشخص عارضا خارجيا فإن قولهم بأن التشخص هذيه الماهيه و تعينها ليس أمرا ينضم إلى الماهيه فهو عارض تحليلى لا- خارجى إنما هو فى الطبيعى و لو أراد العقلى لقال لزم أن لا يكون الكلى كليا بل شخصيا و حينئذ يكون بيان ذلك البعض كبيان الشيخ و بعضها يناسب الكلى العقلى كقوله متشخص بالتشخصات العقلية و قوله بأنه موجود فى العقل و هذا هو الأظهر فيحمل قوله منظورا إلى ذاته على ذاته الموجوده بالوجود العقلى و يصح الحمل بأن الكلى العقلى حقيقه و الأفراد رقائقه و الحقيقه هى الرقائق بنحو أعلى و التجرد عن التجرد و الإطلاق باعتبار أنهما وصف له ليسا فى مقام ذاته البحثه و أما لزوم العروض الخارجى فى التشخص للعقلى حينئذ فلا- ينافى لزوم شىء آخر فهو أيضا واقع من فرض وقوع الكلى العقلى بما هو كلى فى الأعيان يعنى الخارج- و على هذا كان هذا البيان بيانا آخر غير بيان الشيخ بل يؤول إلى ما ذكره المصنف قدس سره من أن إدراك الكليات مشاهده المثل عن بعيد و لكن تزييف المصنف قدس سره إياه ناظر إلى أنه رميه من غير رام فإنه جرى على لسان القائل من غير استشعار و إلى أنه يستقيم فى وجود المثل لنا و لم يصح وجودها فى أنفسها لعدم قيام الكليات العقلية بذواتها بل بالنفوس، س ره

و الكثره و غيرهما من الأعراض الزائده على الإنسانيه و هو المعنى الذى يحمل على كثيرين من زيد و عمرو و الإنسان المجرّد عن العوارض الخارجيه المتشخصه بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الإنسان على زيد و عمرو التفت لا محاله إلى معنى مجرد من العوارض الغريبه حتى إنه مجرد عن التجرد و الإطلاق- فهذا المعنى له وجود لا محاله فإما أن يكون ذلك الوجود فى الخارج أو فى العقل- و على الأول لزم أن يكون المشخص عارضا خارجيا مؤخرا عن الماهيه فى الوجود- فتعين الثانى و هو كونه موجودا فى العقل متشخصا بتشخص عقلى بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه و هذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا- اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية فى العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجيه و هذا هو بعينه مذهب أفلاطون فإن قيل المشهور أن أفلاطون أثبت الجواهر العقلية فى الأعيان بحيث هى ماهيات كليات للأفراد الخارجيه.

قلت لعل مراده بالأعيان العقول(١) فإنها أعيان العالم الحسى و العالم

---

١- أى عقولنا و هذا ليس فيه استبعاد لأن ما فى عقولنا موجودات مجردة جمعيه دائمه و هى أطوار لعقولنا فهى بأن يكون موجوده أصيله ذوات أظله و الأفراد الطبيعيه ظلالاتها أولى، س ره



الحسى إنما هو ظل لها عنده انتهى كلامه و هذا التأويل مستبعد جدا إذ المنقول عن أفلاطون و الأقدمين و تشنيعات اللاحقين من أتباع أرسطو على مذهبهم يدل على أن تلك الصور موجوده فى الخارج قائمه بذواتها لا فى موضوع و محل و قد نقل عنه أنه قال إنى رأيت عند التجرد أفلاكا نوريه و عن هرمس أنه كان يقول إن ذاتا روحانيه أُلقت إلى المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعك التام و لو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحه على أن لكل نوع موجودا مجردا شخصا فى العالم الإبداع- لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابى من أنه يجب من أقوالهم أن يكون فى العقول(١) خطوط و سطوح و أفلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك و الأدوار و أن يوجد هناك علوم مثل علم النجوم و علم اللحون و أصوات مؤتلفه و طب و هندسه و مقادير مستقيمه و آخر معوجه و أشياء بارده و أشياء حاره و بالجمله كيفيه فاعله و منفعله- و كليات و جزويات و مواد و صور فى شناعات آخر و قال شيخنا و سيدنا و من إليه سندنا فى العلوم أدام الله علوه و مجده فى بعض كتبه(٢) العقليه أن القضاء على ضربين مختلفين علمى و عبنى و كما يصح أن يعنى به ظهور فى العلم و تمثل فى العالم العقلى فكذلك يصح أن يعنى به وجود فى الأعيان و علمناك أنه يمتنع اللانهايه بالفعل فى القدر لأن القضاء قرب القضاء و القدر وراء ما لا يتناهى و لا يضيق عن الإحاطه بجمله ما لانهايه له مجمله و مفصله و هو واسع عليم و أن ما يوجد فى وعاء الدهر و يتم وجوده التدريجى بالفعل فى أفق التغير و يبقى تحققه بتمامه فى وعاء الدهر بقاء دهريا لا- زمانيا فإنه يجب أن يكون متناهى الكميّه سواء كان فى الآزال أو فى الآباد و أن

الماديات

١- فيه نظر لأنهم لا يثبتون للأعراض أرباب أنواع، س ره

٢- هو الأفق المبين، س ره

ليست فى القضاء أعنى بحسب الوجود العينى فى وعاء الدهر الوجودى عند رب القضاء و القدر متأخره عن حصول موادها بل هى و موادها بحسب ذلك فى درجه واحده- فلو سمعنا نقول إن الماديات إنما هى ماديه فى القدر و فى أفق الزمان لا فى القضاء الوجودى فى وعاء الدهر و فى الحصول الحضورى عند العليم الحق فافقه أنا نعنى بذلك سلب سبق الماده فى ذلك النحو من الوجود لا مفارقه الماده و الانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجردا باعتبار آخر و أحق ما يسمى به الموجودات الزمانيه بحسب وقوعها فى القضاء العينى أى تحققها فى وعاء الدهر المثل العينيّه أو القضائيه و الصور الوجوديه أو الدهريه و بحسب وقوعها فى القدر أى حصولها فى أفق الزمان الأعيان الكونيه أو الكائنات القدريه فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل و إنى لست أظن بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أن أتباع المعلم المشائيه أساءوا به الظن و استناموا إلى ما سولته لهم أوهامهم و قصروا فى الفحص [و وفروا] و وقروا [و فروا] على وقيعتهم فى المثل الأفلاطونيه و عد مساويها- فلم يكن احتمالهم إلا لانطفاء نور الحكمه و تفاشى ديجور الظلمه انتهت عبارته.

و حاصلها أن جميع الماديات و الزمانيات و إن كانت فى أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض مفتقره إلى الأمكنه و الأزمنه و الأوضاع الموجبه لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس إلى إحاطه علم الله تعالى إليها علما إشراقيا شهوديا و انكشافا تاما وجوديا فى درجه واحده من الشهود و الوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحثيه فلا تجدد و لا زوال و لا حدوث لها فى حضورها لدى الحق الأول- فلا افتقار لها فى هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانيه و أوضاع جسمانيه- فحكمها من هذه الجبهه حكم المجردات عن الأمكنه و الأزمنه فالأقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقه إلا هذا المعنى دون غيره لثلا يرد عليهم المحذورات

الشيعة المشهوره و لك(١) أن تقول بعد تسليم إن الأشخاص الكائنه التي وجودها ليس إلا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب في أنها متعدده في وجوداتها و المنقول عن أفلاطونيين من أن لكل نوع جسماني فردا مجردا أبديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف و التجرد أيضا مستلزم للوحده كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد.

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

و أما ثانيا فلأن تلك المثل نوريه عظيمه ثابتة في عالم الأنوار العقليه- و هذه الأشباح المعلقه ذوات أوضاع جسمانيه منها ظلمانيه يتعذب بها الأشقياء- و هي صور سود زرق مكروهه يتألم النفوس بمشاهدتها و منها مستنيره يتنعم بها السعداء و هي صور حسنه بهيه بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون.

١- الأولى أن يدفع هذا التأويل بأن كلا- من الأنواع الطبيعيه مأخوذه هكذا أي متدليه بالمبادئ العاليه و متعلقه جميعا بالحق المتعال إنما هي مقام ظهور تلك المثل النوريه لا مقام خفائها و قاعده مخروط نورها لا رأسه الجامع لما في القاعده بنحو أبسط و أعلى فكلما أفاده السيد قدس سره من أن الموجودات العينيه بما هي واقع في وعاء الدهر لها البقاء الدهري و الوحده الحقيقيه و أنها المسلوب عنها أحكام الماده و أمثال ذلك مقبوله و لكنها بهذا الاعتبار- يصح أن يقال لها إنها قاعده مخروط نورها و إنها مقام ظهورها و مقام وحدتها في الكثره لا غير- مع أن لها مقام تنزه و مرتبه جمع جمع و مقام كثره في وحده أيضا و هي في ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد و معراه بلا تعريه معرف فلم يثبت ذواتها و هذه الماديات مأخوذه بنحو التدلي بالحق و إن كانت دهرية و لكن وعاؤها أداني الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النوريه فإن أوعيه وجودها أعالي الدهر و أما ما ذكره المصنف قدس سره في الدفع من أنه لا ريب في أنها متعدده في وجوداتها فالسيد قدس سره ينادي بأنها بما هي مضافه إلى المبدأ الواحد واحده و من الكلمات المأثوره عن الحكماء أن الأزمنه و الزمانيات كالآن و الأمكنه و المكانيات كالنقطه- بالنسبه إلى المبادئ العاليه، س ره

و ذهب الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون و معلميه و حكماء الفرس موافقا لهم- إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطه الفلكيه و العنصريه و مركباتها النباتيه و الحيوانيه عقل واحد مجرد عن الماده معتن في حق ذلك النوع- و هو صاحب ذلك النوع و ربه

**و قد استدل على إثباتها بوجوه.**

### الأول ما ذكره في المطارحات

الأول (١) ما ذكره في المطارحات و هو أن القوى النباتيه من الغاذيه و الناميه و المولده أعراض أما على رأى الأوائل فحلولها في محل كيف كان (٢) و أما على رأى (٣) المتأخرين فحلولها في محل يستغنى عنها لأن صور العناصر كافيه في تقويم وجود الهيولى و إلا- لما صح وجود العناصر و الممتزجات العنصريه- و إذا كانت الصور كافيه في تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثه المذكوره أعراضا و إذا كانت هذه القوى أعراضا فالحامل لها إما الروح البخارى أو الأعضاء- فإن كان هو الروح الذى هو دائم التحلل و التبدل فيتبدل القوى الحاله بتبدل محالها و إن كان الأعضاء و ما من عضو منها إلا و للحراره سواء كانت غريزيه أو

١- يرد على الوجه الأول و الثانى من الوجوه الثلاثه أن المشاء لا- يآبون عن نسبه الحوادث- التى فى عالم الماده إلى الجوهر العقلى المفارق غير أن الجوهر المفارقة متساوى النسبه إلى الجميع فلا بد فى وجود كل خصوصيه من وجود مخصص تتم به العليه و تصدر به الخصوصيه- و لو كان المخصص أيضا مفارقا عاد المحذور فثبت لزوم وجود مخصص مادى يلزمه وجود الحادث بالضروره و هذا هو المخصص المادى الذى تنسب الحوادث الماديه إليه مع مشاركته الجواهر المفارق و لا دليل على أزيد من ذلك، ط مد

٢- لأن الحال و العرض عندهم متساويان و لذا قالوا بعرضيه الصور النوعيه، س ره

٣- فيه نظر لأن تقومها فى الوجود بدون القوى لا- يوجب العرضيه لجواز الاحتياج فى التنوع و العرض هو الحال فى المحل المستغنى فى الوجود و النوعيه جميعا عن ذلك الحال و لذا قال المشاءون بجوهرية الصور النوعيه يرشدك إلى ما ذكرناه قول الشيخ فى إلهيات الشفاء الموجود على القسمين أحدهما الموجود فى شىء آخر ذلك الشىء الآخر متحصل القوام و التنوع وجودا لا- كوجود جزء منه من غير أن يصح مفارقتة لذلك الشىء و هو الموجود فى موضوع و الثانى الموجود من غير أن يكون فى شىء من الأشياء بهذه الصفه فلا يكون فى موضوع البته و هو الجوهر انتهى، س ره

غريبه عنها عليها سلطته فالأجسام النباتية لاشتمالها على رطوبه و حراره- شأنها تحليل الرطوبه فيتبدل أجزاؤها و يتحلل دائما فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوه و يتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ(١) للمزاج بالبدل و المستبقى زمانا يمتنع أن يكون هو القوه و الأجزاء الباطله لامتناع تأثير المعدوم و كذا الحافظ و المستبقى له لا يجوز أن يكون القوه و الأجزاء التى ستحدث بعد ذلك لأن وجودها بسبب المزاج فهى فرع عليه و الفرع لا يحفظ الأصل و لأن(٢) القوه الناميه تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء فى المورد عليه خلا [خلالا] تستلزم(٣) تحريك الوارد و تحريك المورد عليه إلى جهات مختلفه و يسد بالغذاء ما يحلل منه و يلصقه بالأجزاء المختلفه الماهيات و الجهات- فهذه الأفاعيل المختلفه مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنه و التخاطيط المستحسنه لا- يمكن صدورها عن طبيعه قوه لا إدراك لها و لا ثبات فى النبات و الحيوان و ما ظن أن للنبات نفسا مجردة مدبره فليس بحق و إلا لكانت ضائعه معطله ممنوعه عن الكمال أبدا و ذلك محال ثم القوه المسماه عندهم بالمصوره قوه بسيطه فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيره- فى حفظ الأشخاص و الأنواع و غير ذلك مما هو مذكور فى كتب التشريح

١- أقول الحافظ و المستبقى له إنما هو القوه الباقية بقاء تدريجيا اتصاليا لأنها زمانيه لا يمكن لها البقاء الدفعى و أثرها أيضا له البقاء بهذا النحو، س ره

٢- إما عطف على مضمون الكلام السابق و إما عله قبل المعلل و معلله قوله فهذه الأفاعيل المختلفه إلخ فهذا التعليل بمنزله لما الرابطه، س ره

٣- أقول لو أحدثت القوه خلا فكانت مولمه لأن تفرق الاتصال سبب الألم بل تحدث مقدارا تعليميا ثم آخر و هكذا على نحو الاتصال التدريجى و على سبيل الترائد الكمى- و كما أن المقادير المترائده متصله واحده كذلك كل تمادى فى الأقطار واجد لاتصاله- فليس فيه تحريكات إلى جهات، س ره

و العاقل الفطن إذا تأمل ذلك و ما انضم إليه من الحكم و عجائب الصنع التي في كتاب الحيوان و النبات علم أن هذه الأفاعيل العجيبه و الأعمال الغريبه لا يمكن صدورها عن قوه لا تصرف لها و لا إدراك بل لا بد و أن تكون صادرة عن قوه مجردة عن المادة مدركه لذاتها و لغيرها و يسمى (١) تلك القوه المدبره للأجسام النباتيه عقلا و هو من الطبقة العرضيه التي هي أرباب الأصنام و الطلسمات.

فإن قلت يجوز أن يكون تلك القوه الفاعله لأبداننا و المدبره لها هي نفوسنا الناطقه.

قلنا نحن (٢) نعلم بالضروره غفلتنا عن هذه التدابير العجيبه و نجدها لا خبر عندنا بأنها متى صارت الأغذيه في الأعضاء المختلفه المتباينه و لا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالأخلاق و ذهابها إلى الأعضاء المختلفه و الأوضاع و الجهات و صيرورتها مشكله بالأشكال المختلفه و التخاطيط العجيبه فضلا عن بدو فطرتنا و زمان جهلنا و نقصنا فالفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا و ليست (٣)

١- لا- حاجه في إثبات القوى المفارقة التي من الطبقة العرضيه من العقول إلى إبطال القوى المقارنه و الطبائع بل هي وسائط فيض المفارقات فإنها أجل و أعلى من مباشره الأفعال المحدوده الجزئيه الجرميه فالمقارنات مسخرات بأيدي قدره المفارقات و الكل المسخره بيد خالق القوى و القدر على أن الأفعال العجيبه لا تستلزم العلم و الرؤيه لمبايها أ لم تر إلى النحل و مسدساته و إلى العنكبوت و مثلثاته و إلى الطبيعه و صنعها الشكل الصنوبري في النار- و الشكل الكروي في القطرات و في أجزاء الأهوائيه التي في زبد الماء و في الرغوه تأسيا بأصله و غير ذلك، س ره

٢- إن أراد عدم علمنا تركيبيا فمسلم و لكن ليس بواجب و إن أراد عدم علمنا و لو علما بسيطا فممنوع كيف و هو نفسه أثبت العلم البسيط الحضورى للنفس بالقوى و أفاعيلها في مسأله العلم الإلهي، س ره

٣- بلى ليست مركبه لكن لم لا يجوز أن تكون ذات مراتب متفاضله كالنور الذي عنده حقيقه بسيطه إلا أنها متفاوتة بالتمام و النقصان مرتبه منه كالنور الأقهري و مرتبه كنور الشمس و القمر فالنور الأسفهد له مرتبه فيها فاعل بالرضا و مرتبه فيها فاعل بالقصد و مرتبه فيها فاعل بالطبع و مع ذلك بسيط واحد وحده حقه ظليه- كيف مد الظل نقش أولياء است\ Z كو دليل نور خورشيد خدا است ، س ره

مركبه لتفعل بجزء و تدرك بجزء آخر

### الوجه الثانى أنك إذا تأملت الأنواع الواقعه فى عالمنا هذا وجدتها غير واقعه بمجرد الاتفاقات

و إلا لما كانت (١) أنواعها محفوظه عندنا و أمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير الإنسان و من الفرس غير الفرس و من النخل غير النخل و من البر غير البر و ليس كذلك بل هى مستمره الثبات على نمط واحد- من غير تبدل و تغير فالأمور الثابته على نهج واحد لا- بيتنى على الاتفاقات الصرفه ثم الألوان الكثيره العجيبه فى رياش الطواويس ليس كما يقول المشاءون من أن سببها أمزجه تلك الريشه مع أنهم لا برهان لهم على ذلك و لا يمكنهم (٢) تعيين

١- أى كانت منقطعه و أمكن حينئذ أن يحصل إلخ أى كانت مختلفه متبدله و إذ لا انقطاع و لا تبدل فلها أرباب و مثل هى مبادئها و غاياتها فلا- اتفاق بمعنى أنه لا- مبدأ لها و لا بمعنى لا غايه لها و هنا مقدمه أخرى مطويه هى أن هذه الأنواع كثيره متبائنه و البارى تعالى واحد من جميع الجهات فلا يمكن أن يكون عدم الاتفاق لأجل استنادها إلى البارى تعالى بلا وسائط و فيه نظر لأنها إذا استندت إلى الجهات التى فى العقل الفعال كما يقوله المشاءون لم يلزم اتفاق- فالصواب فى تقرير كلامه أن مراده ليس محض إثبات الفاعل و الغايه لها بل المساواه فى النوعيه أيضا منظوره فنقول انحفاظ الصوره النوعيه لأفراد نوع لو لم يكن بمثال نورى لكان كالصوره الشخصيه الواقعه بالاتفاق بالماده و عوارضها و لا نظام لها و لا انحفاظ بل لا يقع بالمره فى دار الحركات و الاتفاقات فإذا كان صوره نوع الإنسان مثلا محفوظه فلها فى عالم الإبداع مثال أزلى أبدى هذه ظلله انحفاظها به و هى و هو متماثلان كما يرشدك وجه التسميه بالمثل بخلاف ما إذا استندت إلى الجهات التى فى العقل الفعال فإنها مثل الوجوب و الإمكان و علمه بذاته و علمه بمباده القريبه و البعيده و معلوم أنه لا مساواه و لا مماثله بينها و بين الصوادر، س ره

٢- لا بأس بعدم التعيين إذ لا ضبط للجزئيات و لا كمال للنفس فى معرفه تلك الجزئيات- فيكفى أن الكل قابل مزاجا خاصا و استعدادا مخصوصا لقبول لون مخصوص مضافا إلى نفوذ الأشعه و اختلاطها، س ره

تلك الأسباب للألوان فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفه من غير مراعاة قانون مضبوط فى ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء إنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسميه جوهر مجرد نورى قائم بنفسه هو مدبر له و معتن به و حافظ له و هو كلى ذلك النوع و لا يعنون بالكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركه فيه و كيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنه قائم بنفسه و هو يعقل ذاته و غيره و له ذات متخصصه لا يشاركها فيه غيره و لا يعتقدون بأن رب النوع الإنسانى أو الفرسى أو غيرهما من الأنواع إنما أوجد لأجل ما تحته من النوع- بحيث يكون ذلك النوع قابلا و مثالا لذلك العقل المجرد فإنهم أشد مبالغه فى أن العالى لا يحصل لأجل السافل الذى تحته بالمرتبه و لو كان (١) مذهبهم هذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر و هكذا إلى غير النهايه و ذلك محال بل (٢) الذى يعنون به أن رب النوع لتجرده نسبتة إلى جميع أشخاص النوع على السواء فى اعتنائه بها و دوام فيضه عليها و كأنه بالحقيقه هو الكل و الأصل و هى الفروع (٣)

١- اعلم أن كلا من الصنم و ربه مثال للآخر و إن أطلق فى الأكثر على ربه فالمثال فى قوله قابلا و مثالا تعبير عن الصنم و هاهنا تعبير عن ربه. إن قلت أى ملازمه بين اعتقادهم هذا و بين عدم انتهاء المثل إلى حد. قلت هذا مذكور فى حكمه الإشراق و بيانه كما فى شرحها للعلامه أنه بناء على استحاله أن يكون صورته بلا معنى و إذا كان كذلك لزم أن يكون للمثال الذى هو رب الصنم مثال آخر لأنه أيضا صورته شخصيه لا بد أن يكون له معنى و هكذا ثم مراد الشيخ بالقلب هنا مثل الجسد للروح- و مراد المصنف قدس سره به فيما بعد حيث يقول لم يوجد أصحاب الأنواع من المبدع الأول لتكون مثلا و قوالب لما تحتها مثل الهندسه و البرنامج فتفظن، س ره

٢- أى بالكلى فهذا القول متعلق بقوله و لا يعنون بالكلى إلخ قال فى حكمه الإشراق و هو كلى لا بمعنى أنه محمول بل بمعنى أنه متساوى نسبه الفيض إلى هذه الأعداد و كأنه الكلى و الأصل و ليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركه، س ره

٣- فيه أن هذه القاعده على ما ينتجه ما أقيم عليه من البرهان لا تقتضى أزيد من لزوم تحقق المرتبه الشريفه من الوجود على فرض تحقق المرتبه الخسيسه منه و أما كون كلتا المرتبتين داخلتين تحت ماهيه واحده نوعيه فلا- فالوجودات النوعيه الماديه تستدعى أو تكشف عن وجودات مجردة سابقه عليها مسانخه لها فى الكمال و أما كون كل وجود مجرد منها مثلا لمسانخه المادى داخلا تحت ماهيه النوعيه فلا هذا و لقد أحس المصنف ره بهذا الإشكال إذ ذكر بعد إيراد الوجوه الثلاثه أنها لا تكفى لبيان كون المثال العقلى من نوع أصنافه مشاركا معها فى الماهيه النوعيه- و مجرد تحقق كمال موجود ماهوى فى موجود آخر لا يوجب اندراج ذلك الموجود الآخر تحت الماهيه النوعيه للأول كما أن العقول العالیه تشتمل على كمالات الأنواع الماديه مع أنها تغايرها ماهيه- و الواجب تعالى يتحقق فيه كمال الجميع و لا ماهيه له و قد ذكر المصنف ره فى مواضع من كلامه- أن من الجائز أن يختلف حال مفهوم واحد بعينه بالنسبه إلى مصاديقه فى ذلك كالعلم فإن علم الإنسان الحصى كلفيه نفسانيه و علم النفس بذاتها جوهر نفسانى و علم العقل بذاته جوهر عقلى- و علم الواجب بذاته المتعالیه عين وجوده الذى لا- ماهيه له و المفهوم فى الجميع واحد، ط مد



## الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعده إمكان الأشرف و الأخص

### إشاره

فإن الممكن الأخص إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله- و برهانه(١) المذكور في كتبه و لما كان عجائب الترتيبات و لطائف النسب واقعه في العالم الجسماني من الأفلاك و الكواكب و العناصر و مركباتها و كذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانيه و الغرائب الجسمانيه من أحوال قواها و كيفيه تعلقها بالأبدان و لا- شك أن عجائب الترتيب و لطائف النسب و النظام الواقع(٢) في العالم العقلي النوري أشرف و أفضل من الواقع في هذين العالمين الأخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف و غرائب الترتيب و عجائب النسب في العالم الجسماني أظلال و رسوم لما في العالم العقلي فهي الحقائق و الأصول و الأنواع الجسمانيه فروع لها حاصله منها ثم القائلون بالمثل الأفلاطونيه لا يقولون للحيوانيه مثال و لكون الشئ ء ذا رجلين مثال آخر و لكونه ذا جناحين مثال آخر

١- و كذا مذكور في إلهيات هذه الأسفار، س ره

٢- أى لو وقع بعد ما كان ممكنا بالذات و هكذا معنى قوله كيف و غريب الترتيب إلخ- فلا يتوهم مصادره في كلامه، س ره

و كذا لا يقولون (١) لرائحه المسك مثال و للمسك مثال آخر و لا لحلاوه السكر مثال و للسكر مثال آخر بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانيه له أمر يناسبه فى عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام فى عالم النور المحض له هيئات نورانيه [روحانيه] من الأشعه العقليه- و هيئه اللذه و المحبه و العز و الذل و القهر و غير ذلك من المعانى و الهيئات فإذا وقع ظله فى العالم الجسمانى يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبه و السكر مع الطعم الحلو أو الصوره الإنسانيه أو الفرسيه أو غيرهما من الصور النوعيه على اختلاف أعضائها و تباين تخاطيبتها و أوضاعها على التناسب الموجود فى الأنوار المجرده هذه أقوال هذا الشيخ المتأله فى هذا الباب

**و لا شك أنها فى غايه الجوده و اللطافه لكن فيها أشياء**

**منها عدم بلوغها حد الإجداء**

حيث (٢) لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقليه أهى من حقيقه أصنامها الحسيه حتى إن فردا واحدا من جملة أفراد

١- أى لا- يقولون برب النوع للعرض مطلقا إذ لو كان هناك عرض لم يكن فى مقام موضوعه و كان للموضوع استعداد ذلك العرض و قوته فكان فى عالم الإبداع قوه و ماده فالعرض متجوهر و قائم بذاته يعنى أن المسلك هناك كان رائحه قائمه بذاتها هذا على التحقيق من المثليه- و أما على مجرد المثاليه بمعنى المناسبه فكما ذكره الشيخ الإلهى من أن هناك بإزاء هذه الأعراض و هيئات عقليه نوريه و هيئات المحبه و اللذه و غير ذلك، س ره

٢- أقول كان وجه الثالث من متمسكات الشيخ المتأله قاعده إمكان الأشرف- فيستنبط منه اتحاد المثل مع أصنامها فى الماهيه لأن المشهور عند المعتبرين لهذه القاعده اشتراط اتحاد ماهيه الشريف و الخسيس حتى يلزم من إمكان الخسيس إمكان الشريف إذ المواد الثلاث من لوازم الماهيات فيجب أن يكون جميع أفراد الماهيه ممكنه لو أمكن فرد منها و واجبه لو وجب و ممتنع لو امتنع فلو كانا من نوعين لم يجر القاعده فيه إذ يقال حينئذ لم لا يجوز أن يكون عدم صدور الأشرف قبل الأخس لامتناعه و قد نقل المصنف قدس سره عنهم هذا الشرط فى إلهيات هذا الكتاب و أيضا قد قررنا بالمساواه فى النوعيه دليله المذكوره من نفى الاتفاق و أنه لا يحصل البر من الشعير، س ره

كل نوع جسمانى يكون مجردا و الباقي ماديا أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجرده مثلا لنوع مادي لا مثلا لأفاده و المروى عن أفلاطون و تشنعات المشاءين عليه يدل دلالة صريحه على أن تلك الأرباب العقليه من نوع أصنامة الماديه و يؤيد ذلك تسميه حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع- حتى إن النبتة التى يسمونها هوم التى تدخل فى أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها و يسمونها هوم إيزد(١) و كذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد و ما للأشجار سموه مرداد و ما للنار سموه أرديهشت- و صاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين فى تلك الأرباب و تسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبه و العليه لا- على المماثلة النوعيه كما يدل عليه قوله فى المطارحات و إذا سمعت أنباذقلس و أعاثاديمون و غيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم و لا تظن(٢) أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسمانى أو له رأس و رجلان و إذا وجدت هرمس يقول إن ذاتا روحانيه ألفت إلى المعارف فقلت لها من أنت فقال أنا طباعك التام فلا تحمله على أنه مثلنا انتهى.

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

كيف يكون(٣) ذات بسيطه نوريه مثلا له سواء أخذت وحدها أو مع هيئاتها النوريه و المماثلة بين المثال و الممثل له و إن لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهرى من كل منهما بإزاء الجوهرى من الآخر- و العرضى بإزاء العرضى.

- ١- أى يسمون صاحب النوع به بناء على كون إيزد بدلا أو بيانا لهوم لا أن يكون فيه إضافه معنويه لاميه كما لا يخفى، س ره
- ٢- أقول مراد الشيخ قدس سره نفى الماديه و لواحقها لا نفى المماثلة، س ره
- ٣- فهذا ترق من الأول بأنه كيف يصح على قواعد الشيخ قدس سره المثاليه فضلا عن المثليه و إنما يصحان على قواعدنا من أصاله الوجود و تشكيكه و جواز الحركه الجوهريه و نحو ذلك، س ره

## و منها أن تلك الأرباب عنده من حقيقه النور و الظهور

و أصنامها إما برازخ (١) أو هيئات ظلمانيه و أى مناسبه بين الأنوار و هيئاتها النوريه و بين البرازخ و هيئاتها الظلمانيه كيف و جميع الأنوار المجرده العقليه و النفسيه و المحسوسه الكوكبيه و العنصريه عندهم حقيقه واحده بسيطه لا اختلاف بينها إلا بالشده و الضعف أو بأمور الخارجيه و الأنوار العقليه العرضيه (٢) التى هى أصحاب الأصنام آثارها ماهيات متخالفه الذوات كما هو رأيه فى أن أثر الجاعل الماهيه دون الوجود لأنه من الاعتبارات الذهنيه و لا- شك أن اختلاف الآثار- إما لاختلاف فى القابل أو لاختلاف فى الفاعل و إذا كان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محاله و إذا كان آثار العقول مختلفه و ليس الاختلاف بين الآثار بمجرد اختلاف القابل إذ القوابل و استعداداتها من جمله معلولاتها المختلفه مع أنه لا قابل للقوابل و لا لاختلاف تلك الفعاله إذ لا- اختلاف بينها إلا بالكمال و النقص فيجب أن يكون اختلاف آثارها أيضا على هذا المنوال و هذا أيضا مما يوقع الطمأنينه فى أن آثار العقول و المبادئ الرفيعه التى هى إنيات وجوديه نوريه يجب أن يكون وجودات الماهيات دون معانيها الكليه و أن اختلاف الماهيات المنتزعه عن أنحاء

١- أى أجسام أو هيئات ظلمانيه كلمه أو لمنع الخلو أو التقسيم من قبيل تقسيم الكل إلى أجزاءه لا الكلى إلى جزئياته، س ره  
 ٢- لأنها طبقه متكافئه لا ترتيب على و معلولى فيها كما فى طبقه الطوليه من العقول ثم إن حاصل هذا الاعتراض إبداء تهافت بين مذهبي الشيخ الإلهى قدس سره من القول بأرباب الأنواع و القول بأصالة الماهيه إذ بمقتضى تطابق العوالم و الأظله و ذوات الأظله ينبغى أن يكون اختلاف الأصناف كاختلاف أربابها بالشده و الضعف لا التباين و ذلك إنما يستقيم إذا كان الوجود أصلا حتى يكون هو حقيقه تلك الأصنام و يكون اختلافها أيضا بالشده و الضعف لا الماهيه التى هى مثار الاختلاف النوعى و حينئذ لا- يتأتى التطابق المذكور أو يطرح مذهبه أن الأنوار مراتب حقيقه واحده بل يقول بتخالفها النوعى و هذا ما قال فى الشواهد على أن العقول كلها عنده من نوع واحد و أفراد نوع واحد بالذات لا يجوز أن يكون أفرادا ذاتيه لأنواع كثيره مختلفه الحقائق، س ره

الوجودات إنما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شدة و ضعفا و تقديمها و تأخيرا- و تركيبا و وحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها و نسبتها الواقعه بينها لوازم متخالفه أ ما تنظر إلى العدد و مراتبه المتخالفه الخواص و الآثار مع أنها حصلت من الآحاد و الواحد متشابه فيها فإن للمراتب و النسب خواص عجيبه و آثار غريبه يعلمه أصحاب العلوم العديده و الصنائع النجوميه

### تنبيه:

فالحري أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانيه فردا كاملا تاما في عالم الإبداع هو الأصل و المبدأ و سائر أفراد النوع فروع و معاليل و آثار له و ذلك لتمامه و كماله لا يفتقر إلى ماده و لا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فإنها لضعفها و نقصها مفتقره إلى ماده في ذاتها أو في فعلها و قد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا و نقصا- و قول بعضهم إن الحقيقه الواحده كيف يقوم بعضها بنفسه و بعضها بغيره و لو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئه فإن استغناء بعض الوجودات عن المحل إنما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غايه نقصه بعرضيته و ضعفه و إضافته إلى محل فلا يلزم من حلول شىء حلول يشاركه في الحقيقه المشتركه بعد التفاوت بينهما بالكمال و النقص و الشده و الضعف و علمت (١) أيضا أن كلا- من الأنواع الجسمانيه يتنوع و يتحقق و يتقوم بمحض الصوره النوعيه التى هى متحدته مع الفصل الأخير و ماده في الجميع أمر مبهم وجودها قوه شىء آخر كما أن الجنس المأخوذ منها ماهيه ناقصه متحدته

١- هذا ترق مما قبله إذ هناك كأنه التزم أن ما عدا الفصل الأخير من الفصول و الأجناس مقومات بالحقيقه للنوع الأخير و هاهنا أشار إلى ما حققه سابقا من أن شئيه النوع الأخير بالحقيقه بالفصل الأخير و مبدئه و ما عداه بمنزله الشرائط و الآلات ففى الحقيقه هذه الأنواع التى هى أصنام لأربابها حقائقها الفصول الأخيره و الصور البسيطة ففى هذا الإنسان الطبيعى أيضا لا عبره بالهولويه و الجسميه و النمو و الإحساس بالآلات المتشده و نحوها، س ره

مع الفصل و باقى الصور و القوى و الكيفيات و مبادئ الفصول فى المركب بمنزله الشرائط و الآلات و الفروع لذات واحده هى بعينها صنم لصاحب نوعه كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد و كذا الهيئات و النسب و الأشكال التى فيها أطلال لهيئات عقلية و نسب معنوية فى أربابها النورية- و نسبة صاحب النوع الإنسانى المسمى بروح القدس و هو عقله الفياض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية و النباتية كنسبه الأصنام إلى الأصنام فهذه الصور النوعية المادية كالإنسانية و الفرسية و الثورية و غيرها من الأنواع و إن كانت مفتقره فى عالمنا هذا إلى أن تقوم بماده حسيه فهى غير مفتقره فى العالم العلوى إلى قيامها بذلك بل هى فى ذلك العالم العقلى مجردة عن الماده قائمه بذاتها مستغنيه عما تحل فيه كما أن الصور الذهنيه و هى المأخوذه من الأمور الخارجة أعراض قائمه فى الذهن لا- تقوم بذاتها و إن كانت مأخوذه من الجواهر القائمه بذواتها فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصله فى الماده من تلك المثل المجرده العقليه الأفلاطونية فإن للصور المجرده العقليه كماله فى حد ذاتها و تماميه فى ماهياتها به تستغنى عن القيام فى المحل و أما الصور الجسمانية التى هى أصنامها فإن لها نقصا يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها- فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر(1) الصوريه الموجوده فى الذهن المأخوذه من الأمور العينية المادية فإنها و إن كانت مجردة عن الماده فى العقل فهى غير مجردة عن الماده فى الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقليه التى هى أرباب الأنواع- فإنها و إن كانت مجردة فى عالم العقل فأصنامها و أطلالها الجسمانية أعنى الصور النوعية غير مجردة عن الماده و لا يتوهم من إطلاقهم المثل على الصور العقليه القائمه بذواتها فى عالم

---

١- الصور الذهنيه فى الموضوعين متعاكسه الحكم فإنها باعتبار عرضيتها و قيامها بالذهن- كانت فى الأول مشبها بها للصور القائمه بالماده و باعتبار تجردها فى العقل كانت فى الثانى مشبها بها للصور المجرده التى فى عالم الإبداع، س ر ه

الإله أن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق - لتكون مثلا و قوالب لما تحتها لأن ما يتخذ له المثال و القالب يجب أن يكون أشرف و أعلى لأنه الغايه و لا يصح فى العقول هذا فإنهم أشد مبالغه من المشاءين فى أن العالى لا يكون لأجل السافل بل عندهم أن صور الأنواع الجسمانيه أصنام و أظلال لتلك الأرباب النوريه العقليه و لا نسبه بينها فى الشرف و الكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى فى إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون دستورات لصنعه و برنامجات لخلقها- و لو احتاج لاحتاج فى إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهايه.

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

قلت الحق أحق بالاتباع مع أن رده إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون و الأقدمين فإن من عادتهم بناء الكلام على الرموز و التجوزات- خصوصا فى هذا المبحث الذى يخرس فيه الفصحاء و تكل منه الأفهام فضلا و شرفا- و إما لشوب (١) حبه للرئاسه اللازم عن معاشره الخلق و خلطه الملوك و السلاطين و إلا فكتابه المعروف بأثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه- فى باب وجود المثل العقليه للأنواع و الصور المجرده النوريه القائمه بذواتها فى عالم الإبداع حيث قال فى الميمر الرابع منه- إن من وراء هذا العالم سماء و أرضا و بحرا و حيوانا و نباتا و ناسا سماويين- و كل من فى هذا العالم سماوى و ليس هناك شىء أرضى البته و قال فيه أيضا إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء كلها

١- هذا بعيد عن ساحه المعلم الأول الذى أنوار العلوم الحقيقيه منتشره فى العالم به- و بأمثاله من العلماء بالله و الحكماء الأفاضل و بكدهم و بجهدهم و قد ورد فيه أنه كان نبيا جهله أهل زمانه و الذى خالطه من الملوك كأسكندر كان من الملوك الأفاضل أولى الرئاستين، س ره

مختلفه لكنها فى موضع واحد.

وقال فى الميمر الثامن منه أن الشىء الذى يفعل بها النار هاهنا إنما هى حياه ناريه و هى النار الحقه فالنار إذن التى فوق هذه النار فى العالم الأعلى هى أخرى أن تكون نارا فإن كانت نارا حقا فلا محاله أنها حياه و حياتها أرفع و أشرف من حياه(١) هذه النار لأن هذه النار إنما هى صنم لتلك النار فقد بان و صح أن النار التى فى العالم الأعلى هى حيه و أن تلك الحياه هى المفيضه القيمه بالحياه على هذه النار- و على هذه الصفه يكون الماء و الهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هما فى هذا العالم إلا أنهما فى ذلك العالم أكثر حياه لأن تلك هى التى تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياه.

وقال فيه أيضا أن هذا العالم الحسى كله إنما هو مثال و صنم لذلك العالم- فإن كان هذا العالم حيا فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حيا و إن كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتم تماما و أكمل كمالا لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياه و القوه و الكمال و الدوام فإن كان العالم الأعلى تاما فى غايه التمام فلا محاله أن هناك الأشياء كلها التى هاهنا إلا- أنها فيه نوع أعلى و أشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حياه و فيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير أنها(٢) أنور و أكمل و ليس بينها افتراق كما يرى هاهنا و ذلك أنها ليست جسمانيه و هناك أرض ليست ذات سباح لكنها كلها عامره و فيها الحيوان كلها و الطبيعه الأرضيه التى هاهنا و فيها نبات مغروس فى الحياه و فيها بحار و أنهار جاريه جريا حيوانيا و فيها الحيوان المائيه كلها

١- هذه الحياه هى حياه الوجود الساريه فى كل شىء لا الحياه التى هى مبدأ الدرك و الفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال، س ره

٢- هذا من قبيل الاستثناء من المدح بما يشبه الذم لقوله ع أنا أفصح الناس بيد أنى من قريش ، س ره



و هناك هواء و فيه حيوان هوائيه حيه شبيهه بذلك الهواء و الأشياء التي هناك كلها حيه و كيف لا تكون حيه و هي في عالم الحياه المحض لا- يشوبها الموت البته- و طبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعه هناك أعلى و أشرف من هذه الطبيعه لأنها عقليه ليست حيوانيه.

فمن أنكر قولنا و قال من أين يكون في العالم الأعلى حيوان و سماء و سائر الأشياء التي ذكرناها قلنا إن العالم الأعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الأشياء- لأنه أبداع(١) من المبدع الأول التام ففيه كل نفس و كل عقل و ليس هناك فقر و لا حاجه البته لأن الأشياء التي هناك كلها مملوه غنى و حياه كأنها حياه تغلى و تفور و جرى حياه تلك الأشياء إنما تنبع من عين واحده لا كأنها حراره واحده فقط أو ريح واحده فقط بل كلها كيفيه واحده فيها كل كيفيه يوجد فيها كل طعام و نقول إنك تجد في تلك الكيفيه الواحده طعام الحلاوه و الشراب و سائر الأشياء ذوات الطعوم و قواها و سائر الأشياء الطبيه الروائح و جميع الألوان الواقعه تحت البصر و جميع الأشياء الواقعه تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعه تحت السمع أى اللحون كلها و أصناف الإيقاع و جميع الأشياء الواقعه تحت الحس و هذه كلها موجوده في كيفيه واحده مبسوطه على ما وصفناه لأن تلك الكيفيه حيوانيه عقليه تسع جميع الكيفيات التي وصفناه و لا يضيق عن شىء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض- و يفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظه كأن كلا منها قائم على حده و قال فى الميمر العاشر من كتابه إن كل صورته طبيعيه فى هذا العالم- هي فى ذلك العالم إلا أنها هناك بنوع أفضل و أعلى و ذلك أنها هاهنا متعلقه بالهيولى

١- هذا مناط الجواب أى المبدع الأول بسيط الحقيقه ففيه كل أشياء بنحو أعلى و له الوحده الحقه الحقيقه و العالم الأعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه أيضا كل الأشياء بنحو الظليه- و له الوحده الحقه و لكن ظليه، س ره

و هي هناك بلا- هيولى و كل صوره طبيعيه فهى صنم للصوره التى هناك الشبيهه بها فهناك سماء و أرض و حيوان و هواء و ماء و نار فإن كان هناك هذه الصور فلا محاله أن هناك نباتا أيضا.

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

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حى أيضا و ذلك (١) أن فى النبات كلمه فاعله محموله على حياه و إن كانت كلمه النبات الهيولانى حيه فهو إذن لا- محاله نفس ما أيضا و أخرى أن تكون هذه الكلمه فى النبات الذى فى العالم الأعلى و هو النبات الأول إلا- أنها فيه بنوع أعلى و أشرف لأن هذه الكلمه التى هى فى هذا النبات إنما هى من تلك الكلمه إلا أن تلك الكلمه واحده كليه (٢) و جميع الكلمات النباتيه التى هاهنا متعلقات فأما كلمات النبات التى

١- المراد بالكلمات فى كلمات المعلم المبادئ الفاعله مفارقه كانت أو مقارنه فيشمل مثل الصور النوعيه و إطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزيز فى كتب المصنف قدس سره- و يوافقه ما فى الكتب الإلهيه و أحاديث الأئمه ع مثل إطلاق الكلمه على عيسى ع و مثل قوله تعالى قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي الْآيَه و مثل نحن الكلمات التامات لأن الكلمه هى المعربه عما فى الضمير و الوجودات هى المعربه عما فى غيب الغيوب و القوى الفاعله هى المعربه عن القدره الشامله، س ره

٢- و كمال النفس فى سياحه ديار الكليات و سباحه بحارها و الكلى وجود محيط بجميع جزئياته الغير المتناهيه و النفس محيطه بالكلى و أما الجزئى فهو شرق و برق منه- و لا- كمال للنفس فى معرفته و لا- يكون كاسبا و لا- مكتسبا و إنما يكون مرغوبا للنفس الهاجسه بمدخله البدن فالنبات الجزئى كفاكهه جزئيه تستحسنه بمدخله حراره كبذك و لولاها لا تطلبه و لا جلوه له عليك فإياك و التعلق بجميع ما يكون حسنه بمدخله بدنك و قواه ثم إن قوله إلا أنها جزئيه من الاستثناء من الدم بما يشبه المدح، س ره

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

فإن كان هذا هكذا قلنا إنه إن كان هذا النبات حيا فبالحرى أن يكون ذلك النبات حيا أيضا لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق فأما هذا النبات فإنه نبات ثان و ثالث (١) لأنه صنم لذلك النبات و إنما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته و أما الأرض التى هناك إن كانت حيه أو ميتة فإننا سنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هذه الأرض لأنه صنم لتلك فنقول إن لهذه الأرض حياه ما و كلمه فاعله فإن كانت هذه الأرض الحسيه التى هى صنم حيه فبالحرى أن تكون تلك الأرض العقليه حيه و أن تكون هى الأرض الأولى و أن تكون هذه الأرض أرضا ثانيه لتلك الأرض شبيهه بها و الأشياء التى فى العالم الأعلى كلها ضياء لأنها فى الضوء الأعلى و لذلك كان كل واحد منها يرى الأشياء (٢) كلها فى ذات صاحبه فصار لذلك كلها فى كلها و الكل فى الواحد منها و الواحد منها هو الكل و النور الذى يسبح عليها لا نهايه له فلذلك صار كل واحد واحد منها عظيما انتهت عباراته النوريه و كلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصى و إصلاح يعقوب بن إسحاق الكندى و فيها تصريحات واضحه بوجود المثل الأفلاطونيه و أن للأشياء الكونيه صورته نوريه عقليه فى عالم العقل و إياها يتلقى الإنسان حين إدراكه للمعقولات الكليه و إن كان إدراكه لها لأجل تعلقه بالبدن و الكدورات و الظلمات إدراكا ناقصا كإدراك البصر شيئا بعيدا فى هواء مغبر مغيم و لذلك السبب يرى الإنسان الأمور العقليه التى هى إنيات محضه

- 
- ١- إن عد النبات الذى فى عالم المثل المقدارى، س ره
  - ٢- و نظيره بوجه هاهنا العقول الصاعده و قلوب أرباب العلم و العرفان فإن عقائدهم واحده و قبلتهم واحده بل عقائد جميع الكمل من آدم ع إلى الخاتم ص واحده- S\ متحد جانهاى شيران خداست و المؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذا الأشياء فيه، س ره

متشخصه بذواتها و أنوار صرفه واضحه بأنفسها مبهمه كليه محتمله الصدق عنده على كثيرين كرؤيه شبح يراه من بعيد فيجوز كونه إنسانا أو فرسا أو شجرا إلا أن هاهنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز إلا كونه واحدا من المختلفات أيها كان و هناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيره بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع و بالجمله مناط الكليه و العموم ضعف الوجود و وهنه و كون الشئ شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته و ماهيته أو بحسب قله تحصله عند المدرك بعد أن لا يكون ماديا محسوسا و ذلك لكلا لالقوه المدركه و قصورها عن إدراك الأمور الوجوديه النوريه و المعقولات الشعشعانيه بلا حجاب و امتراء غشاوه و عماء لأجل التعلق بعالم الهيولى و الظلمات.

### إجمال فيه إكمال:

قد ورد في كلام القدماء و شيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذو حذو العالم الحسى فى جميع أنواعه الجوهرية و العرضيه.

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

و منهم من قال إنه إشاره إلى رب النوع و صاحب الطلسم فإن لكل نوع جرمى و طلسم برزخى عقلا يقومه و نورا يدبره و ليس كليتها كما وقع فى كلامهم- باعتبار صدقها على كثيرين فإنها غير صادقه على جزئيات الأجرام و أشخاص البرازخ لكونها مفارقات نوريه و عقولا قادسه و إنما كليتها باعتبار استواء نسبه فيضها إلى جميع أشخاص طلسمها النوعى.

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

أقول (١) و الأظهر أن أولئك الأكابر من الحكماء و الأعاضم من الأولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعه الواصلين إلى غايات الخليقه حكموا بأن الصور المعقولة من الأشياء مجردة قائمه بذواتها و إياها يتلقى العقلاء و العرفاء في معقولاتهم و معارفهم إذ لها وجود (٢) لا محاله فهي إما قائمه بذواتها أو حاله في

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

٢- و هذه حجه أخرى أقامها المصنف ره على وجود المثل العقليه غير الحجج الثلاث التي أقامها في أول الفصل نقلا- عن صاحب الإشراف و خلاصتها أن الصور المعقولة الكليه- التي يدركها الإنسان موجوده بالضروره و لا يخلو إما أن تكون قائمه بذاتها أو غيرها و على الثاني إما أن تقوم بجزء مادي منا أو بنفوسنا أو بجوهر مجرد خارج من ذواتنا- و جميع الشقوق باطله إلا الأول منها فهي قائمه بذواتها و حيث كانت موجوده في ذواتها فهي متشخصه خارجا و إذ تصدق عليها حدود الأنواع المادية فكل واحد منها فرد مجرد من نوع- تصدق عليه ماهيته هذا. و فيه أن هناك شقا آخر غير الشقوق الأربعة المذكوره و هو أن تكون هذه الصور الكليه موجودا مجردا واحدا قائما بذاته و يكون الاختلاف و الكثره ناشئا من ناحيه إدراكنا لا- من ناحيه المدرك و ذلك بأن ندرك جزئيات الأنواع المادية و يحصل لنا بسببه استعداد الاتصال بجوهر عقلي فيه جميع الكمالات الوجوديه التي في عالم الماده فندركه بعلم حضوري- لكن مع اختلاف ما في الإدراك من جهه اختلاف الاستعدادات الحاصله من إدراك الجزئيات المادية المختلفه نظير انتزاع المفاهيم المختلفه من ذات الواجب جل ذكره على وحدتها الحقه فذاته تعالى بحت الكمال و محض الوجود غير أنا نجد فيما عندنا صفه وجوديه كماله نسميها علما مثلا و نرجع إليه تعالى فنجده عنده فننتزعه منه ثم نجد فيما عندنا الكمال الذي هو القدره- و نستعد بذلك استعدادا جديدا فنعود إليه تعالى فننتزع منه مفهوم القدره و هكذا في الحياه و السمع و البصر و غير ذلك فيتحصل من ذلك اختلاف مفاهيم الصفات مع كون الذات المتعاليه بحت الكمال الذي لا ميز فيه لصفه كماله من أخرى و إنما نشأ الاختلاف من ناحيه اختلاف إدراكنا- لاختلاف الاستعدادات المكتسبه فليجز مثل ذلك في إدراكنا الصور النوعيه المختلفه- من الإنسان و الفرس و الغنم و غير ذلك بالاتصال بالعالم العقلي المجرد و لا- يوجب هذا الانتزاع كون المفهوم المنتزع ماهيه للمنتزع منه حتى يلزم اجتماع ماهيات متبائنه في واحد حقيقي بل إنما تنشأ الماهيه من نسبه هذا المدرك الموجود في ظرف الإدراك إلى الفرد المادي الخارجى- و مشاهده أنها خاليه عن آثار الأفراد فتصير على هذه النسبه مفاهيم لا تترتب عليها آثار الخارج- أى ماهيه متساويه النسبه إلى الوجود و العدم ثم تحمل بعنوان الذاتيه على الأفراد المادية فتصير ماهيات نوعيه أو جنسيه جوهرية أو عرضيه، ط مد

محل إدراكي منا و الثاني باطل و إلا لما غاب عن محله الذى هو النفس و لا سيما إذا كانت من النفوس المشرفه الزكيه و لا كيفيه حلولها فيه.

فإن قيل إنها حين غيوبتها عن النفس ليست قائمه بها موجوده فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلى مفارق و هو خزانه المعقولات فيدر كها حين اتصالها به و توجهها إليه و استحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها.

قلنا مع الإغماض عما مر(١) من مفسد ارتسام صور الحقائق فى النفس - يلزم انتقاش جوهر عقلى بصور الحقائق و الأنواع المتكثره المتكافئه الوجود فى مرتبه واحده على سبيل الإبداع و ذلك باطل لأن انتقاش المبادئ العقليه بصور ما تحتها لا يجوز أن يستفاد مما تحتها و إلا لزم انفعال العالى عن السافل و استكماله به و القدمات أشد مبالغه فى استحاله هذا من المشاءين أتباع المعلم الأول فبقى أن يفيض عليها مما فوقها و ذلك يؤدى إلى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض

---

١- فى مبحث الوجود الذهنى من كون صورته واحده جوهرًا و عرضًا بل جوهرًا و كيفًا أو كما و كيفًا إلى غير ذلك من المفسد و بالجمله مفسد الارتسام فى النفس يلزم على الارتسام فى العقل، س ره

أو حصول صور الأشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا و جميع (١) هذه الأمور مستقبح عند حكماء الإشراق.

و أيضا يجب على ذلك التقدير أن لا يغيب عن النفس حين إدراكها لذواتها- و التفتن لحقائقها محلها و كيفية حلولها فيه فإن العلم ليس إلا- عدم الغيبه عن الذات المجرده و محل الأمور الغير الغائبه غير غائب اتفاقا بل ضروره و كذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود أمور كليه قائمه بذواتها- لا في محل منطبقه على جزئياتها الماديه و كليتها إذا أخذت لا- بشرط التجرد و اللا-تجرد- و إذا جرد الجزئيات عن المواد و قيودها الشخصيه و صفاتها الكونيه الحسيه و بالجمله اشتراكها كاشتراك الصور (٢) القائمه بالعقل و كليتها ككليتها بلا استلزام شىء من المفاسد و ما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلى بما هو كلى في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل أيضا

١- أقول لا- تفاوت في ورود هذه الأمور بين قيام هذه الصور المتكافئه بجوهر عقلى- و بين قيامها بذواتها الذى يقول به المصنف قدس سره فإنه أيضا يؤدي إلى صدور الكثير عن الواحد المحض إن كان صدورها عنه بوجه واحد هي محض ذاته البسيطه أو إلى حصول صور هذه الأشياء في ذاته و إن تمسك بالجهات العديده التي في العقول الطويله من جهات الإشراقات و المشاهدات و جهات العز و الذل و القهر و الحب لكل بالنسبه إلى الآخر تتمسك نحن أيضا بها. و الجواب أن تلك الصور علوم تلك المبادئ فهي متكافئه مع الجهات التي هي الإشراقات و الشهودات و غيرها و الجهات الفاعليه لا بد أن تكون متقدمه فإذن لا- تكون جهات مكثره لصور في ذاتها. و إن قيل إن تلك الصور مرتسمه فيها بترتيب سببى و مسببى كما يقول المشاءون لا يسلمه الإشراقيون لتكافؤ كثير من الصور كما أشار إليه المصنف قدس سره أن صور الحقائق و الأنواع متكافئه الوجود، س ره

٢- أى اشتراك الصور القائمه بذواتها عند المصنف قدس سره كاشتراك هذه الصور القائمه بالعقل عندهم لا أن هناك طائفتين من الصور نظير ما يقول بعض أهل الكلام الفارق- بين الحصول في العقل و القيام به كما مر، س ره

## عقده و فك:

قد ذكر الشيخ في إلهيات الشفاء لإبطال وجود المثل و التعليميات هذا القول إنه إذا كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتة أو يكون فإن لم يكن في المحسوس تعليمي وجب أن لا يكون مربع و لا مدور محسوس و إذا لم يكن شىء من هذا محسوسا فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى مبدأ تخيلها فإن مبدأ تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا (١) أنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على أنا (٢) أثبتنا وجود كثير منها في المحسوس و إن كانت طبيعه التعليميات قد توجد أيضا في المحسوسات - فيكون لتلك الطبيعه بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقه بالحد و المعنى للمفارق - أو مباينه له فإن كانت مفارقه له فيكون التعليميات المعقوله أمورا غير التي نتخيلها أو نتعقلها و نحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها و لا يكون ما عملوا عليه من الإخلاق إلى الاستغناء عن إثباتها و الاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا يستنام إليه و إن كانت مطابقه مشارك له في الحد فلا - يخلو إما أن يكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها و حدها فكيف يفارق ما له حدها و إما أن يكون ذلك أمرا يعرض لها بسبب من الأسباب - و تكون هي معروضه لذلك و حدودها غير مانعه عن لحوق ذلك إياها فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير ماديه و من شأن هذه الماديه أن يفارق و هذا هو خلاف ما عقوده و بنوا عليه أصل رأيهم و أيضا فإن هذه الماديه التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها فيحتاج المفارقات أيضا إلى أخرى و إن كانت

١- كما قيل إنه من فقد حسا فقد علما، س ره

٢- فإننا إذا فرضنا خطأ مستقيما محدودا و أثبتنا أحد طرفيه و أدرنا الطرف الآخر - حتى عاد إلى موضعه الأول فلا محاله يحصل هنا دائره حقيقه و أثبتوا كثيرا من الأشكال بالدائره، س ره



هذه إنما يحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة و لما كان (١) يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه و غنى عنه و يجعل المفارقات محتاجه إليها حتى يجب لها وجود فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها و لا- يوجب في أنفسها و طبيعته متفقه- و إن كانت غير محتاجه إلى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه و لا مبادئ أولى و يلزم أن يكون هذه المفارقات ناقصه فإن هذا المقارن يلحقه من القوى و الأفعال ما لا يوجد للمفارق و كم الفرق (٢) بين شكل إنساني ساذج و بين شكل إنساني حى فاعل انتهى كلامه بألفاظه.

أقول و خلاصه حجته الأولى أن الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد و ماهيه واحده لا يختلف أفرادها في التجرد و التجسم و الغناء و الحاجه إلى المادة و المعقوليه و المحسوسيه و لا- شك أن كلامه إنما يكون تماما في المتواطئه من الماهيات- دون المشككه.

١- و ذلك لأن المفروض أن المقارنات و المفارقات طبائعها متفقه فكما لو لا العارض لما كان للمقارنات وجود فكذلك لولاها لما كان للمفارقات وجود لأن احتياج تلك في الوجود إلى العارض احتياج هذه أو المراد أن يكون العارض مستدعا لوجوب تحقق العله و الحال أنه يجب تحققها في المرتبه المتقدمه يعنى في مرتبه قبل مرتبه ذات المعروض إذ المعلول بذاته محتاج إلى العله، س ره

٢- أقول الأمر بالعكس فكم من فرق بين ماهيه إنسانيه موجوده بوجود جبروتى- بل لاهوتى علم و عالم و معلوم و بين ماهيه إنسانيه موجوده بوجود طبيعى و قس عليه ثم كم من فرق بين جهات فاعليه للأصواع هي مثل الوجوب و الإمكان و الماهيه و غيرها مفرده أو مشفوعه بالأوضاع كما قالوا في العقل الفعال و بين جهات فاعليه هي أمثله الأنواع بنحو أتم و أكمل فالماهيات تلحظ هناك بوجود يليق بعالم الجمع لا بما هي محض مفاهيم حتى تكون كأشكال ساذجه، س ره

و أيضا (١) يتوقف على أن الذات أو الذاتى بما هي ذات أو ذاتى لا يتفاوت فى حقيقتها و ماهياتها و قد مر حال ذلك كيف و هو أول المسأله فى هذا المقام- و بناء البحوث عليه و كثير من قواعد المتقدمين مبنيه على تجويز كون حقيقه واحده بنفس ذاتها كامله غنيه و ناقصه فقيره لا- بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها و فقرها أو غنائها بل الغنى منها يكون غنيا لذاته و الفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير- جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لا لأجل كونه فقيرا و محتاجا أى من جهة حمل هذا المعنى عليه و نقاوه حجتة الثانيه أن أفراد حقيقه واحده لا يكون بعضها سببا و بعضها مسببا لذاتها- و أن المعلول إذا كان لذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضا معلولا لفرد آخر و هكذا يعود الكلام إلى أن ينتهى إلى الدور أو التسلسل المستحيلين- و هذا أيضا يبتنى على استحاله كون الطبيعه المتفقه متفاوتة فى التقدم و التأخر- و الأوليه و عدمها و الغنى و الافتقار.

و اعلم أن المنقول عن أفلاطون و حكماء الفرس و القدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات و تجرد الصور الجوهرية لحقائق الأجسام الطبيعیه و أما التعليميات فإنها عندهم ماديات فى وجودها البتة و إن فارقت المادة فى الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا فى ماده و برهانه على ما سيجى ء أنه لو كان (٢) مجردا لكان إما

١- الفرق بينه و بين ما قبله أن فى ما قبله يدفع الحججه بعدم تماميتها فى المشكك الذى يقول به الكل إذ الكل متفقه على أن الكلى إما متواط أو مشكك أى يقع فيه التفاوت و إن لم يقع به التفاوت كما مر و هنا يدفع بالتشكيك الذى يقول به الإشراقية أى الذات و الذاتى يكون ما فيه التفاوت و ما به التفاوت و بعبارة أوضح يتم الحججه لو كان للطبيعه مثل البياض درجه واحده متواطئه فى أفرادها و أما إذا كان مثل بياض العاج و التبن فلا يتم، س ره

٢- فيه أولا- أن التناهى و اللاتناهى من خواص الكم و هاهنا قد فرض تجرد المثالى كتجرد العقول لأن الكلام فى المفارقات التى فى عالم المثل النوريه إلا أن يقال إنه و إن فرض مجردا- إلا أنه كم و بعد مجرد فبلحاظ أنه بعد يصح أن يصف بالتناهى و اللاتناهى و إن لم يصح وصفه بهما بالذات من حيث التجرد و ثانيا أنه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع وجود بعد شبحى فى عالم المثل أيضا بل التناهى و اللاتناهى أليق به كما لا يخفى مع أن الإشراقيين قائلون بوجود بعد قائم لا فى ماده فى عالم المثل المجرد تجردا برزخيا و قائلون بعدم تنهى الموجودات المثاليه الشبقيه و لا يجرى فيها بيان استحاله لا تنهى الكميات لعدم كونها من المتحركات و ذوات الأوضاع و لا ترتيب على و معلولى بينها على أنها غير متناهيه عددا لا أنه فيها بعد متصل واحد غير متناه مساحه و فى حكمه الإشراق و شرحها أن الأشباح المجرده- أى الموجوده فى عالم المثل يتصور فيها اللانهايه لا كما أى كاللانهايه التى يمنعها البرهان- إذ لا يمكن منها أى من تلك الأشباح التى هى الصور المعلقه ايتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتد لأن تلك الأشباح و إن كانت غير متناهيه لكن لا ترتب لها و لا تركب بعد غير متناه منها انتهى، س ره

متناهيا أو غير متناه و الثانى باطل لما سيأتى من بيان استحاله عدم تناهى الكميات القاره(١) و غير القاره لا لما فى الشفاء من أن عدم تناهيه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعه فيلزم أن يكون كل بعد غير متناه و إن لحقه لتجرده عن الماده كانت الماده مفيده الحصر و الصوره و كلا الوجهين محال لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا و نقصانا و الكميات من هذا القبيل و الأول أيضا مستحيل لأن انحصار البعد حين تجرده فى حد محدود و شكل مقدر لا يكون إلا لانفعال عرض له من خارج طبيعته و الانفعال كما ستعلم من عوارض الماده بالذات فيكون غير مفارق- و قد فرضناه مفارقا هذا خلف و الحجتان المذكورتان و إن أوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليميات لكنهما بعينهما جارتان من قبله فى إبطال الصور المفارقة- و اردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب و لذلك نقلناهما و أجبنا عنهما بما يوافق رأى القائلين بالمثل الأفلاطونيه و الصور المفارقة

---

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

## تلويح استناري:

لعلك إن كنت أهلاً- لتلقى الأسرار الإلهية و المعارف الحقه- لتيقنت و تحققت أن كل قوه و كمال و هيئه و جمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقه ظلال و تمثالات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت و تكدرت و تجرمت بعد ما كانت نقيه صافيه مقدسه عن النقص و الشين مجرده عن الكدوره و الرين متعاليه عن الآفه و القصور و الخلل و الفتور و الهلاك و الدثور بل جميع صور الكائنات و ذوات المبدعات آثار و أنوار للوجود الحقيقى و النور القيومى- و هو منبع الجمال المطلق و الجلال الأتم الأليق الذى صور المعاشيق و حسن الموجودات الروحانيه و الجسمانيه قطره بالنسبه إلى بحر ذلك الجمال و ذره بالقياس إلى شمس تلك العظمه و الجلال و لو لا أنواره و أضواؤه في صور الموجودات الظاهريه لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذى هو الوجود المطلق الإلهى فإن النفس عند افتنانها بالمحجوب المجازى الذى هو من وجهه (١) حقيقى تتوجه إلى المحجوب الحقيقى المطلق الذى هو الصمد لكل شىء و الملقاً لكل حى و تتولى جنبه الكريم منبع الأنوار و معدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضرة الإلهيه و يتنور باطنها بنوره- فتدرك الأمور الكليه و الصور المفارقة العقليه لصيرورتها حينئذ عقلاً مدركاً للكليات- أ لا ترى أن آثار أنواره التى ظهرت فى عالم الملك و تنزلت عن مراتبها الروحانيه العقليه و لاحت فى صور الجزئيات و اتسمت بالحسن و اللطافه و الغنج و الدلال- مع أنها ضعفت بصحبه الظلمه الجسميه و تكثفت بالكثافه الماديه بعد نقائها و صفائها و تجردها كيف تدهش العقول و تحير الألباب و أصحابها و توقع فى الفتن و المحن

١- و لا سيما المحجوب المجازى الذى هو الإنسان الكامل المكمل و ذلك الوجه الذى هو به حقيقى هو عدم رؤيه المظهر إلا فانيا فى الظاهر فكأنما خمر و لا قدح و من هنا قال ص: اخترت من دنياكم ثلاثا الحديث أو ما ذكر من التوجه إلى المحجوب الحقيقى إنما هو فى الحقيقه و أما فى الظاهر و بحسب استشعاره فهو متوجه إلى الصوره و ينذر من يرى الشمس فى الماء- فضلا عن أن يرى الشمس خاصه و لا خبر له عن الماء، س ره

طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتى و النور الساطع الإلهى الذى فى غايه العظمه و نهايه الكبرياء و الكمال المدهش للعقول و القلوب من وراء سبعين ألف حجاب نورانى و ظلمانى

كما روى عن رسوله ص: أن الله سبعين ألف حجاب من نور(١) و ظلمه لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه

و تفتن مما

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

و قس(٢) النور عليها فى استنارتها و احتجابه إذ لولاه لما كان للعالم وجود و لا ذوق و لا شهود لاحتراقه و اضمحلاله من سطوعه فكما أن حراره هذه النار الجسمانيه التابعه لصورتها النوعيه شرر من نار قهر الله المعنويه بعد تنزلها فى مراتب كثيره كتزلها فى مرتبه النفس بصوره الغضب إذ ربما يؤثر شدة الغضب فى إحراق الأخلاط مع رطوبتها- ما لا- يؤثر النار فى الحطب مع سوره اللهب و من هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب أن يكون حاراً فكذلك الأنوار المحسوسه من النيران و الكواكب أظلال و أشباح لأنوار لطف الله المعنويه و آثار لأضواء ملكوته و أشعه جماله بعد حبوطها فى منازل أمره و خلقه.

### إيقاظ عقلى:

لا يخفى على من تنور قلبه و استضاء عقله بعد التأمل فيما مر من القواعد و الأصول أن الغرض الأقصى فى وجود العشق فى جبله النفوس و محبتها لشمائل الأبدان و محاسن الأجسام و استحسانها زينه المواد و الأجرام إنما هو تنبيه لها من نوم الغفله و رقدته الجهاله و رثاضه لها من تخريج الأمور الجسمانيه و الأصنام الهيولانيه إلى المحاسن الروحانيه و الفضائل العقلانيه

١- الحجب النوريه هى المفارقات العقلية و النفسية و الحجب الظلمانيه هى المقارنات الجسميه و النكته للعدد قد ذكرت في موضع آخر، س ره

٢- و لنعم ما قال المولوى - S\ نار تو اينست نورت چون بود\ Z ماتمت اينست سورت چون بود\ Z، س ره

و الأنوار الإلهية و دلالة على معرفه جواهرها و شرف عنصرها و محاسن عالمها و صلاح معادها و ذلك لأن جميع المحاسن و الفضائل و كل الزينه و المشتبهات المرغوب فيها اللواتى ترى على ظواهر الأجرام و جلود الأبدان إنما هى أصباغ و نقوش و رسوم صورتها أرباب أنواعها و ملائكة تدابيرها فى المواد و الأسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها و تشوقت نحوها و قصدت لطلبها بالنظر إليها و التأمل لها و استنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و تعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات و تفتننها بالعقليات من الحسيات و رفضها الدنيا لأجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم و المحاسن فى ذاتها و اتصلت بها و تمثلت لديها حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانيه عن مشاهده الحواس بقيت تلك الصور المعشوقه المحبوبه مشاهده لها مصوره فيها لها صوره روحانيه نقيه صافيه باقيه معها معشوقاتها متصله بها اتصالا معنويا لا يخاف فراقها و لا تغييرها فيستغنى حينئذ بالعيان عن الخبر و البيان و يزهد عن ملاقاته الألوان و يتخلص عن الرق و الحداثان و الدليل على صحه ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده مده ثم إنه وجدته من بعد ذلك- و قد تغير هو عما كان عهدده عليه من الحسن و الجمال و تلك الزينه و المحاسن- التى كان يراها على ظاهر جسمه و سطوح بدنه فإنه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم و الصور التى هى باقيه فى نفسه منذ العهد القديم(١) وجدها بحالها لم يتغير و لم يتبدل و رآها برمتها فشاهدها فى ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تدر و لم يفسد بل باقيه بقاء علتها الجاعله و دوام فاعلها القائم و رب صنمها الدائم- و حينئذ يجد من نفسها و فى جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك

---

١- هذا حال الجزئى الخيالى فما ظنك بمن كل تعلقه أو جله بالكلى و همته أرفع من التعلق بالجزئيات الدائره فإنه أين التجرد العقلى من التجرد الخيالى و أين الديمومه العقليه من الديمومه الخياليه، س ره

يرفضه و يعلم و يقر بأن تلك الصور الحسان و الشمائل و الفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسه فيه ثابتة له محصوره عنده بل مرسومه في جوهرها متصوره في ذاتها باقيه ثابتة على حاله واحده لم تتغير و إنما ذلك الشخص كان دليلاً عليها كغيره من الأشخاص الصنميه التي تكون دلائل على الأنوار العقليه و مظاهر للمعاني النوريه فإذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها و استفتت بذاتها و فازت بجوهرها و استغنت عن غيرها و استراحت عند ذلك من تعبها و عنائها و مقاساتها محبه غيرها و تخلصت من الشقاوه التي تعرض لعاشقى الأجسام و محبى الأجرام من الأبدان الإنسانيه و الدراهم و الدنانير و اليواقيت و الدرر- و الضياء و العقار و البساتين و الأشجار و الثمار و غيرها من الدائرات البائعات و قد قال الله تعالى وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا فَإِذَا انتبهت النفس من نوم الغفله و استيقظت من رقدته الجهاله و فتحت عين بصيرتها و عاينت عالمها و عرفت مبدأها و معادها لتيقنت أن المستلذات الجسميه و المحاسن الماديه- كلها كعكوس الفضائل العقليه و خيالات الأنوار الروحانيه ليست لها حقيقه متأصله و ذات مستقله بل كسراب بقيعه يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاء لم يجده شيئاً و وجد الله عنده فوفاه.

### تنوير رحمانى:

إن البارى جل ثناؤه بمقتضى رحمته و لطفه جعل الأمور الجسمانيه المحسوسه كلها مثلالات دالات على الأمور الروحانيه العقليه و جعل طريق الحواس درجا و مراقى يرتقى بها إلى معرفه الأمور العقليه التي هي الغرض الأقصى فى وقوع النفس فى دار المحسوسات و طلوعها عن أفق الماديات و كما أن المحسوسات فقراء الذوات إلى العقليات لكونها رشحات لأنوارها و أظلالاً لأضوائها فكذلك معرفه الجسمانيات المحسوسه هي فقر النفس و شدته حاجتها و معرفه الأمور العقليه هي غناؤها و نعيمها و ذلك (١) أن النفس

١- و أيضاً و لا وفاء و لا بقاء بخلاف العقليات فإنها ثابتة بلا تغيير و تبدل فإنها كمعنى صور العالم و كأصل محفوظ فى فروعه فإن تغييرها كتغير صور بدن الإنسان الصغير و محفوظيه أصلها و معناها كمحفوظيه هويه ذلك الإنسان فإذا صار ذلك الثابت المحفوظ الدائم صوراً للنفس و النفس ماده له و الماده فانيه فى الصوره اتصفت بصفه من الغنى و الدوام و الثبات، س ره

فى معرفه الأمور الجسمانيه محتاجه إلى الجسد و آلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات- و أما إدراكها للأمر الروحانيه فيكفيها ذاتها و جوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فإذا حصل لها ذلك و صارت عقلا و عاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس و عن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي فى طلب الغنى الأبدى بتوسط هذا الهيكل و آلاته ما دام يمكنك قبل فناء المده و تصرم العمر و فساد الهيكل و بطلان وجوده و احذر كل الحذر أن تبقى نفسك فقيره محتاجه إلى هيكل لتتعم به و تكمل فتكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذى كنا نعمل أو تبقى فى البرزخ إلى يوم يبعثون و من أين لهم أن يشعر و أيا ن يبعثون ما دامت هى ساهيه لاهيه غافله مقبله على الشهوات و الزينه الطبيعيه و الغرور بالأمانى فى هذه الحياه الحسيه المذمومه التى ذمها رب الأرباب فى مواضع كثيره من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الأمور المعقوله و أرباب الأصنام و أصحاب البرازخ العلويه و السفليه و لم يرتق نظرهم من الأمور المحسوسه و لم يعرفوا إلا إياها حسب فقال رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأَنُّوا بِهَا وَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ يعنى عن أمور الآخره و دار النعيم التى ترتقى إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتها الأبدان كما ذكر فى القرآن المجيد- إِلَيْهِ يَصِيرُ عَدُّ الْكَلِمِ الطَّيِّبِ يعنى روح المؤمن وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ يعنى معارف العقليه ترغبه فيها و ترقيه إلى هناك

### المرحله الخامسه فى الوحده و الكثره و لواحقهما

#### اشاره

من الهوهويه (١) و أقسامها و الغيريه و أصناف التقابل المعروفه.

١- المراد بالهوهويه مطلق الاتحاد و بأقسامها الحمل و التجانس و نحوه أو المراد بالهوهويه الحمل و بأقسامها الحمل بالذات و الحمل بالعرض لا الحمل الذاتى الأولى و الحمل الشائع و المواطاه و الاشتقاق إذ لا يبحث عنها بتحقيقها و لكل من الاحتمالين مرجح إما مرجح الأول فذكر التجانس و أشباحه فيما بعد بالتفصيل و عدم ذكر أقسام الحمل بالتفصيل و مقابلتها للغيريه و أما مرجح الثانى فجعل التجانس و نحوه قسيما للهوهويه فى قوله و أحوالها المختصه- مثل الهوهويه و التجانس، س ره



## فصل (١) فى الواحد و الكثير

### اعلم أن الواحده رفیق الوجود

يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان فى الصدق على الأشياء فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد و يوافقه أيضا فى القوه و الضعف فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم بل هما متوافقان فى أكثر الأحكام و الأحوال و لذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد- و ليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحرى أن نتكلم فى الواحده و أحوالها المختصه مثل الهوهويه و التجانس و التماثل و التوافق و التساوى و التشابه و نتكلم فى مقابلتها من الكثره و أحكامها من الغيره (١) و الخلاف- بل الكلام فى الجانب المقابل للوحده أكثر لتشابه الواحده و تفنن الكثره و تشعبها.

فقول إن للوحده كما أشرناه أسوه بالوجود فى أكثر الأحكام.

فمنها أنه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساويه للوجود فى العموم إلا مع الدور أو تعريف الشئ ء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذى لا ينقسم من الجبهه التى يقال إنه واحد و هذا يشتمل على تعريف الشئ ء بنفسه و على الدور أيضا لأن الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثره و يقال فى تعريف الكثره إنها المجتمعه من الوحدات و هذا أيضا تعريف للكثره بالاجتماع الذى هو نفس مفهوم الكثره و هو

---

١- هذا من باب ذكر الخاص بعد العام إذ الغيران إما أن يتحدا فى الماهيه فهما المثلان أو لا فإما أن يمكن اجتماعهما فى محل واحد فهما الخلافان و إما أن لا يمكن فهما المتقابلان، س ره

مأخوذ(١) صريحا و ضمنا فى لفظ جمع الوحدات الذى لا- يفهم معناه إلا- بالكثرة- و تعريف لها بالوحده التى لا تعرف إلا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين فى مقابلتها و قس على ما ذكرناه سائر ما قيل فى تعريفهما فى الفساد بل الحق أن تصورهما أولى مستغن عن التعريف.

لكن هاهنا شىء يجب التنبيه عليه و هو أن الكثرة أعرف عند الخيال و الوحده عند العقل فكل منهما و إن كانت من الأشياء المرتسمه فى الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمه فى الخيال أولا لأن ما يرسم فى الخيال محسوس و المحسوس كثير و الوحده أمر عقلى لأن المعقولات أمور عامه أول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم- يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه إلى كذا و كذا و إلى ما لا يكون كذا فلنا أن نعرف الكثرة بالوحده تعريفا عقليا بأن نأخذ الوحده أوليه التصور بذاتها و أن نعرف الوحده بالكثرة تعريفا تنبيها و دلالة على أن المراد بهذه اللفظه الشىء المعقول عندنا عقلا أولا و إشعارا عليه بسلب هذا منه ففى الأول تعريف لمعنى خيالى بمعنى عقلى و فى الثانى(٢) تنبيه على معنى عقلى بمعنى خيالى فلا يلزم دور على هذه الطريقه.

### فقول الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم

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

- ١- أى الاجتماع مدلول صريحا لصيغه الجمع المخصوص أعنى لفظ الوحدات و مدلول التزاما للفظ الوحدات لدلالته على الجمع و دلالة المصداق على المفهوم الكلى اللازم- الصادق عليه و الجمع هو الكثرة، س ره
- ٢- إنما كان تنبيها لا تعريفا لأن التعريف إنما هو بالمعقول الكلى لا بالمحسوس الجزئى- و الخيالى محسوس جزئى فلا يكون كاسبا و فى سلبه أيضا بما هو سلب ليس تعريف إذ معلوم أن كل شىء ليس غيره مثال ذلك أن نعرف الإنسان بالمعقول الكلى من الحيوان الناطق- و فرضنا أنه بديهى و لكن تنبه عليه بالجزئى و نقول الحيوان الناطق المعقول بديهى كزيد، س ره

الحيثيات فالتقييد بالحيثيه يفيد اندراج الغير الحقيقى فى التعريف المذكور فالواحد إذن قد يكون عين الوحده و هو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود و ذلك أحق الأشياء بالوحده و قد يكون غيرها.

و هذا(١) على ضربين حقيقى و غير حقيقى و هو ما يكون أشياء متعدده مشتركه فى أمر واحد هو جهه وحدتها و هى إما مقومه لتلك الأشياء أو عارضه لها أو لا مقومه و لا عارضه(٢) لها بل إضافه محضه فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينه.

و الأول قد يكون جنسا لها و هو(٣) الواحد بالجنس كالإنسان و الفرس المتحددين فى الحيوان و قد يكون نوعا لها و هو الواحد بالنوع و يساوقه الاتحاد فى الفصل أيضا كزبد و عمرو المتحددين فى الإنسانيه و الناطقيه.

و الثانى قد يكون محمولا- لها و هو الواحد بالمحمول كالثقل المتحددين فى الأبيض المحمول عليهما و قد يكون موضوعا لها و هو الواحد بالموضوع كالكتاب و الضاحك المتحددين فى الإنسان(٤) المحمولين عليه.

و الثالث و هو الواحد بالإضافه ثم إن الاتحاد فى الأوصاف العرضيه و الذاتيه يتغير

١- هذا من باب تقسيم الشىء إلى الأخص من وجه لأن الواحد بما هو واحد الذى هو عين الوحده حقيقى أيضا و قد أطلق الواحد الحقيقى على المعنى الأعم فيما بعد، س ره

٢- أى و لا- عرضا متقرر فى المحل و إن كان عرضا غير قار أى غير متقرر فى المحل - كالمحاذاه و المماسه كما قالوا فى القسمه باختلاف عرضين قارين أو غير قارين، س ره

٣- أى ما هو أشياء متعدده هو الواحد بالجنس لا- الجنس الذى هو جهه الوحده كما صرح به بقوله كالإنسان و الفرس فإن الجنس واحد جنسى و هما واحد بالجنس و هكذا فى الباقي، س ره

٤- فإن الإنسان و هو جهه الوحده بينهما عارض لهما أى خارج عنهما و محمول عليهما لأن العارض يطلق فى الاصطلاح على ما هو محمول على الشىء و خارج عنه و الإنسان بالنسبه إلى الكاتب و الضاحك كذلك و عبارته الشوارق هكذا كما فى وحده الكاتب و الضاحك العارضين للإنسان الموضوع لهما و هو خارج عنهما و محمول عليهما و هذا هو معنى العارض، س ره

أسماءه بتغاير ما نسب إليه فالمشاركه فى المحمول إذا كانت فى النوع يسمى مماثله و فى الجنس مجانسه و فى الكيف مشابهه و فى الكم مساواه و فى الوضع مطابقه و فى الإضافه مناسبه و ظاهر أن جهه الوحده فى الواحد الغير الحقيقى هى الواحد الحقيقى و هو فى هذا المقام ما يكون جهه الوحده فيه ذاته بذاته و إن كان الأخرى به أن لا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلا كالواجب تعالى و ذلك الواحد الحقيقى بالمعنى الأعم قد يكون واحدا جنسيا و قد يكون واحدا نوعيا و قد يكون واحدا عدديا أى شخصا و هو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أو ينقسم و الثانى قد يكون واحدا بالاتصال و هو الذى ينقسم بالقوه إلى أجزاء متحده فى تمام الحقيقه انقساما لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء و الهواء فإن قبوله الانقسام بواسطه المقدار القائم به و إن أعداد القسمة و تصحيحها من أجل ماده و قد يكون واحدا بالتركيب و هو الذى له كثره بالفعل و هو الواحد بالاجتماع و ذلك إما أن يكون حاصله فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام و إن لم يكن فهو كثير (١) و يسمونه الناس غير واحد و التماميه إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعه كالبيت التام أو الطبيعه كالإنسان إذا كان تام الأعضاء و الخط المستقيم لقبوله الزيادة فى استقامته أيا ما كان- فليس بواحد من جهه التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهه فإنه واحد بالتمام و أما الأول و هو الذى لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أى لا بالقوه كالمتمصل و لا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع و هو النقطه الواحده أو غير ذى وضع و هو المفارق كالعقل و النفس الشخصيتين و إنما شرف كل موجود بغلبه الوحده فيه- و إن لم يخل موجود ما عن وحده حتى أن العشره فى عشرته واحده فكل ما هو أبعد عن الكثره فهو أشرف و أكمل و حيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبه الوحده إليه إلى أقل فالأحق بالوحده هو الواحد الحقيقى و أحق أقسامه بها ما لا ينقسم

١- و فى بعض نسخ إلهيات الشفاء و هو كسير بالسين المهمله، س ره

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

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

ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط و الماء و هو قابل القسمه إلى أجزاء متشاركه فى الحد و من هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك و القطع كالفلك فهو أحق باسم الوحده مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصريه أجساما أو مقادير و منه أيضا ما لا ينقسم قسمه الكلى إلى الجزئيات و إن انقسم إلى ماده و صوره كالفلكيات أحق بالوحده مما ينقسم بوجهين (١) كالعنصریات المركبه مطلقا و مما هو بالعكس (٢) كالمقادير من وجه.

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

ثم الواحد العددى أحق بالوحده من الواحد النوعى لكون وحدته ذهنيه و هو من الواحد الجنسى لشده إبهامه و كونه ذهنيه و كذا الأجناس بحسب مراتب بعدها- عن الواحد الشخصى تضعف نسبه الوحده إليها فقد علم أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما أن الوجود كذلك و أما الكثير فهو ما يقابل الواحد فى جميع معانيه و اعلم أن الوحده كالوجود غير مقومه لماهيه شىء من الأشياء لست

---

١- الإطلاق متعلق بالحق و انقسامها بوجهين انقسامها قسمه الكلى إلى الجزئيات- و انقسامها إلى الماده و الصوره، س ره  
٢- أى بالعكس من الفلكيات فإن المقادير تنقسم إلى الجزئيات و لا تنقسم إلى الماده و الصوره فإن الأعراض بسائط خارجيه،

أقول لإنيته لأن الوحده عندنا غير زائده على الوجود و ذلك أنه ليس إذا فهمت الإنسان و فهمت الواحد يجب أن يسبح لك أن الإنسان واحد فبين أن الواحدية ليست مقومه للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحده عارضه له لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أن كيفية عروض الوجود للماهيات على أي وجه حتى يتبين لك أن كون الوحده زائده على الماهيات سبيله ما ذا فتفطن و لا تكن من الغافلين

### تلويح:

و من جمله المضاهاه الواقعه بين الوحده و الوجود إفاده الواحد بتكراره العدد مثالا(١) لإيجاد الحق الخلق بظهوره في صور الأشياء و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق و نعوته الجماليه و صفاته الكماليه و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثه و ربع الأربعة إلى غير ذلك مثال للنسب و الإضافات اللازمه للواجب بالقياس إلى الممكنات- و ظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانيه بالماهيات و هي بعضها حسيه و بعضها عقليه كما أن بعض المعدود في الحس و بعضها في العقل و من اللطائف أن العدد مع غايه تباينه عن الوحده و كون كل مرتبه منه حقيقه برأسها موصوفه بخواص لا يوجد في غيرها إذا فتشت حاله لا يوجد(٢) فيه و لا في حقائق مراتبه

- ١- و عاديه الواحد كل عدد مثال لإفناء الحق الخلق في القيامه الكبرى، س ره
- ٢- لأن الأعداد تكرار الوحده و تكرار الشئ ء ظهوراته و ظهور الشئ ء ليس باثنا عنه و إلا لما كان ظهورا له بل شيئا على حياله و لما لم يكن كل مرتبه من العدد سوى الوحده المكرره فإن شئيه العدد بالماده و لا صورته له سوى صور الوحدات فالاثان واحد و واحد- و الثلاثه واحد و واحد و واحد و هكذا و هذا حكم الأعداد بنحو الآيه و حكم الوجودات بنحو الحقيقه و أما الماهيه الإمكانيه فلها الأجزاء الخارجيه المتخالفه فالييت من سقف و جدران لا من سقف و سقف مثلا و مع كون المقوم لكل الأعداد ليس إلا الواحد كانت ذواتها مختلفه و صفاتها و آثارها كذلك و بينها من النسب الأربع التباين الكلي مثلا لا شئ ء من الاثنين بثلاثه و لا شئ ء من الثلاثه باثنين و هذا من العجائب و بالجمله لا مثال للتوحيد في الأمثال التي كالبحر و الموج و الشعلة الجواله و الدائره و الحركه التوسطيه و القطعيه و نحوها أعلى من الواحد و العدد- و لعل للإشاره إلى هذا قال سيد الساجدين على بن الحسين عليهما و على أجدادهما و أولادهما الذينهم بالحقيقه الأمثال العليا و الأسماء الحسنی و المظاهر الأعظم و المجالی الأتم من الصلوات أزكاها و من التسليمات أنماها : إلهی لك وحدانيه العدد ، س ره

المختلفه غير الواحده و أنك لا تزال تثبت فى كل مرتبه من المراتب عين ما تنفيه فى مرتبه أخرى مثلا تقول إن الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين و أهل الحساب مع أنه عين العدد إذ هو الذى بتكرره يوجد الأعداد و يلزمه فى كل مرتبه لوازم و خصوصيات و كذلك يصح لك أن تقول لكل مرتبه إنها مجموع الآحاد لا غير- و يصح لك أن تقول إنها ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس كل مرتبه من المراتب لأن كل مرتبه حقيقه برأسها موصوفه بخواص لا يوجد فى غيرها- فلا- بد لها من أمر آخر غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا الأمر العجيب بعينه حال العرفاء فى باب ما يقولون إن الحق المنزه عن نقائص الإمكان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق (١) المشبه و إن كان قد تميز الخلق بإمكانه و نقصه عن الخالق بوجوبه و شرفه.

### وهم و تنبيه:

لا- تصغ إلى من يقول الواحده من الاعتباريات و ثوانى المعقولات- متشبثا بما يعتمد عليه من أنه لو كانت الواحده موجوده لكانت له وحده أخرى و هكذا حتى يتسلسل إلى غير النهايه و ادفعه بتذكر ما سلف من أن حقيقه الواحده فى واحدته مستغنيه عن وحده أخرى يعرضها اللهم إلا بمحض اعتبار العقل فى مرتبه متأخره عنها إذ للعقل أن يعتبر للوحده وحده و لوحده الواحده وحده أخرى و هكذا و خطرات العقل لا ينتهى إلى حد لا أنه يذهب إلى لا نهايه و بينهما فرق و الأول غير مستحيل دون الثانى و خلاصه القول إن لفظ الواحده يطلق بالاشتراك الصناعى على معينين أحدهما المعنى الانتزاعى المصدري أى كون الشىء واحدا و لا شبهه فى أنه من الأمور العقلية التى لا تحقق لها خارجا و الآخر

١- فى الكافى : لنا حالات مع الله نحن هو و هو نحن و قال ع: داخل فى الأشياء لا بالممازجه ، ن ره

ما به يكون الشىء واحدا بالذات و يمنع وقوع الكثره فيها و هذا المعنى من لوازمه نفى الكثره بخلاف المعنى الأول فإنه من لوازم نفى الكثره و الواحده بالمعنى الانتزاعى ظل للوحده الحقيقيه الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها و فى غيرها لأجل ارتباطه و تعلقه بها فقد علم(١) أن الواحده الحقيقيه و الهويه الشخصيه- و الوجود الحقيقي لا الانتزاعى كلها واحده بالذات متغايره بحسب الاعتبار كما مر مرارا.

### شك و تحقيق:

ليس لك أن تقول الواحده مغايره للهويه لأن الجسم المتصل إذا لم يطرأ عليه شىء من أسباب القسمة كان شخصا واحدا- فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهويه ذلك الجسم باقيه و وحدته زائله و الباقي غير الزائل فالهويه غير الواحده لأننا نجيبك عنه بأن وحدته الاتصال الذى هو عين هويه الجوهر الاتصالى كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هويه ذلك الاتصال و وجد اتصالان آخران بل زوال الواحده الاتصاليه عين بطلان هويه المتصل بذاته.

فإن رجعت و قلت هب أن تلك الصوره الاتصاليه عدمت لكن الكلام فى الجسمانيه الباقيه حاله الفصل و الوصل فيقبل الواحده تاره و الكثره أخرى و هى باقيه الوجود فى الحالين.

قلنا الهيولى الجسمانيه جوهر قابل ليس لها إلا هويه القبول و الاستعداد- فيطرأ عليها الواحده الاتصاليه و الكثره المقابله لها و هى بحسب ذاتها ليست متصفه بالوجود الاتصالى و الواحده الاتصاليه و لا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال أحدهما- كما فى الجوهر الامتدادى و هى إنما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادى و وحده

---

١- عينيه الواحده للهويه معلومه من عينيه الواحده للوجود الحقيقي إذ قد علم سابقا أن التشخص هو الوجود الحقيقي و لما انجر الكلام إلى عينيه الواحده للهويه أيضا استطرادا أورد الشك و التحقيق بقوله فليس لك أن تقول الواحده مغايره للهويه إلخ كما أن الشك الثانى إنما أورد على عينيه الواحده للوجود، س ره



قابليه لا يزولان عنها في جميع الأحوال بل هي في جميع المراتب و الأوضاع مستحفظه لوحدها التي هي هويتها اللازمه و كل واحده من وحده الجسم و كثرته يطردان عليها لأن(١) اتصافها بهما إنما هو بالعرض لا بالذات و ظني أن سليم الفطره- لا يريب في أن الشيء لا يكون في ذاته محلا لوحده و كثرته فإن هويه شيء لا يقبل التعدد.

## إناره:

و لعلك تقول حسبما وجدت في كتب الفن كالشفاء و غيره- إن الوحدة(٢) مغايره للوجود لأن الكثير من حيث هو كثير موجود و لا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود

١- فالمغالطه في هذا الشك إما من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن الهويه الباقية هي هويه الهيولى و كما أن هويتها المبهمه باقيه فكذلك وحدتها و كما أن وحده الاتصال زائله فكذلك هويته كيف و الوحده الاتصاليه مساوقه عندهم للوحده الشخصيه و إما من باب اشتراك لفظ الجسم بين الصوره الاتصاليه لأنها الجسم في بادی النظر و بين الجسم بمعنى مجموع الهيولى و الصوره فهويه الأول زائله و هويه الثاني باقيه، س ره

٢- حق الكلام الذي تعطيه الأصول السابقه أن الموجود المطلق ينقسم إلى الواحد و الكثير فالكثير موجود كما أن الواحد موجود ثم إننا نجد كل موجود من جهة أنه موجود واحدا ينتج ذلك أن الموجود في نفسه مساوق للواحد و هو بقياس بعض مصاديقه إلى بعض- ينقسم إلى الواحد و الكثير فهناك وحده عامه تساوق الوجود العام و لا مقابل له كالوجود- و وحده خاصه تقابل الكثره و هي التي يغاير لها الوجود و يفارقها و يبحث عنها في هذه المرحله- لأن الكثره التي تقابلها موجوده و ليست بوحده إذ الكثير من أقسام الموجود و هذا بعينه نظير سائر تقسيمات الوجود العام المطلق كتقسيم الموجود إلى ما بالفعل و ما بالقوه ثم مساوقه الفعلية الموجود و تقسيم الموجود إلى خارجي يترتب عليه الآثار و ذهني بخلافه ثم مساوقه الوجود لحيثه ترتب الآثار إلى غير ذلك و السر في جميع ذلك كون الوجود حقيقه مشككه ذات مراتب قويه و ضعيفه و خالصه و مشوبه فللحقيقه في نفسها أوصاف كالوحده و الفعلية و نحوهما تجرى في جميع مصاديقها ثم مقاييسه بعض المصاديق إلى بعض توجب فقدان الضعيف لما يجده القوى من وصف الحقيقه فافهم ذلك و من هنا يظهر أن ما أورده الشيخ من البرهان على مغايره الوحده الوجود حق لكنه إنما يتم في الوحده الخاصه المقابله للكثره و أما الوحده العامه فهي بحالها تساوق الوجود و تعرض الكثير بما هو كثير كما تعرض الواحد و إلى هذا يرجع آخر كلام المصنف، ط مد

بما هو موجود بواحد فإذن الواحده مغايره للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحده و خصوصيه لا أنه يعرض الكثيره لما عرضت له الواحده فيقال لك إن أردت بالموصوف بالحيشه المذكوره فى المقدمتين ما يراد منه فى مباحث الماهيه لأجل التميز بين الذاتى و العرضى فالصغرى ممنوعه لأن الكثير بهذا المعنى لا موجود و لا معدوم- و إن أردت أن الموصوف بالكثيره موجود فى الواقع فالكبرى ممنوعه إذ كما أنه موجود فهو واحد أيضا إذ ما من شىء إلا و له وحده لكن لقائل أن يقول بعد اختيار الشق الأخير إن الواحده عرضت للكثيره لا- لما يعرض له الكثيره فموضوعاهما متغايران مثلا العشره عارضه للجسم و الواحده عارضه للعشره من حيث إنها عشره- فهاهنا شيئا الكثيره و موضوعها فالكثيره للموضوع و الواحده لتلك الكثيره فوحده الكثيره لا تناقض تلك الكثيره لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحده موضوع الكثيره- فإنها تنافى كثرته مع اتحاد الزمان و لا ينافى وجوده فثبت المغايره بين الوجود و الواحده (١) فيمكن أن يقال الواحده كالوجود على أنحاء شتى و كل وحده خاصه يقابلها كثره خاصه و الواحده المطلقه يقابلها الكثيره المطلقه كما أن الوجود الخاص الذهنى أو الخارجى يقابله العدم الذى بإزائه و العدم المطلق بإزاء الوجود المطلق- و الدعوى أن وحده ما لا- ينفك عن وجود ما بأى اعتبار أخذ فإذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايره الواحده المطلقه للوجود إذ الكثير المقابل له لا- وجود له إذ كل موجود فله وحده و لو بالاعتبار و تحقيق المقام أن موضوع الكثيره- كالرجال العشره مثلا من حيث كونهم عشره ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد- إلا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لأن كل موجود خارجى لا- بد له من وحده خارجيه كيف و لو كان الحجر الموضوع بجانب الإنسان موجودا فى الخارج لا ينضبط شىء من التقاسيم و لو لم يكن الواحده الخارجيه معتبره لم ينحصر المقولات عندهم

فى العشر إذ المركب من الجوهر و الكيف لا- جوهر و لا- كيف فىكون مقوله أخرى- و كذا المركب من الكيف و الأ-ين لىس شىئا منهما فىكون مقوله أخرى و هكذا ىرتقى عدد المقولات فى التراكيب الثنائىة و الثلاثىة و الرباعىة إلى العشارىة إلى مبلغ كثر و كذا الكلام فىما ىندرج تحت مقسم كلى من الأجناس و الأنواع فقد علم(١) أن الكثر من حىث الكثره لا- وجود له إلا بالاعتبار كما أن للعقل أن ىعتبرها موجوده فله أن ىعتبرها شىئا واحدا لا ىقال(٢) المراد مما ذكرناه مفاد القضىة الوصفىة و هو أن الكثر بشرط الكثره موجود بنحو من الأنحاء و لا- ىمكن اتصافه بالوحده المقابله لها للمنافاه بىنهما فالكثر لا ىكون واحدا و محصل ذلك أن صفه الوحده ىنافى الكثره و الوجود لا ىنافىها.

قلنا إن أردتم بالكثره المطلقه المقابله للوحده المطلقه منعنا الصغرى و إن أردتم الكثره الخاصه فالنتىجه تكون حكما بالمنافاه بىن الكثره و الوحده المقابله لها لا بىن الكثره الخاصه و الوحده بوجه آخر فلا ىلزم منه إلا المغاىره بىن نحو من الوجود و نحو من الوحده و هذا لىس بضائر و كذا الحكم إذا قرر الكلام- بأن وصف الكثره لا ىأبى عن اتصافه بالوجود فتفطن و لا تزل قدمك بعد توكىدها

## فصل (٢) فى الهوهو و ما ىقابلها

### اشاره

قد علمت أن بعض أقسام الوحده هو ما ىعرض الكثر من جهه اشتراكها فى

- ١- أى بشرط عدم صدق الوحده المطلقه و أما من حىث إنه كثر مقابل للواحد بالوحده الخاصه فهو موجود و ناهىك فى ذلك أنه أحد قسمى الموجود المطلق المنقسم إلى الواحد و الكثر، ط مد
- ٢- هذا لىس اختىارا للشق الثالث إذ لا ثالث للشقین المذكورین بل هو اختىار للشق الأخير و هو أن الكثر موجود فى الواقع لا فى المرتبه لكن الحىثىة كانت محموله على الحىثىة الإطلاقىة حىث اجتمعت مع الوحده كما قال المجىب و هذا السائل جعل القضىة وصفىة- لىنا فى موضوع الكثره الوحده، س ره

معنى من المعانى فالهوهو(١) عبارته(٢) عن الاتحاد بين شيئين فى الوجود وهما

١- أى الحمل المتعارف لا الأولى الذاتى، س ره

٢- هذا بحداء ما قاله القوم إن الاتحاد ملاك الحمل و ليس المراد بالحمل هو التصديق- فإن ما ذكروه موجود فى كل من المقدم و التالى فى القضية الشرطيه و ليس هناك تصديقان و هو ظاهر و كذا ليس مرادهم أن الاتحاد تمام ما يتوقف عليه الحمل فى القضية الحملية- فإن الإمكان و ماهيه الإنسان متحدان وجودا و كذا السواد و الجسم لهما وجود واحد على القول الحق و لا- يتم بذلك حمل فلا يقال الإنسان إمكان و الجسم سواد بل لا بد من ضم أمر رابط إلى المحمول يربطه بالموضوع و هو الذى يدل عليه المشتق فيقال الإنسان ممكن و الجسم أسود بل المراد أن الاتحاد عمده ما يتوقف عليه الحمل توضيح المقام أن الوجود كما تقدم ينقسم إلى الوجود فى نفسه و فى غيره و ينقسم إلى الوجود لنفسه و لغيره و اتحاد الماهيتين فى الوجود من جميع الجهات يؤدي إلى اتحاد الاثنين و هو محال فلا بد من الاتحاد من وجه و الاختلاف من وجه و لا بد أن يكون الاختلاف فى الوجود فى نفسه و إلا- لم يختلفا و عاد إلى اتحاد الاثنين المحال و لا- يبقى للاتحاد إلا ما هو بحسب الوجود لنفسه فيعود فرض الحمل إلى فرض مفهومين يجمعهما وجود يتحقق به من كل منهما نفسه المغايره لنفس الآخر نوعا من المغايره حقيقه أو اعتبارا لكن أحد المفهومين موجود ناعت للآخر يطرد بوجوده عنه عدما نعتيا كالجسم و السواد حيث إن الوجود الذى يجمعهما يطرد به عدم الجسم عن ماهيه الجسم- و عدم السواد عن ماهيه السواد ثم السواد يطرد بوجوده عن الجسم عدما نعتيا و هو عدم أسوديته- و هذا معنى قول المنطقيين إن القضية تنحل إلى عقدين عقد الوضع الذى لا- يعتبر فيه إلا الذات- و لا يقصد من المفهوم الوصفى فيه إلا أن يكون عنوانا مشيرا إلى الذات فحسب و عقد الحمل الذى لا يعتبر فيه إلا الوصف الناعت للذات و هو الوجود الذى لغيره كما تقدم فهذه حقيقته الحمل و يتبين بذلك أولا أن الحمل بحسب النظر الفلسفى الباحث عن الحقائق الوجوديه- يتحقق بوجود نفسى هو الموضوع و وجود ناعتى يتضمن الربط إلى الموضوع و هو المحمول و من هنا يظهر أن أجزاء القضية فى الحقيقه موضوع و محمول و حكم و أما النسبه الحكميه التى ذكروها فإن كانت فهى من شئون المحمول لا جزء مستقل من القضية و ثانيا أن قولهم الهوهويه و الحمل إنما يتم بالاتحاد وجودا و الاختلاف مفهوم ما كلام لا- يخلو عن مسامحه ما و حقيقه ما تقدم بيانه من الاختلاف بحسب الوجود فى نفسه و الاتحاد بحسب الوجود لغيره و إن شئت فقل بالاختلاف بالذات و الوصف و الاتحاد فى كون الوصف وصفا لتلك الذات و ثالثا أنه لما كان الحمل إنما يتم بتعلق أحد الأمرين بالآخر تعلقا ناعتيا و قيامه به نحوا من القيام تنوع الحمل بتنوع هذا التعلق و القيام فمن القيام قيام الشىء بعين نفسه بنوع من العناية العقلية كقيام الإنسان بنفس الإنسان و الحمل المنعقد من ذلك حمل أولى و من القيام قيام الشىء بعلل وجوده- و بالجمله القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال و النقص فى الوجود و الحمل المتحقق- من ذلك حمل الحقيقه و الرقيقه و من القيام قيام العرض بمعرضه أو ما يؤول إليه بنوع من العناية العقلية و الحمل الحاصل من ذلك يسمى حملا صناعيا شائعا و رابعا أن الهوهويه بما ذكر من حقيقتها لا تختص بالأذهان بخلاف القضية المشتمله على التصديق فإنها لا تتحقق إلا فى الذهن،

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

### تنبيه تحصيلي:

قد علمت أن الوحدة الاتصاليه من أنحاء الوحدة الحقيقيه فالواحد بالاتصال يجب أن يكون واحدا بالموضوع غير منقسمه إلى صور مختلفه بل إلى أجزاء متشابهه الحقيقه التى وجودها بالقوه على ما سيجى ء- و لأن كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوه فالتقول(١) بأن أجزاء المتصل الوحدانى يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام.

١- أى احتمال كذا لا- أن هنا قائلا بكذا كيف و على قول ديمقراطيس احتمال من جانبه أنه لعل الأجسام الصغار الصلبه التى جعلها مبادئ الأجسام مختلفه بالنوع حتى لا يكون مساويه فى قبول الاتصال و الانفصال و لكن ديمقراطيس نفسه لا يقول به،

لكن لقائل أن يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهوهو (١) صحه الحمل - بين أبعاض المتصل الواحد المقدارى و بينها و بين الكل فتقول هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد فى الوجود مصحح للحمل مواطاه - مع جهه كثره اعتباريه وهميه أو فرضيه.

ف قيل فى دفعه تاره بأن المعتبر فى الحمل اتحاد الشئيين المتغايرين بحسب المعنى و المفهوم المتحددين فى الوجود و جزئيه الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصى لا - من حيث الماهيه إذ هو من جهه الماهيه الاتصاليه ليس على تعين شىء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بأن كثيرا ما يتحقق الحمل - فى الخصوصيات الشخصيه كقولك زيد بن عمرو أو زيد هذا الكاتب و تاره بما ذكره بعض المحققين بأن الحمل مطلقا و إن كان هو الاتحاد فى الوجود لكن التعارف الخاصى خصه بذلك مع عدم الاختلاف فى الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد فى الوجود و يقتضى (٢) اثنييه ما و وحده ما إذ لو كانت الوحده الصرفيه لم يتحقق أو الكثره الصرفيه لم يصدق.

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

- 
- ١- و معلوم أن المعرف لا بد أن يكون مساويا للمعرف و كذا لو جعل الاتحاد فى الوجود مناطا للحمل المتعارف إذ المعلول لا يتخلف من العله فليس من باب إيهام الانعكاس و هو ظاهر، س ره
  - ٢- أى و الحال أن الحمل يقتضى إلخ و هما موجودان فى مطلق الاتحاد من المماثله و المجانسه و نحوهما و مع ذلك لا حمل فيها و ليست الواو للعطف إذ ليس هاهنا موضع تحقيق الحمل كما لا يخفى، س ره

بينهما فى الوجود و يستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو إذ الهويه عين الوجود و الهوهويه هى الاتحاد فى الوجود فظهر(١) من هذا أن تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد فى الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحده غير صالحه لتصحيح الحمل بحسب الذات و الوجود بل بحسب جهه الوحده ثم قال فى فك العقده إن معيار الحمل فى الذاتيات أن ينسب وجود ذى الذاتى إليها بالذات لا- من حيث إنها أبعاض الأمر الواحد الموجود و فى العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض- لا من حيث إنها أبعاضه و الأجزاء المقداريه و إن كانت موجوديتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنها أمور موجوده(٢) برءوسها اتفق إن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما فى الطبائع المحموله بل من حيث إنها أبعاض الموجود الواحد- فلا تغاير هناك بحسب الوجود و لا حمل انتهى كلامه زيد إعظامه و إفخامه.

١- تعريض ببعض المحققين حيث قال كما خصه من بين مطلق الاتحاد إلخ بأن الهويه ما كانت عين الوجود و الهوهويه هى الاتحاد فى الوجود ففى المماثله و نظائرها لا- يصح الحمل- لأن جهه الاتحاد فيها هى شئيه الماهيه النوعيه أو الجنسيه أو العرضيه لا شئيه الوجود و لك أن تقول الكلى الطبيعى موجود بالماهيه الموجوده أيضا تصحح الهوهويه و ليت شعرى أن بعض الأماجد حيث يقول بأصاله الماهيه كيف يسع له أن يقول الهويه عين الوجود و إن أراد بالوجود الماهيه المنتسبه إلى الجاعل فإن الانتساب مقولى لا يوجب التشخص، س ره

٢- أى فى مواضع أخرى أقول هذا مستقيم فى المركبات الخارجيه لا- فى البسائط الخارجيه لأن اللون فى البياض لم يوجد بوجود على حده و المفرق لنور البصر بوجود آخر- و كذا الأجناس الأخرى للبياض كالكيف المحسوس و الكيف المطلق إلا أن يراد بوجود الأجناس برءوسها وجودها مع فصول أخرى كوجود اللون مع القابض لنور البصر و الكيف المبصر مع الضوء و الكيف المحسوس مع المذوق و الكيف المطلق مع النفسانى و هكذا فى أجناس البسائط الأخرى و إن لم يكن أخذها مواد كما فى أجناس المركبات الخارجيه و الأولى أن يراد اختلاف الأجزاء الحديه مطلقا بحسب ماهياتها فإن طبيعه الحيوان مبائنه لطبيعه الناطق و لهذا كان حق التجزئه هو التجزئه إلى الأجناس و الفصول بخلاف الأجزاء المقداريه- لاتحادها فى الحد و التجزئه إليها ليست حق التجزئه فظهر أن الأجزاء المقداريه تجاوزت عن حد العينيه، س ره

و فيه أن كون الشئ جزءا لشيء آخر يصدق فيه أنه مانع من تحقق الحمل بينهما و لكن ذلك ليس بسبب غلبه العينيه بينهما المتجاوزة عن حريم القدر المعبر منها في صحة الحمل بل من جهة زياده غيريه المخله بالوحدانيه المأخوذه فيه فإن المعبر في الحمل و الهوهويه وحده الوجود في الطرفين و اثنييه المفهوم فيهما و لو بحسب الاعتبار و هاهنا الأمر بالعكس من ذلك فإن الجزئيه و الكليه توجبان المباينه في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل.

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

### فصل (٣) في أن اتحاد الاثنيين ممتنع

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



و بحسب الاستحاله من صيروره الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفيه واحده و لم يعلم أنه لم يلزم فى شىء من هذه الصور اتحاد بين الشيتين بحسب الحقيقه بل بحسب العبارة و الإطلاق العرفى من باب التجوز تنزيلا لماده الشىء منزله ذلك الشىء فى بعض الأحكام و ما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال و كذا ما نقل عن الصوفيه من اتصال العارف بالحق فيعنى به حاله (١) روحانيه تليق بالمفارقات لا أن هناك اتصال جرمى أو امتزاج و لا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذى ستعرف فى هذا الكتاب فى موضع يليق بيانه

#### فصل (٤) فى بعض أحكام الوحده و الكثره

إن الوحده ليست بعدد و إن تألف منها لأن العدد (٢) كم يقبل الانقسام- و الوحده لا يقبله و من جعل الوحده من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لأنه راجع إلى اللفظ بل هى مبدأ للعدد لأن العدد لا يمكن تقومه إلا بالوحده لا بما دون ذلك العدد من الأعداد فإن العشره لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فإن تقومها بخمسه و خمسه ليس أولى من تقومها بسته و أربعة و لا من تقومها بسبعه و ثلاثه و تقوم بالجميع غير ممكن و إلا لزم تكرار أجزاء الماهيه- المستلزم لاستغناء الشىء عما هو ذاتى له لأن كلا منها كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه و إن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات.

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

- 
- ١- و هى الفناء الذى هو قره عين العارفين و ليست من باب اتحاد الاثنين، س ره
  - ٢- هذا و إن كان هكذا إلا أن الأعداد التى تحت عدد من اللوازم القريبه المنبعثه من حاق ذات الملزوم فهى كالاتيات له و على ذلك بناء كثير من مسائل الحساب و بعض العلوم الغريبه، س ره

فلا- يكون شىء منها داخلا- فى حقيقته فالمقوم لكل مرتبه من العدد ليس إلا الوحده المتكرره فإذا انضم إلى الوحده مثلها حصلت الاثنينييه وهى نوع من العدد و إذا انضم إليها مثلها حصلت الثلاثه وهكذا يحصل أنواع لا تنهاى بتزائد واحد واحد لا إلى نهايه إذ التزائد لا- ينتهى إلى حد لا- يزداد عليه فلا- ينتهى الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر و أما كون مراتب العدد متخالفه الحقائق كما هو عند الجمهور- فلاختلافها باللوازم و الأوصاف من الصمم و المنطقيه و التشارك و التباين و العاديه و المعدوديه و التحذير و المالىه و التكعب و أشباحها و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات و هذا مما يؤيد (١) ما ذهبنا إليه فى باب الوجود من أن الاختلاف بين حقائقها إنما نشأ من نفس وقوع كل حقيقه فى مرتبه من المراتب- فكما أن مجرد كون العدد واقعا فى مرتبه بعد الاثنينييه هو نفس حقيقه الثلاثه- إذ يلزمها خواص لا توجد فى غيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا فى مرتبه من مراتب الأ-كوان يلزمه معان لا- توجد فى غير الوجود الواقع فى تلك المرتبه فالوحده لا بشرط فى مثالنا بإزاء الوجود المطلق و الوحده المحضه المتقدمه على جميع المراتب العديده بإزاء الوجود الواجبى الذى هو مبدأ كل وجود بلا- واسطه و مع واسطه أيضا و المحمولات الخاصه المنتزعه من نفس كل مرتبه من العدد بإزاء الماهيات المتحده مع كل مرتبه من الوجود و كما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقه فى سنخ الموجوديه و على ما قررناه يمكن القول بالتخالف النوعى بين الأعداد نظرا إلى التخالف الواقع بين المعانى المنتزعه عن نفس ذواتها بذواتها- وهى التى بإزاء الماهيات المتخالفه المنتزعه عن نفس الوجودات و يمكن القول بعدم تخالفها النوعى نظرا إلى أن التفاوت بين ذواتها ليس إلا بمجرد القله و الكثره فى

---

١- أى كون العدد غير متقوم إلا بالوحده و كونه حاصلًا بتكررها مما يؤيد، س ره

الوحدات و مجرد التفاوت بحسب قله الأجزاء و كثرتها فى شىء لا يوجب الاختلاف النوعى فى أفراد ذلك الشىء و أما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات- فالحق دلالة على القدر المشترك بين التخاليف النوعى و التخاليف بحسب القوه و الضعف و الكمال و النقص كما مر تحقيقه

### فصل (٥) فى التقابل

قد أشرنا إلى أن لكل واحد من الوحدة و الكثره أعراضا ذاتيه و لواحق مخصوصه كما أن لكل منهما عوارض مشتركه بينها و بين مقابلها كالوحده (١) و الاشتراك و الحلول و الإضافه إلى المحل بنحو كالقيام و إلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل فكما أن من العوارض الذاتيه للوحده الهوهويه بالمعنى الأعم و هو مطلق الاتحاد و الاشتراك- فى معنى من المعانى فمقابله يعرض لمقابلها كالغيريه و منها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعة أعنى تقابل السلب و الإيجاب و الملكه و العدم و الضدين و المتضايقين أما تحصيل معنى التقابل فهو أن مقابل الهوهويه على الإطلاق الغيريه فالغيريه منه غير فى الجنس و منه غير فى النوع و هو بعينه الغير فى الفصل و منه غير بالعرض و هكذا على قياس الاتحاد فى هذه المعانى لكن الغير (٢) بصفه غير الذات اختص باسم المخالف و كذا

- ١- فالوحده تعرض لنفس الوحده كالوجود و العلم و نحوهما و لمقابلها إذ ما من كثره إلا و له وحده و المراد بالحلول مجرد الاتصال و العروض و لو عروضاً مفهوماً لأن الوحده- من العوارض الغير المتأخره فى الوجود للمعروض، س ره
- ٢- هذا بظاهره يصدق على التماثل مع أن الغير فى التشخص مسمى بالآخر كما صرح به و لا يصدق على التخاليف لأن الخلافين متغايران بالذات و توجيهه أن المراد بالصفه مثل ما فى المنطق أن الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه و مثل ما يقول المتكلمون الاثنان إما متشاركان فى الصفه النفسيه فهما المثلان و الصفه النفسيه عندهم كسواده السواد و إنسانيه الإنسان و إلا فهما الضدان إن لم يجتمعا فى محل واحد و الخلافان إن اجتمعا فالمعنى أن الغير بالصفه النفسيه التى يغاير الذات الأخرى مغايره ذاتيه اختص باسم المخالف، س ره

الغير فى التشخص و العدد اختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما كما أن الهوهو(١) يراد منه الاتحاد فى الوجود و المماثله أيضا من أقسام الغيريه بوجه و كذا المجانسه و المشاكله و نظائرها لأنها بالحقيقه من عوارض الكثره إذ لو لا الكثره ما صحت شىء منها فعدهما من عوارض الكثره أولى فإن جهه الاتحاد فى الجميع ترجع إلى التماثل لأن المثلين هما المتشاركان فى حقيقه واحده من حيث هما كذلك فالإنسان و الفرس من حيث هما إنسان و فرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما فى الحيوانيه و الحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان فى حقيقه واحده نوعيه- فالتجانس يرجع إلى التماثل فى جزء الحقيقه و هو الذى يكون جنسا حين أخذه لا بشرط شىء و قد علمت أن الطبيعه الجنسيه إذا أخذت أعدادها مجردة عما اختلف بها من الفصول تكون نوعيه فيكون أفرادها متماثله و كذا الحال فى الأصناف الأخر من الواحد الغير الحقيقى فالمشابهه ترجع إلى المماثله فى الكيف و المساواه ترجع إلى المماثله فى الكم و هكذا و جهه الوحده فى المماثله ترجع إلى الوحده الذهنيه للمعنى الكلى المنتزع من الشخصيات عند تجريدها عن الغواشى الماديه- فيكون جهه الوحده فيها ضعيفه بخلاف جهه الكثره فإنها خارجيه و التقابل أخص من الغيريه إذ التغير بين الأشياء الماديه إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها فى ماده واحده و أما التغير الذى بحسب الأنواع المتفقه فى جنس دون الأعلى فيستحيل(٢) معه الاجتماع فى موضوع واحد

١- أى بحسب اصطلاح و يراد منه الاتحاد المطلق بحسب اصطلاح آخر فكذا الغير فى التشخص يسمى بالآخر بحسب اصطلاح ما و بالمثل بحسب اصطلاح آخر، س ر ه

٢- لعل المراد به إمكان وقوع استحاله الاجتماع لا وجوبه أى أن القضييه جزئيه فعليه- لا كليه دائمه لظهور أن كثيرا من الأنواع الواقعه تحت مقوله واحده لا يستحيل اجتماعها كالحلاوه و الصفرة فى العسل و الجسميه و الصوره على قولهم لكونها نوعين من الجوهر، ط مد

فالتقابل (١) هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهه واحده فخرج بقيد التخالف التماثل و بقيد امتناع الاجتماع فى محل التغير- الذى بين البياض و الحراره مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد و دخل بقيد وحده المحل مثل التقابل الذى بين السواد و البياض مما يمكن اجتماعهما فى الوجود كسواد الحبشى- و بياض الرومى و بقيد وحده الجبهه (٢) مثل التقابل الذى بين الأبوه و البنوه مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد باعتبار جهتين قيل و بقيد وحده الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه فى الواقع و الدهر إذ الاجتماع فى أفق الواقع و ظرف الدهر لا ينافى التعاقب الزمانى كما أن عدم الاجتماع المكاني لا ينافى الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان و نحو آخر فما قيل من أن التقييد بوحده

١- المراد بالموضوع ما يجرى مجراه و لو بحسب الفرض العقلى حتى يشمل تقابل الإيجاب الذى يجرى متن القضية مجرى الموضوع لهما و كذا المراد التقييد بالزمان الواحد فيما كان زمانيا و أما الخارج عن حومه الزمان من مصاديق التقابل فلا ملزم لتقييده بالزمان- نحو الواجب واحد و ليس الواجب بواحد و لو لا التقييد بوحده الموضوع لغى اعتبار التقابل- توضيح ذلك أن الغيريه و هى نوع بينونه و مغايره بين شيئين ينفك و ينفصل به شىء عن شىء- تنقسم كما عرفت إلى غيريه بالذات و غيريه بالغير و الغيريه الذاتيه هى التقابل و من المعلوم أن الغيريه إما تكون مستنده إلى الذات إذا كانت الذات مقتضيه بنفسها مغايره غيرها أى طارده للغير عن نفسها حتى يتكثرا من غير توحيد و لا- يتصور ذلك إلا بأن يتوحد كل منهما مع شىء ثالث فيطرد مقابله عن ذلك الثالث كالإيجاب و السلب فى القضية و العدم و الملكه فى الموضوع- و هكذا فتحقق ما يجرى مجرى الموضوع فى التقابل من أحكامه الضروريه أخذ فى رسمه، ط مد

٢- اعلم أن التقييد بوحده الجبهه لإدخال الأبوه و البنوه المطلقين لا- لإخراج أبوه زيد و بنوته الموجودتين فيه لأنهما ليستا متضايقتين لجواز تعقل إحداهما لا- بالقياس إلى تعقل الأخرى و أما المطلقتان فهما متضايقتان مع جواز اجتماعهما فى ذات واحده كزيد إذا كان أبا و ابنا ضروره وجود المطلق فى ضمن المقيد فلا- بد من التقييد بوحده الجبهه ليدخل المطلقتان الموجودتان فى ذات واحده فى التعريف فإنهما و إن اجتمعا فى موضوع واحد لكن اجتماعهما من جهتين مختلفتين فإن أبوته بالقياس إلى ابنه و بنوته بالقياس إلى أبيه، من الماتن قدس سره الشريف

الزمان مستدرک لأن الاجتماع لا يكون إلا فى زمان واحد غير صحيح و كان القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان و هابيه الحدثان و إنما عدلنا عن التعريف المشهور فى الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأن صيغه اللذان فى قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان فى شىء واحد فى حاله واحده من جهه واحده يشعر بما لهما ذات و العدم و الملكه و الإيجاب و السلب لا- ذات لهما و إن أمكن الاعتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهنى و السلوب و الأعدام كلها بحسب المفهوم الذهنى أمر فيكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شىء واحد فى حاله واحده من جهه واحده.

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

و قد يقال فى وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أو لا- و على الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضايقان أو لا فهما متضادان و على الثانى يكون أحدهما وجوديا و الآخر عدما فيما أن يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى- فهما العدم و الملكه أو لا فهما السلب و الإيجاب.

و يرد عليه (١) الاعتراض أما أولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى و اللاعمى - المتقابلين بالسلب و الإيجاب و ما يجاب به من أن اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم و الملكه فهو فاسد لأن تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه و تعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهومهما و إن كانا (٢) متلازمين صدقا و الغلط

١- أى على وجه الضبط الثانى لا على الأول إذ يصدق أن أحدهما عدم للآخر لكن الاعتراض الثانى يرد عليهما بل بالثانى ألتصق كما لا يخفى، س ره

٢- بل لا تلازم فى الصدق أيضا لأن سلب انتفاء البصر يصدق على المعدوم البحت- إذ السلب لا يقتضى وجود الموضوع و قد مر نظير هذا فى نقيضى المتساويين و نحو ذلك، س ره

ناش من عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض.

و أما ثانيا فبأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمه لها عنه و ليس داخلا فى العدم و الملكه و لا فى السلب و الإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمى منهما عدما للوجودى.

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

و اعلم أن مقوليه التقابل على أقسامه بالتشكيك و أشدها فى باب السلب و الإيجاب لأن منافى الشىء إما رفعه (١) أو ما يستلزم رفعه لأن ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشىء و لا شك أن منافاه رفع الشىء معه إنما هى لذاتيهما و لذلك يحكم العقل بالمنافاه بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا و إجمالا و أما منافاه مستلزم رفع الشىء له فإنما هى لاشتماله على الرفع - فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاه الذاتيه إنما هى بين الإيجاب و السلب و أما فيما سواهما فتكون تابعه لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد و أقوى هكذا قيل.

و فيه بحث (٢) إذ التنافى بالذات على الوجه الذى ذكر فى معنى المنافى يلزم

- ١- هذا التقريب على تقدير تماميته يوجب كون التقابل فى غير مورد الإيجاب و السلب بالعرض لا بالذات، ط مده
- ٢- لما كان القائل فهم من الرفع فى قولهم نقيض كل شىء رفعه ما يرادف النفى و السلب- و بنى عليه الكلام أورد عليه المصنف ره أن لازمه كون تقابل التناقض من أحد الطرفين و هو السلب لأنه الذى يرفع الإيجاب دون الإيجاب ثم أجاب بأن الأولى أن يراد بالرفع المعنى المصدرى المطلق الممكن أخذه بمعنى الفاعل أو المفعول به حتى يصدق التعريف على السلب و الإيجاب جميعا لأن السلب رافع للإيجاب و الإيجاب مرفوع بالسلب هذا و الأولى أن يراد بالرفع الطرد الذاتى و هو متحقق فى كلا طرفى النقيض، ط مده

أن لا يتحقق بين الشئيين أصلاً فإن أحد الطرفين فى السلب و الإيجاب و إن كان منافياً بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكن الطرف الآخر الذى هو الإيجاب لا يكون منافياً لمقابله (١) بالذات بل المنافى بالذات له سلب السلب المستلزم (٢) للإيجاب و الأولى (٣) أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدرى على الوجه المطلق (٤) الذى يمكن أخذه بمعنى الفاعل (٥) أو المفعول

### فصل (٦) فى بيان أصناف التقابل و أحكام كل منها

#### فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب و الإيجاب -

#### إشاره

و هو قد يطلق على ما يعتبر فى مفهومه القضيه و هو التناقض فى اصطلاح المنطقيين و يلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا و كذبا فى نفس الأمر كزيد أبيض (٦) و ليس زيد بأبيض و قد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم (٧) و رفعه فى نفسه كالبياض و اللابيض

- ١- لأنه ليس رفعا له بل مرفوع له، ه ره
- ٢- فإن نقيض اللابيض ليس هو الإنسان بل نقيضه رفع الإنسان المستلزم للإنسان، ه ره
- ٣- الأولى الذى ذكره هاهنا إنما هو ما سيذكره فى فن الربوبيات حيث يمهّد لبيان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و هو أن الرفع أعم من أن يكون مفهومه أو حقيقته و مصداقه، ن ره
- ٤- هذا نظير قول بعض أهل العربيه فى الحمد لله أن المراد من المصدر هو القدر المشترك بين المبنى للفاعل يعنى الحامديه و المبنى للمفعول يعنى المحموديه إذ كما أن كل محموديه ترجع إلى جنبه لأن كل الفضائل و الفواضل ظلالة فكذلك كل حامديه أيضا بحوله و قوته، س ره
- ٥- بأن يقال نقيضه رفعه أو مرفوعه، ه ره
- ٦- أى أبيضه زيد و لا أبيضيته فلا يكون قضيه، س ره
- ٧- إن كان المراد من ضم الرفع و النفى إلى المفهوم المفروض ضمه بما أنه مفهوم فقط كان لازمه تحقق مفهوم قبال مفهوم آخر و كان البعد الحاصل بينهما هو البعد الذى بين كل مفهوم و مفهوم غيره و هو الانعزال و الانسلاّب الذى بين المفاهيم لا يزيد من ذلك و إن كان المراد ضمه بما هو حاكك عن بطلان الوجود كان لازمه كون المنضم إليه هو المفهوم من حيث إنه حاكك عن الوجود و رجع الأمر إلى التناقض فى القضايا و مثله القول فيما ذكره من وقوع التناقض بحسب الانتساب إلى شىء آخر بالحمل و من هنا يظهر أن النظر الفلسفى يؤدى إلى اختصاص تقابل التناقض بما بين القضايا فإن التناقض اللائح بين المفردات كالإنسان و اللابيض و قيام زيد و عدم قيام زيد لا- يتم مع الغض عن القضيتين الموجبه و السالبه فى مورد ه فهو بالذات بين الإيجاب و السلب و هى القضيه المنفصله الحقيقه المسماه بأول الأوائل إما أن يصدق الإيجاب و إما أن يصدق



السلب و إليها يعود قولهم الإيجاب و السلب لا يصدقان معا و لا يكذبان معا، ط مده

أو بحسب الانتساب إلى شىء آخر بالحمل كزيد أبيض و زيد لا أبيض فإن كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه و ضم إليه مفاد كلمه النفسى حصل مفهوم آخر فى غايه البعد عنه و لا- يعتبر فى شىء منهما صدق أو لا صدق على شىء و إذا حمل على شىء مواطاه أو اشتقاقا كان إثباته له تحصيلا و إثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول- و إنما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع و لذا قال الشيخ (١) فى الشفاء أن المتقابلين بالإيجاب و السلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسيه و اللافرسيه و إلا فمركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد (٢) فى زمان واحد محال و قال أيضا معنى الإيجاب وجود أى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره و معنى السلب سلب أى معنى كان سواء كان لا- وجودا فى نفسه أو لا- وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر أن التقابل أعم من التناقض المعروف باختلاف قضيتين إيجابا و سلبا كذا و كذا لتحقيقه فى المفردات دون التناقض فقد سها من قال إن التناقض هو نفس التقابل الإيجابى و السلبى و كذا ما وقع (٣) فى عبارته التجريد أن تقابل السلب

١- أى لأجل أن هذا التقابل يكون فى القضايا فى المفردات قال كذا، س ره

٢- أى صدقهما فى مورد واحد محال إذ سيأتى أن عدم اجتماعهما بحسب الصدق و لا موضوع و لا محل لهما، س ره

٣- أقول مراد المحقق الطوسى قدس سره كما فى الشوارق أن هذا التقابل غير راجع إلى الوجود الخارجى لأن موضوعى السلب و الإيجاب فى التناقض نسبتان لا- تحقق لهما إلا فى النفس كما فى القضية المعقوله أو فى اللفظ كما فى القضية الملفوظه و التقابل نفسه أيضا نسبه فكان نسبه فى نسبه بل النسبه السلبيه سلب النسبه و من العجائب أنه قدس سره اعترف بذلك فى قوله بعد أسطر أن تقابلهما إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ مجاز إلخ و المحقق قدس سره لم يرد إلا هذا و لعل المصنف قدس سره ظن أن المحقق بصدد بيان منشأ هذا التقابل و مرجعه الفاعلى و أنه فى أى شىء بالذات و فى أى شىء بالعرض و ليس كذلك بل هو بصدد تعيين موضوعه و بيان مرجعه القابلى، س ره

و الإيجاب راجع إلى القول و العقد ليس بصواب كيف و تقابل القضيتين ليس من حيث إنهما قضيتان و لا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب و السلب المضاف إلى شىء واحد فالتقابل بالحقيقه إنما يكون بين نفس النفي و الإثبات و فى القضايا بالعرض - اللهم إلا أن يتكلف كما فى بعض شروحه و يراد من الإيجاب و السلب إدراك الوقوع و اللاوقوع و هما أمران عقليان و اردان على النسبه التى هى أيضا عقليه فإذا حصل فى العقل كان كل منهما عقدا أى اعتقادا و إذا عبر عنهما بعباره كان كل من العبارتين قولاً ثم بما حققناه من أن التقابل بالذات فى القضايا إنما هو بين نفس النفي و الإثبات و بين القضايا بالعرض اندفع ما قيل إن بعضهم اعتبروا فى مفهوم التقابل عدم الاجتماع فى الموضوع بدل المحل و صرحوا بأن لا تضاد بين الصور الجوهرية إذ لا- موضوع لها لأنه المحل المستغنى عن الحال و محل الصور هى الماده المحتاجه إليها فى التقوم و اعتبر الآخرون المحل مطلقاً فأثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين فى كون مورد الإيجاب و السلب موضوعاً أو محلاً- أن المراد من عدم الاجتماع المأخوذ فى التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق و معلوم أن من التقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض و التضاد(١) فإن قولنا كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان

١- جريان التضاد فى القضايا مبنى على المسامحات المعموله فى المنطق لوضوح عدم صدق تعريفه عليها بأى تعريف عرف و الذى ذكره الشيخ أصدق شاهد على أن إطلاق المتضادين على الموجه و السالبه الكليتين لا يتجاوز حد التسميه، ط مد

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

### و من أحكام الإيجاب و السلب-

أن تقابلهما إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ- مجازا دون الخارج لأن التقابل نسبه و النسبه فى التحقق فرع منتسبها- و أحد المنتسبين فى هذا القسم من التقابل سلب و السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبه بينهما عقلية صرفه و أما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم- و هذا القدر من التحقق الاعتبارى كاف فى تحقق النسبه بحسب الخارج فإن لكل شىء مرتبه من الوجود و مرتبه النسبه هى كونها منتزعه من أمور متحققه فى الخارج أى نحو كان من التحقق كالإنسانيه و الحيوانيه من الذاتيات و المشى و الكتابه من العرضيات.

### و من أحكامهما عدم خلو الموضوع عنهما فى الواقع

لا فى كل مرتبه

من مراتب الواقع فإن الأشياء التي ليست بينها علاقه ذاتيه (١) يخلو كل منها في مرتبه وجود الآخر عن كونه موجودا أو معدوما و كذا العريضات في مرتبه الماهيات من حيث هي كما علمت.

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

مع زياده وحده هي وحده الحمل في القضايا الطبيعیه لأن بعض المفهومات- قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع أنه قد يصدق على نفسه- كسائر المفهومات بالحمل الأولى الذاتى و فى المحصورات مشروط بالاختلاف فى الكميّه لكذب الكلّيتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان إنسان و لا شىء من الحيوان بإنسان فعلم أنهما ليستا متناقضتين و إن كانتا متضادتين كما مر و التضاد لا يمنع كذب الضدين معا و صدق جزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان- و ليس بعض الحيوان بإنسان و فى الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر- و إلا- لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين و كذب الضروريتين فى ماده الإمكان مع تحقق باقى الشرائط و من خاصيه (٢) هذا التقابل استحاله الواسطه بين المتقابلين به و امتناع اجتماعهما صدقا و كذبا فلا يخلو شىء عن فرسيه و لا فرسيه و قد يخلو عن طرفى سائر أقسام التقابل و لا يصدق على المعدوم شىء من طرفى المتقابلين إلا السلب و الإيجاب

### و من جملة التقابل تقابل التضاييف

#### إشاره

و المتضاييفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبه إلى الآخر كالأبوه و البنوه فإنهما (٣) لا يصدقان على شىء واحد

- ١- بالإضافة البيانیه لا بالتوصيف إذ بين الماهيه و لازمها و كذا بين المتضاييفين العلاقه الذاتيه موجوده و ليس أحدهما فى مرتبه ذات الآخر، س ره
- ٢- يترائى من ظاهره تكرر مع قوله و من أحكامهما عدم الخلو الموضوع عنهما و لكن لا تكرر فى الحقيقه فإن ذكر عدم الخلو هناك كان تمهيدا لذكر الخلو فى المرتبه و أن السلب و الإيجاب اللذين لا يخلو عنهما شىء فى الواقع كانت المرتبه خاليه عنهما و أيضا قد أخذ هاهنا عدم الاجتماع بحسب الصدق أيضا، س ره
- ٣- هذا هو الحق الذى لا- مريه فيه فإن فرض كون كل من الموجودين أى بماهيتهما معقولا بالنسبه إلى الآخر يوجب التوقف المعى بينهما و لا معنى لتحقيقه فى الشىء الواحد على أن التقابل غيريه بالذات و لا معنى لتحقيقه فى الشىء الواحد من جهه واحده و فى موارد من كلام المصنف ما يشعر بأن التضاييف لا يأبى عن اجتماع المتضائفين بذاته كالعاقليه و المعقوليه و نحوهما بل الاجتماع يمتنع فيما يمتنع لسبب من خارج كالعليه و المعقوليه هذا و الحق خلافه و للكلام تتمه ستوافيك فى محله، ط مد

من جهه واحده و إحداهما لا تعقل إلا مع الأخرى

### وهم و تنبيه:

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

و ربما يجاب عنه بأن مفهوم التضاييف أعم من مفهومى التقابل و التضاد(١) العارضين لأقسامهما و هذا لا ينافى كون معروض التقابل أعم منه و معروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الأفراد- أحدهما أعم منه و الآخر مبائن له فلا منافاه.

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

و الحق فى الجواب أن يفرق بين مفهوم الشىء ء و ما يصدق هو عليه فمفهوم التضاييف(٢)

١- يعنى أن مفهوم الشىء ء لا- يلزم أن يكون من جملة أفراد ذلك الشىء ء مثلا- مفهوم الإضافة ليس بإضافه بل كيف و مفهوم الحرف ليس معنى غير مستقل بل هو من حيث نفسه من المعانى المستقله و مفهوم التقابل ليس بتقابل بل من مقوله الإضافة فافهم و لا تغفل، ن ره

٢- أى مفهوم التضاييف من حيث صدقه على أفرادها فى الجمله لا- من حيث هو و لا من حيث الصدق على جميع الأفراد إذ قد أشكل فى كون بعض أفراد التضاييف كالإضافات المتشابهه الأطراف من التقابل المتخالفه الأطراف أيضا التى كالعاقليه و المعقوليه فضلا من نفس مفهومه من حيث هو و كثيرا ما يكون مفهوم الشىء ء فردا له كمفهوم الشىء ء العام و مفهوم الكلى و مفهوم التضاييف و مفهوم الماهيه العامه و كنفس المفهوم و غير ذلك و الفرق بين الأ-جوبه- أن بناء الأول على التفرقه بين العارض و المعروض و أن فى العوارض نسبه من النسب الأربع- تخالف النسبه فى المعروضات و بناء الثانى على التفرقه بين التضاييف من حيث هو و بين التضاييف التقابلى و أن هذا هو قسم من التقابل لا ذاك و بناء الثالث على التفرقه بين الحمل الذاتى الأولى و الحمل الشائع فلا- غرو فى كون مفهوم التقابل بالحمل الأولى تقابلا و بالحمل الشائع مصداقا للتضاييف لا التقابل و مفهوم الشىء ء قد يكون فردا لفرده كيف و قد يصدق عليه مقابله فيتقابلان و يجتمعان باعتبارين كما أن الوجود و العدم يجتمعان لا باعتبار التقابل فمناطق الجواب هو الفرق بين الحملين و أما قوله فمفهوم التضاييف من أقسام مفهوم التقابل فبيان للواقع و لا دخل له فى الجواب، س ره

من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشئ ء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلى الذى هو شئ ء من آحاد مفهوم الجنس و فى الأمور الذهنيه و العوارض العقليه كثيرا ما يكون مفهوم الشئ ء فردا له و فردا لفرده كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئى الذى هو فرد من الكلى و مقابل له أيضا باعتبارين و من التقابل ما يكون بين المتضادين(١)

١- يكرر ره فى كلماته كون حد التضاد المذكور و كذا بعض أحكامه كقولهم ضد الواحد واحد و أن الضدين يجب أن يجتمعا فى جنس قريب و أن الجواهر لا- تضاد فيها مبنيا على الاصطلاح و هذا يشهد على أنه ره إنما يعتبر من حد التضاد ما يتحصل من تقسيم المتقابلين- و هو أن الضدين أمران وجوديان غير متضايفين لا يجتمعان فى موضوع واحد من جهة واحده- و أما ما وراء ذلك فإنما هو مبنى على الاصطلاح و الوضع و بناء الأحكام فى الأبحاث الفلسفيه- على الاصطلاح المجرد بعيد غايته و من المعلوم أن إضافه قيود آخر على الحد الخارج من التقسيم تصور أقساما آخر من التقابل على الباحث أن يعتبرها و يسميها أو يقيم البرهان على بطلانها و امتناعها و الذى ذكره حدا للمتضادين أنهما أمران وجوديان غير متضايفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف و الذى يمكن أن يقال فى بيانه- إن القيود الثلاثه الأول أعنى كونهما أمرين وجوديين متضايفين إنما لزم اعتبارها لتحصلها من التقسيم المذكور سابقا و هو أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للآخر أو يكونا وجوديين- و على الثانى إما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس إلى الآخر أو لا و الثانى هما المتضادان- فهما أمران وجوديان غير متضايفين و أما اعتبار الموضوع لهما فقد تقدم أن اعتبار التقابل و الغيره الذاتيه بين شيئين يوجب اعتبار أمر ثالث يتحد به كل من الطرفين نوعا من الاتحاد فيطرد الطرف الآخر عن ذلك الثالث و إلا لعى اعتبار التقابل فهناك أمر يتحد به كل من طرفى التضاد و حيث كانا جميعا وجوديين و الشئ ء الذى يوجد له و يتحد به الأمر الوجودى هو الموضوع الأعم من محل الصور الجوهرية و موضوع الأعراض غير أن اعتبار غايه الخلاف يوجب نفى التضاد عن الجواهر فلا يبقى إلا- موضوع العرض و يظهر من هنا أن المتضادين يجب أن يكونا من الأعراض- و أن ينحصرا فى اثنين و أن يكون لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه و أما اعتبار دخولهما تحت جنس فالأ- الصور الجوهرية تتحد وجودا مع موادها فتتوصل منهما جميعا هويه واحده فلو صح فيها تضاد لكفى ذلك فى طرد كل من الطرفين الآخر عن مادته التى اتحد بها فصار هو هى- و أما الأعراض فإذا كانت موضوعها محلا مستغنيا عنها فى وجوده لم يحصل من مجموع الموضوع و عرضه هويه واحده حتى يمنع اجتماع المتضادين فيها لطردهما الآخر بل العرض لا يدفع العرض و إن فرض اتحاده مع موضوعه نوعا من الاتحاد فإن العرض لا- يصير فيه عين العرض الآخر إذا حلا- فيه بخلاف صورتين الجوهريتين إذا حلتا ماده من المواد فمن الواجب مضافا إلى اعتبار موضوع يحل فيه المتضادان اعتبار أمر آخر يتحد به كل من طرفى التضاد اتحادا يصير له المتحدان هويه واحده فيطرد كل منهما الآخر فيه لكون ذلك طردا له عن نفسه و الأمر الذى هذا وصفه هو الجنس الذى يدخل تحته أنواعه فتصير هى هو فمن اللازم اعتبار دخول المتضادين تحت جنس واحد ثم نقول إن هذا الاتحاد إنما يتم بين النوع و إن شئت قلت بين الفصل الذى هو فعليه الحد النوعى و بين الجنس الذى يقسمه و يحصله ذلك الفصل و هو الجنس القريب و أما الجنس البعيد فلا نسبة بين الفصل و بينه بالتقسيم و التحصيل حقيقه و قد تقدم ذلك فى مباحث الماهيه فمن الواجب أن يكون الجنس الذى يدخل تحته المتضادان جنسا قريبا- و من هنا يظهر أن التضاد إنما يتحقق فى جنس من الأجناس العرضيه منحصر فى نوعين لا ثالث

لهما و أما اعتبار غايه الخلاف بين المتضادين فهو أنهم حكموا بالتضاد فى أمور ثم وجدوا أمورا أخرى متوسطه بين طرفى التضاد نسيه كالسواد و البياض الذين ذهبوا إلى تضادهما- ثم وجدوا الصفرة و الحمرة و غيرها من الألوان متوسطه بينهما هى بالنسبه إلى السواد بياض- و بالنسبه إلى البياض سواد فحكموا بتركبها من الطرفين و أن الضدين بالحقيقه هما الطرفان فاعتبروا غايه الخلاف بين الضدين و من هنا يظهر أن المراد بغايه الخلاف أن لا- يختلف الخلاف و التغاير بالنسب و الاعتبارات بل يختلف الطرفان و يتغيرا بذاتهما و فى نفسهما- فهذا القيد بمنزله الإيضاح لمعنى التقابل بينهما، ط مد



و المتضادان على اصطلاح المشاءين هما (١) الوجوديان غير المتضايين المتعاقبان

١- الأولى أن يقال هما الوجوديان اللذان لا- يتوقف تعقل أحدهما على الآخر المتعاقبان إلخ لأن الأقسام الأربعة من التقابل مساويه فى المعرفه و الجهاله و قد صرح بذلك فى مبحث الكيف فى سبب عدولهم عن ذكر كل من الكم و الأعراض النسبيه فى تعريف الكيف إلى ذكر خواصها التى هى أجلى إلا- أنه قدس سره لم يبال بذلك هاهنا إذ قد عرفت المتضايين أولاً إن قلت لم يكن حاجه إليه لخروج المتضايين بالتعاقب على موضوع واحد كما قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء و أما المتضايان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع- و سينقله المصنف. قلت لا شبهه فى جواز تعاقب المتضايين كالأبوه و البنوه و غيرهما على موضوع و كلام الشيخ أيضا دال على ما ذكرناه كقوله فليس يجب و قوله يلزم لا محاله فانتظر، س ره

على موضوع واحد لا- يتصور اجتماعهما فيه و بينهما غايه الخلاف و قد مرت الإشاره إلى أن الطبايع الجنسيه لا يتقابل فالتضاد إنما يعرض للأ-نواع الأ-خيره كما يدل عليه الاستقراء و قد ظن بعضهم وقوع التضاد فى الأجناس لزعمهم أن الخير و الشر متضادان- و كل واحد منهما جنس لأنواع كثيره و هذا الظن باطل من وجهين- الأول أن التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدما للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود و الشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود.

و الثانى أنهما ليسا بجنسين لأن الخير و الشر إما أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع و قد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود و العدم و إما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعه الإنسان فكل ما يوافق و يلائمه نسميه خيرا و كل ما يخالفه و ينافره نسميه شرا و الموافقه و المخالفه و سائر ما أشبههما نسب و اعتبارات خارجه عن أحوال الماهيات فلا يكون شىء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها و أما إذا اعتبر نفس الملائمه و المنافره مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحده منهما ماهيه نوعيه فالتضاد بينهما(١) ليس تضادا بين الجنسين و من شرط التضاد أن يكون الأنواع الأ-خيره- التى توصف به داخله تحت جنس واحد قريب و كون الشجاعه تحت الفضيله و التهور المضاد لها تحت الرذيله لا يرد نقضا على هذه القاعده لأن كل

---

١- أى لو فرض تحقق التضاد لكن لم يتحقق إذ الملائمه و المنافره من الإضافات فيهما تقابل التضاييف، س ره

واحد منهما فى نفسه كيفيه نفسانيه و كونه فضيله أو رذيله إنما هو (١) صفة عارضه له لا أنها مقومه له فالفضيله و الرذيله ليستا من الأجناس للفضائل و الرذائل النفسانيه ثم إن الشجاعه ليست ضدًا لشيء من التهور و الجبن لكونها واسطه بينهما- و أما الطرفان فلكونهما فى غايه التباعد كانا متضادتين بل تضاد الشجاعه مع كل منهما تضاد بالعرض إذ الشجاعه ماهيه لها عارض و هو كونها فضيله و كل من التهور و الجبن ماهيه لها عارض هو كونها رذيله و التضاد بالحقيقه بين العارضين- و فى المعروضين بالعرض و أما التضاد بين التهور و الجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيله و الرذيله و من أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غايه التباعد أن ضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذى يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا كان الشيء و وحدانيا و له أضداد فإما أن يكون مخالفتها- مع ذلك الشيء من جهة واحده أو من جهات كثيره فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحده فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقه شيء واحد و ضد واحد و قد فرض أضدادا- و إن كانت المخالفه بينها و بينه من جهات عديده فليس الشيء ذا حقيقه بسيطه بل هو كالإنسان الذى يضاد الحار من حيث هو بارد و يضاد البارد من حيث هو حار و يضاد كثيرا من الأشياء لاشتيماله على أضدادها فالتضاد الحقيقى إنما هو بين الحراره و البروده و السواد و البياض و لكل واحد من الطرفين ضد واحد و أما الحار و البارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان إذا كان بينهما تضاد حقيقى يكون بين محليهما بما هما محلها تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسائط و منها ما لا وسائط بينهما- سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار و البارد من الفاتر أو غير حقيقى مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف و اللاتقيل فإن الفاتر لا يخرج من جنس الحراره و البروده بخلاف اللاخفيف و اللاتقيل لخروجه عن جنس الخفه و الثقل كالفلك

---

١- بل الحق أن الفضيله و الرذيله من المعانى الاعتباريه حيث اعتبر فى تعريفهما قولنا ينبغى أولا على أن مفهوم الرذيله عدميه و هو ظاهر، ط مده

وقد يكون أحد الضدين على التعيين لازماً لموضوع كالبياض للثلج و السواد للقار وقد لا يكون و حينئذ إما أن يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة (١) و المرض للإنسان- أو يمكن كالثقل و الخفه للفلك و على هذا الاصطلاح (٢) لا تضاد حقيقياً بين الجواهر إلا- باعتبار ما يعرض لها من المتضادات و أما على اصطلاح المتقدمين- ففي الماديات من الصور المتخالفه المتعاقبه على محل واحد متضاد حقيقى و كذا يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيره حيث لا يشترطون فى التضاد غايه الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمره أيضاً لأن اصطلاحهم يحتمل ذلك.

### شك و تحقيق:

و هاهنا إشكال قوى و هو أن المقولات العاليه قد علمت أن لا تضاد بينهما لاجتماع بعضها مع بعض فى جوهر واحد جسمانى- و كذا الاشتراك فى الجنس البعيد لا يكفى فى امتناع الاجتماع فإن الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقوله واحده فلا بد من كون (٣) المتضادين تحت جنس قريب و من كونهما مختلفين بالفصل فحينئذ إن كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلاان على أن الفصلين لا- يشتركان فى الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتهم كما سبق و قد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هذا خلف و أيضاً تعاقب الفصول فى أنفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور إذ لا استقلال لها فى الوجود حتى

١- هذا بناء على نفى الواسطه بينهما خلافاً لبعض الأطباء القائل بالواسطه كحال الشيخ و الطفل و اليافع، س ره

٢- رجع إلى أول الكلام أى اعتبار الموضوع لا المحل فى التعريف المذكور، س ره

٣- لا يخفى أن عدم اقتضاء الجنس البعيد بما أنه جنس بعيد التضاد بين أنواعه لا ينتج اقتضاء الجنس القريب ذلك فمن الجائز أن يكون الجنس من أصله غير دخيل فى تحقق التضاد- اللهم إلا أن يبرهن على وجوب اشتراك المتضادين فى جنس فليضم من ارتفاع التضاد من بين الأجناس العاليه و الأجناس البعيده دخاله الجنس القريب فى مسأله التضاد و قد تقدم ما يمكن أن يقال فى ذلك على أن حصر المقولات فى العشره استقرائى لا عقلى، ط مده

ينسب إلى الموضوع الواحد و لا- يمكن تعاقبها(١) على جنس واحد كما علمت- و يمكن التفصي عنه بأن الجنس و الفصل متحدان في الوجود و الجعل و هما موجودان بوجود واحد بلا- تغاير بينهما في الخارج و هما عين النوع في الخارج فصفت الفصول في الأعيان بعينها صفات الأنواع المتقومه بها في نحو ملاحظه العقل و لما كان التضاد من الأحكام الخارجيه للمتضادات(٢) فلا محاله يكون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول و الحاصل أن التضاد بين المتضادين- و إن كان باعتبار فصل كل منهما و لكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لأن الحلول في شىء نحو من الوجود و الوجود لا يتعلق إلا بما يستقل في التحصل الخارجى و الفصول لا استقلال لها في الخارج و اتصاف كل من النوع و الفصل- المقوم بالصفات الخارجيه للآخر إنما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجى دون الصفات الذهنيه التى تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن-

### و مما عد في المتقابلين الملكة و العدم

و هما أمران يكون أحدهما وجوديا و الآخر عدما أى عدما لذلك الوجودى سواء كان(٣) بحسب شخصه في الوقت أو

- ١- المحذور الذى ذكره أو كان تقوم الفصلين بالجنس و هذا شىء آخر و هو أنه قد مر أن الفصول المقسمه للجنس إنما ترد على الحصص الجنيهيه فإن نسبه الكلى إلى ما تحته نسبه الآباء إلى الأولاد لا نسبه أب واحد إليهم فإذن لا يلزم توارد العلل على معلول واحد فهنا يقول قدس سره إذا لم يمكن تعاقب الفصول المقسمه على جنس واحد مع أن تقسيمه جائز فكيف أمكن تقومها بجنس واحد مع أن تقويمه لها غير جائز أو تنظير لعدم التعاقب على موضوع واحد و الأول أدق، س ره
- ٢- فإن قلت التضاد ربما يكون بين الأمور الاعتباريه كمفهومى الجنس و الفصل- فكيف يصح كونه من الأحكام الخارجيه للمتضادات قلنا المراد منه أن تضاد الأمور الخارجيه- إنما هو من الأحكام الخارجيه لها و هذا لا ينافى عروض التضاد للأمر الذهنيه بحسب اعتباراتها العقلية، منه قدس سره الشريف
- ٣- متعلق بالعدم باعتبار القوه التى فى هذا العدم أو بالوجودى أى سواء كان ذلك الوجودى ممكنا بحسب شخصه إلخ، س ره

فى غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبا كان أو بعيدا فالعمى (١) و الظلمه و انتشار الشعر بداء الثعلب الذى هو بعد الملكه و المروديه التى هى قبلها- و عدم البصر الممكن فى حق الشخص الأعمى و انتفاء اللحيه للمرأه الممكن لنوعها- كل هذه عدميات فى التحقيق مشروط فيها الإمكان و القوه و لذا لم يصدق على المعدوم- و أما فى المشهور فالملكه هى القدره للشىء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء- كالقدره على الإبصار و العدم انتفاء هذه القدره مع بطلان التهيؤ فى الوقت الذى من شأنه أن يكون كالأعمى لا كالجرو قبل فتح البصر و اصطلاح المنطقيين (٢) فى العدم و الملكه هو المعنى الأول و كذا اصطلاحهم فى المتضادين مجرد (٣) كونهما

١- أى الأعم من مثل عمى العقرب و الأكمه و غيرهما فذكر عدم البصر الذى بعد الاتصاف بالملكه بعده من باب ذكر الخاص بعد العام و تخصيص الظلمه بالذكر لعله للقول بكونها ضدا للنور وجوديا، س ره

٢- هذا منه قدس سره غريب حيث عكس الاصطلاحين فى العدم و الملكه فإن اصطلاح الإلهيين التعميم و اصطلاح المنطقيين التخصص يظهر ذلك لمن نظر فى قاطيغورياس الشفاء بعد التعميم فى العدم و هذه كلها لا يلتفت إليها فى هذا الكتاب إنما العدم المقصود فيه هو العدم- الذى هو فقدان القنيه فى وقتها أى فقدان القوه التى بها يمكن الفعل إذا صار الموضوع عادما للقوه فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالععمى و أما القنيه فيزول إلى العدم فهذا هو التقابل العدمى المذكور فى قاطيغورياس انتهى و مراده بهذا الكتاب باب قاطيغورياس و هو باب المقولات العشر الذى أدرجه القدماء فى المنطق و هو أحد أبوابه سموه به كما سموا باب الكليات الخمس إيساغوجى و باب القضايا باريرميناس و غيرها بغير ذلك كما ذكر فى حاشيه المصنف قدس سره- على الشفاء و فى غيرها، س ره

٣- هذا الحصر إضافى بالنسبه إلى اعتبار الوجوديه و غايه البعد بل يعتبرون التعاقب على موضوع واحد شخصى فلا يرد أن هذا مناط التقابل المطلق فلا- يتميز به التضاد عن غيره- إذ يعتبرون فيه ما به يتميز عن غيره كما فى القسمه التى ذكرها الشيخ فى قاطيغورياس من أن التقابل إما أن يكون ماهيه مقوله بالقياس إلى غيره فهو تقابل المضاف أو لا و حينئذ إما أن يكون الموضوع صالحا للانتقال من أحد الطرفين بعينه إلى الآخر من غير انعكاس أو لا بل يكون صالح الانتقال من كل واحد منهما إلى الآخر أو لا عن أحدهما إلى الآخر لأن الواحد لازم له فالأول تقابل العدم و القنيه فالموضوع إذا صار عادما لقوه الإبصار فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالععمى و أما القنيه فيزول إلى العدم و الثانى هو تقابل التضاد سواء كان أحد الضدين وجوديا و الآخر عدميا أو كلاهما وجوديين سواء كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما إلى الآخر أو كان أحدهما طبيعيا لا ينتقل عنه و لا إليه كالبياض للجص، س ره

غير مجتمعين فى موضوع واحد و أما الإلهيون فقد اعتبروا فى كل منهما قيدا آخر أما فى المتضادين فكونهما فى غاية التباعد و فى الملكة و العدم أن يكون العدمى سلبا للوجودى عما من شأنه أن يكون فى ذلك الوقت فكل من قسمى التقابل بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثانى عموم المطلق من المقيد إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفه و المقيد بالحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقيه و الملكة و العدم بالعكس من ذلك حيث (١) يسمون المطلق بالحقيقى و المقيد بالمشهورى و القدح الذى يلزم فى انحصار التقابل فى الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء و المروده و تقابل البصر (٢) و عدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجا عن التضاد و عن الملكة و العدم على التفسير الأخص تفصوا عنه بأن الحصر إنما هو باعتبار المعنى الأعم أعنى المشهورى (٣) من التضاد و الحقيقى من الملكة و العدم ليدخل أمثال ذلك فيه

### بحث و مخلص:

#### و هاهنا إشكال من وجهين -

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

بل قد يكون أحدهما عدما للآخر

١- هذا يؤيد ما ذكرناه من أن عقد الاصطلاح بعكس ما ذكره، س ره

٢- فلا يمكن إدخاله إلا فى التضاد المشهورى الغير المعتبر فيه الوجوديه إذ الشجر غير قابل للبصر لا باعتبار شخصه و لا باعتبار نوعه و لا باعتبار جنسه القريب أو البعيد كما لا يخفى إلا أن يراد بالجنس البعيد فى الشجر جوهر الهولى التى شأنها القابليه كما يقال إن الجوهر الجنسى فى تعريف الإنسان ناظر إلى الهولى و ليس فى مورد القدح بالشجر إشكال إذ يدخل فى تقابل السلب و الإيجاب أيضا، س ره

٣- حيث لا يعتبر فيه الوجوديه فيدخل مورد القدح فى التضاد المشهورى كما يمكن إدخاله فى العدم و الملكة بالمعنى الأعم،

س ره

كالسكون للحركه و الظلمه للنور و العجمه للنطق و الأنوثة للذكوره و الفرديه للزوجيه و فى كلام بعضهم أن التضاد بالمعنى المشهورى اسم يقع على التضاد الحقيقى و على بعض أقسام الملكه و العدم أعنى ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك فى التضاد المشهورى و الحق (١) أنه أعم من ذلك- لعدم إمكان الانتقال فى بعض هذه الأمور كالذكوره و الأنوثة و الزوجيه و الفرديه- على أن تقابل الزوجيه و الفرديه راجع (٢) عند التحقيق إلى الإيجاب و السلب- فعلى أى تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكه و العدم و تقابل الإيجاب و السلب-

### الثانى أن غايه الخلاف شرط فى التضاد المشهورى أيضا

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

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

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

١- كما أشار إليه فيما مر أنه مجرد عدم الاجتماع فى موضوع، س ره

٢- كما يرشد إليه إطلاق الفرد على الحق الأحد سبحانه، س ره



الوسط إذ كونه سوادا ضعيفا إنما يتحصل إذا قيس إلى سواد أشد لكن إذا قيس إليه كان ذلك سوادا بالنسبة إلى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة إليه بل بياضا لا فرق بينه وبين بياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم أوساط البياض فثبت أن التضاد الحقيقي كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فإن لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل إنما هو باعتبار الأول فلا يزيد في التقابل قسم خامس.

هذا خلاصه ما ذكره بعض أجلة المتأخرين وهو لا يستقيم (١) على ما اخترناه - من طريقه أسلاف الحكماء في الأشد والأضعف.

ويرد عليه أيضا أن لكل شيء ماهية متحصلة في ذاتها لا بالقياس إلى ما عداها - اللهم إلا أن يكون مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله ووجوده تعقل شيء آخر ووجوده - ولا شك أن الألوان من مقوله الكيف لا من مقوله المضاف فكل منها ماهية متحصلة - لا بالقياس إلى غيره والتضاد من الأمور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقاييسه أحدهما للآخر ولا لغيرهما وإن كان مفهوم التضاد من جزئيات الإضافه فالمقابل بين الحمره والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابتة جزما وليست من أقسامهما شيئا إلا التضاد.

### مخلص:

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

١- وجهه أن مراتب الأوساط من السواد على ما ذكره يلزم أن يكون كل منها سوادا بالنسبة إلى ما هو دونه و بياضا بالنسبة إلى ما هو فوقه وهذا لا يستقيم على طريقه الأقدمين فإنهم قالوا بالتشكيك في الطبيعه الواحده فكل وسط منها على ما اختاروا يكون سوادا في نفسه وكذلك فوقه ودونه فافهم، ن ره

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

و أما من قبل الأقدمين فبأن التقابل بين مراتب كفيه واحده تقابل فى الكمال و النقص كما فى مراتب الكمية من نوع واحد و أما تقابل مرتبه ضعيفه من السواد- مع مرتبه ضعيفه من البياض فعلى قياس ما ذكر فى الطريقه الأخرى من أن التضاد بالذات إنما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقى الكلام فى أن جميع الألوان من مراتب السواد و البياض أم ليس كذلك و ما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لا على الثانى و بناء الإشكال على مجرد الاصطلاح و هو أمرهين فى العقلية و العلوم الحقيقيه.

### نكته:

لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافه و سلب إذ ما من موجود إلا- و له إضافه إلى غيره بالعليه أو المعلوليه أو غيرهما- و يسلب عنه أشياء و لا أقل ما هو نقيضه فتقابل التضاييف لا يخلو عن جنسه شىء من الأشياء- حتى واجب الوجود فإنه مبدأ للأشياء و إن خلا عن آحاد جزئياته كالأبوه و البنوه و المجاوره- و كذا تقابل الإيجاب و السلب لا يخرج منه مطلقا و لا من كل واحد من جزئياته كالحجريه و اللا-حجريه شىء من الأشياء و أما القسمان الأخيران من التقابل أعنى العدم و الملكة و التضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما [خاصهما] كالبروده و الحراره و العمى و البصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما أشياء فإن المفارقات لا تقبل الضدين- و لا العدم المقابل للملكه إذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما و لا خاصا

### فصل (٧) فى التقابل بين الواحد و الكثير

#### إشاره

## كيفية التقابل بين الواحد و الكثير من العلوم الربانية

التي حارت فيه عقول أهل النظر و أصحاب الفكر و إنما خص (١) بمعرفتها الراسخون في العلم لأن تقابلهما ليس بتقابل العدم و الملكة و لا السلب و الإيجاب لأنهما وجوديان فلا يكون أحدهما سلبي للآخر و لا تقابل المتضادين لعدم غايه الخلاف المعتبره في التضاد بينهما إذ ما من عدد إلا و يتصور أكثر منه و لعدم التعاقب على موضوع واحد عددي و وحده الهولي المتعاقبه عليها الاتصالات و الانفصالات و حده بهمه ظليه ثم الكثره تقوم بالوحده و لا يمكن تقوم ماهيه أحد المتضادين بشىء من نوع الآخر و ليس بينهما تقابل التضاييف و إلا لكان ماهيه كل منهما معقوله بالقياس إلى الأخرى و ليس كذلك أما من جانب الوحده فيبين أن معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن ينفك و يتجرد عن وجود الكثره و معقوليتها و أما من جانب الكثره فإن الكثره كثره في ذاتها بسبب الوحده لا بالقياس إلى الوحده و الفرق بين المعنيين واضح و قياسها إلى الوحده من جهه كونها معلوله لها لا من جهه كونها هي الكثره إذ كون الكثره كثره غير كونها معلوله و ليست الكثره نفس المعلوليه على قاعده القوم (٢) ثم إنا نجد التقابل بينهما من جهه تمانعهما لا من جهه عليتهما و ارتباطهما.

و أيضا كون الشىء بحسب جوهره و ماهيته مضافا إلى شىء يوجب كون ذلك الشىء أيضا كذلك فلو كانت الكثره جوهرية الإضافة لكانت الوحده أيضا جوهرية الإضافة كما هو شأن المتضاييفين فى الانعكاس.

- 
- ١- فالوحده الحقه التي فى الوجود لا- يقابل كثره المراتب المتخالفه بالكمال و النقص- و هذه هي الوحده فى الكثره و الكثره فى الوحده بل قد علمت أن الكثره ليست إلا الوحده المكرره- و ملاك الإشكال عليهم أن التقابل بينهما عندهم مسلم مفروغ عنه لكن الحيره فى تعيين قسم منه و أصل التقابل غير مسلم فيهما و ليس بينها إلا مجرد المخالفه بحسب المفهوم، س ره
  - ٢- بل على قاعده الكلى فإن كل ماهيه من حيث هي ليست إلا- هي لا- خفاء فيه بل الوجود الخاص الإمكانى الذى هو عين المعلول بالذات و المجمعول بالحقيقه على قاعدته قدس سره ليس عين هذا المفهوم، س ره

و أيضا(١) يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجودا و تعقلا من حيث هذه هذه و تلك تلك و ليس كذلك.

### و من الناس من ظن أن التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا

لكنهما مما عرض لهما تقابل التضاييف من جهة أن الوحدة مقومه للكثرة و الكثرة معلوله متقومه بها- و هذا الكلام(٢) لا يخلو من خلط لأننا نفهم تقابلا بين الواحد و الكثير اللذين كل منهما ينفى الآخر و يبطله عند حدوثه و وجوده و الوحدة التي يزيلها و يبطلها- الكثرة الطارئة ليست بعلة لتلك الكثرة لأنها تقوم بوحده أخرى من نوعها و المتقومه بها مقابله لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحده الاتصال و كثرته فإننا إذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحده كانت قبل القسمة عارضه للمتصل الوحداني و هي ليست جزء للاثينيه العارضه لمجموع النصفين و وحده أخرى هي عارضه لأحد النصفين هي المقومه للاثينيه و لا شبهه في عروض تقابل التضاييف بين الوحدة الحادته و الاثنينيه لكن الكلام في تقابل الوحدة [السابقه] و الاثنينيه الطارئة أنه من أي قسم من التقابل.

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

قلت هذا المفهوم من الطبائع العامه العقليه التي لا يمكن تحققها إلا في ضمن شىء من أقسامها و كلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد و الكثير أنه بأى

- 
- ١- كما قالوا لا عليه بين المتضاييفين و الوحدة عله و متقدمه بالذات و الكثرة معلوله و متأخره عنها، س ره
  - ٢- يمكن أن يقال لا خلط فيه لأن التفاوت بين الوحدتين إنما نشأ من خصوصيه القابل فنفس الوحدة لا تفاوت فيها و لا مدخلية لخصوصيات القوابل و تفاوتها بالعظم و الصغر في وحده المقبول فتقويم الوحدة للكثرة الطارئة تقويم الوحدة المطرده لها بعد إسقاط إضافتها إلى القابل لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و أيضا لو تشبث القائل بتضاييف المكيه و المكياليه و العاديه و المعدوديه لم يتوجه عليه، س ره

نحو من الأنحاء فما لم يتحقق أولا أحد أقسامه المعينه لم يتحقق هذا المفهوم فى نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئى من جزئيات مفهوم الإضافه على الوجه الذى مر.

### و منهم من زعم أن التقابل بين الواحد و الكثير ليس بالذات

و احتج عليه بأن موضوع المتقابلين يجب أن يكون (١) واحدا بالشخص و موضوع الواحد و الكثيره ليس كذلك لأن طريان الواحده إما على نفس الكثيره أو على الأشياء المتعدده التى صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث المجموع أو على شىء غيرها يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الواحدانى و على أى تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر و قس على ذلك طريان الكثيره على الواحده نفسها أو موضوعها.

و فيه بحث من وجوه الأول النقض بأن الدليل لو تم لدل على نفى التقابل بين الواحده و اللاوحده و الكثيره و اللاكثيره و هو بين الفساد.

و الثانى أن موضوع المتقابلين (٢) لا يلزم أن يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعيه أو جنسيه قريبه أو بعيده كالرجوليه و المرثيه للإنسان- و الذكوريه و الأنوثيه للحيوان و الحركه (٣) و السكون للجسم أو بحسب أمر أعم من هذه الأمور كلها كالخيريه و الشريره للشىء كيف (٤) و لو كان كذلك للزم أن لا يكون للذاتيات و اللوازم تقابل مع سلوب و نقائص لها لعدم بقاء الشخص عند زوالها.

١- أى المتقابلان يجب أن يتعاقبا على موضوع واحد بالشخص، س ره

٢- أى لا يلزم أن يتعاقب المتقابلان على موضوع واحد شخصى، س ره

٣- أى حركه الإنسان مثلا مع سكون الجماد فإنه مثال للوحده الجنسيه البعيده و أما حركه الحجر و سكونه فمعلوم أنهما

يتعاقبان على موضوع شخصى و كذا فى الخيريه و الشريره- يراد مثل خيريه الواجب تعالى و الهولوى، س ره

٤- لا يخفى أن تقابل الذاتيات اللوازم مع نقائصها إنما هو بحسب حمل على لا بحسب وجود فى كما صرح به س فيما مر، س

الثالث (١) أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يتم في الوحده الشخصيه و الكثره المقابله لا في غيرها فإن الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبه مثلاً قد يتكثر فيها مع بقاءه.

الرابع أن بقاء الموضوع بأى وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به شيخ الرئيس فى قاطيغورياس الشفاء حيث قال و أما المتضايقان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو اشتراكهما فى موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذى هو عله لأمر يلزمه لا- محاله إمكان أن يصير معلولاً- أو يكون هناك موضوع مشترك و إن كانت العليه و المعلوليه من المضاف.

### و منهم من رأى أن التقابل بينهما بالذات من باب التضاد

و استدل أما على أن التقابل بينهما بالذات فبأننا إذا نظرنا إلى مجرد مفهوميها و قطعنا النظر عن كون أحدهما عله أو مكيالاً للآخر جزماً بعدم اجتماعهما فى ذات واحده فى زمان واحد من جهه واحده و أما على أن التقابل بينهما بالتضاد فلأنه ليس بشىء من الأقسام الثلاثه الباقية للتقابل أما التضاييف فلعدم كون الوحده و الكثره متكافئين- وجوداً و تعقلاً كما مر و المتضايقان يجب أن يكونا كذلك و أما القسمان الآخران- فلكون أحد المتقابلين فيهما سلماً للآخر و الوحده لكونها مقومه للكثره ليست سلماً لها و الكثره لكونها مما يتقوم بالوحده لا يكون سلماً لها و إلا لكان الشىء عله لعدمه و ما يقال من أن الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع أن الواقع بخلافه أ لا ترى أن البلقه ضد لكل واحد من السواد و البياض مع أنه يتقوم بهما.

### بحث و تقويم:

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

التباعد ليس أولى من الحكم عليه بكونه أحد البواقى فيكون تخصيصا من غير مخصص و أما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لأن دليلهم أن الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهيه حقيقه من ضدها و لا من الضدين و الأبلق ليست له ماهيه وحدانيه بل وحدته بمجرد الفرض و الاعتبار فظهر أن لا حاصل لما ذكروا فى بيان تحصيل قسم من التقابل فى تقابل الواحد و الكثير فيجب عليهم(١) أن يجعلوا له قسما خامسا إلا أن المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع خواصها و لوازمها

## المرحلة السادسة فى العله و المعلول و فيه فصول

### اشاره

١- فيه تلويح إلى أن حصر أقسام التقابل فى الأربعة ليس بعقلى دائر بين النفى و الإثبات- كما يظهر من تضاعيف ما مر من كلامه أن تحديد التضاد بالحد المعروف مبنى على الاصطلاح و قد مر الكلام فيه و الذى ينبغى أن يقال فى هذا المقام إنا لا نشك فى أن الواحد موجود و أن الكثير موجود و أنهما متنافيان فى الجمله فالموجود من حيث هو موجود منقسم إلى الواحد و الكثير و هو انقسام أولى يلحق الوجود بما هو وجود من غير توسط واسطه فالمفهوم من متزاعان من الوجود لذاته فالوصفان أعنى الوحده و الكثره غير خارجين عن ذاته و إلا لكانا باطلين قضاء لحق الأصاله فى الوجود فهما وصفان راجعان إليه فى عين أنهما مختلفان و قد مر أن الوحده تساوق الوجود و تعم الواحد و الكثير جميعا فالوجود فى وحدته و كثرته يفترق بعين ما يشترك به و بالعكس و هذه خاصيه التشكيك فانقسام الوجود إلى الواحد و الكثير من قبيل انقسام الحقيقه المشككه إلى مرتبته المختلفتين بالشده و الضعف و الكثير هو المرتبه الضعيفه لضعف الوحده المساوقه للوجود فيه و هو نظير انقسامه إلى الخارجى و الذهنى و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوه و انقسامه إلى الثابت و السىال و غير ذلك و لا ريب فى انتفاء التقابل من بين مراتب التشكيك لأن رجوع ما به الاختلاف فى المراتب إلى ما به الاتفاق لا يجامع الغيريه الذاتيه- التى يقوم به التقابل فقد ظهر مما قدمناه أن الواحد و الكثير لا تقابل بينهما من حيث هما واحد و كثير و أما قوله ره إنا نفهم تقابلا بين الواحد و الكثير اللذين كل منهما ينافى الآخر و يبطله- عند حدوثه و وجوده فلا- يثبت بمجرد التنافى و التباطل بينهما أزيد مما يقتضيه اختلاف مراتب التشكيك من البيئونه و انزال بعضها من بعض، ط مده

## فصل (١) في تفسير العله و تقسيمها

## فقول العله لها مفهومان

أحدهما هو الشىء (١) الذى يحصل من وجوده وجود شىء آخر و من عدمه عدم شىء آخر و ثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشىء - فيمتنع بعدمه و لا- يجب بوجوده و العله بالمعنى الثانى تنقسم إلى عله تامه و هى التى لا- عله (٢) غيرها على الاصطلاح الأول و إلى عله غير تامه تنقسم إلى (٣) صورته

١- إن قلت هذا هو العله التامه و كيف يلزم من وجودها وجود و من أجزاءها عدم المانع و العدم نفى محض فلا يفعل شيئا بل العله التامه المشتمله على جميع العلل الناقصه لا وحده لها فلا وجود لها بل هى مركبه اعتباريه لم يرد تركيبها إلى الوحده. قلت العله التامه قد تكون بسيطه كالعله الأولى للمعلول الأول و لا إشكال فيه و قد تكون مركبه كعلل الكائنات و من أجلى البديهيات أن فاعل الموجود يجب أن يكون موجودا و حينئذ فيما أن يراد مع وجود العله التامه للموجود وجود الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير و لا- إشكال فى وجودها بهذا المعنى و لا غرو فى توقف تأثير الفاعل على أمر عدمى لأنه ليس مفيدا و مفيضا للموجود إنما المفيد هو الفاعل و إما أن يراد من وجودها وجود كل جزء منها بحسبه فإن مدخله بعضها فى وجود المعلول بوجوده كالفاعل و الماده و الصوره و الشرط و بعضها بعدمه كالمانع و بعضها بوجوده و عدمه كالمعد فقولهم لا بد من وجود العله التامه للموجود الموجود فيه من الوجدان ١٢٧ و قال صاحب المواقف إن عدم المانع كاشف عن شرط وجودى كعدم الباب المانع للدخول فإنه كاشف عن وجود فضائله قوام يمكن النفوذ فيه و كعدم العمود المانع لسقوط السقف بأنه كاشف عن وجود مسافه يمكن تحرك السقف فيه للسقوط إلا أنه ربما لا يعلم الشرط الوجودى إلا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك اللازم فيسبق إلى أوهام أنه مؤثر فى الوجود انتهى فعنده جميع الأمور الداخلة فى العله التامه وجوديه فيكون هى أيضا موجوده لوجود أجزاءها بأسرها و السؤال و الجواب جاريان فى الفصل الثانى فى قوله فى وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فى وجوب وجود المعلول عند وجود علتها، س ره

٢- و إنما عدل عن قولهم العله التامه جميع ما يحتاج إليه الشىء إذ لا يلزم كونها مركبه كالعله الأولى للمعلول الأول و قوله على الاصطلاح الأول متعلق بقوله عله تامه أو متعلق بمحذوف- أى زياده و علاوه على المعنى الأول لأن المعنى الأول يصدق على الجزء الأخير من العله التامه- و يقال عليه السبب بمعنى أخص فالحاصل أن الشىء الذى يحصل من وجوده الوجود و لا عله غيره، س ره

٣- من العلل الناقصه الشرط و ارتفاع المانع و كثيرا ما لا يفردان بالذكر لجعلهما صورته من تتمه الفاعل إذ المراد بالفاعل هو العله المستقله بالفاعليه و ربما يجعلان من تتمه الماده- لامتناع قبول الشىء صورته بدون حصول شرائطه و ارتفاع موانعه و فى شرح الملخص جعل الأدوات من تتمه الفاعل و ما عداها من عداد الماده و مثله الكلام فى الشق الثانى من وجه الضبط- إذ مما ليس بجزء الشرط و رفع المانع و أما الموضوع للعرض فهو من عداد الماده لكونه قريب الشبه بها كما أشار إليه قدس سره و أما الجنس و الفصل فهما بشرط لا ماده و صورته، س ره



و ماده و غايه و فاعل.

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

و ربما يقولون إن العله إما أن يكون جزءا للشئ ء أو لا يكون و الجزء ينقسم إلى ما به يكون الشئ ء بالفعل و هى الصورة و إلى ما به يكون الشئ ء بالقوه و هى الماده- و التى ليست بجزء إما أن يكون ما لأجله الشئ ء و هى الغايه أو ما يكون به الشئ ء و هو الفاعل و قد يخص الفاعل بما منه الشئ ء المباين من حيث هو مباين و يسمى ما منه الشئ ء المقارن باسم العنصر و الماده أيضا يختلف اعتبار عليتها إلى ما منها كالتنوع العنصرى و إلى ما فيها كالهيات فربما يجمع الجميع فى اسم العله الماديه لاشتراكها فى معنى القوه و الاستعداد فيكون العلل أربعا.

و ربما(١) يفصل فيكون خمسا و الصورة أيضا يختلف نحو تقويمها للماده- و للمجموع منها و الأولى إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعليه و إن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفاده هذه العله و إقامة قرينها بها كما سيتضح بيانه فى بحث كيفيه

١- و المحقق الشريف فى شرح المواقف ذكر تقسيما تفصيليا بقوله ١٢٨ العله الناقصه و هى ما يتوقف عليه الشئ ء فى وجوده إما جزء له أو خارج عنه و الثانى إما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس إلى العرض و المحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها و إما غير محل له فإما ما منه فاعل الوجود أو ما لأجله غايه الوجود أو لا هذا و لا ذاك و حيثئذ إما أن يكون وجوديا هو الشرط أو عدميا و هو عدم المانع و الأول أعنى ما يكون جزءا إما أن يكون جزءا عقليا- و هو الجنس و الفصل أو جزءا خارجيا و هو الماده و الصورة انتهى و المنفصله فى قوله و حيثئذ إما أن يكون وجوديا إلخ منع الخلو فيشمل المعد أيضا،

التلازم بين المادة و الصورة فالصوره و إن كانت صوره للماده لكن ليست عله صوريه لها بل عله فاعليه لها فعلم من هاهنا أيضا فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المقارن و القابل أيضا إذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصوره لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه أولا- بالصوره بالفعل لأنه باعتبار ذاته إنما يكون بالقوه و ما بالقوه من جهة ما هو بالقوه لا يكون مبدأ البتة و لكن يكون مبدأ لماهيه المركب أو لوجود العرض بعد ما تقوم بالصوره.

و اتضح بما ذكرناه أن كل واحده من المادة و الصوره مما يكون عله قريبه و بعيده للمركب منهما باعتبارين أما الصوره فإذا كانت صوره حقيقيه مقوله من الجوهر- تكون مقومه للماده بالفعل و المادة عله للمركب فيكون الصوره عله لعله المركب- بهذا الاعتبار و لكنه من حيث هي جزء صوري للمركب عله صوريه له فلا واسطه بينهما- و أما المادة فإذا كان المركب ماهيه صنفيه و كانت الصوره هيئه عرضيه تكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو عله صوريه للمركب الصنفى فكانت المادة عله المركب من هذه الجبهه على أنها(١) من حيث كونها جزءا للمركب عله ماديه له فلا واسطه بينهما.

و بالجمله المادة و الصوره علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون إحداهما عله صوريه و الأخرى عله ماديه و إذا كانت إحداهما عله المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل المادة فى تقويمها التوسيطى للمركب ليست عله ماديه له و كذا الصوره فى تقويمها التوسيطى للمركب ليست سببا صوريا.

**ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات و ارتباطات كثيره.**

**منها أن كل واحد من الفاعل و الغايه سبب للآخر**

من جهه فالفاعل من جهه سبب للغايه و كيف لا و هو الذى يحصلها فى الخارج و الغايه من جهه سبب

١- أى مع أنها و هكذا نظيرتها، س ره

للفاعل و كيف لا- و هى التى يفعل الفاعل لأجلها و لذلك إذا قيل لك لم ترتاض فتقول لأصح و إذا قيل لم صححت فتقول لأننى ارتضت فالرياضه سبب فاعلى للصحه و الصحه سبب غائى للرياضه و الفاعل عله لوجود ماهيه الغايه فى العين- لا لكون الغايه غايه و لا لماهيتها و الغايه عله (١) لكون الفاعل فاعلا.

### و منها أن كل وحدات من الماده و الصوره سبب للأخرى بوجه آخر

كما أشير إليه.

### و منها أن بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر

كما سيجى ء أن فاعل الكل هو غايه الكل وجودا و عقلا و ربما يتفق أن يكون ماهيه ثلاث منها و هى الفاعل و الصوره و الغايه ماهيه واحده فإن فى الأب (٢) مبدأ لتكون الصوره الآدميه من النطفه و هو صوره الآدميه لا شى ء آخر منه و ليس الحاصل فى النطفه إلا- صوره آدميه و هى أيضا الغايه التى يتحرك إليها النطفه لكنها من حيث تقوم مع الماده نوع الإنسان فهى صوره و من حيث يبتدى تحريكها منه فهى فاعله و من حيث ينتهى تحريكها إليه فهى غايه فإذا قيست تلك الوحده إلى الماده و المركب- كانت صوره و عله صوريه باعتبارين و إذا قيست إلى الحركه كانت فاعله مره و غايه مره فاعله باعتبار ابتداء الحركه و هى صوره الأب و غايه باعتبار انتهاء الحركه- و هى صوره الابن كما فصل فى كتاب الشفاء

١- أى بوجودها الذهنى عله لكون الفاعل أى ذات الفاعل متصفه بالفاعليه إذ كما أن كون الغايه غايه ليس بعله كذلك كون الفاعل فاعلا، س ره

٢- المراد بالصوره الآدميه الصوره النوعيه فى الإنسان فإنها فاعله من حيث إنها فى الأب للصوره النوعيه من حيث إنها فى الابن كما ذكره و إن كان الفاعل الإلهى هو الله أو بعض مقربى حضرته بحوله و قوته و ليس المراد بها الشكل و التخاطيط فإن فاعلها الطبيعى القوه المصوره عند الشيخ أو فاعلها رب النوع عند الإشراقى لا الصوره و الشكل الذى فى الأب و هو ظاهر، س ره

## فصل (٢) فى وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فى وجوب وجود المعلول عند وجود علته

### اشاره

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

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

شىء معين فى زمان معين دون غيره من الأزمنه.

قلنا و هل أمكنه أن يختار الإيجاد فى غير ذلك الوقت أم لم يمكن فإن لم يمكن ذلك (١) فهو موجب لا مختار.

و أيضا (٢) وجب حينئذ تحقق الفعل مع كونه فى ذلك الوقت فى الأزل.

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

١- هذا إلزامى مبنى على مذهب الخصم القائل بالحدوث بمعنى مسبقه وجود العالم بالعدم فى الأزمنه الموهومه السابقه سبقا انفكاكيا كالأشاعره فإن الاختيار و الوجوب عندهم متنافيان و لذا أنكروا مقدمه الشىء ما لم يجب لم يوجب و أما على مذهب غيرهم فالوجوب بالاختيار لا- ينافى الاختيار فيجوز أن يكون الإيجاد فيما لا- يزال واجبا و فى الأزل- ممتنعا مع كونه تعالى مختارا، س ره

٢- لأن الاختيار مسبقه الفعل بالعلم و المشيه و الإراده و القدره و علمه تعالى فعلى منشأ لوجود المعلوم و أيضا إرادته نافذه و أيضا على هذا التقدير كان فعله تعالى و إبداعه محتاجا إلى حضور ذلك الوقت و لنا مدفع آخر و هو أن الإراده موجه للفعل و نسبته إلى القدره عندهم نسبه الوجوب إلى الإمكان لأنها الجزء الأخير من العله التامه الذى لا يتخلف عنه المعلوم- لأن الإراده هى القصد المتعقب للعزم و الجزم و الميل و الاختيار مسبقه الفعل بالأربعه المذكوره أو نفس الإراده فالفعل كيف يتخلف عنه و ذلك الاختيار الذى فى وقت و الفعل فى وقت آخر علم و رؤيه و تصديق و جزم و تلك الإراده ميلى كلى كما يروى أحد فى الشتاء أن يبنى فى الصيف، س ره

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

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

و منهم من قال شأن الإرادة (١) تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع- لا بناء على أولويه أو داع أو لميه بل لأن خاصيه الإرادة أن ترجح أحد المتماثلين- من دون الحاجة إلى مرجح و لميه لأن كونها صفة مرجحه من الصفات النفسيه لها- و من لوازم ماهيه و هى غير معلله فإن كون الإنسان حيوانا لا يعلل و لا كون المثلث ذا الزوايا بعله.

و منهم من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أى المعلومات يقع و أيها لا يقع فما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لو لم يقع كان علمه جهلا و إذا كان ذلك مختصا بالوقوع و غيره (٢) ممتنع الوقوع فلا جرم (٣) يريد ما يعلم أنه يقع و لا يريد غيره لأن إرادته المحال محال.

و منهم من قال إن أفعاله تعالى غير خاليه عن المصالح و إن كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص البارى إيجاده بوقت معين لأجل كونه عالما بأن وقوعه فى ذلك الوقت متضمن مصلحه يفوت إن وقع فى غيره.

و منهم من قال عدم صدور الفعل عنه فى الأزل ليس لأمر (٤) يرجع إلى الفاعل

١- فنسبه الإرادة إلى القدره عندهم نسبه الوجوب إلى الإمكان، س ره

٢- أى وقوعه قبل زمان وقوع زمانه ممتنع، س ره

٣- يعنى أن الإرادة تابعه للعلم فتمضى ما يحكم العلم بإمكانه يعنى وقوعه فيما لا يزال ممكن لا قبله و قد علمت أنه ممنوع، س

ره

٤- و بهذا يمتاز عن القول بأنه تعالى يريد ما يعلم أنه يقع الذى مر ذكره إذ جعل هناك عله الحدوث هى علمه و هنا جعل

الحدوث ذاتيا للفعل، س ره

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

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

و منهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجدده غير متناهيه سابقه و لاحقه- و زعم أنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ثم يريد.

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

أما القول بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين - الأول (١) أن الطريق إلى إثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائر لا يستغنى عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعده لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

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

و أما قول من قال كون الإراده مرجحه صفه ذاتيه و هى من خاصيتها فلا- حاصل له فإن الإراده إذا كان الجانبان بالنسبه إليها سواء لا يتخصص أحدهما إلا بمرجح

١- إن قلت تجويز الترجيح بلا- مرجح إنكار المرجح الغائى و انسداد باب إثبات الصانع لإنكار المرجح الفاعلى و بالجمله المستلزم لذلك هو الترجيح لا الترجيح. قلت لما كان الترجيح بلا مرجح مستلزما للترجح بلا مرجح ألزم ما ألزم فالترجح يلزم فى الترجيحين و الكلام فى ترجيح أحد الاختيارين لا- المختارين كما ترى و أيضا لما كان المرجح الغائى عله فاعليه الفاعل عند مثبتيه كان إنكاره إنكار الفاعل، س ره

إذ لا- يقع الممكن إلا- بمرجح و أما الخاصية التي يدعونها فهو هوس أليس لو اختير الجانب الآخر الذى فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصله معه أيضا- ثم تعلق الإرادة بشىء مع أن نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول فإن الإرادة ما حصلت أولا إرادته بشىء ثم تعلقت فإن المرید لا يريد أى شىء اتفق و لا شيئا ما مطلقا فإنها من الصفات الإضافية و لا يعقل إرادته غير مضافه إلى شىء و لا- أيضا مضافه إلى شىء ما على الإطلاق ثم يعرض لتلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان- بل إذا وقع تصور و حصل إدراك مرجح لأحد الجانبين يحصل إرادته متخصصه بأحدهما- فالترجح متقدم على الإرادة و أما الذى ذكره ثالثا أنه يريد ما علم أنه سيقع فنقول علمه بوقوعه(١) فى وقت كذا إذا كان تابعا لوقوعه فى ذلك الوقت المعين و لا- شك أن تخصيص وقوعه- فى ذلك الوقت تبع لقصده إلى إيقاعه فيه فلو كان القصد إلى إيقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور.

و أيضا(٢) قد علمت بطلان شئيه المعدومات و أن الماهيات تابعة للوجودات

١- لعلك تقول لم يقولوا بالتابعيه بل ما قالوا بشىء يقول به أهل التحقيق أيضا- إلا قولهم ذلك مختص بالوقوع و غيره ممتنع الوقوع لأن أهل التحقيق أيضا يقول يعلم أن أى المعلومات تقع و هى الممكنات و أيها لا تقع و هى الممتنعات و إرادته يتعلق بالممكنات- و لا يلزم من مجرد هذا القول التابعيه. أقول معلوم من خارج أن الأشاعره قائلون بتابعيه العلم و لو قالوا بالعلم الفعلى الذى قبل المعلوم لزم التقدم عليهم و لزم الجبر باعتقادهم فى العلم بشقاوه الشقى مثلا- أو يقال عليهم برهاننا إن العلم بما عليه الشىء فى نفس الأمر يستدعى وجود الشىء المعلوم إذ المعدوم مجهول و لا يخبر عنه و لو لم يكن للمعلوم شىء عند العالم وجودا و لا- ماهيه كيف يعلم و كيف يتميز و عندى فى كلامهم مصادرته إذ جعلوا الوقوع فى وقت معين مفروغا عنه كما لا يخفى، س ره

٢- يعنى علمه فى الأزل بما عليه الشىء إن كان بسبب شئيه الوجود لزم الدور- و إن كان بسبب شئيه الماهيه يلزم ثبوت المعدوم و إن كان بسبب شئيه الماهيه و العين الثابت متقررا بوجود الحق تعالى تبعا و تطفلا كما سيجىء فى الإلهيات فهو شىء لم يصلوا إليه فضلا عن وصولهم إلى كونه بسبب انطواء وجودات الأشياء بنحو أعلى و أبسط فى وجود بسيط الحقيقة مع أن ذلك العلم الأزلى الوجوبى لا يكون مخصصا للحدوث لكونه فعليا، س ره



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

و أما الذى ذكره رابعا من رعايه مصالح العباد فنقول المصلحه المرتبه على وقوع الفعل فى وقت معين إما أن يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد و ما يكون كذلك لا- يكون مرجحا لوقت دون وقت و إما أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحه على حصوله فى ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى سبب التخصيص به دون غيره من الأوقات اللهم إلا أن يكون المؤثر فى التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت (١) أمرا وجوديا- و لا- وقت إلا- و قبله وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجوده و هى مترتبه لا- محاله و ممكنه الوجود و صادره عن البارى تعالى فمؤثرته (٢) تعالى تكون دائما و هو المطلوب- و أيضا فكيف يقنع العاقل من عقله بأن يقول لو زاد فى مقدار هذا العالم بما لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالح العباد و لو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم.

و أيضا يلزم أن يكون فعل الله المطلق معللا- بغيره و أما قولهم إنما يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا و إن كان (٣) له وجه فى جزئيات الأفعال و خصوصيات الطبائع المتجدده بهوياتها الشخصيه لكن يمتنع القول به فى مطلق الصنع و الإيجاد

١- فيه تلميح إلى إبطال قول الكعبى إن مخصص الحدوث ذات الوقت، س ره

٢- فيه إشاره لطيفه إلى كون اللازم من البيان و الثابت بهذا الوجه من البرهان- إنما هو دوام الإضافه و الصنع و التأثير و الإيجاد لا المصنوع أى الأمر لا الخلق و هذا هو المراد من قوله بعيد ذلك فى الفعل المطلق و قوله فى مطلق الصنع و من ثم صدر هذا الرأى فى ابتداء الكلام بما ذهب إليه المحصلون و القول بدوام ما سوى الذات و صفاتها تعالى شأنها- و بقدم مخلوق ما كفر و ضلال ما قال به أصحاب معارج الكمال من أساطين الحكمة هكذا يجب أن يقرر المقال و لكنه صعب المنال، ن ره

٣- و أيضا يصح فى الحدوث التجددى فإن عالم الملك المتجدد بالذات يأبى بذاته عن الأزليه و الثبات و كونه واقعا فى صف نعال محفل الإفاضه ذاتى لهذا الوجود الطبيعى- و مع ذلك لا انقطاع لفيضه تعالى، س ره

لما سنيين أن الممكن إنما يفتقر إلى العله لإمكانه لا لحدوثه و أنه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم و أن كون العالم (١) ممكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لا- وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلا و هو ممكن الحدوث قبله- ثم تخصيص الشيء بوقته و كونه مسبقاً بالعدم الخاص الزماني إنما يوجد و يحصل بعد وجود الزمان كما أن تخصيصه بمكان خاص دون غيره إنما يتحقق بعد وجود المكان.

### وهم وإزاله:

قال بعضهم إن العالم سواء كانت قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثه و تغيرات و استحالات لا ينفك عن زوال شيء و حدوث آخر فبأى طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى في هذه الحوادث- فليقع في استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثاً و دفع بأن العله قد تكون معده و قد تكون مؤثره أما المعده فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثره في وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول و أما المؤثره فإنها يجب أن تكون مقارنه للأثر موجوده معه مثاله في الأفعال الطبيعيه هو أن الثقل عله للهوى فكلما وصل الثقل منتهياً إلى حد من حدود المسافه في هويه يصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداد- أن للهوى منه إلى الحد الذي يليه فالعله المؤثره في الوصول إلى كل حد هي الثقل- و المعده هي الحركه السابقه على ذلك الوصول فبهذه الطريقه يمكن استناد الحوادث- بواسطه حركه يقرب العله إلى المعلول و يجعل الماده مستعده لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع أفراده و أجزاءه السابقه و اللاحقه فإن كل شيء فرض أول الحوادث أو ابتداءها فلا بد و أن يكون قبله حركه و تغير ليكون سبباً لحدوث الاستعداد و قرب المناسبه لذلك الحادث من المفيض.

١- إذ فرق بين إمكان الأزليه و أزليه الإمكان، س ره

و من هاهنا(١) يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعليه و عدم انقطاع الفيض و الجود على الممكنات و بيانه أن هذه الحوادث لا بد لها من أسباب و لا بد و أن يكون أسبابها حادثه أو بمدخله أمور حادثه فإما أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثره دفعه أو لحدوث علتها المعده المقربه لعلتها منها و الأول يوجب وجود علل- و معلولات غير متناهيه دفعه و هو محال فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها- و ذلك القرب لأجل عله معده يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور- فتلك الأمور المتعاقبه إما أن يكون إنيات الوجود و هو محال كما ستعلم و مع محاليتها لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصله و الارتباط بين الحادث و بينها فلم يكن السابق ضرورى الانتهاء إلى اللاحق فلم تكن معده فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبه كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل و ذلك الشيء إما هويه اتصاليه متدرجه الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان و الحركه فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقضى متجدد على نعت الاتصال غير مركب من أمور آنيه غير منقسمه و هذا من مبادئ العلم الطبيعى- به تثبت مسأله إبطال الجزء الذى لا يتجزى و اتصال الجوهر الجسمانى فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلا و قبله حادث آخر لا إلى نهايه و للمخالفين(٢) لهذا الأصل مسلكان الأول أن الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم و الأزل ما لا أول له و الجمع بينها تناقض و الآخر أن كون الحركات و الحوادث لا أول لها ممتنع من وجوه سيأتى بيانها و بيان دفعها

### فصل (٣) فى أن ما مع العله هل يكون متقدما على المعلول

ذكر الشيخ فى النهج السادس من الإشارات أن ما مع العله المتقدمه على المعلول

- ١- و هذا شىء غريب إذا ما هو مناط الحدوث مناط الدوام، س ره
- ٢- أى كون ما به الربط للحوادث بالقديم شيئا متصلا غير مسبوق بزمان محقق أو موهوم، س ره

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

قال بعض العلماء و فيه بحث(١) و هو أنه ليس كل تقدم إما بالعليه و إما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلا بل من أقسام التقدم ما يكون بالطبع - كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدم ما مع العله للشىء تقدمما(٢) آخر غير تقدم ما بالعليه و الزمان.

أقول ليس غرض الشيخ نفى سائر التقدّمات عن الذى مع التقدم بالعليه بل التقدم الذى بإزاء المعيه فإن المراد من ما مع العله ما يكون معيته(٣) هذه المعيه التى بالقياس إلى التقدم بالعليه فأشار إلى قاعده كليه و هى أن ما مع الشىء المتقدم فى بعض التقدّمات يكون متقدما أيضا كتقدم المعلول الآخر و فى بعضها ليس كذلك - فمن قبيل الأول ما مع المتقدم بالزمان فإنه لا بد و أن يكون متقدما أيضا بالزمان - و من قبيل الثانى ما مع المتقدم بالعليه على شىء إذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشىء

١- الظاهر أن هذه المناقشه من سوء الفهم فإن المراد فى كلام الشيخ من العله العله التامه و لا معنى لفرض المعلول للعله التامه فى العليه و لا- معنى لتقدم ما مع العله على المعلول بالزمان لانحداد العله و المعلول فى الزمان و هما ظاهر و كذا لا معنى لفرض المعيه بالطبع فى مورد الفرض فإن التقدم و التأخر و المعيه فى العله الناقصه و لا- معنى لفرض العله الناقصه مع العله التامه لا خارجه منها و لا داخله فيها و لا معنى لفرض المعيه بالتجوهر أيضا و هو ظاهر - فإذن صح قول الشيخ فليس هناك تقدم أصلا إلخ، ط مد

٢- كالتقدم بالرتبه و بالشرف للفلك الحاوى الذى مع العقل الثانى على المحوى - و أما التقدم بالطبع الذى صرح به الباحث فهو كتقدم الجزء الأخير من العله التامه الذى يقال له السبب فى اصطلاح على المعلول و تقدم رفع المانع عليه فإنهما مع العله التامه، س ره

٣- لا يلزم كطلوع الشمس الذى مع حركه اليد التى هى متقدمه على حركه المفتاح - نعم معيه الفلك الحاوى مع العقل الثانى بالذات لكونها معلولى عله واحده، س ره

و كذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس (١) و خاصته كالحيوان و الماشى فإن الأول متقدم بالطبع على الإنسان دون الآخر و هما متأخران جميعا عن الجنس العالى كالجوهر و كذا من قبيل الأول أيضا ما مع المتقدم بالشرف لأنه الذى له فضيله كفضيله ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم فى الفضيله مثل تقدمه و كذا إذا كان أحدهما متأخرا فى الفضيله عن واحد و هكذا المتقدم بالرتبه كتقدم الحيوان و ما معه فصلا مقوما أو خاصه بالرتبه على الإنسان مثلا إذا كان المبدأ هو الجنس العالى و على الجوهر إذا كان المبدأ زيدا مثلا.

ثم إن هاهنا بحثا آخر مع الشيخ قد توهمه الإمام الرازى و ذكر فى سائر كتبه- من أنه حكم بأن الفلك الحاوى مع عله الفلك المحوى إذا صدرا عن عله واحده فيكونان معين ثم إن عله المحوى متقدمه عليه و لا- يمكن للحاوى تقدم عليه- لأن وجود المحوى و عدم الخلال فى الحاوى متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوى إلى الحاوى لاحتاج عدم الخلال إليه فيكون عدم الخلال محتاجا إلى الغير و ما يحتاج إلى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلال ممكن لذاته هذا خلف ثم ذكر الشيخ فى السماء و العالم من الشفاء فى بيان تأخر الأجرام العنصريه- عن الإبداعات بالطبع فقال ثبت أن الإبداعات علل لتحديد أحيازها و أحيازها معها بالذات و المتقدم على المعلول متقدم فلما كان الإبداعات متقدمه على أحياز العنصریات- و جب تقدمها على العنصریات.

قال (٢) هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المعلول متقدم و الكلام الأول

١- إن قلت كيف يكون العرضى مع معروضه. قلت هذه المعيه بالرتبه عين اعتبار التقدم و التأخر بالرتبه العقلية فى الأجناس و جعل الجوهر أو الإنسان مبدأ محدودا كما هو المشهور فى كتب القوم فلا ينافى المعيه بهذا الاعتبار التقدم و التأخر باعتبار آخر، س ر ه

٢- كان الإمام يدعى التلازم فى الجواز و المنع بين القولين أعنى ما مع المتقدم متقدم و ما مع المتأخر متأخر فتصدى لإبداء المناقضه فى كلام الشيخ أن ما مع باعتبار تجويز أحدهما و منع الآخر و إن لم يكن فى كلام الشيخ المتقدم متقدم لكن هذا الادعاء باطل و أين مسأله امتناع توارد العلتين على المعلول الشخصى من جواز كون العله ذات معلولين كما قال المصنف ره و الواحد و إن لم يصدر عنه إلا- الواحد لكنه فى الواحد الحقيقى و الفلك لكونه مركبا من الأجزاء الخارجيه فضلا عن الأجزاء العقلية و الجهات الكثيره يجوز أن يكون عله للأحياز و لنفس المتحيزات، س ر ه

تصريح بأن ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضوعين يدفع به التناقض وهو مشكل جدا.

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

و العجب أن المحقق الطوسى ذهب عن هذا الفرق الواضح الجلى و تكلف فى الجواب شيئا آخر مما لا وجه له (١) و هو أن المعية قد تكون بالذات و قد تكون لا بالذات و الطبع بل بمجرد الاتفاق و لا شك أن وقوع اسم المعلول فى الموضوعين - ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينه المعنويه

#### فصل (٤) فى إبطال الدور و التسلسل فى العلل و المعلولات

##### إشاره

و يمكن التعبير عنهما بعباره جامعه و هى أن يتراقى عروض العليه و المعلوليه

١- بل له وجه وجيه إذ الإمام أوقع التناقض فى التقدم بالذات لا- بالعليه خاصه- فيقول المحقق إن ما مع المتقدم بالذات قد يكون متقدما بالذات إذا كان بينهما علاقه ذاتيه- كما فى التقدم بالطبع للحيوان و الناطق على الإنسان و قد لا يكون المعية حادث مع المتقدم بالذات كطلوع الشمس أو قدوم زيد مع حركه اليد المتقدمه على حركه المفتاح، س ره

لا إلى نهايه بأن يكون كل ما هو معروض للعليه (١) معروضا للمعلوليه فإن كانت المعروضات متناهيه العدد فهو الدور بمرتبته إن كانت اثنين أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين و إلا فهو التسلسل

### أما بطلان الدور

فلأنه يستلزم تقدم الشئ ء على نفسه- و تأخره عن نفسه و حاجته إلى نفسه و الكل ضرورى الاستحاله لأن الشئ ء إذا كان عله لشي ء كان مقدما عليه بمرتبته و إذا كان الآخر مقدما عليه كان الشئ ء مقدما على نفسه بمرتبتيه هذا فى الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطه يزيد عدد مراتب تقدم الشئ ء على نفسه مع مرتبه أخرى يزيد عليها.

و أيضا ربما (٢) يستدل بأن التقدم و التأخر أو التوقف أو الاحتياج نسب- لا تعقل إلا بين شيئين و بأن نسبه المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب و عكسها بالإمكان.

و الكل ضعيف أما حكايه النسب فليس كل نسبه مما يقتضى التغير الخارجى- بل ربما (٣) يكفى التغير الاعتبارى كالعاقليه و المعقوليه و أما حكايه الإمكان و الوجوب فالوجوب لا ينافى الإمكان فى التحقق (٤) فإن نسبه الإمكان إلى الوجوب

١- يعنى أن العليه طبيعه ناعته لم يتحصل إلا- بعد وجود ذات الموصوف بها و المفروض فيما نحن فيه أن وجود تلك الذات ناش من الشئ ء الآخر فيكون العليه بعد المعلوليه فى الوقوع و تلك المعلوليه بعد عليه ذلك الشئ ء الآخر و عليه ذلك الشئ ء الآخر بعد معلوليه نفسه للطرف المقابل له و هكذا و هكذا ينبغى أن تقرر التسلسل فى ماده الدور خاصه فافهم، ن ره

٢- أى مع كون بطلان التوالى ضروريا لا يكتفى به و يستدل أيضا، س ره

٣- لا- يخفى أن التغير الاعتبارى لا- يكفى فى اجتماع المتقابلين و التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه ليسا من قبيل العاقليه و المعقوليه للتعاقد بين الأولين دون الأخير إلا- عن عدم كفايته لما لم يكن بديها حتى يكون منعه مكابره خارجا عن آداب المناظره منعه المصنف قدس سره، س ره

٤- لما كان كلام المستدل مطلقا فكأنه ادعى المنافاه بين الوجوب و الإمكان فى المفهوم و فى التحقق منع قدس سره المنافاه فى التحقق و لو جعله المستدل منها للاستدلال- لكان المسامحه فيه شائعه، س ره

نسبه النقص إلى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أولاً.

فإن قلت إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العله- أو التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لأن قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزله قولنا الشيء لا يكون عله لنفسه.

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

إحداهما أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء- فإن العله القريبه للشيء كافيه في تحققه من غير احتياج إلى البعيده وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبه.

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

قلنا اللزوم ضروري و السند مدفوع لأنه ما لم يوجد العله البعيد للشيء لم يوجد القريبه و ما لم يوجد القريبه لم يوجد ذلك الشيء و هو معنى الاحتياج و التخلف إنما يلزم لو وجدت القريبه بدون البعيده من غير وجود المعلول و لأن كون (1) ماهيه الشيء عله لما هو عله لوجوده مع أنه ظاهر الاستحاله لما فيه من وجود المعلول

١- و أما قولهم العله الغائيه بماهيته عله لما هو عله لها بوجوده فليس المراد به عليه شئيه ماهيتها بل عليتها بوجودها الذهني، س



قبل وجود العله ليس مما نحن فيه أعنى الدور المفسر بتوقف الشىء على ما يتوقف عليه لتعدد الجهات فى الموقوف عليه كما أن الصورة تتوقف على المادة بجهه و توقفت عليها المادة بجهه أخرى.

## و أما بيان استحاله التسلسل فلجوه كثيره

### الأول ما أفاده الشيخ فى إلهيات الشفاء

و هو أنه بعد ما حقق أن عله الشىء بالحقيقه هى التى تكون موجوده معه- نقول إذا فرضنا معلولا و فرضنا له عله و لعلته عله فليس يمكن أن يكون لكل عله بغير نهايه لأن المعلول و عله و لعلته إذا اعتبرت جملة فى القياس الذى لبعضها إلى بعض كانت عله العله عله أولى مطلقه للآخرين و كان للآخرين (١) نسبه المعلوليه إليها و إن اختلفا فى أن أحدهما معلول بالواسطه و الآخر معلول بلا- واسطه و لم يكونا كذلك لا- الأخير و لا المتوسط لأن المتوسط الذى هو العله المماسه للمعلول عله لشىء واحد فقط و المعلول ليس عله لشىء و لكل واحد من الثلاثه خاصيه فكانت خاصيه الطرف المعلول أنه ليس عله لشىء و خاصيه الطرف الآخر أنه عله لكل غيره و خاصيه الوسط أنه عله لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحدا أو فوق واحد و إن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا أو غير متناه فإنه إن ترتب كثره متناهيه كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطه واحده- يشترك فى خاصيه الواسطه بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصيه- و كذلك إن ترتب فى كثره غير متناهيه فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي فى خاصيه الواسطه لأنك أى جملة أخذت كانت عله لوجود المعلول الأخير و كانت معلوله إذ كل واحد منها معلول و الجملة متعلقه (٢) الوجود بها و متعلقه الوجود

١- للأمرين و كان للأمرين، خ

٢- الظاهر أن يكون المراد من تعلق وجود الجملة بالآحاد أن حيثيه الجمليه أمر نزاعى غير زائد الوجود على وجود الآحاد و معلوليته عين معلوليه الآحاد فاحتياجها إلى العله عين احتياج الآحاد فلا بد من عله أولى و أما ما ربما يفسر به فى بعض الكلمات أن وجود الجملة متعلق و طار على وجود الآحاد معلول للآحاد فذلك يوجب فساد البرهان لأن عله الجملة حينئذ هى الآحاد و كل واحد من الآحاد معلول لسابقه و يذهب الأمر إلى غير النهايه لأن اللازم وجود الطرف و هو فى كل واحد عله السابقه عليه من غير احتياج إلى عله أولى للجملة- لأن عله الجملة الآحاد و هى موجوده نعم يبقى على البرهان منع و هو أنا لا نسلم صحه عروض الجملة لغير المتناهي على حد عروضها المتناهي، ط مده

بالمعلول معلول إلا أن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعله له و كلما زدت في الحصر و الأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقيا فليس يجوز أن يكون جملة علل موجوده و ليس فيها عله غير معلوله وعله أولى فإن جميع غير المتناهي كواسطه بلا طرف و هذا محال انتهت عبارته و هذا أسد البراهين في هذا الباب.

## و الثاني برهان التطبيق

### أشاره

و عليه التعويل في كل عدد ذى ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل و المعلولات أو من قبيل المقادير و الأبعاد أو الأعداد الوضعيه (١) هو أنه لو وجدت سلسله غير متناهيه ينقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا أو متناهيًا- فيحصل جملتان إحداهما يبتدى من المفروض جزءا أخيرا و الأخرى من الذى فوقه- ثم يطبق بينهما فإن وقع بإزاء كل جزء من التامه جزء من الناقصه لزم تساوى الكل و الجزء و هو محال و إن لم يقع كذلك فلا- يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامه لا يكون بإزائه جزء من الناقصه فلزم منه انقطاع الناقصه بالضروره و التامه لا تزيد عليها إلا بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تناهيها أيضا ضروره أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه.

### و اعترض عليه بوجهين

### أحدهما نقض أصل الدليل

بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهيه لأننا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهايه و أخرى من الاثنين إلى غير النهايه ثم نطبق بينهما فيلزم تناهى الأعداد و تناهى الأعداد باطل بالاتفاق و أن تكون معلومات الله تعالى متناهيه إذا نطبق بينها و بين الناقصه منها بواحد و أن تكون الحركات الفلكيه متناهيه لتطبيق بين سلسله من هذه الدوره

١- كحلق القيد و لكن هذا من باب تناهى المقادير و الأبعاد،

و أخرى من الدوره التى قبلها و تناهيها باطل عند الفلاسفه

### و ثانيهما نقض المقدمه القائله بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما

بأن الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهيه أقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهيه مع لا تناهيها اتفاقا و مقدمات الله تعالى أقل من معلوماته- لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهى المقدمات و دورات زحل أقل من دورات القمر ضروره مع لا تناهيها عندهم.

و حاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامه جزء من الناقصه- و لا نسلم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوى و إنما فقد يكون لعدم التناهي- و إن سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحاله فيما بين التامه و الناقصه بمعنى نقصان شىء من جانبها المتناهي و إنما يستحيل ذلك فى الزائده و الناقصه بمعنى كون إحداهما فوق عدد الأخرى و هو غير لازم فيما بين غير المتناهيين و إن نقص من إحداهما ألوف.

و قد يجاب عن المنع (١) بدعوى الضروره (٢) فى أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة و النقصان و أن الناقصه يلزمها الانقطاع.

١- حتى يكون المنع منعا للمقدمه البديهيه ليكون غير مسموع لكونه مكابره كما قرر فى آداب المناظره و فيه أنه لا يلزم انقطاع الناقصه فى الآخر بل فى الأوساط لأن نقصانها نقصانات غير متناهيه و زياده الزائده زيادات غير متناهيه فكل مائه انقطع قبل كل ألف و أما جميع المئات فلا تناهى فالصواب فى الجواب أن يقال المقدمه المأخوذه فى الدليل ليست مجرد أن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص لزم انقطاعها حتى يمنع بل إن أحدهما إذا كانت أنقص بقدر متناه و الأخرى أزيد بقدر متناه و هذا لا يقبل المنع و السند لا يصح اللهم إلا أن يصح الأول- بأن الاتصال فى البعد و الارتباط فى العلل و المعاليل مانع عن وقوع الانقطاع فى الأوساط و العقل محيط بالكلى، س ره

٢- يمكن المناقضه فى هذه الضروره و المنع عن عروض المساواه و الزيادة و النقصان فى غير مقادير المتناهيه، ط مده

و عن النقوض بتخصيص الحكم أما عند المتكلمين فبما دخلت تحت الوجود- سواء كانت مجتمعه كما فى سلسله العلل و المعلولات أو لا- كما فى الحركات الفلكيه- فإنها هى المعدات فلا- يرد الأعداد لأنها من الاعتبارات (١) و لا يدخل (٢) فى الوجود من المعدودات إلا ما هى متناهيه و كذا معلومات الله تعالى و مقدوراته لأنها عندهم متناهيه فى الحقيقه و معنى لا تناهيها أنها لا تنتهى إلى حد لا يكون فوقه عدد- أو معلوم أو مقدور آخر.

و أما عند الحكماء فبما تكون موجوده معا بالفعل مترتبه وضعا كما فى سلسله المقادير على ما يذكر فى سلسله العلل و المعلولات فلا يرد الحركات الفلكيه لكونها غير مجتمعه و لا جزئيات نوع واحد غير محسوسه كالنفوس الناطقه على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم (٣) لكونها غير مترتبه.

لا يقال التخصيص فى الأدله العقلية اعتراف بطلانها حيث يتخلف المدلول عنها- لأننا نقول إن الدليل لا يجرى فى صورته النقض بل يختص جريانه بما عداها- أما عند المتكلمين فنظرا إلى أن ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم و استحضاره و الوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهيه و اعتبار التطبيق بين

١- سيما على مذهب من يقول الكثره اعتباريه صرفه من القائلين بوحده الوجود و الموجود- فإن الأعداد ليست إلا- مراتب الكثره، س ره

٢- التى هى مصححه اعتبار وجود الأعداد إلا ما هى متناهيه و كذا الأعداد المنتزعه منها لكن هذا جار فى الحركات الفلكيه إذ لا يدخل فى الوجود منها إلا ما هى متناهيه، س ره

٣- الظاهر أن لفظ البعض لم يقع فى موقعه لأن جميع الحكماء قائلون بلا تناهى النفوس إذ الفيض لا ينقطع أ ما تسمع قولهم فى المنطقيات و تمثيلهم الكلى الغير المتناهى الأفراد- المجتمعه بالنفس الناطقه على مذهب الحكماء فذكروا الجمع المعرف باللام المفيد للعموم- و عدم تناهى أفراد النفوس المجرده اجتماعى لا تعاقبى و إلا فلا اختصاص بالنفس الناطقه لأن الإنسان و الفرس و البقر و بالجملة كل عنصر و عنصرى لها أفراد غير متناهيه تعاقبا و يمكن الجواب بأنه فى مقابله قول من يقول النفوس بعد مفارقه الأبدان تصير متحده و يمثلون بمياه فى كيزان- و جرات انكسرت فاتحدت المياه، س ره

آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار و الاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسله موجوده فى نفس الأمر فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء من السلسلتين جزء من الأخرى- فيحكم العقل حكما إجماليا مطابقا لما فى الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيليه و أما عند الحكماء(١) فنظرا إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعى أو طبيعى ليوحد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى فى الأعداد(٢) و لا فى الحركات الفلكيه و لا فى النفوس الناطقه.

قال بعض علماء الكلام و الحق أن تحقق الجملتين من سلسله واحده ثم مقابله جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو فى العقل دون الخارج فإن كفى فى تمام الدليل حكم العقل بأنه لا- بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء فالدليل جار فى الأعداد- و فى الموجودات المتعاقبه أو المجتمعه المترتبه أو غير المترتبه لأن للعقل أن يفرض ذلك فى الكل و إن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظه أجزاء السلسلتين على التفصيل

١- قد أورد سيدنا و أستاذنا دام ظلّه فى كتابه المسمى بالقبسات اعتراضا على هذا المسلك- بقوله فأما السبيل التطبيقى فلا ثقه بجدواه و لا- تعويل على برهانته بل إن فيه تدليسا مغالطيا- فاللامتناهيات فى جهه واحده ربما تطرقت إليها المفاوته من الجهه الأخرى التى هى حيثه التناهى- لا- من الجهه التى هى حيثه اللاتناهى كما فى سلسله المئات بغير نهايه و سلسله الألوف بغير نهايه- و ليس يتصحح تحريك اللاتناهى بكليته من جهه اللانهايه و إخراج به بكليته عن درجته و حيزه و عن الدرجات التى لآحاده بالأسر فى تلك الجهه فإذا طبق طرف إحدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة و النقصان فى جهه التناهى على طرف السلسله الأخرى تطبيقا وهميا أو فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف و درجته إلى حيز الوسط و مرتبته و لا يزال ينتقل و يتردد فى الأوساط ما دام الوهم أو الفرض معتملا- للتطبيق و لا يكاد ينتهى إلى حد بعينه و درجه بعينها أبدا و لا يبلغ أقصى الحدود و آخر الدرجات أصلا فأما إذا انقطع اعتمال الوهم و انصرم عمل التطبيق وقف التفاوت بالمفاضله على ذلك الحد و على تلك الدرجه و اقتر القدر الزائد مقر تلك المرتبه و بالجملة لا مصير للمفاوته إلى حيثه اللانهايه أبدا بل أنها أبدا فى حيثه التناهى أما فى حد الطرف و أما فى شىء من حدود الأوساط فليثبت و لا يتخبط انتهى كلامه زيد إكرامه، منه ره

٢- لأن جميع مراتبها غير موجوده كما فى الحركات الفلكيه و ليس المراد أن الأعداد من الاعتبارات كما مر فى مسلك المتكلمين لأن الكم المنفصل موجود عند كثير من الحكماء، س ره

لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبه فضلا عما عداها لأنه لا سبيل للعقل إلى استحضار الغير المتناهيه إلا فى زمان غير متناه.

أقول الفرق بين الأمرين فرقا مؤثرا حاصل فإن التطبيق و إن كان فعل العقل و يكون فى الذهن البته لكن قد يكون بحسب حال الواقع و قد لا يكون كذلك- ففى الأول يكفى فى حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه- ملاحظه واحده إجماليه لأن مصداق هذا الحكم و مطابقه متحقق فى الواقع بلا تعمل العقل فى أعمال رويته لواحد واحد منها و أما إذا لم يكن آحاد السلسله موجوده- أو لم يكن متعلقا بعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا أو وضعيا فلا يكفى الملاحظه الإجماليه بل لا بد من ملاحظات تفصيليه و تطبيقات كثيره حسب كثره الصور المستحضره فى الذهن باستخدام القوه الخياليه و هذا فى المثال الحسى كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل أجزاءها ببعضها ببعض و تريد جر الجمع فجررت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الآخر و تحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود و أما إذا كانت الأجزاء و إن كانت متجاوزه غير متصله و أردت تحريك الجميع فلا بد من تعاملات كثيره بيدك و تحريكات عديده بحسب عدد أجزاء السلسله و هكذا فيما نحن فيه

### تأييد و تذكره:

قال أفضل المتأخرين العلامه الطوسى فى نقد المحصل- الدليل الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين فى مسأله الحدوث يحتاج إلى إقامه حجه على امتناع حوادث لا- أول لها فى جانب الماضى فنورد أولا ما قيل فيه و عليه ثم أذكر ما عندى فأقول الأوائل قالوا فى وجوب تناهى الحوادث الماضيه أنه لما كان كل واحد منها(١) حادثا كان الكل حادثا و اعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة و النقصان- يتطرقان إلى الحوادث الماضيه فتكون متناهيه و عورض بمعلومات الله تعالى

١- هذا أمتن الوجوه إذ لا وجود للكل سوى وجودات كل واحد من الحوادث كما سيحقق المصنف قدس سره فحيث لا وجود للكل فليس من باب إجراء حكم كل واحد على الكل فالكل ليست إلا الحادثات و المتناهيات لا حادثا واحدا أو متناهيها واحدا و كذا الكلى منها إذ لا- وجود للطبيعى سوى وجود أفراد و القدم و البقاء و الثبات التى يتوهم فى الكلى من باب اشتباه ما فى الذهن بما فى الخارج، س ره

و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تاره مبتدأه من هذا الآن مثلا ذاهبه إلى غير النهاية في الماضي و تاره مبتدأه من قبل هذا الوقت من السنه الماضيه ذاهبه في الماضي - و طبقت إحداهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدءان واحدا و أخذنا وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحال تساويهما و إلا كان وجود الحوادث الواقعه في الزمان الماضي الذي بين الآن و بين السنه الماضيه و عدمها واحدا و استحال كون المبتدأه من السنه الماضيه زائده على المبتدأه من الآن لأن ما ينقص (١) عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فإذا ن يجب أن يكون المبتدأه من السنه الماضيه في جانب الماضي أنقص من المبتدأه من الآن في ذلك الجانب - و لا يمكن ذلك إلا - بانتهائها قبل انتهاء المبتدأه من الآن و يكون الأنقص متناهيًا - و الزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيًا فيكون الكل متناهيًا.

و اعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا - يقع إلا في الوهم و ذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه و غير المتناهي لا يرتسم في الوهم و من البين أنهما لا - يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فإذا ن هذا الدليل موقوف - على حصول ما لا يحصل لا في الوهم و لا في الوجود و أيضا الزيادة و النقصان إنما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع.

١- أي ما لا - يخرج عن عهدته التساوي كيف يخرج عن عهدته الازدياد فالمراد بالمتساويين المتساويان في طريق الازدياد و حاصل كلامه قدس سره أن المبتدأه من السنه الماضيه بعد التطبيق - إما مساويه للمبتدأه من الآن و إما زائده و إما ناقصه و الأولان باطلان فتعين الثالث فيلزم تناهيهما، س ره

و أنا أقول(١) أن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده و بكونه لاحقا بما قبله و الاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضيه المبتدأه من الآن تاره من حيث كل واحد منها سابق و تاره من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق و اللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين فى الوجود و لا- يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق و مع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه فإذن اللواحق متناهيه فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق- و السوابق زائده عليها بمقدار متناه فتكون متناهيه أيضا(٢) انتهى كلامه.

١- لا تتوهم أن هذا جواب بتغيير الدليل فإنه عدول إلى برهان التضاييف لأننا نقول المعبر فى التضاييف هو عد المضاييف فقط للزوم التكافؤ و لا يعتبر فى العد الترتب و لا السلسلتان- و قد اعتبرهما فى التطبيق إلا أنه قدس سره خفف المئونه بأنهما متطابقان بلا- حاجه إلى توهم التطبيق فيجب أن يكون السوابق أكثر فى الجانب الذى هو محل النزاع للتكافؤ فهما كخطين يتوافقان فى جميع حدودهما إلا- فى طرفيهما فى كل واحد من جانبيهما و يتناهيان ثم اعتبار السلسلتين فى منشأ الانتزاع لهذه الإضافات و حيثيه تصحح انتزاعها لكن لا- يخفى أن وجود سابق فى ذلك الطرف لا- يكون لاحقا موقوف على أن يكون فى هذا الطرف لاحق لا يكون سابقا- و هذا إنما هو بالاعتبار و قطع النظر و أما فى نفس الأمر فاللاحق الأخير أيضا سابق فى أى حادث يفرض بمقتضى اسم السريع فى التجلى سيما فى نفس الزمان و الحركه إلا جزء أخير فى أى جزء يفرض من الزمان كما لا جزء أول له و كذا فى المتصل القار كالخط إذ الجزء جزئى من الكم القابل- للصفه بالذات فلا يوجد جزء لاحق لا يكون سابقا فى سلسله الحركات الفلكيه و فى سلسله مقدارها الذى هو الزمان و هذا بخلاف السلسله الطويله المركبه من المعاليل و العلل أو يوجد فيها معلول أخير يطالب علتة و يقال لعلته عله و لعله علتة عله و هكذا إلى غير النهايه فيجربى التكافؤ فى العدد بين السابق و اللاحق و يقال يجب تناهى السوابق و اللواحق و لا- يخفى أيضا أن المتعاقبات- لا وجود دائما إلا لواحد منها فلا كثره و لا سلسله و لا تطابق بالفعل فيها إلا أنه قدس سره تكلم فى ذلك الكتاب بما يوافق مذهب المتكلم، س ره

٢- فيه أن ذلك مبنى على وقوف السلسله من جانب المستقبل حتى يتحقق لاحق ليس بسابق و يوجب ذلك تحقق أزيد من اللواحق فى جانب الماضى و هو ممنوع لم لا- يجوز أن يكون انقطاع السلسله مستحيلا و جريانها إلى غير النهايه من جانب المستقبل ضروريا فيكون السوابق و اللواحق فى السلسله متساويه، ط مده



بقي هاهنا شىء آخر وهو أن كل عدد كالعشره مثلا فلا بد فيه من ترتب ضرورى- لا بين أوله و ثانيه و ثالثه بل بين الواحد و الاثنين و الثلاثه فإن الواحد يتقدم على الاثنين تقديما بالطبع و إن لم يكن متقدما على الواحد و كذا الكلام فى الاثنين بالقياس إلى الثلاثه و الثلاثه إلى الأربعة فلو دخل فى الوجود(١) عدد غير متناه- كما اعتقدوه فى النفوس الناطقه لكان الاجتماع و الترتب كلاهما حاصلًا عند ذلك- فيجرى فيه برهان التطبيق اللهم إلا- أن يقال لا نسلم أن غير الواحد مقدم على عدد من الأعداد و الشيخ بين ذلك فى إلهيات الشفاء.

### و الثالث أنها لو تسلسلت العلل و معلولاتها من غير أن ينتهى إلى عله محضه

#### إشاره

لا يكون معلولا لشىء فهناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجوده المعلول كل واحد منها بواحد فيها و تلك الجملة موجود ممكن أما الوجود(٢) فلانحصار أجزائها فى الموجودات و معلوم أن المركب(٣) لا يعدم إلا بعدم شىء من أجزائه- و أما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن و معلوم أن المفتقر إلى الممكن لا- يكون إلا- ممكنا ففى جعلها نفس الموجودات الممكنه تنبيه على أنها مأخوذه بحيث- لا يدخل فيها المعدوم و الواجب.

١- لا- يخفى أن العدد إذا كان اعتباريا فلا- وجود بالحقيقه إلا- لمعدود فما هو مرتب غير موجود و ما هو موجود غير مرتب بالذات على أنه أية نفوس من النفوس المفارقة المجتمعه فى الآزال معروضه للثلاثه مثلا و أية منها معروضه للأربعة و لا ترجيح فكيف يسرى الترتيب فيهما إليها- و هذا بالحقيقه ما أشار إليه قدس سره أن كل عدد غير متقوم بما دونه و يمكن أن يورد هذا تزييفا للقول بتقوم العدد من الأعداد التى تحته فليحمل كلام المصنف عليه، س ره

٢- إنما لم يستدل هذا المبرهن بما ذكر بعضهم من أن المجموع فتحوا البلد و كل واحد لم يفتح لأن غايه ما يثبت من هذا هو المغايره بينهما لا الوجود لكل منهما على حده إذ لعل أحدهما منشأ انتزاع الآخر كزيد و الأبوه و سيأتى فى مثال تحريك حجر كبير بعده رجال ما نوضحه، س ره

٣- الحصر إضافى بالنسبه إلى الأ-جنبى لأنه من المعلومات أن المركب يرتفع بارتفاع جميع الأجزاء كما يرتفع بارتفاع شىء منها، س ره

لا يقال المركب من الأجزاء الموجوده قد يكون اعتباريا لا تحقق له فى الخارج- كالمركب من الإنسان و الحجر و من السماء و الأرض.

لأننا نقول المراد أنه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء- و إلا فقد صرحوا(١) بأن المركب الموجود فى الخارج قد لا- يكون له حقيقه- مغايره لحقيقه الآحاد كالعشره من الرجال(٢) و قد يكون مع صورته منوعه كالمركبات من العناصر و أما بدونها بأن لا يزداد إلا هيئته اجتماعيه كالسرير من الخشب و سيأتي ما فيه و إذا كانت الجملة شيئا موجودا يمكننا فموجدتها بالاستقلال إما نفسها و هو ظاهر الاستحاله و إما جزؤها و هو أيضا محال لاستنزاهها كون ذلك الجزء عله لنفسه- و لعله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة إلا إيجاد الأجزاء التى هى عبارته عنها و لا معنى لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عما سواه و إما أمر خارج عنها و لا- محاله يكون موجدا لبعض الأجزاء و ينقطع إليه سلسله المعلولات لأن الموجود الخارج عن سلسله الممكنات- واجب بالذات و لا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد إذ الكلام فى المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأن المفروض أن السلسله غير منقطعه و أن كل جزء منها معلول لجزء آخر و بما ذكر من التقرير اندفع النقوض الوارده على الدليل- أما تفصيلا فبأنه إن أريد بالعله التى لا بد هاهنا منها لمجموع السلسله العله التامه

١- فجعلوا المقسم الموجود فى الخارج اعلم أن مراد القائلين بأن المجموع المركب موجود وراء كل فرد المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أى ذات المجموع التى هى شىء و الوصف العوانى أعنى الاجتماع العارض لذلك الهيئه المتعدد المجتمع شىء آخر أو المجموع بشرط الهيئه الاجتماعيه لا- المجموع المأخوذ مع الهيئه الاجتماعيه شطرا لأنها اعتبارى إذ الهيئه اعتباريه- و إلا لعرضها هيئه أخرى فيتسلسل، س ره

٢- فهى موجوده أيضا عندهم و إن كان بنفس وجود الآحاد فهذا كالوجود و الماهيه و الجنس و الفصل فى البسائط و وجود سلسله العلل و المعلولات من هذا القبيل فيحتاج عندهم إلى عله على حده، س ره

فلا نسلم استحاله كونها نفس السلسله و إنما يستحيل لو لزم تقدمها و قد تقرر(١) أن العله التامه للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول فإن قيل فيلزم أن يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها و كفى بهذا استحاله- قلنا ممنوع و إنما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الذى ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها أو لم يسم و إن أريد به العله الفاعليه فلا نسلم استحاله كونها بعض أجزاء السلسله و إنما يستحيل لو لزم كونها عله لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه و عله و هو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستندا إلى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نسلم أن الخارج من السلسله يكون واجبا- لجواز أن يوجد(٢) سلاسل غير متناهيه من علل و معلولات غير متناهيه و كل منها يستند إلى عله خارجه عنها داخله فى سلسله أخرى من غير انتهاء إلى الواجب- و لو سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا- يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل و المعلولات الغير المتناهيه موجودا ممكنا مستندا إلى الواجب(٣) و أما إجمالا(٤) فبأنه منقوض بالجمله التى هي عبارته عن الواجب و جميع الممكنات الموجوده فإن علتها ليست نفسها و لا جزءا منها كما ذكر و لا خارجا عنها- لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليه الواجب و اجتماع المؤثرين إن كان عله

١- بل تقرر خلافه لأن المجموع بمعنى الآحاد بالأسر متقدمه بالعليه و المجموع- بشرط الاجتماع متأخره و التفصيل فى الشوارق

للمحقق اللاهيجى، س ره

٢- فيه أن مجموع السلاسل الغير المتناهيه أيضا جمله و موجود على حده لا بد لها من عله و علتها إما نفسها إلخ و سيشير إليه بقوله و أخذنا الجمله نفس جميع الممكنات إلخ، س ره

٣- كقولهم بالحركات و الأزمنه الغير المتناهيه و النفوس الغير المتناهيه مع استناد الكل إلى الواجب تعالى، س ره

٤- و ربما يستدل به على جواز كون الشىء عله لنفسه كما سيأتى عن قريب و النقض و الاستدلال كما هما قريب إذ لا وجود للكل وراء وجود كل منهما كما سيبينه المصنف قدس سره و أنا أقول لو كان مجموع الواجب تعالى و الممكن موجودا على حده لزم كون الواجب تعالى جزءا لغيره و من خواص الواجب أنه لا- يكون جزءا من غيره كما لا- يكون له جزء كيف و يلزم محدوديته تعالى و ليس له ضد و ند و لا- ثانى له إلا- أنه بكل شىء محيط و لو عنى بمجموع الواجب و الممكن- مفهوم الواجب و مفاهيم الماهيات بما هي مفاهيم لم تكن موجوده قطعا حتى إن مفهوم الواجب بالحمل الأولى واجب بالشائع أ لم يسمعوا أن وحده الواجب تعالى وحده حقه حقيقه لا- عدديه و ليس فى عرض الموجودات و ليس باينا عنها بينونه عزله و بالجمله لو تنزلنا عن هذه كلها فما ذكرناه أولا- من عدم كون الواجب جزءا من غيره يصرح به فى كتبهم و ذلك المركب موجود غيره عندهم، س ره

لكل جزء من أجزاء الجملة واحد الأمرين إن كان عله لبعض الأجزاء ووجه الاندفاع أنا قد صرحنا بأن المراد بالعله الفاعل المستقل بالإيجاد و أخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا- لجزء و لم يكن الخارج عنها إلا واجبا و أقل ما لزم من استقلاله بالعله أن يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا(١) لجزء آخر بل للخارج خاصه و هو معنى الانقطاع و لم يمكن أن يكون المستقل بالعله جزء من الجملة للزوم كونه عله لنفسه و لعله تحقيقا لمعنى الاستقلال- إذ لو كان الموجد لبعض الأجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضا فلم يكن أحدهما مستقلا و هذا بخلاف المجموع المركب من الواجب و الممكنات فإنه جاز أن يستقل بإيجاده بعض الأجزاء التي هو موجود بذاته مستغن عن غيره و أما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشببات نعم(٢) يرد على المقدمة القائلة بأن العله المستقلة للمعلول المركب من الأجزاء الممكنه عله لكل جزء منه اعتراض و هو أنه إما أن يراد أنها بنفسها عله مستقلة لكل جزء حتى- يكون عله هذا الجزء هي هي بعينها عله ذلك الجزء و هذا باطل لأن المركب قد يكون

١- و يكون بواقى الأجزاء معلوله له و إنما كان هذا أقل مراتب الاستقلال لأن تلك البواقى مستنده إلى ذلك الفاعل بالواسطه و أعلى مراتبه استنادها إليه بلا واسطه، س ره

٢- هذا الاعتراض إنما يرد على المقدمة المذكوره إن أخذت كليه إذ فيما نحن فيه أجزاء السلسله مجتمعه في الوجود لأن الكلام في إبطال التسلسل الاجتماعى إلا أنه يمكن حمل كلامه على التمثيل بإجرائه في وقوع المعلول المتأخر في مرتبه المعلول المتقدم بأن يقال يلزم وجود العقل العاشر في مرتبه العقل الأول عن الواجب تعالى مثلا أو التخلف، س ره

بحيث يحدث أجزاءه شيئاً فشيئاً كخشبات السرير و هيئته الاجتماعيه فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العله المستقله التى فرضناها عله لكل جزء لزم تقدم المعلول على علتته و هو ظاهر البطلان و إن وجدت لزم تخلف المعلول أعنى الجزء الأخير عن علتته المستقله بالإيجاد و قد مر بطلانه و إما أن يراد أنها أى عله المجموع عله لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولاً- لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها و إذا كان المعلول المركب مركب الأجزاء كانت علتته المستقله أيضاً مركبه الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان و لا يلزم التقدم و لا التخلف و هذا أيضاً فاسد من جهه أنه لا يفيد المطلوب أعنى امتناع كون العله المستقله للسلسله جزءاً منها إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون عله بهذا المعنى من غير أن يلزم عليه الشىء بنفسه أو لعله و ذلك مجموع الأجزاء التى كل منها معروض للعليه و المعلوليه بحيث لا- يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العليه المتقدم عليها بحسب الرتبه حيث يعتبر(١) من الجانب المتأخرى- و لهذا يعبر عن ذلك المجموع تاره بما قبل المعلول الأخير و تاره بما بعد المعلول الأول ففى الجملة عله هى جزء من السلسله يتحقق السلسله عند تحققها و يقع لكل جزء منها جزء منها و لا يلزم من عليتها للسلسله تقدم الشىء على نفسه.

فإن قيل المجموع الذى هو العله أيضاً ممكن يحتاج إلى عله.

أجيب بأن علتته المجموع الذى قبل ما فيه من المعلول الأخير و هكذا فى كل مجموع قبله لا إلى نهايه.

فإن قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح عله مستقله بإيجاد السلسله لأنه ممكن محتاج إلى علتته و هكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسله إلا بمعاونه من تلك

---

١- إنما لم يعتبر التأخر بحسب الرتبه من الجانب الآخر بل بحسب العليه فقط لفقد المبدأ المحدود فيه، س ره

العلل و لأنه ليس بكاف في تحقق السلسله بل لا بد من المعلول المحض أيضا.

قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاون خارج و قد فرضنا أن عله كل مجموع أمر داخل فيه و ظاهر (١) أنه لا دخل لمعلوله الأخير في إيجاده.

فإن قيل إذا أخذت الجملة أعم من أن يكون سلسله واحده أو سلاسل غير متناهيه على ما ذكرتم فهذا المنع أيضا مندفع إذ ليس هناك معلول أخير و مجموع مركب قبله.

قلنا بل وارد بأن علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهيه التي قبل معلولاتها الأخيره الغير المتناهيه.

فإن قلت (٢) نحن نقول في الابتداء عله الجملة لا يجوز أن يكون جزء منها لعدم أولويه بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن يكون عله للجملة لكونها أكثر تأثيرا.

قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعليه لأن غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى

### هدم و تحقيق:

اعلم أن هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل و إثبات الواجب في غايه الوهن و السخافه لما حققناه سابقا أن الوجود في كل موجود عين وحدته و الوحده في كل شىء عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم إن المركب من الإنسان و الحجر موجود غير صحيح إن أريد به أن المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على أصل الدليل منع آخر و هو أنا لا نسلم

١- فإنه معتبر في ناحيه المعلول لا- في ناحيه العله نظير ما يقال في بساطه العله التامه للمعلول الأول أن الإمكان و نحوه مما يتوقف عليه وجود المعلول معتبره في طرف المعلول فلا يقدح في بساطه العله التامه له و أيضا كلامنا في الاستقلال العله الفاعليه و المعلول الأخير معتبر في العله الماديه، س ره

٢- هذا جواب بتغيير الدليل خارج عن آداب المناظره، س ره

افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد و إنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعله و قولكم إنها ممكن مجرد عبارته بل هي ممكنات تحقق كل منها بعله فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى و هذا كالعشره من الآحاد لا يفتقر إلى علة غير علل الآحاد.

و ما يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل - إذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي أن يكون له وجود في الخارج غير وجود الآحاد.

و الذي يقال (١) إن انعدام المركب بانعدام شىء من أجزائه كلام صحيح معناه أن كل مركب له حقيقة و له وحده حقيقته فانعدامه بانعدام جزئه و ليس معناه أن كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشئ كان المركب موجودا و لا ينعدم إلا بانعدام الأجزاء.

و أيضا كون (٢) الشىء منعدما بانعدام شىء لا يقتضى كليا أن يكون يوجد متى وجد.

فعلى هذا ظهر بطلان قول المتأخرين إن عليه الشىء لنفسه جائز لأن مجموع الموجودات من الممكن و الواجب موجود ممكن لاحتياجه إلى الآحاد و لا علة له سوى نفسه لأن علة إما جزؤه و هو محال لاحتياجه إلى بقيه الأجزاء و إما خارج عنه و لا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه و لا محذور فيه لأن (٣) توقف ذلك المجموع

١- أى يقال فى تقرير أصل هذا البرهان كما مر، س ره

٢- فإن المشروط ينعدم بانعدام الشرط و ليس يوجد كلما وجد و هكذا كل علة ناقصه نعم السبب كذلك، س ره

٣- لا يقال إذا توقف المجموع على كل واحد كان هو العلة لا نفسه بل إذا توقف على الآحاد بالأسر لم يكن نفسه كما وجه به تقدم العلة التامة على المعلول مع أن الآحاد بالأسر أقرب إلى المجموع بشرط الاجتماع من الكل الأفرادى فعلى هذا لم يكن الشىء علة لنفسه على أن كل واحد ليس علة تامه لأننا نقول ليس المراد من توقفه على كل واحد أنها علة تامه له إذ العلة التامة له نفسه كما هو المفروض بل المراد منع التوقف فى عليه العلة التامة و أن القدر المسلم توقف المعلول على كل واحد من أجزاء علة التامة كالتقدم فتعريف العلة بما يتوقف عليه المعلول - مخصوص بما عدا العلة التامة عند هؤلاء، س ره

على كل واحد من الآحاد لا- يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشئ ء على نفسه نعم لو أريد بالعله العله الفاعليه المستقله فهى جزؤه أى جزء مجموع الموجودات أعنى الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب.

و كذا قولهم إن المحال كون الشئ ء عله لنفسه أو ما فى حكمه (١) فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدم الشئ ء على نفسه و أما كون الشئ ء عله تامه لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع فى مجموع الواجب و معلوله الأول أو جميع معلولاته كما مر انتهى.

فإنه لا يخفى سخافته جدا إذ لا معنى عند العقل السليم لكون شئ ء موجودا ممكنا لذاته و مع ذلك لا يحتاج فى وجوده إلى أمر خارج عن ذاته فإن المركب الذى حكموا بأنه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد و إمكان غير إمكان الآحاد فله غير عله الآحاد فالحكم بأن الوجود له غير تلك الوجودات و العله له عين علتها كلام لا طائل تحته.

قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا الاعتبار واحد و اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع و الكل و قد يؤخذ مفصلا و اللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا و ذاك و قد يختلفان فى الحكم فإن مجموع القوم- لا يسعهم دار ضيق و هم لا- معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا- هو هما مأخوذا لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزأيه و يكفیان فى وجوده فيكون

---

١- مثل كون الشئ ء عله لعلته كما فى الدور أو توقفه على نفسه لا مثل كون الشئ ء شرطا لنفسه أو جزء لنفسه و نحوهما لأنها عين كون الشئ ء عله لنفسه، س ره



هذا و ذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن فيحتاج إلى مرجح قلنا لا نسلم أنهما مأخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب و ممكن موجود به.

أقول هذا المدقق أصاب شيئا من التحقيق و أخطأ في شىء أما الذى أصاب- فقولته هما مفصلا ليس ممكنا و لا واجبا بل هما شيئا أحدهما واجب و الآخر ممكن موجود به و أما الذى أخطأ فيه فهو أن الإجمال و التفصيل من إعمال العقل و لا يجعلان الشىء فى الخارج تاره موجودا و الأخرى معدوما فمجموع السماء و الأرض سواء أخذهما العقل مجملا أو مفصلا لا يتغير حكمهما فى الخارج بل فى العقل فقط فللعقل أن يأخذهما شيئا واحدا موجودا فى الذهن و لا يصيران بهذا الاعتبار وحدانيا فى الخارج- كما أن للوهم أن يقسم السماء بقسمين و لا يصير بهذا الاعتبار متعددا فى الخارج- بل فى الذهن فقط فالإجمال و التفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظه- و لا يوجب اختلافا فى نفس الأمر الملحوظ ثم إن المثال الذى ذكره ليس من التفاوت- الذى وقع فيه من حيث الإجمال و التفصيل بل التفاوت هناك إما بالموضوع و إما بالمحمول إن كان الموضوع واحدا فإن الكل المجموعى سواء أخذ مجملا أو مفصلا متصف- بأن الدار تسعهم على التعاقب الزمانى و لا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين فى الزمان- و هذا ما فى هذا المقام.

و أما الذى أورده بعض من أنه يتوجه عليه لزوم الأمور الغير المتناهية المترتبة- بمجرد فرض وجود الاثنين.

فليس بوارد إذ لا- يلزم من اعتبار مجموع الشئيين اعتبارهما مع تلك الجمعيه (١) تاره أخرى لاستلزم ذلك تكرار (٢) أجزاء الماهيه إذ المراد بالمجموع

١- أى الجمعيه التى ليست إلا فى الذهن، س ره

٢- كأنهم و إن قالوا إن ذات كل مجموع موجود آخر لكنهم لم يقولوا بموجود آخر هو واحد عددى ففى مثل الجوز و اللوز ليس المجموع الموجود عندهم مثل الفستق الذى هو ثالث الثلاثه و لا- أيضا كالهيه الموجوده المتأصله التى هى أيضا ثالثه الثلاثه إلا- أنها عرض بل موجود هو جوز و لوز فهنا موجود هو جوز فقط و آخر هو لوز فقط و آخر هو جوز و لوز و إنما كان هذا آخر و ثالثا لأن الجوز موجود هو واحد و اللوز كذلك و مجموع الجوز و اللوز موجود ليس واحدا بل كثير ذو جزء و الفرق بينه و بين التحقيق الذى هو رأى المصنف قدس سره أن المجموع ليس موجودا لأنه كثير و الوجود يساوق الوحده و عند هؤلاء لا- يساوقها بل كما يقول الشيخ الرئيس الكثير بما هو كثير موجود و الكثير بما هو ليس بواحد و بالجمله فلزوم التكرار ظاهر لأنه إذا جعل مجموع الجوز و اللوز ثالثا كما يقول المورد و هيئه المجموع ليست إلا فى العقل ففى هذا المجموع الذى هو الثلاثه أعيد الجوز و اللوز و تكرر و العدد عندهم موجود بنفسه بهذا المعنى و عند المصنف قدس سره موجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه أى مادته التى هى الوحدات و أراد بالآحاد بالأسر كل واحد و القائلون بوجودها يريدون بها ما ذكرناه- إن قلت ما باله قدس سره يرد هذه اللانهايه عليهم فى أى تقسيم كما مر. قلت ذلك الإيراد برهاني لا إلزامى ففى التقسيم الثنائى لو كان قسمان موجودا آخر- و الوجود على التحقيق مساوق للوحده كان هنا واحد آخر و أما عندهم فلا إذ لا مساوقه بل الوجود أعم فالكل موجود عندهم بنحو الكثره كما أن الكلى الطبيعى وجوده و جودات و كما أن العام ممتاز عن الخصوصيات بنفس العام و

العموم لا بخصوصيه أخرى كما فى الخواص و إنما أطينا فى المقام لدقته، س ره

معروض الهيئة الاجتماعيه بدون اعتبار الوصف أعنى ذات الاثنتين فمن ادعى أن الاثنتين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة و الاثنييه موجوده كما أن الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحده أى الواحديه موجوده.

ثم لقائل أن يقول العدد موجود عند أكثر الحكماء و هو غير الآحاد بالأسر- فكيف يحكم بأن المركب لا وجود له غير وجود الآحاد.

قلنا العدد موجود بمعنى أن فى الوجود وحدات كثيره و لا نسلم أنها غير الآحاد(١) بالأسر بل هو عينها و أما أخذ العدد و الكثره كأنه شىء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشريه و المجذوريه و الأصميه و التاميه و غيرها فذلك لا محاله

---

١- قد مر فى الوحده و الكثره أنه يصحح لك أن تقول لكل مرتبه من العدد أنها مجموع الآحاد لا غير و يصحح لك أن تقول ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس لكل مرتبه- إلا أن يقال الغيريه باعتبار الهيئة العقليه و أما بحسب الوجود الخارجى فليست الأعداد إلا وحدات أقل أو أكثر فتأمل، س ره

فى الذهن و إن كان للحكم بها مطابق و مصداق فى الخارج من جهة وجود الآحاد الكثره.

### الرابع برهان التضاييف

و هو أنه لو لم ينته سلسله العلل و المعلولات إلى عله محضه لا يكون معلولا لشيء ء لزم عدم تكافؤ المتضاييفين لكن التالى باطل فكذا المقدم أو نقول لو كان المتضاييفان متكافئين لزم انتهاء السلسله إلى عله محضه- لكن المقدم حق فكذا التالى بيان حقيه هذا المقدم و بطلان ذلك التالى هو أن معنى التكافؤ فيهما أنهما بحيث متى وجد أحدهما فى العقل أو فى الخارج وجد الآخر و إذا انتفى انتفى و وجه اللزوم أن المعلول الأ-خير يشتمل على معلوله محضه و كل مما فوقه على عليه و معلوله فلو لم ينته السلسله إلى ما يشتمل على عليه محضه لزم فى الوجود معلوله بلا عليه فإن قيل المكافى لمعلوله المعلول المحض عليه المعلول الذى فوقه بلا وسط لا عليه العله المحضه.

قلنا نعم لكن المراد أنه لا- بد أن يكون بإزاء كل معلوله عليه و هذا يقتضى ثبوت العله المحضه و للقوم فى التعبير عن هذا البرهان عبارتان(١).

إحدهما لو تسلسلت العلل و المعلولات إلى غير النهايه لزم زياده عدد المعلول على عدد العليه و هو باطل ضروره تكافؤ العليه و المعلوله بيان اللزوم أن كل عله فى السلسله فهى معلوله على ما هو المفروض و ليس كل ما هو معلول فيها فهو عله كالمعلول الأخير.

و ثانيتهما نأخذ جملة من العليات التى فى هذه السلسله و أخرى من المعلولات- ثم نطبق بينهما فإن زادت آحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العليه و المعلوله

١- يرد على العبارتين جميعا المنع من تحقق معلول فى الوجود لا- يكون عله سواء فرضت السلسله مؤليه من العلل التامه أو الناقصه و بعبارة أخرى انقطاع السلسله من جانب المستقبل ممنوع، ط مده

لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلوليه عليه و بإزاء كل عليه معلوليه و إن لم تزد لزم عليه بلا معلوليه ضروره أن فى جانب التناهى معلوليه بلا عليه و هو المعلول الأخير فيلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسله إلى عله محضه.

### الخامس قريب المأخذ مما سبق

و هو أنا نحذف المعلول الأخير من السلسله المفروضه و نجعل كلا من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار صفتى العليه و المعلوليه- لأن الشىء من حيث إنه عله غيره من حيث إنه معلول فحصل جملتان متغايرتان- بالاعتبار إحداهما العلل و الأخرى المعلولات و لزم عند التطبيق بينهما زياده وصف العليه ضروره سبق العله على المعلول فإن كل عله [عليه] لا ينطبق على المعلول الذى فى مراتبها بل على معلول [ليه] علتها المقدمه عليها بمرتبته لخروج المعلول الأخير و عدم كونه معروضا للعليه فلزم زياده مراتب العلل بواحد و إلا بطل السبق اللازم للعليه و معنى زياده مرتبه العليه أن يوجد عله لا يكون بإزائه معلول و فيه انقطاع السلسلتين.

### السادس برهان الحثيات

و هو جار فى العلل و المعلولات و فى غيرهما من ذوات الترتب و الأوضاع تقريره أن ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه و كل من الأمور الواقعه فى السلسله متناه ضروره كونه محصورا بين حاصرين و هذا يستلزم تناهى السلسله لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهى إلا- بواحد بحكم الحدس و أنه إذا كان ما بين مبدأ المسافه و كل جزء من الأجزاء الواقعه فيها لا تزيد على فرسخ فالمسافه لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهى إن جعلنا المبدأ مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين إلى ستين و إلا فجزءين فيصلح الدليل (١) المنظر

١- لنعم ما صنع السيد الداماد قدس سره فى القبسات حيث لم يكتف بكون الحكم حدسيا- فقال و القانون الضابط أن الحكم المستوعب الشمولى لكل واحد واحد إذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقا منفردا كان عن غيره أو ملحوظا على الاجتماع كان ينسحب ذيله على المجموع الجملى أيضا من غير امتراء و إن اختص بكل واحد واحد لشرط الانفراد كان حكم الجملة غير حكم الآحاد انتهى فالأول كالحكم بالإمكان على كل ممكن و التجدد و السيلان على كل حادث طبيعى و الثانى كالحكم على كل إنسان بإشباع رغيف إياه، س ره

و إصابه المطلوب و إن لم يصلح للمناظره و إلزام الخصم لأنه قد لا يدعن المقدمه الحدسيه بل إنما يمنعها مستندا بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيها كما فى المسافه و أما على تقدير لا تنهايهها كما فى السلسله فلا إذ لا ينتهى إلى ما بين - لا يوجد ما بين آخر أزيد منه و قد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهيه - لا يكون إلا متناهيها و هو ضعيف لأنه إعادته للدعوى بل ما هو أبعد منه و أخفى لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التى كل منها متناهيه الآحاد فالمنع عليه أظهر فإنه إنما يتم لو كانت عدده الأعداد متناهيه و هو غير لازم و من هاهنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعنى التناهي لكل على ثبوته لكل و هو باطل.

### السابع لو وجدت سلسله بل جمله غير متناهيه

سواء كانت من العلل و المعلولات أو غيرها فهى لا محاله تشتمل على ألوف فعده الألوف الموجوده فيها إما أن تكون مساويه لعدده آحادها أو أكثر و كلاهما ظاهر الاستحاله لأن عدده الآحاد يجب أن يكون ألف مره مثل عدده الألوف لأن معناها أن نأخذ كل ألف من الآحاد واحدا - حتى يكون عدده مائه ألف مائه و إما أن يكون أقل و هو أيضا باطل لأن الآحاد حينئذ يشتمل على جملتين إحداهما بقدر عدده الألوف و الأخرى بقدر الزائد و الأولى أعنى الجملة التى بقدر عدده الألوف إما أن يكون من جانب المتناهي أو من جانب الغير المتناهي - و على التقديرين يلزم تنهاى السلسله هذا خلف و إن كانت السلسله غير متناهيه من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى الترديد أما لزوم التناهي على التقدير الأول فلأن عدده الألوف متناهيه لكونها محصوره بين حاصرين هما طرف السلسله و المقطع الذى هو مبدأ الجملة الثانيه أعنى الزائد على عدده الألوف على ما هو المفروض و إذا تناهت عدده الألوف تناهت السلسله لكونها عباره عن مجموع

الآحاد المتألفه من تلك العده من الألوف و المتألفه من الجمل المتناهيه الأعداد- و الآحاد متناه بالضروره و أما على التقدير الثانى فلأن الجملة التى هى بقدر الزائد على عده الألوف تقع فى جانب المتناهى و تكون متناهيه ضروره انحصارها بين طرف السلسله و مبدأ عده الألوف و هى أضعاف عده الألوف تسعمائه و تسعه و تسعين فحيثذ يلزم تناهى عده الألوف بالضروره و يلزم تناهى السلسله لتناهى أجزائها عده و آحادها على ما مر.

و اعترض عليه و على بعض ما سبق و ما سيأتى منع المنفصله القائله بأن هذا مساو لذاك أو أكثر أو أقل بأن التساوى و التفاوت من خواص المتناهى و إن أريد بالتساوى مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلم استحاله فيما بين العدتين كما فى الواحد إلى ما لا يتناهى و العشره إلى ما لا يتناهى و كون أحدهما أضعاف الآخر لا ينافى التساوى بهذا المعنى و لو سلمت فممنع كون الأقل منقطعاً- فإن السلسله إذا كانت غير متناهيه كانت بعضها الذى من جانب الغير المتناهى أيضاً- غير متناه و كذا عده ألوفها أو مثاتها أو عشراتها و حديث الجملتين (١) و انقطاع أولهما بمبدأ الثانى كاذب.

### الثامن برهان الترتب

و هو أن كل سلسله من علل و معلولات مرتبه فهى يجب أن يكون لا محاله بحيث إذا فرض انتفاء واحد من آحاد استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسله فإذن كل سلسله موجوده بالفعل قد استوعبتها المعلوليه على الترتيب يجب أن يكون فيها عله هى أولى العلل (٢) لولاها انتفت

- 
- ١- فالتى بقدر عده الألوف ليست فى الطرف المتناهى و لا فى الطرف الغير المتناهى- بل هى كأنها متشابهه مع الأخرى و لا نهايه لها حتى يبتدئ الأخرى و أيضاً تعيين بعض الآحاد بأنها بقدر أضعافها ترجيح بلا مرجح و بمحض اعتبار العقل، س ره
  - ٢- مثاله لبنات تتكى بعضها على بعض أو أبدان كذلك فلو لا قائم مقيم متكئا عليه لها- فلا متكئات أيضاً و إذا رفع واحد منها ارتفع ما بعده بمقتضى الترتب العلى و المعلولى، س ره

جملة المراتب التي هي معلولاتها و معلولات معلولاتها إلى آخر المراتب و إلا- لم يكن المعلوليه قد استوعبت آحاد السلسله بالأسر فإذا فرضنا سلسله متصاعده لا إلى عله بعينها لا يكون لها عله لبطلت السلسله بأسرها و ذلك يصادم استيعاب المعلوليه جميع السلسله بالأسر و الحاصل أن استغراق المعلوليه على سبيل الترتب جملة آحاد السلسله بالتمام مع وضع أن لا يكون هناك عله واحده للجميع لولاها لانتفت السلسله بأسرها كلام متناقض فتأمل

### التاسع البرهان الأسد الأخضر للفارابي

و هو أنه (١) إذا كان ما من واحد من آحاد السلسله الذاهبه بالترتيب بالفعل لا إلى نهايه إلا و هو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا و يوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهيه بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شىء من ورائها موجودا من قبل فإذا بداهه العقل قاضيه بأنه من أين يوجد في تلك السلسله شىء حتى يوجد شىء ما بعده.

### العاشر

(٢) أن السلسله المفروضه من العلل (٣) و المعلولات الغير المتناهيه

١- أى الممكنات الغير المتناهيه فى حكم الممكن الواحد أعنى فى أن المتساويين ما لم يترجح أحدهما بمنفصل لم يقع و فى جواز العدم عليها إذ لا ينسد جميع أنحاء عدم المعلول إلا بالعله الواجبه لا بالعله الممكنه أو من عدم أنحاء المعلول عدم نفسها فإذا كان كذلك فدخول السلسله فى الوجود ممتنع لأن وجود كل واحد منها من قبيل شرطيات بلا وضع مقدم، س ر ه

٢- و يمكن الاستدلال على بطلان التسلسل بوجه آخر و هو أنه قد ثبت أن الجعل و العليه فى الوجود و ثبت أن وجود المعلول بالقياس إلى العله وجود رابط و أن الوجود النفسى الذى يقوم به هو وجود علته فلو ذهبت سلسله العليه و المعلوليه إلى غير النهايه لزم أن يتحقق هناك وجودات رابط متعلقه بعضها ببعض من غير أن يقوم بوجود نفسى مستقل و هو محال- و ليست المقاييسه المذكوره اعتباريا حتى يكتفى بالاستقلال الإضافى بينهما و إنما مرجعها إلى تحقق مراتب الشده و الضعف فافهم و هذا الوجه يبطل الدور أيضا كما يبطل التسلسل و هو قريب المأخذ من الوجه الثامن و ليس به لاختلاف المقدمات المأخوذه فيهما، ط مده

٣- إنما خصصه بها لإخراج المتعاقبات حيث إنها فى الخارج غير متعدده فلم يعرض لها العدد و فى الذهن متناهيه. و أقول هذا الدليل منقوض بما هو غير متناهيه كالنفوس الناطقه المفارقة عن أبدانها- فى الأيام الخاليه عند الحكماء و صور عالم المثال عند الإشراقيه و كلوازم الأول سبحانه من أسمائه الجزئيه و صورها العلميه من الأعيان الثابته عند العرفاء و كلماته التى لا تنفذ و لا تبديد و تجلياته و نعمات أهل الجنه و عقوبات أهل النار عند أهل الشرع و الصور العلميه المرتسمه فى ذات الله سبحانه عند انكسيمانس و الماهيات الثابته عند المعتزله و العقول العرضيه بانضياف النفوس الكامله- بعد المفارقة عن الأبدان عند الإشراقى كما قال الشيخ الإشراقى فى حكمه الإشراق إن الكامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق القواهر فيزداد عدد المقدسين من الأنوار إلى غير النهايه انتهى- ثم إن هذا يعطينا مبدأ برهان على التوحيد الخاصى بأن هذه اللانهايات القطعيه لو تحقق فيها الكثره تحقق فيها العدد فتحقق فيها الزوجيه و الفرديه فتناهى هذا خلف فالكثره وجودا فيها غير متحققه، س ر ه



إما أن تكون منقسمه بمتساويين فيكون زوجا أو لا فيكون فردا و كل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من خمسة و كل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمس من الستة و كل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناها بالضرورة- كيف لا و هو محصور بين حاصرين هما ابتداءه و ذلك الواحد الذي بعده و رد بأننا لا نسلم أن كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد و إنما يلزم لو كان متناها فإن الزوجيه و الفرديه من خواص العدد المتناهي و قد يطوى حديث الزوجيه و الفرديه فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون أقل من عدد فيكون متناها و المنع فيه ظاهر.

### تبصره:

اعلم أن البراهين ناهضه على امتناع لا تنهى السلسله المرتبه فى جهه التصاعد و العليه لا فى جهه التنازل (١) و المعلوليه

١- اعلم أن غرض السيد قدس سره من هذا التحقق إما أن التسلسل إلى جانب المعلول- ممتنع بالذات بالبراهين الداله على انتهاء الفيض النازل طولا و إن لم يتناه عرضا و لكن لا يجرى براهين امتناع التسلسل إلى جانب العله من التطليق و التضاييف و الحيثيات و غيرها فيه- و إما أنه ممكن ذاتا فقط و إما أنه ممكن وقوعا و الثالث ليس بمقصود قطعا كيف و لو وقع ذلك لما انتهت سلسله البسائط إلى الهيولى و لا العوالم الطويله إلى عالم الملك أ ما تسمع قول الإشراقى حيث يقول يتنزل الأنوار القاهره الأعلون إلى قاهر لا- ينشأ منه نور قاهر فى الطبقة الطويله كالأنوار الحسيه حيث تصل فى الإفاضه إلى نور لا ينشأ منه نور لأجل التنازلات و الاصطكاكات و قول المشائى بانتهاء العقول إلى العقل العاشر و الظاهر أن الأول أيضا ليس بمقصود إذ الدليل إنما دل على انتهاء سلسله الجواهر البسيطة لا على أنه لا يمكن أن يكون لشيء لازم و للآزمه لازم و هكذا إلى غير النهايه غايته أنه لم يقع فبقى الشق الثانى، س ره

و السبب فى ذلك (١) أن فى سلسله التصاعد على فرض اللاتناهى لىس توجد عله يتعين فى نظر العقل أنها لا- محاله تكون موجوده أولا- ثم من تلقائها تدخل السلسله- المترتبه بأسرها فى الوجود و أن ذلك منشأ الحكم بالامتناع و الأمر فى سلسله التنازل على خلاف ذلك و ما ذكرناه جار فى جميع البراهين الماضيه حتى الحثيات و التضاييف و غيرهما و ذلك لأن معيار الحكم بالاستحاله فى كل منها استجماع شرطى الترتب و الاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهه اللانهايه فمعيار الفرق كما وقعت الإشاره إليه فيما سبق أن العلل المرتبه للشىء موجوده معه فى ظرف الأعيان و تقدمها عليه إنما يكون بضرب من التحليل و فى الاعتبار العقلى ففى صوره التصاعد تكون العلل المترتبه الغير المتناهيه فرضا موجوده (٢) فى مرتبه ذات المعلول و مجتمعه الحصول معها فيكون الترتب و الاجتماع جميعا حاصلين للعلل فى مرتبه ذات المعلول- و أما (٣) فى صوره التنازل فالمعلولات المترتبه لا تكون مجتمعه فى مرتبه ذات العله

١- أى السبب الواقعى و الواسطه فى الثبوت كما أن الواسطه فى إثبات الامتناع هى البراهين فلا منافاه بين عدم وجود السلسله فى الواقع و بين وجودها لأجزاء التطبيق و غيره لأن هذا الوجود بناؤه على أوضاع المحتمل من أنه يحتمل وجود الشىء بالعلل الغير المتناهيه و أن العله موجوده مع معلولها، س ره

٢- أى كما أن العله موجوده فى مرتبه ذاتها المتقدمه عليه كذلك موجوده فى مرتبه ذات المعلول أيضا، س ره

٣- أقول هذا الفرق حق لكن لىس مؤثرا فى عدم إجراء البراهين فى التنازل المعلولى- فإن الكلام فى العلل الحقيقيه لا المعده فإذا كانت العله المقتضيه موجوده فالمعالييل كلها موجوده فى زمان واحد و شبهه إذ تخلف المعلول عن العله الحقيقيه لا يجوز و إن كان وجود كل فى مرتبه و إن ترتب لها وجود ارتفع به التكثر الرتبى لم يكن سلسله لا فى التنازل و لا فى التصاعد- و حينئذ فيجربى التطبيق و غيره لكون الآحاد موجوده عند وجود علتها فى زمان واحد و شبهه و لىت شعرى لم سكت المصنف قدس سره عن النفى و الإثبات و لعله سكت تأدبا و الله تعالى اعلم بمراد عباده، س ره

فإن المعلول لا- يتصحح له وجوده الخاص الناقص المعلولى فى مرتبه ذات العله بوجودها الخاص الكاملى العلى و هذا على خلاف الأمر فى العله (١) فإن وجودها واجب فى مرتبه هويه المعلول و محيظ بها فثبت مما ذكرناه أن وصفى الترتب و الاجتماع- فى مرتبه من المراتب القبليه [العقلية] إنما يتحقق فى السلسله المفروضه فى جهه هى التصاعد و التراقى لا- فى جهه خلافها و هى جهه تنازل السلسله و تسافلها فالبراهين ناهضه على إثبات انقطاعها فى تلك الجهه لا على إثبات الانقطاع فى هذه الجهه هذا ملخص ما أفاده شيخنا السيد دام ظله العالى

### فصل (٥) فى الدلاله على تناهى العلل كلها

#### البراهين المذكوره دلت على أن العلل من الوجوه كلها متناهيه

و أن فى كل منها مبدأ أول و أن مبدأ الجميع واحد و ذلك لأن الفاعل و الغايه لكل شىء هما أقدم من الماده و الصوره بل الغايه أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغايه لأن الغايه عله فاعليه لكون الشىء فاعلا فإذا ثبت تناهى العلل الفاعليه و الغايه ثبت تناهى العلل الماديه و الصوريه لأنهما أقدم من هاتين على أن الصوره أيضا من العلل الفاعليه باعتبار فهى داخله فى طبقه الفاعل كالغايه فالبيان الدال (٢) على تناهى سلسله الفواعل يصلح أن يجعل بيانا لتناهى جميع طبقات العلل

- 
- ١- فليس للمعلول شأن إلا- و للعله معه شأن و لكن للعله شأن ليس للمعلول معه شأن- و لا يخفى أنه لا يثبت مما ذكر إلا انتفاء وصف الاجتماع فى التنازل لا وصف الترتب إلا أن يكون مراده مجموع الوصفين معا، س ره
  - ٢- تفرير على جميع ما سبق لا على قوله على أن الصوره إلخ فصح عموم قوله جميع طبقات العلل، س ره

و إن كان استعمالهم له فى العلل الفاعليه.

فلتعمد إلى بيان تناهى العلل التى هى أجزاء من وجود الشىء و يتقدمه بالزمان و هو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذى يكون الشىء معه بالقوه فاعلم أولا- أن الشىء لو حصل بكليته فى شىء آخر فلا يقال لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود فى الكاتب فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب- فإذا متى كان الشىء متقوما بشىء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم أنه كان عن ذلك المقوم و أيضا لو لم يحصل شىء منه فى شىء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر أنه كان من الأول فلا يقال إنه كان من السواد بياض لأنه ليس شىء من السواد موجودا فى البياض فإذن متى كان حصول الشىء بعد حصول شىء آخر- من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم فأما إذا حصل بعض أجزاء الشىء فى شىء آخر و لم يحصل كل أجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول مثل ما يقال إنه كان من الماء هواء و ذلك لأن الشىء الذى هو الماء لم يوجد بكليته فى الهواء بل وجد جزؤه و كذلك يقال كان عن الأسود أبيض و كان عن الخشب سرير لأن الخشب لا يصير سريرا إلا إذا وقع فيه تغير ما- و يظهر من هذا أن الشىء إنما يقال له إنه كان عن شىء آخر إذا كان متقوما ببعض أجزائه و متأخرا عن بعض أجزائه و لا- بد أن يجتمع فيه أمران أحدهما التقوم ببعض منه و الآخر أن لا يجتمع مع بعض آخر فإذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر أن مادة الشىء قد يراد (١) به الجزء القابل للصوره و قد يراد به الذى من شأنه أن يصير جزءا قابلا- لشىء آخر كالماء إذا صار فيه هواء فإن الجزء القابل للصوره المائيه صار قابلا للصوره الهوائيه فنقول أما تناهى المواد بالمعنى الأول لأنه لو كان لكل

---

١- و بعبارة أخرى المادة قد يراد بها الحامله للصوره و قد يراد بها الحامله للقوه يعنى قوه الشىء الذى هى مادة له و أيضا القابل و المادة قد يراد بهما المصاحب لوجدان الصوره- و قد يراد بهما المصاحب لفقدانها، س ره

قابل قابل آخر إلى لا نهايه لكان أجزاء الماهيه الواحده غير متناهيه و ذلك(١) محال و أما بيان تناهى المواد بالمعنى الثانى فلأن ماده الهوائيه إذا أمكن أن يقبل صوره المائيه فماده الماء أيضا يصح أن يقبل الصوره الهوائيه فإذا يصح انقلاب كل منهما إلى الأخرى و إذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن يكون ماده الأخرى من الآخر بأن يكون ماده الأولى بل ليس(٢) و لا واحد منهما مقدما على الآخر فى النوعيه بل يجوز أن يكون شخص من المائيه تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء و نحن لا نمنع من أن يكون لكل ماده ماده أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقه فلو لم تكن للصوره نهايه أى يكون كل شخص فهو إنما يتولد من شخص آخر قبله لأن هذه الأشخاص كأشخاص الحركه القطعيه التى لا-اجتماع فيها و لا-امتناع فى عدم انقطاعها(٣) و أما تناهى العلل الصوريه فهو جهتين أحدهما أن الصوره الأخيره تكون عله للصوره- نهايه لم تكن للعلل نهايه و ثانيهما أن الصور أجزاء الماهيه و يستحيل أن تكون الماهيه واحده أجزاء غير متناهيه.

### هدايه:

اعلم أن ماده أى الذى(٤) يحصل فيه إمكان وجود الشىء على قسمين لأن الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفه فحدوثها

- ١- لا-يقال هذا مصادره إذ ليس الكلام إلا فى محاليه عدم تناهى أجزاء الماهيه أعنى ماده و الصوره فكأنكم قلت لو كانت أجزاء الماهيه غير متناهيه كانت أجزاء الماهيه غير متناهيه لأننا نقول لا-مصادره لأن ماده و الصوره من الأجزاء الخارجيه و المراد بالأجزاء فى التالى الأجزاء العقليه و محاليه عدم تناهيتها مفروغ عنها لاستلزامه عدم تعقل الماهيه و عدم كون التعاريف حدودا تامه و عدم تحقق الجنس العالى و غير ذلك، س ره
- ٢- بل ليس و لا- واحد منهما محتاجا إلى ماده بمعنى الحامله للقوه لأن كليات العناصر إبداعات إنما المحتاج أشخاصها الزمانيه و لا محذور فى عدم تناهى المواد هنا لأنه تعاقبى، س ره
- ٣- هذا إنما يثبت استحاله التسلسل من جهه التصاعد من الناقصه إلى الكامله و هكذا إلا من جهه التنازل من الكامله إلى ما تقدمت عليها من الناقصه كما بينه فى التبصره السابقه، ط مده
- ٤- أى المحل الذى يحصل فيه قد أشار قدس سره بالتفسير إلى أن هذا التقسيم للماده بمعنى الحامله للقوه المقدمه بالزمان لا الحامله للصوره المقدمه بالطبع لئلا- ينتقض قوله- فإن لم يوجب إلخ بالهيولى الأولى لأن حصول الصوره فيها لا يوجب زوال شىء عنها مع أن الحاصل فيها صوره مقدمه و أيضا خرجت بالحدوث بطلان الهيولى المجرده، س ره

إما أن يكون موجبا لزوال شىء كان ثابتا من قبل أو لا فإن لم يوجب له (١) لم يكن هذا الحادث صوره مقومه لأنها لو كان صوره مقومه لكان الحامل قبل حدوثها- محتاجا إلى صوره أخرى مقومه ثم تلك الصوره إما أن يبقى مع هذه الصوره الحادثه- أو لا- يبقى فإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصوره فلا حاجه له إلى هذه الحادثه فيكون هذه عرضا لا صوره و أما (٢) إن كان حدوث هذه الصفه موجبا لزوال الصوره المتقدمه المقومه كان حدوثها موجبا لزوال شىء و قد فرضنا أنه ليس كذلك فثبت أن كل صفه يحدث فى محل و لا يكون مزيله وصف عنه فهى من باب الأعراض لا الصور- وقد علم أن صفات الشىء إن لم يكن بالقسر و لا بالعرض فهى بالطبع فيكون هناك صوره مقومه للمحل مقتضيه لذلك العرض فهى كمال أول و ذلك العرض كمال ثان- و الصور بطباعها متجهه إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض اللهم إلا لمانع أو عدم شرط أما الأول فكالأعراض المزيله و أما الثانى كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مره أخرى إلى طرف النقصان لأن الطبيعه الواحده لا تقتضى توجهها إلى شىء و صرفا عنه فثبت بالبرهان أن كل صفه تحدث فى المحل من غير أن يكون حدوثها مزिला لشىء عن ذلك المحل فإنه بطبعه متحرك إليها و أنه يستحيل عليه بعد وصوله إليها أن يتحرك عنها مثاله أن الصبى يتحرك إلى الرجولى و بعد

- 
- ١- هذا لا- يتم فى الاستكمالات الطويله التى ليست بالخلع و اللبس بل فيها للماده لبس ثم لبس لأن الصوره النوعيه النباتيه و الحيوانيه مثلا- جوهر مقوم للماده و ليست عرضا- و الجواب على التحقيق أنه ليس هو هنا صوره متعدده كما ذكره فى سفر النفس بل صوره واحد مشتهه متوجهه من النقص إلى الكمال، س ره
- ٢- هذا بمنزله قوله و إن لم تبق، س ره

صيرورته رجلا يستحيل أن ينتقل إلى المنويه.

### عقد و حل:

قد أورد في الشفاء هاهنا إشكالا و هو أن النفس الخاليه عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا فقد انتقض قولكم إن كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال أمر فحصولها استكمال.

أقول بل حصول الاعتقاد (١) الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجه- لكونه صفة وجوديه و الوجود خير من العدم و إنما شربته لأجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوه العاقله كالكيفيه السمييه فإنها كمال للعنصر و آفه للصوره الحيوانيه بل كل صفة من الصفات المذمومه كالظلم و الحرص و غيرهما كمال لبعض القوى النفسانيه و إنما يوجب نقصانا للقوه العاليه [الغاليه] عليها و هي العقليه فالجهل المركب لكونه صورته عقليه و صفة وجوديه هي كمال للعقل الهولاني المصحوب للهيئه النفسانيه التخيليه و الذي لا كماله فيه أصلا هو الجهل البسيط و هو ليس بصفة بل عدم صفة و أما القسم الآخر و هو أن يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شىء عنه فذلك الشىء قد يكون صورته مقومه كالهوائيه إذا حدثت يوجب زوال المائيه عن المحل و قد يكون كفيه كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض و قد يكون كمي و شكلا و الكل واضح و بالجملة فمن (٢) حكم بصحة الانعكاس في هذا القسم لأن المادة إذا انقلبت من المائيه إلى الهوائيه صح انقلابها

١- أى الخطأ من حيث إنه صورته ذهنيه و حاله نفسانيه للنفس كمال لها و إن كان من حيث عدم انطباقه على الخارج ليس بكمال فهو في نفسه كمال و كونه نقصا أمر قياسي و هذا جار في الصفات المذمومه و ما يجرى مجراها و المسأله من فروع أن وجود الشرقياسى و ليس شىء من الشر بوجوده النفسى شرا و سيجيء بيانه، ط مده

٢- هذا على حذف المضاف أى حكمه إنما هو في هذا القسم فكلمه في مع مدخولها ظرف مستقر خبر للمبتدأ، س ره

بالعكس مره أخرى بخلاف القسم الأول لأن ماهيه الشىء لا تنقلب و لا تتبدل- فخرج مما بيناه أن كل ما كان من القسم الأول فإن الانقلاب فيه ممتنع و كل ما كان من القسم الثانى فإن الانقلاب فيه واجب و لقائل أن يقول هذا الحصر باطل فإن تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الأول لأن هذا القسم يمتنع انعكاسه و هاهنا يجوز الانعكاس لأن العناصر كما تصير حيوانا و نباتا فهما أيضا يصيران عناصر و ليس أيضا من القسم الثانى فإن من شأن هذا القسم أن يكون الطارى مزيلا لوصف موجود و هذا(١) ليس كذلك إذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها.

فالجواب أن العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانيه مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد إلا عند حدوث كيفيه مزاجيه و هى مزيله للكيفيات الصرفيه القويه فيكون نسبه المزاجيه إلى الصرفيه من قبيل القسم الذى يكون بالاستحاله- فلا جرم يصح فيه الانعكاس و إذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانيه استكمالا لذلك المزاج و هو مثل الصبى إذا صار رجلا- فلا- جرم يتحرك إليه بالطبع و لا يتحرك عنه البتة فإن الحيوانيه لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل- حتى يصير صبيا و جنينا فإذا حصل فى تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين- فلا يكون خارجا عنهما قسمه ثانيه للماده أن الحامل للصورة إما أن يكون حاملا- لها بوحدانيته أو بمشاركه غيره فالذى لا- يكون بمشاركه الغير هو مثل الهيولى الحامله للصورة الجسمانيه و الذى يكون بمشاركه آخر فيكون لا محاله لتلك الأشياء اجتماع و تركيب فإما أن يكون ذلك التركيب مع الاستحاله أو لا معها و الذى بد فيه من الاستحاله فقد ينتهى إلى الغايه باستحاله واحده و قد ينتهى إلى الغايات باستحالات كثيره و أما الذى لا يعتبر فيه الاستحاله كحصول هيئه

---

١- لأن صورته العناصر باقيه فى المركبات، س ره



القياس من اجتماع المقدمات و حصول الهيئه العديده من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الآحاد محصوره كهذه الأمثله و قد لا تكون محصوره كالعسكر.

### حكمه مشرقية:

أقول من أمعن فى النظر يعلم أن كل ماده لا يقع فيه استحاله- عند حدوث صفه لها فليست لها طبيعه محصله و أن كل ما لها طبيعه محصله لا يصير ماده لشيء آخر إلا بعد زوال طبيعته و يعلم من ذلك أن العناصر لا بد و أن يزول صورتها بالقاصر حتى يصير ماده لصوره أخرى معدنيه أو نباتيه أو حيوانيه إذ الشيء (١) لا يتحرك إلى ما يباينه بالطبع و يخالفه إلا ما يتعلق بمجرد الكمال و النقص و القوه و الضعف فلا يتحرك إلا- إلى ما يكمله و يقويه فإن الناريه تضاد الصوره الحيوانيه لأن الناريه مما يحرقها و يفسدها و كذا المائيه إذا استولت تغرقها و تهللكها و هكذا باقى العناصر فلم يتحرك شيء منها و لا كلها إلى الحيوانيه بل ماده المخلاله عنها بيد القوه الفاعله المحركه إياها نحو الكمال و تلك القوه لا محاله جوهرية ليست كما ظن أنها هي الكيفيه المزاجيه على ما يظهر من عباره الشفاء و غيره- إذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا و لا يحرك ماده إلى جهه الأعلى نحو الأعداد أو على نحو الآليه- و كلامنا فى المحرك الفاعلى و أيضا وجود العرض تابع لوجود أمر جوهرى صورى فصور العناصر أحق بأن يفعل فعلا أو تحريكا من كفياتها لأنها بمنزله الإله كما عرفت فى المثل- و نحن قد أبطلنا كون تلك الصور أو بعضها أمرا محركا للماده إلى الحيوانيه فثبت أن ماده فى العناصر صوره من جنسها (٢) لا من نوعها يتحرك إلى جانب الكمال الحيوانى

١- هذا حق لو فرض حركه العنصر الواحد البسيط إلى ما يباينه و أما لو فرض تركبه مع غيره المبين له فعلا على نحو تنكسر صوره فعل كل واحد منهما بحيث خرج عن الإطلاق- و حدثت كيفيه مزاجيه متوسطه لا تباين ما تحرك إليه المجموع كما عليه الحال فى الأنواع المركبه عندهم فما ذكره ممنوع و هو ظاهر، ط مده

٢- كما أنهم يقولون إن فى الممتزج بعد التفاعل كيفيه متوسطه متشابهه هى بالنسبه إلى الحرارةه الصرفيه بروده و بالنسبه إلى البروده الصرفيه حراره و هكذا فى الرطوبه و اليوسه كذلك نحن نقول إن فى هذا الممتزج وراء صور العناصر الصرفيه صوره جوهرية متوسطه بين الصور الصرفيه هى أرض بالنسبه إلى الماء الصريف و ماء بالنسبه إلى الأرض الصرفيه و هكذا فى الباقي فكما أن الأرض الصرفيه أرض كذلك هذه الصوره المتوسطه درجه من الأرض و التفاوت بينهما بالشده و الضعف و كذلك هى ماء و هواء و نار و لذلك استنبط منه الحركه الجوهرية و هى الاشتداد و التضعف فى الجوهر و بهذا التحقيق يمكن التوفيق بين القول ببقاء صور العناصر و القول بخلعها فإن درجاتها بالصرافه و بنعت الكثره غير باقيه و درجاتها المتوسطه بنعت الوحده باقيه و لهذه المذكورات كان هذه الحكمه من الحكم المشرقية، س ره

بعد طى المعدنيه و النباتيه إذ الطبيعه لا- يتخطى إلى مرتبه من الكمال إلا- و يتخطى قبل ذلك إلى ما دونها من المراتب فمن هاهنا يظهر أن الحركه واقعه فى مقوله الجوهر و أن الأشياء متوجهه إلى جانب الملكوت الأعلى بطبائعها إذا لم يعقها عائق- و سيأتى زياده انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد فى مباحث الغايه إن شاء الله تعالى

### فصل (٦) فى أن البسيط هل يجوز أن يكون قابلا و فاعلا

#### المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا

فى شىء واحد من حيث هو واحد و احترز بقيد وحده الحيثيه عن مثل النار تفعل الحراره بصورتها و يقبلها بمادتها هكذا قيل و فيه ما سيأتى و المتأخرون على جوازه مطلقا.

#### و التحقيق أن القبول إن كان بمعنى الانفعال و التأثر فالشىء لا يتأثر عن نفسه

و كذا إذا كان المقبول صفة كماله للقابل فالشىء لا يستكمل بنفسه و أما إذا كان (١) بمجرد الاتصاف بصفه غير كماله تكون مرتبتها بعد تمام مرتبه الذات الموصوفه فيجوز كون الشىء مقتضيا لما يلزم ذاته و لا ينفك عنه كلوازم الماهيات

١- بأن يكون الفاعل متصفا بذلك الفعل كالزوجيه للأربعة حتى يصدق الفاعليه و الموصوفيه- فخرج الفعل الذى لا يتصف الفاعل به كالعقل للواجب تعالى و خرجت الصفه التى ليست فعله- كصفات الواجب تعالى الحقيقيه فليس كل اتصاف قبولا بل بعضا كالصور المرتسمه عند المشاءين و لهذا قال و كذا إذا كان المقبول صفة إلخ فإطلاق لفظ المقبول و القابل بمجرد المفهوم و يعتبر فى القبول بمعنى الانفعال أن لا يكون الفعل ناشئا من ذات الفاعل و لا يكون لازما لذاته بل يعطيه العله الخارجيه و هو يقبله بمدخله ماده و ذلك كقبول الماء الحراره لا كقبول النار الحراره، س ره

سيما البسيطه ففي الجميع ما عنها و ما فيها معنى واحد أى جهه الفاعليه و القابليه فيها كما صرخ الشيخ فى مواضع من التعليقات من أن فى البسيط عنه و فيه شىء واحد و هذا لا- يختص بالبسيط بل المركب أيضا يجوز أن يكون له طبيعه يلزمها شىء لا يلحقها على سبيل الانفعال و الاستكمال و لعل الشيخ إنما أورد ذكر البسيط- ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحثيه و الحق أن لوازم الوجودات أيضا كلوازم الماهيات فى أن فاعلها و قابلها شىء واحد من جهه واحده كالنار و الحراره و الماء للرطوبه و الأرض للكثافه و كذا حكم المركبات فى خواصها و لوازمها الذاتيه و إنما الحاجه فيها للماده لأجل حدوث الصفات أو زياده الكمالات فالنار و إن احتاجت إلى الماده فى حقيقتها و صورتها لكن لا يحتاج إليها فى كونها حاره بأن يتخلل الماده بين كونها نارا و بين كونها حاره كما لا يتخلل الفاعل أيضا بينها و بين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل و قابل لكانت حاره أيضا

### و الذى وقع التمسك به فى امتناع كون الواحد قابلا و فاعلا حجتان -

#### إحدهما أن القبول و الفعل أتران

(١) فلا يصدران عن واحد.

و اعترض عليه الإمام الرازى بأننا بينا أن المؤثرية و المتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقر إلى عله و لئن سلمنا فلا نسلم أن الواحد يستحيل عنه صدور أثرين - أقول و كلا- البحثين مدفوع أما الأول فالبداهه حاكمه بأن الإفاده و الاستفاده صفتان وجوديتان و المنازع مكابر و الذى استدل به على اعتباريتهما هو أن التأثير

١- عد الفعل و القبول جميعا أثرين صادرين عن الفاعل و القابل يستلزم رجوع القبول إلى الفعل و كون العله القابليه من أقسام العله الفاعليه و هو يناقض الأصول المتقدمه الثابته بالبرهان و لئن أريد بالأثر و الصدور مجرد لحوق معنى لذات مثلا ليعم بذلك الفعل و القبول جميعا لم تشمله قاعده امتناع صدور الكثير عن الواحد فإن البرهان إنما قام هناك على استحاله- صدور الأفعال الكثيره عن الفاعل الواحد بالمعنى المصطلح فى الفاعل و الفعل و الصدور دون المعنى الأعم المجازى، ط مده

لو كان وجوديا لاحتاج إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله وحله كما بيناه (١) في مسأله الوجود والوحده وما يجرى مجراهما و أما الثاني فلما سيأتى فى تحقيق مسأله الصدور عن الواحد.

و اعترض أيضا بالنقض بأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشيء و فاعلا لشيء آخر أيضا فإن أزيل باختلاف الجهه بأن الفاعليه لذاته و القابليه باعتبار تأثيره (٢) عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابليه و الفاعليه للشيء الواحد أيضا كذلك.

فإن قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا هذا أول المسأله و لم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه.

فإن قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهه.

قلنا فيكون لغوا إذ لا اتحاد جهه أصلا لأن المفهومات (٣) كلها متخالفه المعنى انتهى.

١- يعنى كما أن الوجود موجود بذاته و الوحده واحده بذاتها و كذلك التأثير تأثير بذاته بلا تأثير آخر أقول إذا كان التأثير أمرا وجوديا عينيا كان أمرا ممكنا احتاج إلى المؤثر و تأثيره لا محاله كنفس المتأثر الأصل و لا يجرى كونه ماهيته عين التأثير كما هو مقتضى كون التأثير تأثيرا بذاته و هذا كما يقال لو كان حدوث الحادث أمرا عينيا كان حادثا آخر و له حدوث آخر فلا ينفع فى الفرار عن ذلك أن يقال الحدوث حادث بذاته لأنه إذا كان أمرا عينيا كان موجودا آخر و ضميمه عينيه فليس بتقديم فهو حادث و إن كان ذاته و ماهيته الحدوث إذ له وجود زائد كما هو المفروض، س ره

٢- من باب وضع المظهر موضع المضمهر عما يوجد و هذا من الإمام عجيب لأن التأثير نفس القابليه، س ره

٣- هذا أعجب من سابقه لأن اختلاف نفس المفهومات المنتزعه لا يجرى فى صحه صدق تلك المفهومات إنما الجدوى فى اختلاف الحثيات فى المنتزعه منه لتكون مصححه لصدق تلك المفهومات فإذا قيل العاقلية و المعقولية فى علم المجرى بذاته لا حاجه فى صدقهما إلى اختلاف حثيه فيه و المحركيه و المتحركيه محتاجتان إليه كان المقصود اختلاف الحثيه و عدمه فى المتحيز و المنتزعه منه قبل صدق المفهوم المنتزعه مصححا لصدق و إلا فنفس مفهومى العاقلية و المعقولية مختلفه و كذا إذا قيل مصحح صدق صفات المختلفه بحسب المفهوم على ذاته تعالى ذاته البسيطه و ما هو مصحح صدق مفهوم العلم هو بعينه مصحح صدق مفهوم القدره و الحياه و الإراده و غيرها و هو ذاته الواحده الأحديه الحقه لا يمكن أن يقال صدقها باعتبارات مختلفه و حثيات متكثره هى نفس تلك المفاهيم لأن تلك الكثره فى المحمولات الصادقه لا فى الموضوع المصدق عليه و المصحح للصدق و هذا واضح، س ره

أقول أما صحه كون الشىء قابلا لشىء و فاعلا لشىء آخر فليس مما جوزه الحكماء فى البسيط حتى يرد به نقضا عليهم إذ ماده النقض غير متحققه فإن الذى يتوهم نقضا على القاعده هو كون العقل متوسطا بين الواجب و سائر الممكنات بأن قبل منه و فعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود أو تأثير المحل به فلا- قابليه و لا- مقبوليه و لا- تأثير هاهنا كما مر فى مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهيه به و قابليتها له فى الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن إلى ماهيه و وجود فيحكم بأن الماهيه قابله للوجود على الوجه الذى مر ذكره من أخذ الماهيه أولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها- فعند التجريد لها(١) عن الوجود كيف يكون فاعلا لشىء فظهر أن القابليه- إذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثيره ذهنيه لا- غير و إذا كانت خارجيه كانت الكثيره خارجيه بين القابل و المقبول لكن القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التأتري جاز- أن يكون عين الفعل و أما النقض بمعالجه النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقليه و المعقوليه بل تعدد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفه بهما فالنفس بما لها من ملكه العلاج و صوره المعالجه مبدأ فاعلى و بما لها من القوه الاستعداديه البدنيه مبدأ قابلى.

### الحجه الثانيه أن نسبه القابل إلى مقبوله بالإمكان

#### (٢) و نسبه الفاعل إلى

- ١- و لو سلم فحينئذ لا يكون بسيطا ففاعليته لوجوده و قابليته لماهيته، س ره
- ٢- الأولى تبديل الوجوب و الإمكان فعلا و قوه و هما يلازمان الوجدان و الفقدان و سوق البرهان هكذا أن نسبه القابل إلى مقبوله بالقوه و هى تستلزم فقدان القابل لمقبوله فى نفسه و نسبه الفاعل إلى فعله بالفعل المستلزم لوجدانه حقيقه فعله و كمال وجوده و لو اتحد الفاعل و القابل لكان الشىء فى نفسه واجدا لأثره فاقد له بعينه و هو محال و إنما قلنا إن الأولى هو التبديل لأن نسبه الوجوب إنما يتحقق بين الشىء و عله التامه و أما الفاعل الذى هو إحدى العلل الأربع فلا نسلم كون نسبه الفعل إليه وحده بالوجوب اللهم إلا- فى المعلولات التى ليس لها من العلل إلا الفاعل كالمعلول المجرى الذى يكفى فى صدوره إمكانه الذاتى و لا يحتاج من العله إلى مزيد من الفاعل الذى هو بعينه غايته، ط مده

فعله بالوجوب لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه بل يستصحبه [يستصحبه] ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلا و فاعلا لشيء لكان نسبته إلى ذلك الشيء ممكنة و واجبه و هما متنافيان و تنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومين.

أقول و هذا أيضا إنما يجرى في القوابل المستعدة الحاملة لإمكان المقبولات فإنها تباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجي و كذا يجرى في الماهيات الحاملة لإمكان الوجودات فإنها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود و الفعلية هذا في التركيب الذهني و أما اتصاف الأشياء بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة إمكانية إلا بالمعنى العام للإمكان فعلى ما حققناه لا يرد نقض الحجج بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالإمام الرازي و صاحب المطارحات و كثير من المتأخرين - حيث جوزوا كون البسيط قابلا و فاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بأن الماهيات علل للوازمها و متصفا بها فالفاعل و القابل واحد إما أنها علل لتلك اللوازم - فإن الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه و ماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هذا خلف و إما أنها متصفا بها فلائذ تلك اللوازم حاصله فيها لا غير بالإمكان (١)

حاصل في ماهيات

---

١- قد مر أن الإمكان لكونه سلبا ليس لازما مصطلحا فليس هنا فاعليه و متفعليه لأنه دون المجعوليه إلا أن يراد الإمكان بمعنى تساوي الطرفين، س ره

الممكنات و منها و الزوجيه حاصله من ماهيه الأربعة و فيها و تساوى الزوايا لقائمتين حاصل من ماهيه المثلث و فيها.

لا يقال هذه الماهيات مركبه فلعل منشأ فاعليتها بعض أجزائها و منشأ قابليتها بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه.

لأننا نقول أما أولا فلائن فى كل مركب بسيطا و لكل واحد من بسائطه شىء من اللوازم و أقلها أنه شىء أو ممكن عام و أما ثانيا فلائن الحقيقه المركبه - لها وحده طبيعيه مخصوصه و اللازم الذى يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس عله لزومه أحد أجزاء ذلك المجموع و إلا كان حاصله قبل ذلك الاجتماع و ليس القابل أيضا أحد أجزائه فإن السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفا بتساوى الزوايا لقائمتين - و لا الأضلاع الثلاثه بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع و الفاعل أيضا ذلك المجموع فكان الشىء باعتبار واحد قابلا و فاعلا و هو المطلوب.

و يدل أيضا أن للبارى عز اسمه صفات انتزاعيه (١) كالواجبيه و الوحدانيه - و ما يجرى مجراها عند الكل لأن ما لا يجوز كونه زائدا عليه هى من الصفات الكماليه كالعلم و القدره و الإراده لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود و مفهوم العالميه و غيرهما فإذا ذاته بسيطه و مع بساطته فاعل و قابل لهذا الاعتبار العقليه.

و أيضا عقله للأشياء عند المعلم الأول و أتباعه كالشيخين أبى نصر و أبى على - و غيرهما صور مطابقه للأشياء و الصور المطابقه للممكنات مخالفه لذاته تعالى و هى عندهم من لوازم ذاته تعالى و هى أيضا فى ذاته فالفاعل و القابل هناك واحد.

و من هاهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيما الإمام الرازى فى تجويز كون الفاعل و القابل بأى معنى كان واحدا و لم يعرفوا كنه الأمرين فى القبيلين فوقعوا

١- لا يخفى أنها إذا كانت اعتباريه عدميه لا تحتاج إلى جعل و جاعل كما مر فى المؤثره و المتأثره، س ره

فى مغلظه عظيمه من جهه اشتراك الاسم فى استعمالات القوم فأغمضوا الأعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا فى مهلكه الزيف فى صفات الله الحقيقيه و اعتقدوا زيادتها على الذات المقدسه و أن ذاته بذاته من غير عروض صفه لاحقه عاطله عن كمال الإلهيه و الواجبيه تعالى عن النقص علوا كبيرا و لم يعلموا أن برهان عينيه الصفات الحقيقيه الكماليه و إثبات توحيدده ليس سبيله هذا السبيل (١) حتى لو لم يجز فى اللوازم لكان للقول بزياده الصفات الكماليه مساعا حاشى الجناب الإلهى عن ذلك.

و ربما يقال إيرادا على البرهان المذكور المبنى على تعدد جهتى الإمكان و الوجوب إن معنى قابليه الشىء لأمر أنه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الإمكان العام و هو لا ينافى الوجوب.

و دفعه بأن معنى قابليه و الاستعداد أنه لا يمتنع حصول الشىء و لا عدم حصوله فى القابل و هو المعنى الخاص و لو فرضنا الإمكان العام فليس تحقق معناه فى أحد نوعيه أعنى الوجوب بل يؤخذ معناه و مفهومه الأعم على وجه لا يحتمل إلا الإمكان الخاص فىنا فى تعيين الوجوب الذى لا- يحتمله و بالجمله فكون الماده الحامله لقوه وجود الشىء و إمكانه غير القوه الفاعله الموجه له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين- إذ كل من رجع إلى فطرته السليمه عن غشاوه التقليد و عمى التعصب يحكم بأن الشىء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه

## فصل (٧) فى أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء

### إشاره

إما إجمالا (٢) فقد علمت من مباحث القوى و تجدد الطبائع و غير ذلك بالقوه

- ١- أى ليس منحصرافيه و إلا فهو من أشهر براهينهم على العينيه كما ذكر فى المبدأ و المعاد و غيره، س ره
- ٢- إنما كان علتها المفارق دون القوى و الطبائع و النفوس بما هى نفوس لوجه أحدها أنها يمكن أن تكون مبادئ الحركات أى فاعلا- طبيعيا لا- فاعلا- لها مبدأ الوجود إذ لا- يمكن أن يعطى الوجود إلا- ما هو يبرى مما بالقوه. و ثانيها أنها متحركات و المتحرك بما هو متحرك أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل و مثل هذا الأمر لا يكون فاعل الوجود. و ثالثها أن تأثير القوى الجسمانيه بمشاركه الوضع لمادتها بالنسبه إلى ماده المنفصل- و الكلام فى إيجاد نفس المواد كما قال إن المؤثر فى وجود الأجسام إلخ و الوضع لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم و إلى الهيولى بخلاف المفارق فى جميع ذلك، س ره



القريبه من الفعل أن المؤثر فى وجود الأجسام و طبائعها يجب أن لا- يكون أمرا مفتقرا فى قوامه إلى المادة و كل ما لا يدخل المادة فى قوامه فهو لا محاله صوره غير ماديه فثبت أن مبادئ الكائنات أمور صوريه بل(١) تصوريه.

و أما تفصيلا فنقول من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القويه الجازمه أمور فى البدن من غير فعل و انفعال جسمانى فيحدث حراره لا عن حار و بروده لا عن بارد

### و الذى يدل عليه أمور

#### الأول أن القوه المحركه التى فى الإنسان بل فى الحيوان صالحه للضدين

فيستحيل أن يصدر عنها أحدهما إلا لمرجح و ذلك المرجح(٢) ليس إلا تصور- لكون ذلك الفعل لذيذا أو نافعا فالمؤثر فى ذلك الترجيح هو ذلك التصور و اقتضاؤه لذلك الترجيح إن توقف على آله جسمانيه توقف تأثير ذلك التصور فى تلك الآله الجسمانيه على آله جسمانيه أخرى و لزم التسلسل و ذلك محال فإذا تأثير تصورات النفوس فى الأجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانيه فثبت ما ادعيناه.

#### الثانى سيجىء فى مباحث الفلكيات أن مبادئ حركاتها هى تصوراتها

و أشواقها-

#### الثالث أنا نشاهد من نفوسنا أنا إذا أردنا الكتابه و عزمنا فعلنا عند عدم المانع

و مبدأ الإراده هو التصور(٣) و إذا تصورنا أمرا ملذا مفرحا نرجو حصوله

١- أى علميه و هذا ثبت بانضمام أن كل مجرد عقل و عاقل و معقول، س ره

٢- المراد التصور المطلق لا الساذج لأن المرجح هو التصديق بغايه الفعل، س ره

٣- لا فرق بينه و بين الأول فإن ترجيح الفعل إرادته و إرادته ترجيحه إلا أن يقال المنظور فى الثانى مبدئيه التصور للإراداه و هى الشوق المؤكد و فى الأول مبدئيه التصور لأحد الضدين يعنى ترجيح الفعل على الترك و لا يقدر تخلل الشوق و العزم هاهنا إذ المقصود عدم تخلل الآله الجسمانيه كما قال لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانيه، س ره

احمر الوجه و تهيجت الأعضاء و إذا تصورنا أمرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه و اضطرب البدن و إن لم يكن ذلك المرجو أو المخوف داخلين فى الوجود و كذا نشاهد(١) من كون الإنسان متمكنا من العد و على جذع يلقى على الطريق ثم إذا كان موضوعا فى الجسر و تحته هاويه لم يجترئ أن يمشى عليه إلا بالهويناء لأنه يتخيل فى نفسه صورته السقوط تخيلا قويا فتطبع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة و الانقياد للتصورات و من هذا القبيل الاحتلام فى النوم.

#### الرابع أن المريض إذا استحكمت توهمه للصحة فإنه ربما يصح

و إذا استحكمت توهم الصحيح للمرض فإنه يمرض و نفس صاحب العين العانية تؤثر من غير آله جسمانية و يحكى من حذاق الأطباء المعالجه بأمر نفسانية تصوريه كما يحكى أن بعض الملوك أصابه فالج شديد و علم الطبيب أن العلاج الجسماني لا ينجع فيه و ترصد للخلوه حتى وجدها ثم أقبل على الملك بالشم و الفحش و الكلمات الركيكه حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزيه فيه و اشتعلت فقويت على دفع الماده و ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فإذا ثبت هذا الأصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد أن يبلغ النفس إلى مبلغ فى الشرف و القوه إلى حيث تبرئ المرضى و تمرض الأشرار و تقلب عنصرها إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا و يحدث بدعائه أمطار و خصب تاره أو زلزله و خسف تاره و ستعلم أن الماده للعناصر مشتركه فهى قابله لجميع الصور و نسبه النفوس الجزئيه الضعيفه- إلى مواد أبدانها كنسبه النفوس القويه الكليه إلى مواد أخرى كما يصير تصورات

١- فيه مناقشه سنشير إليها فى الكلام على أقسام الفاعل الستة إن شاء الله، ط مد

هذه مبادئ الأمور الجزئية فجاز أن تكون تصورات تلك النفوس مبادئ الأمور العظيمة- وإن كان نادرا أو غريبا و من هذا القبيل الطلسمات و النيرنجات كما قال الشيخ إن للقوى العاليه الفعاله و القوى السافله المنفعله اجتماعات على غرائب و مما يتعلق بهذا المبحث أن الرأي الكلي لا- يكون منشأ لحصول أفعال جزئيه و ذلك لأن الكلي مشترك بين جزئياته متساوى النسبه إلى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلما كان سببا لوقوع واحد منها مع أن نسبته إليه كنسبته إلى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن- بلا سبب و هو محال.

### عقده و حل:

#### لقائل أن يقول كل ما دخل أو يدخل في الوجود فهو جزئي- و له ماهيه كليه

فلا بد أن يكون سبب الوقوع لجزئي من جزئياتها إرادته جزئيه لكن الباري سبحانه علمه كلي و إرادته (١) كليه عند الحكماء مع اتفاقهم على أنهما مبدءان لوجود الممكنات و بعبارة أخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادئ المفارقة عللا لتكون الأجسام و الأ-عراض في عالمي الإبداع و التكوين و تلك التصورات كليه و هذه الأشياء جزئيات فما هو المتصور عند الأوائل ممتنع الحصول هاهنا و ما هو الحاصل هاهنا غير متصورهم فبطل قول الفلاسفه.

#### و حله أن الجزئي على ضربين

أحدهما أن يكون له أمثال في الوجود و لنوعه أفراد منتشره و الثاني أن لا- مثل له في الوجود و أن فرضه العقل فما يكون من قبيل الأول فلا تخصص لواحد منها في الوجود إلا بأحوال خارجه عن ماهياتها و لازم ماهياتها و العقل (٢) لا يمكن أن يدركه إلا بآله جسمانيه فالإراده الكليه لا تنال

١- إن كان المراد بالكليه معناها المشهور كما هو ظاهر كلامهم فالأمر واضح و إن كان المراد بها السعه و الإحاطه كما هو تأويل كلامهم و هو مراد المصنف قدس سره فمناط الإشكال استواء نسبتها إلى جميع المعلومات و المرادات الجزئيه و أجليتهما من التعلق بمحدود، س ره

٢- أى العقل الجزئي أو العقل مطلقا بناء على مذهب المشاءين المنكرين للعلم الحضورى- من المجرد بالجزئيات مما سواه، س

واحدًا منها دون غيره و ما يكون من قبيل الثاني فيمكن أن يكون تخصص الواحد- من الأفراد الفرضيه بالوجود لأمر لازم الماهيه (١) فللعقل أن يدركه و للإرادة الكليه أن يناله لأن تخصصه بالتشخص ليس بأحوال خارجه عن ذاته و ليست لذاته أمثال لا اختلاف بينها بالذاتيات و لا بما هو من قبل الطبيعه.

فقول الفيض الكلي (٢) و الإراده الكليه و العنايه الأزليه عامه لجميع الموجودات المبدعه و الكائنه إلا أنها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتا أو زمانا بأسباب ذاتيه أو عرضيه فالذاتيه كالوسائط العقلية و العرضيه كالمعدات تخصص القوابل كما أن إرادته الذاهب إلى الحج سبب للخطوات و سبب لكل خطوه معينه بشرط حصول الخطوه المتقدمه التي وصلت إلى ذلك الحد من المسافه و قد عرفت أن العلل المؤثره إنما يتخصص تأثيرها بواسطه علل معده مقربه للعلل المؤثره إلى معلولها بعد ما لم تكن قريبه و إن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادثا هذا إذا كانت أو أمكنت للماهيه أشخاص كثيره و أما إذا لم يمكن لها إلا واحد فيصير الإراده الكليه سببا لوجود الشخص الجزئي لأن إمكانه الذاتى كاف فى قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع فلا- يكفى إمكان نوعها لإمكان الشخص بل لا- بد من حدوث إمكان زائد على إمكان النوع فى مواد شخصيته

## فصل (٨) فى أن العله هل هى أقوى من معلولها

### إشاره

- ١- و هو مجرد إمكانه الذاتى لأنه و إن كان جزئيا بمعنى ممتنع الصدق على الكثره إلا أنه جزئى مجرد عن المواد و الأزمنه و الأمكنه و تخصص الاستعداد فللعلم و الإراده القديمين أن ينالاه، س ره
- ٢- الحاصل أن الإراده القديمه تتعلق بالمبدع و لا إشكال و كذا تتعلق بالمخترع و لا إشكال و بالكائن الحادث فلا إشكال أيضا كما سيأتى أن عله كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث، س ره

### البدايه حاكمه بأن العله المؤثره هي أقوى لذاتها من معلولها

فيما يقع به العليه و في غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء و الشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسأله بأن المعلول إما أن يحتاج إلى العله لذاته و طبيعته أو بشخصيته و هويته- و الأول يقتضى أن تكون العله مخالفه له في الماهيه و إلا لزم عليه الشئ لنفسه و أما الثاني ككون هذه النار معلوله لتلك النار و الابن معلولا للأب فلا يجوز أن يكون أقوى من العله في تلك الطبيعه لأن تلك الزيادة معلوله و لا سبب لها و ليست حاصله للفاعل حتى يقتضيها و لا يمكن أن يسند إلى زياده استعداد ماديه له لأن الماده باستعدادها قابله لا- فاعله أو مقتضيه و أما أنه هل يكون مساويا للعه فنقول ذلك التساوى إما أن يعتبر في حقيقتهما أو وجوديهما فعلى الأول إما أن يتساوى مادتهما أم لا- فإن لم تتساويا فإما أن تتساويا في قبول ذلك الأثر أو تختلفا فالأول (١) كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة و أما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر (٢) فإن الضوءين مختلفان بالقوه و الضعف و من جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهيه جعلهما نوعين و من جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد و أما إذا كانت المادتان متساويتين- فلا يخلو إما أن تكون ماده المنفعل خاليه عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه الأول هو الاستعداد التام و هو على ثلاثه أقسام فإنه إما أن يكون في الماده ما يعين على ذلك الأثر و يبقى معه مثل تبريد الماء فإن فيه قوه تعين على هذا الأثر

- 
- ١- أى متساوى المادتين في قبول الأثر كحال الاتباع المذكور فهاننا العله و المعلول- و هما الحركتان متساويتا الحقيقه و المادتان أى الموضوعان و هما سطح الفلك و سطح النار غير متساويتين و لكنهما متساويتان في قبول الحركة سرعه و بطءا بدلاله الطلوع و الغروب في ذوات الأذنان و نظائرها من الكواكب، س ره
- ٢- اختلاف الموضوعين هنا مع كون الشمس و القمر كليهما فلكيين باعتبار اختلافهما النوعى و انحصار نوع كل فلك و فلكى في شخصه، س ره

و إما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد و إما أن لا يكون فيها معاوق و لا- معاوان كالتفه في قبول الطعوم ففي هذه الأقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل النار يحيل الماء نارا و الملح يحيل العسل ملحا فإن الصور الجوهرية التي لهذه الأمور لا تكون متفاوتة بالشده و الضعف كما هو المشهور و المادة قابله لآثار تلك الصور لكونها مماثله لماده الفاعل و لا- معاوق و لا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها و أما إذا كان في المادة ما يعاوق الأثر و هو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لأن طبيعته مانعه عن قبول هذا الأثر فهنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال لأن مادة المنفعل معاوق عن ذلك الأثر و ليس في مادة الفاعل معاوق و الشئ مع العائق لا يكون كالشئ لا معه- و لهذا فغير النار إذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها.

### و أما الإبراد بحال الفلزات المذابه بالنار

و المسبوكات يكون سخونتها أقوى- من سخونه النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقاه دون النار.

فالجواب بوجوه مذكوره في الشفاء من كونها غليظه لزجه بطيئه ملاقاه اليد إياها عسره الزوال هي عن اليد و كون النار غير صرفه بل ممازجه لغيرها ذات سطوح كثيره غير متصله بل مختلطه بأجرام هوائيه و أرضيه كاسره إياها من حاق حرها- فالسخونه المحسوسه من الجواهر الذائبه أقوى من ما يحسن من النار و هذا كله إذا كان النظر إلى حقيقتي العله و المعلول المشتركين في الماهيه و أما إذا كان النظر إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم و التأخر لأن العله مفيده و المعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصله من نار أخرى و إن تساويا في الناريه لكن المفيده أقدم من المستفيده لا في كونها نارا بل في أنها موجوده و كذا الأيب يتقدم على الابن لا في كونه إنسانا بل في كونه موجودا و أما إذا كان المعلول لا يشارك العله في الماهيه و لا في المادة بل في الوجود فالحق أن الوجود في العله أقوى و أقدم و أغنى و أوجب لكن الشيخ ذكر أن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد و الأضعف و الأقوى و الأنقص لأن الوجود

من حيث هو وجود لا- يقبل ذلك بل الاختلاف بين العله و المعلول إنما يكون في أمور ثلاثه التقدم و التأخر و الاستغناء و الحاجه و الوجوب و الإمكان أقول لعله أراد(١) بالوجوب هاهنا نفس المعنى العام الذى يقال له الوجود الإثباتى الذى يحمل على الماهيات فى الذهن و يعرض للنسبه بينها و بينه كيفيه الوجود و الإمكان و الامتناع و لذلك قيد الوجود فى عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود و أما الوجود الحقيقى الذى يطرد العدم و ينافيه فلا- شبهه للقائلين به أنه مما يتفاوت فى الشده و الضعف و القوه كيف و الشيخ قد صرح فى كثير من مواضع كتبه بأن بعض الموجودات قويه الوجود و بعضها ضعيفه كالزمان و الحركه و أشباهها و أيضا الماهيه- قد تكون مشتركه بين الوجود الذهنى و الخارجى و التفاوت بينهما بالوجودين و لا شك أن الخارجى أقوى من الذهنى لأنه مبدأ الآثار المختصه دون الذهنى

### فصل (٩) فى أنه كيف يصح قولهم بأن العله التامه للشىء المركب يكون معه

فصل (٩) فى أنه كيف(٢) يصح قولهم بأن العله التامه للشىء المركب يكون معه اعلم أنا قد بينا أن ماهيه الشىء هى عين صورته و مبدأ فصله الأخير حتى لو وجدت

١- أو لعله بنى ما ذكره على أن الشده و الضعف من خواص الكيف عند القوم و الوجود ليس بعرض و لا بجوهر لكن توجيه كلامه بما ذكره المصنف قدس سره أولى لتوصيفه الوجود بالقوه و الضعف و إن لم يكن فى تقييده الوجود بالحيثيه دلالة على ما أراده، س ره

٢- حتى أنكروا تقدم العله التامه على المعلول إذ من أجزاءها ماده و الصوره اللتان هما مع المعلول بل عينه و الحاصل الاعتذار بأن العله الماديه و الصوريه معتبرتان فى ناحيه العله لا- المعلول فإن المعلول أمر وحدانى هو صورته التى هو بها ما هو فكيف يتحقق ماده و الصوره- بما هما شيئان فى المعلول حتى يقال هما فى العله عين ما فى المعلول فلا تقدم نعم المركب من ماده و الصوره لزم وجوده فى مرتبه وجود ذلك المعلول الوحدانى لجامعيته للكاملات السابقه بنحو أعلى فالركب كاللازم المتحقق بالعرض للملزوم بلا استيناف عله له سوى عله الملزوم فتلك العله مقدمه على ذلك المعلول الوحدانى و لا ماده و صوره بالذات فيه حتى يقال إن العله معه أو عينه لكونه نحو الوجود فبهذا التحقيق يتخلص عن مضيق شبهه تقدم العله التامه على المعلول و لا حاجه إلى ما ذكره المحقق اللاهيجى ره من أن المقدم هو مجموع الآحاد بالأسر و المؤخر هو المجموع بشرط الاجتماع و إن كان هذا أيضا وجهها و جيبها على سياقه و سياق أترابه. و بالجمله مقصود المصنف قدس سره أمران أحدهما إثبات التقدم للعله التامه على المعلول بالذات الذى هو الأمر البسيط إذ لا مانع و هو وجدان ماده و الصوره المخصوصه التى يكون عله ثم كيف لا يكون العله التامه مقدمه و هى العله بالفعل دون غيرها فلو لم تتقدم كان ما هو عله غير متقدم و ما متقدم غير عله حقيقه. و ثانيهما إثبات المعيه لها مع المعلول بالعرض و هو المركب الموجود بالعرض بوجود منشأ انتزاعه لأنه قابل التحليل فهذا تأويل لقول من قال العله التامه للمعلول المركب معه- و فيه أيضا تأويل لقول من قال بعدم مجعولييه المركب و به ينتفع أيضا فى المعاد و لهذا كان من المشرقيات، س ره

الصورة مجردة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعانى الداخلة فى ماهية ذلك الشىء أو المقومه لوجوده حاصله لتلك الصورة لازمه لذلك الفصل فصوره الإنسان مثلا إذا وجدت قائمه بلا ماده لكانت مبدءا للنطق و الحياه و الإحساس و التغذية و التوليد و التجسم إلا أنها(1) لكمايتها و غنائها عن مزاوله هذه الأفاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص و القصور عن درجه التمام و كذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانيه و ما يتضمنه.

إذا عرفت هذا فنقول الأسباب و العلل إنما يحتاج إليها الصورة فى نحو وجودها الكونى لأنها الأمر الوجدانى الذى له وحده طبيعته ذاتيه و إذا وجدت بوجود عللها و شرائطها لزم فى مرتبه وجودها وجود النوع المركب منها و من الماده القريبه من غير استيناف عله أخرى له فبهذا الوجه يقال إن العله التامه للمركب كانت معه فى الوجود فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن المركب كما أنه

---

١- أى عن مزاوله مادياتها و دنيوياتها لا- مجرداتها و أخروياتها كالجسم الصورى الصرف و الإحساس و التغذية و النكاح الأخرويات و إن كانت بطريق اللزوم و الطبيعى و الغناء عنها جميعا كالغناء عن الناميه فى سن الوقوف و السر فى الغناء جامعيتها لوجودات مباديها- و اكتفاؤها بعلمها الحضورى بالمرئيات و المسموعات و باقى المدركات عن الحواس و بالقدره التامه عن القوى المحركه هذا فى العقل البسيط و فى غيره بنحو أشرنا إليه، س ره



موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض و المعلول بالعرض يجوز أن يكون معا لما هي عله له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها فاعلم هذا فإنه من الحكمة المشرقيه

### فصل (١٠) فى أحكام مشتركه بين العلل الأربع و هى أمور ستة

#### إشاره

فصل (١٠) فى أحكام مشتركه بين العلل الأربع (١) و هى أمور ستة

#### أحدهما كونها بالذات و بالعرض

فالفاعل بالذات هو الذى لذاته يكون مبدءا للفعل و الفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك و هو على أقسام- الأول أن يكون فعله بالذات إزاله ضد شىء فينسب إليه وجود الضد الآخر- لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فإن فعله بالذات إزاله الصفراء و إذا زالت الصفراء حصلت البروده فتضاف إليها.

و الثانى أن يكون الفاعل مزيلا للمانع و إن لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فإنه يقال هادم السقف.

١- كون العلل أربعا مما تسالمت عليه الحكماء و قد برهنوا على وجود العله الغائيه فى مباحث الغايه و على وجود العلتين الصوريه و الماديه فى مباحث الهيولى و الصوره و أما العله الفاعليه فقد اعتمدوا فى وجودها على وضوحه غير أن المشتغلين بالأبحاث الطبيعيه اليوم بنوا أبحاثهم على انحصار العله فى العله الماديه و لذلك نسبوا الحكماء إلى القول بالاتفاق حيث ذكروا أن العالم يستند فى وجوده إلى فاعل من غير ماده و هو الله عز اسمه و الحق فى ذلك قول الحكماء- فإننا لا نشك فى أن الآثار الحادثه من الماديات عند تفاعلها مختلفه بالفعل و الانفعال فإذا حدث الاشتعال عند اقتران النار بالقطن لم نشك أن هناك أثرين أثر للنار و أثر للقطن و أن أثر النار كأنه شىء موجود لها فى نفسها تعديه إلى غيره كالرشح و إن لم يكن رشحا و أن أثر القطن ليس موجودا له قبل الاقتران و إنما يجدها بالاقتران عن النار فالمؤثران يختلفان بالإعطاء و الأخذ و الأمر فى جميع الحوادث الماديه على هذا النمط فالعلل الماديه من جهه آثارها على قسمين قسم منها يعمل عمله على نعت الوجدان و الأعضاء و قسم منها على نعت الفقدان و الأخذ- و الأول العله الفاعليه و الثانى العله القابليه و أحكامهما مختلفه، ط مده

و الثالث أن يكون للشئ ء صفات كثيره و هو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشي ء بالذات فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبنى أو البانى يكتب أو الأسود يتحرك.

الرابع الغايات الاتفاقيه إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختيارى كالحجر إذا شج عضوا عند الهبوط و إنما عرض له ذلك لأن فعله بالذات أن يهبط فاتفق أن وقع العضو(١) فى مسافته و من هذا القسم حفظ يبوسه الأرض للشكل الغير الكرى.

و الخامس أن يكون المقارن للفاعل لا- على سبيل الوجوب يجعل فاعلا و أما ماده بالذات فهى التى بخصوصيه ذاتها تكون قابله للصوره المعينه و التى بالعرض فأمران- الأول أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل ماده المقبول كما يجعل الماء مثلا ماده للهواء.

و الثانى أن يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابليه عليه فيجعل معه قابلا- كما يقال الطبيب يتعالج فإنه(٢) لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض و أما الصوره بالذات فهى مثل الشكل للكرسى و التى بالعرض كالسواد و البياض- و أما الغايه الذاتيه و العرضيه فكما ستعرف.

### و ثانيها القرب و البعد

فالفاعل القريب هو الذى يباشر الفعل يعنى لا- واسطه بينه و بين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء و البعيد كالنفس و ما قبلها و المتوسط كالقوه المحركه التى للوتر و قبلها القوه الشقيه و قبلها التصديق أو ما فى حكمه و ماده

١- و لهذا يسمى هذا القسم بالبخت و الاتفاق و هو واقع فى عالم التكوين العنصرى- دون الإبداعى الكلى و البخت و الاتفاق

إنما يتصور بالنسبه إلى نظام الجزئى لا بالنظر إلى النظام الجملى الكلى فافهم، ن ره

٢- و هذا القسم يسمى ماده بمعنى الحامل للاستعداد كما مر، ن ره

القريبه هي التي لا يتوقف قبولها للصوره على انضمام شىء آخر إليها أو حدوث حاله أخرى فيها مثل الأعضاء لصوره البدن و البعيده ما لا- يكون كذلك إما لأنه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلا بد من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصور فالأول مثل الخلط الواحد لصوره العضو و الثانى مثل الغذاء لصوره الخلط- أو النطفه لصوره الحيوان فإن ذلك لا يتم إلا بعد أطوار كثيره و الصوره القريبه كالتربيع للمربع و البعيده كذى الزاويه له و الغايه القريبه كالصحه للدواء و البعيده كالسعاده للدواء-

### و ثالثها الخصوص و العموم

فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شىء واحد كالنار المحرقه لواحد و العام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقه لكثيرين و العام قد يكون فاعلا لكل شىء كالأوجب تعالى و قد يكون لبعضها كغيره- و ماده الخاصه ما لا يمكن أن يحلها إلا تلك الصوره مثل جسم الإنسان لصورته- و ماده العامه مثل الخشب لصوره السرير و الكرسي و غيرهما و الهولى الأولى ماده لكل و فرق بين القريب و الخاص فقد يكون قريبا و عاما مثل الخشب للسرير و غيره و الصوره الخاصه فهى حد الشىء و فصله أو خاصته و العامه كأجناس تلك- و الغايه الخاصه فهى التي لا تحصل إلا من طريق واحد و العامه هي التي تحصل من طرق متعدده.

### و رابعها الكلى و الجزئى

فالفاعل الجزئى هو العله الشخصيه أو النوعيه أو الجنسيه لمعلول شخصى أو نوعى أو جنسى كل فى مقابل نظيره و الكلى هو أن لا- يوازى الشىء بمتله مثل الطبيعه لهذا العلاج أو الصانع للعلاج و فى ماده كذلك- و أما فى الصوره فلا فرق بين الكليه و الجزئيه و بين الخصوص و العموم و أما فى الغايه فالجزئى كقبض زيد على فلاين الغريم فى حركته المخصوصه و أما الكلى فكالانتصاف من الظالم.

### و خامسها البسيط و المركب

فالفاعل البسيط هو الشىء الأحدى الذات و أحق

العلل بذلك هو المبدأ الأول و المركب منه ما يكون مؤثرته لاجتماع عدده أمور- إما متفقه النوع كعده رجال يحركون السفينه أو مختلفه النوع كالجوع الحادث عن القوه الجاذبه و الحساسه و الماده البسيطه كالهولي للجسميه و المركبه كالعقاقير للترياق و الصوره البسيطه مثل صوره الماء و النار و الصوره المركبه مثل صوره الإنسان- التي هي عباره عن المجموع الحاصل من عدده أمور و فيه تأمل و الغايه البسيطه مثل الشبع للأكل و المركبه هي المطلوب المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبيه.

## و سادسها القوه و الفعل

فالفاعل بالقوه مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه- و يصح اشتعالها فيه و القوه قد تكون قريبه كقوه الكاتب المتهى ء للكتابة عليها- و قد تكون بعيده كقوه الصبي عليها و الموضوع قد تكون بالقوه مثل النطفه لصوره الإنسان و قد تكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته و أما الصوره فقد يكون بالفعل و ذلك عند وجودها و قد تكون بالقوه و هي الإمكان المقارن لعدم الصوره فى الموضوع المعين و أما كون الغايه بالقوه أو بالفعل فهو ككون الصوره بالقوه و بالفعل لأن الغايه بالقياس إلى شى ء صوره بالقياس إلى صورته كما أن الغايه لشى ء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل(١)

## فصل (١١) فى أنه هل يجوز أن يكون للشى ء البسيط عله مركبه من أجزاء

### قد جوزه كثير من الفضلاء و الحق امتناعه

كما ذكره بعض المحققين مستدلاً عليه بقوله(٢) لا يجوز صدور البسيط عن المركب لأنه إن استقل واحد من أجزائه

١- و هذه الخاصه إنما هي فى الأفعال الإراديه التى تتوقف على تقدم يشتمل على التصديق بالغايه و ذلك بنوع من التجوز و حقيقه الغايه هي الكمال الذى ينتهى إليه الفعل أو يريده الفاعل فيصدر عنه الفعل و سيجى ء، ط مده  
٢- ظاهر كلام هذا المحقق أن مراده من البساطه أن لا يكون هناك كثره مؤلفه من موجودات نفسيه كالماده و الصوره و على هذا فيرد عليه أنهم متفقون على أن الأعراض بسيطه فى الخارج و أن الأعراض العارضه على كل نوع فاعله ذلك النوع فهذه العله إما بسيطه فيلزم قدمه و ليس كذلك و إما مركبه فيلزم صدور العرض البسيط من المركب هذا و لكن المصنف قدس سره حيث يذكر فيما يأتى أن النفس غير بسيطه يظهر منه أنه فسر البسيط بما ليس بمؤلف من موجودات لها كثره موجوده سواء فيه الوجود النفسى و غيره و على هذا فيسقط الاعتراض بالأعراض- لكون وجوداتها تعلقيه متعلقه بالموضوع كالنفس بالبدن لكن يتوجه عليه إشكال آخر و هو أن الكثره و التركيب المفروض فى ذوات الأمور الحادثه الموجوده فى هذا العالم الطبيعى لا بد أن تنتهى إلى الآحاد و البساطه و إلا لم توجد الكثره و لازمه تركب الحادث من أمور قديمه فتكون مواد الأشياء و صورها قديمه و هو باطل بالضروره و قد أجاب المصنف ره عنه فيما سيأتى بأن حدوث الجزء الصورى ذاتى له فلا يحتاج إلى عله و أنت خبير

بأنه لو بنى الكلام على ذاته الحدوث على ما يقتضيه القول بالحركه الجوهرية لم يتم البيان فى أن عله الحادث مركبه و لا أن كل حادث مركب، ط مده

بالعليه لا يمكن استناد المعلول إلى الباقي و إلا إن كان له تأثير في شىء من المعلول لا في كله لأنه خلاف الفرض كان مركبا لا- بسيطا و إن لم يكن لشىء منها تأثير في شىء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العله فإن كان عدما لم يكن مستقلا بالتأثير في الوجود و إلا لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطا- و في صدور البسيط عنه إن كان مركبا و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع- فلا- يكون الكل مؤثرا قال و يلزم منه أن يكون عله الحادث مركبه لوجوب حدوثها أيضا و إلا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح- فلو كانت بسيطه توجب لأجل حدوثها حدوث علتها و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل و معلولات غير متناهيه بخلاف ما لو كانت عله الحادث مركبه خارجيه فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركيبها(١) من أمرين قديم و حادث

---

١- أى تركيبا اعتباريا من أمرين قديم هو وجه الله الثابت على حاله واحده المنور لكل ماده قابله تتخطى إلى ساحه حضوره أو هو العقل المفارق الباقي ببقائه لأنه من أسمائه الحسنى و صفاته العليا الفعلية كالعقل العاشر لإحداث مركبات هذا العالم الكيانى و حادث هو بعض من أبعاض الحركه الوضعيه الفلكيه، س ره

و يكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العله القديمه و الشرط جاز أن يكون عدميا فلا يجتمع إذن أمور موجوده معا و لها ترتب العليه و المعلوليه إلى غير النهايه قال و يلزم منه أن يكون كل حادث مركبا- و إلا كانت علتة بسيطه بل كل بسيط قديما و يلزم منه قدم النفس انتهى كلامه و اعترض عليه شارح كتاب حكمه الإشراق بأن ما ذكره منقوض تفصيلا و إجمالا و معارض.

أما الأول فلأنه على تقدير أن لا يستقل واحد من أجزائه بالعليه يجوز أن يكون له تأثير في كل المعلول و لا يلزم منه خلاف المفروض لأن المفروض عدم استقلاله بالتأثير لا- نفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق أى في كلام الماتن في مثال تحريك جماعه من الناس حجرا واحدا قال و لا نسلم أنه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العله بقيت مثل ما كانت- إذ لا يلزم من انتفاء أمر زائد هو العله انتفاء أمر زائد هو شرط تأثيرها كالاتماع فيما نحن فيه و على هذا لا يبقى الأجزاء مثل ما كانت و لا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تأثيره.

و أما الثانى فلأنه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لأن الجزء الصورى من كل حادث مركب حادث لأنه معه بالفعل بل بالزمان و هو إن كان بسيطا فهو المطلوب و إن كان مركبا عاد الكلام و لا يتسلسل لاستحاله لا نهايه أجزاء الشىء- بل ينتهى إلى ما هو بسيط و إذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطه علتة و من حدوثه حدوثها و يلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت.

و أما الثالث فبأن نقول ما ذكرتم و إن دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لأنه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله إلى ما هو مركب و إلا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير

مره انتهى ما ذكره فى ذلك الشرح.

و إنى ذكرت فى الحواشى التى علقتها على ذلك الكتاب و شرحه بأن كلام هذا القائل قوى جدا فى جميع ما ذكره إلا فى قدم النفس بما هى نفس و لا يرد عليه شىء من الإيرادات الثلاثة التى أوردها ذلك العلامة أما النقض التفصيلى فالمنع الذى أشار إليه بقوله لجواز أن يؤثر الشىء فى كل المعلول و لا يكون مستقلا بالتأثير- بل يكون تأثيره فيه متوقفا على الغير كما فى المثال المذكور إلى آخره ساقط لا اتجاه له فإن كل واحد من العشرة إذا كان مؤثرا فى كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز أن يتحقق هناك علل كثيره مستقلة بالتأثير مجتمعه و ذلك واضح البطلان بيان الملازمه أن العله إن كانت كل واحده من الآحاد بشرط التسعه الباقية و كانت الآحاد فى درجه واحده و نسبه واحده فى العليه و التأثير لزم ما ذكرناه و إن كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي و ذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعله الموجبه هى ذلك الواحد بعينه و هو خلاف المفروض- و إن كان الآحاد مع وصف الجمعيه هى العله فوصف الجمعيه محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صورى فى الخارج و الكلام فى الجزء الصورى عائد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذى ذكره أو ما يجرى مجراه إن كان اعتباريا محضا فلا تأثير له فى حصول أمر عيني خارجى و مثال تحريك الثقل بعده رجال يمتنع التحريك ببعضهم مما سياتى حله و إن كان أمرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام فى حدوثه- و أما النقض الإجمالى فجوابه أنا نختار أن الجزء الصورى للمركب مركب و ينتهى إلى جزء بسيط لكن (١) لا نسلم أن كل جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون

١- الأولى أن يقال جزء الحادث ليس حادثا مستقلا على حiale حتى يحتاج إلى عله على حده- بل يكفيه عله ذلك المركب و أما ما ذكره قدس سره من أن الحدوث ذاتى له و الذاتى لا- يعلل- فإنما يستقيم فى الحدوث بمعنى التجدد الذاتى لا فى الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن و جزء الحادث حادث بالمعنى الثانى أيضا فلا بد له من مخصص للحدوث و هو أيضا حادث بهذا المعنى و هلم جرا فيتسلسل، س ره



حادثا وجوديا موصوفا بحدوث زائد على هويته التجديديه الاتصاليه كما فى اجزاء الزمان و الحركه حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى عله حادثه بسيطه- ليلزم منه التسلسل الممتنع و أما المعارضه فمدفوعه لتوقفها على حادث بسيط- يزيد حدوثه على ذاته و هو فى محل المنع كما عرفت و ستعلم تحقيق مستند هذا المنع و ما ذكره هذا القائل المذكور من أن عله الحادث مركبه من جزء مستمر و جزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده عله لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء- فى ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطه الحركه التى يكون حقيقتها منتظمه- من هويه متجدده عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث و مطابق أيضا لما حققناه و برهنا عليه كما سيجى ء بيانه فى إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من جهة إثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهويه الاتصاليه التى كالحركه(١) و هى الطبيعه الساريه فى الأجسام لأن حقيقتها باقيه على نعت التجدد ملتتمه من أجزاء متصله متكرره فى الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق و عدمه يستلزم وجود اللاحق و هذه الحاله ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل و أما بطلان قوله بقدوم النفوس فستعلم بيانه فى مباحث النفس إن شاء الله تعالى من أن النفس بما هى نفس أى لها هذا الوجود التعلقى ليست بسيطه كما تصوره حتى تكون قديمه بل هى متعلقه الذات بجرم طبيعى حكمها حكم الطبيعه فى انتظام حقيقتها من جهتين إحداهما ما بالفعل و الأخرى ما بالقوه

### وهم و تحقيق عرشى:

و مما قيل فى هذا المقام إنه يجوز أن يكون للبسيط عله مركبه من أجزاء فإن جزء العله للشىء الواحدانى لا أثر له بنفسه بل

١- أى كالحركه العرضيه و إلا- فحركه الطبيعه أيضا من أفراد مطلق الحركه لكنها حركه جوهرية و المسلكان متوافقان إلا أن الشرط للحدوث على طريقتهم أبعاد سيلان الوضع الفلكى- و على طريقه المصنف قدس سره أبعاد سيلان الطبيعه الفلكيه الدائمه الحافظه للزمان و أما غيرها من الطبائع فمنقطعه، س ره

المجموع له أثر واحد لا- أن لكل واحد فيه أثرا فقد لا- يكون لكل واحد أثر و لا يلزم أن يكون حكم كل واحد حكما على المجموع لأنه لا يلزم من كون كل واحد- من أجزاء العشره غير زوج أن لا يكون العشره زوجا بل المجموع له أثر و هو نفس المعلول الوجداني و كما أن جزء العله التي هي ذات أجزاء مختلفه لا يستقل باقتضاء المعلول و لا يلزم أن يقتضى جزء المعلول فكذاك الأجزاء التي من نوع واحد فإنه إذا حرك ألف من الناس حجرا حركه معينه فى زمانها و مسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقل جزءا من تلك الحركه هو حصه منها بل قد لا يقدر على تحريك أصلا و إذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي علم منه أن وجود الواحد الذى هو جزء العله كعدمه عند الانفراد و ليس كذلك عند الاجتماع.

هذا ما ذكره بعض الأعاظم (١) قلت فى الجواب تحقيقا للمقام إن المركب

١- هو الشيخ الإشراقى قدس سره قد ذكره فى كتابه المسمى بحكمه الإشراق و عند ذلك الشيخ العظيم كل مجموع موجود على حده وراء كل واحد و لذلك جوز صدور بعض العقول عن جملة منها و بعضها عن مجموع جهتين مثلا من الجهات التى فى العقول و سيأتى بيان طريقته قدس سره إن شاء الله فعله كل موجود متأثر له وحده حقيقه. إن قلت ذلك الواحد المتأثر إن كان له الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن و الحادث البسيط عنده ليس معلولا للمركب كما مر لزم التسلسل. قلت العقل الفعال علته المؤثره و هى العله المفيضه و هو واحد بسيط بشرط خارج هو جزء من الحركه الفلكيه مفيد مؤثر فيه و مقصوده قدس سره أن العله المؤثره لا تكون مركبه- و مجموع أمرين أو أمور كما قال الشيخ الإشراقى قدس سره إن المجموع هو المؤثر و كل واحد ليس بمؤثر و الحال أن الاجتماع ليس بوجود و أما العله التامه للحادث فلا بأس بكونها مركبه- مثل مجموع أمر قديم و شرط حادث و عند القوم العله التامه للحادث مجموع أمور بعضها عدم و عدمى كرفع المانع و كالمعد و قد نقلنا من صاحب المواقف إرجاع رفع المانع إلى الأمر الوجودى و أيضا الواحد الحقيقى من الحوادث و إن كان بسيطا من جهه إلا أنه مركب من جهه أخرى- كما سيصرح بقوله و إن كان كثيرا من جهه أخرى، س ره

لا يخلو إما أن يكون له جزء صوري أو لم يكن و صوره الشئى ء هى تمامه و جهه وجوده و وحدته و قد مر أن وجود كل شئى ء هو بعينه وحدته و ما يكون وحدته ضعيفه كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثره و الانقسام كان وجوده أيضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد و المعدوم بما هو معدوم لا- تأثير له و مثل ذلك الوجود أى الذى كالأعداد و المقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد و الأجزاء فعله كل موجود متأصل له وحده حقيقه لا بد أن يكون وحدتها وحده حقيقه أقوى من وحده معلولها فكل مركب فرض كونه عله لموجود وحداني فلا بد أن يكون له جزء صوري هو فى الحقيقه عله إذا تقرر هذا فقولنا بل المجموع له أثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار أنه مجموع و اعتبار أنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شئى ء واحد لكن جهه وحدته إما أن تكون اعتباريا غير حقيقى كوحده العسكر مثلا و إما أن يكون أمرا حقيقيا كالصور النوعيه للمركب العنصرى ففى كون المجموع عله للأثر ثلاثه احتمالات أحدها أن يكون جهه التأثير و العليه هى الآحاد و الأجزاء فلا- بد أن يكون لكل واحد منها أثر و يكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد و الأجزاء و إلا فلا يكون للمجموع أثر أصلا إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد و وصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقق فى الواقع إلا بمحض الاعتبار الذى لا أثر له و الاحتمال الثانى أن يكون جهه التأثير- هى الوحده الجمعيه الاعتباريه فالحكم فيه يجرى مجرى الأول لأن الوحده هاهنا ضعيفه تابعه للكثره فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثره و العمده و الأصل فى المؤثره هى الآحاد دون المجموع من حيث الوحده الاجتماعيه و أما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المغناطيس فى جذب الحديد و تأثير الترياقات فى دفع السموم فحينئذ كان المؤثر فى الحقيقه هو شيئا واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء فثبت أن عله الواحد واحد بالذات و إن كان كثيرا من جهه أخرى و أما

مثال تحريك جماعه حجرا ثقيلًا- أو رسوب السفينه المملوه من الحنطه فى البحر مع أن بعض تلك الجماعه لا- يقدر على تحريكه و للجه الواحده لها أثر فى رسوبها فالحق فيه أن لكل واحد من الآحاد و الأجزاء أثرا ضعيفا فى ذلك التحريك و لو فى الإعداد و تحصيل الاستعداد بإحاله ماده لكن يزول أثره بتخلل الزمان بينه و بين اللاحق الآخر و التأثيرات المتلاحقه من المتفرقات فى التأثير يضمحل بتراخى الزمان بينها- فلا- يظهر أثر كل منها و لا أثر المجموع لورود مضاد التأثير على كل منها حتى لو فرض أحد كون تأثير كل منها و فعله سواء كان محسوسا أو غير محسوس باقيا فى ماده المنفعله عنها المتحركه بها بأن لا- يمحو ذلك الأثر بتراخى الزمان يلزم ترتب الأثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول أثر كل من الآحاد عند لحوق الآخر فإن كل فعل جسمانى له زمان معين لا يمكن بقاؤه أكثر من ذلك الزمان طويلا كان أو قصيرا كما يمحو أثر النار الضعيفه فى تسخين الحديد بلحظه فلو فرض فى مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلًا بقاء أثر التحريكات- و تلاحق تأثير كل منهم تأثير صاحبه مع افتراقهم فى الزمان كان التأثير المذكور المعين حاصلًا عند تحريك الرجل الأخير إياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد- و لو على التراخى فىرى عند ذلك رجلا واحدا كأنه حرك بقوه نفسه الواحده حجرا عظيما و الحال أنه قد تحرك بمجموع قوى تلك الأشخاص فثبت أن الاجتماع فى الزمان الواحد ليس محتاجا إليه لأجل حصول جهه الجمعيه الاعتباريه بل لأجل انحفاظ آثار الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر و لا يمحو أثر كل واحد بانقضاء زمان تأثيره فتأمل فى هذا المقام لتعلم حقيقه ما قررناه و أوضحناه- لتنفعك فى كثير من المواضع كمسأله كون القوى الجسمانيه متناهى الفعل و الانفعال و غير ذلك و الله ولى العصمه و الإلهام

## فصل (١٢) ماهيه الممكن بشرط حضور علتها الكامله يجب وجودها و بشرط عدمها يمتنع و عند قطع النظر عن الشرطين باقيه على إمكانها الأصلي

فصل (١٢) ماهيه (١) الممكن بشرط حضور علتها الكامله يجب وجودها و بشرط عدمها يمتنع و عند قطع النظر عن الشرطين باقيه على إمكانها الأصلي

فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرائط و ليس لغيره من الجهات هذا و لا يجب للعله مقارنه العدم و لا من شرط تعلق الشئ بالفاعل أن يكون وجوده - بعد العدم و كون الحادث مسبوqa وجوده بالعدم من لوازمه المستنده إلى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهناك عدم سابق و وجود لاحق و صفه محموله على الذات و هي كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند إلى عدم العله و الوجود البعد إنما هو من إفاضه العله و كون الذات بعد العدم ليس من الأوصاف الممكنه للحوق - و اللالحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر إلى عله غير الذات أ ليس إذا فرضناها من الصفات الجوازيه التي تلحق الموصوف بعله أخرى غير الذات أو غير عله الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفه الحدوث أ هي هويه إمكانيه مستدعيه للتعلق بالعله فيكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحدوث صادره عن الفاعل - فتحققت غير مخلوطه بالحدوث بل أزلت الوجود لعدم الوساطه (٢) فحينئذ فرض لحوق الحدوث بها بعله أخرى يكون متناقضا أم هي بحسب نفس هويتها خارجه

- ١- ذكر في هذا الفصل مطالب أربعة أحدها أنه من خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرطين و ثانيها عدم وجوب مقارنه العدم الزماني للمعلول في العليه و ثالثها أن الحدوث أي كون وجود الحادث بعد العدم من لوازم ماهيه الموجوده فهو ذاتي لا يعلل كما أن الإمكان لازم الماهيه من حيث هي فلا يعلل فالنقائص ليست من الجاعل للزومه للحادث ليس محوجا إليه أيضا لأن المحوج لا بد أن يكون في نفسه محتاجا بالذات و ليس فليس، س ر ه
- ٢- أي وساطه ماده باستعدادها فوساطه ماده باستعدادها توجب الحدوث الزماني، ن ر ه

عن حد الإمكان إلى أحد القسمين و إنما إمكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث- فيكون الحادث واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود بذاته و هو فاسد و يلزم أيضا كونه بذاته سرمدى الوجود أو العدم ثم يلحقها حدوث مقابله بعلة فيعود المحذور السابق على وجه (١) أفحش ثم من البين أنه لو فرض للحادث وجود أزلى لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر إلى هذا الوجود إلا أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل إلا في نفس الوجود مستمرا كان أو منقطعا فالوجود و إن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية أعنى الحدوث عند حصول الوجود له واجب و لا- استبعاد في أن يكون- اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا إلا أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجبا و الواجب لا علة له و لا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن (٢) أن يكون و أن لا- يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون و أن لا يكون حتى ينسب إلى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم و إن كان سبب لوجوده الذى كان بعد العدم.

و ربما ظن قوم أن الشيء إنما يحتاج إلى العلة لحدوثه بمعنى أن علة افتقاره إلى الفاعل هى الحدوث فإذا حدث و وجد فقد استغنى عن العلة و هذا أيضا (٣) باطل لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق و الوجود اللاحق و كون ذلك الوجود

- 
- ١- إذ فى السابق تحقق جمع بين المتنافيين من وجه واحد الحدوث و الأزليه و هنا من وجهين هذا و الجمع بين الوجوب الذاتى أو الامتناع الذاتى و الحدوث، س ره
  - ٢- و من هنا قيل بكون لوازم الذوات المجعولة بالذات مجعولة بالعرض لا بالذات- و لكنه فرق بين هذا الوجوب و الوجوب الذاتى الذى هو قسيم الإمكان كما قرر فى محله، ن ره
  - ٣- أى كما أن معلية الحدوث و عدم ذاتيته للحادث باطل كذلك عليته للافتقار باطل، س ره

بعد العدم و تفحصنا عن عله الافتقار إلى الفاعل أ هي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شىء إلا القسم الرابع أما العدم السابق فلأنه نفى محض لا- يصلح للعليه و أما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقف على عله الحاجه إليه فلو جعلنا العله هي الوجود لزم تقدم الشىء على نفسه بمراتب و أما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفيه و صفه له و قد علمت افتقار الوجود إلى عله الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث عله الحاجه يتقدم على نفسه بمراتب فعله الافتقار زائده على ما ذكرت هذا (١) ما يناسب (٢) طريقه القوم

### فصل (١٣) فى أن البسيط الذى لا تركيب فيه أصلا لا يكون عله لشيئين بينهما معيه بالطبع

#### إشاره

البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقه البسيطه عله لشىء كانت ذاته محض عله ذلك الشىء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات و عله لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفه زائده أو شرط أو غايه أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدء البسيط أن حقيقته التى بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره و ليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته و بالآخر حصول شىء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما و هو النطق و نكتب بالآخر و هو صفه الكتابه فإذا كان كذلك و صدر عنه أكثر من واحد و لا شك أن

- ١- أى يناسب طريقتهم التى هي عباره عن كون عله الافتقار هي الإمكان يعنى إمكان الماهيات و هو حق بوجه و الحق الصريح هو أن عله الافتقار إلى العله هي الوجود لأنه ما فيه الافتقار فهو ما به الافتقار، ن ره
- ٢- من وجهين أحدهما ما طوى ذكره و هو عليه الإمكان بمعنى سلب الضروره للافتقار- و طريقته قدس سره عليه الإمكان بمعنى سلب الضروره يمكن كونه واسطه فى الإثبات لا فى الثبوت و ثانيهما أنه يمكن على طريقته قدس سره اختيار الشق الثانى بأن يكون الوجود عله حاجه الماهيه قوله الوجود مفتقر إلى الإيجاد. قلنا الوجود الحقيقى لا المصدري عين الافتقار و التعلق و الربط و هذه ذاتيه له غير معلله- فمفهوم الإيجاد المصدري أو النسبى المقولى لا يوجد به شىء بل بالحقيقى يوجد الشىء و هو الوجود الحقيقى الذى به يطرد العدم و لكن إذا لوحظ ساقط الإضافه عن الماهيات متعلقا بالحق تعالى كما إذا كان مضافا بمراتبه الظهوريه إلى الماهيات موجودا كل واحده منها بواحد منه كان كل واحد منه وجودها الحاصل بالإيجاد لا إيجادها فتلطف تعرف، س ره

معنى مصدر كذا غير معنى مصدر (١) غير كذا فتقوم ذاته من معنيين مختلفين - وهو خلاف المفروض فافهم هذا و دع عنك الإطنابات التى ليس فيها كثير فائده- وإياك أن تفهم من لفظ الصدور و أمثاله الأمر الإضافى الذى لا يتحقق إلا بعد شيئين- لظهور أن الكلام ليس فيها بل كون العله بحيث يصدر عنها المعلول فإنه لا بد أن تكون للعله خصوصيه بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره و تلك الخصوصيه هى المصدر فى الحقيقه و هى التى يعبر عنها تاره بالصدور و مره بالمصدرية- و طورا بكون العله بحيث يجب عنها المعلول و ذلك لضيق الكلام عما هو المرام- حتى إن الخصوصيه أيضا لا يراد بها المفهوم الإضافى بل أمر مخصوص له ارتباط و تعلق بالمعلول المخصوص و لا شك فى كونه موجودا و متقدما على المعلول المتقدم على الإضافه العارضه لهما و ذلك قد يكون نفس العله إذا كانت العله عله لذاتها و قد يكون زائدا عليها (٢) فإذا فرض العله بما هى به عله بسيطا حقيقيا و يكون معلوله أيضا بسيطا (٣) حقيقيا و بعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقه إما فى ماهيته أو فى وجوده

١- أى مصدر شىء ليس بكذا و من هنا يظهر التنافى، ن ره

٢- كالصوره النوعيه الناريه فى عليه النار للسخونه فإنها خصوصيه ليست فى الماء إذ بدلها فى الماء هو القوه المبرده للبروده و هما زائدان على النار و الماء لأن ذات النار هيولى و صورته جسميه و كذا الماء بما هما جسمان و إذا فرض القوه المسخنه أو المبرده قائمه بذاته لا بالهيولى المجسمه كانت الخصوصيه عين ذاتها حينئذ، س ره

٣- مع كونه بسيطا حقيقيا لا يمكن أن يساوق العله فى البساطه، ن ره



**شك و إزاله:**

و من أسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل و الذكاء إن المركز نقطه و هى نهايه جميع الخطوط الخارجه عنها إلى المحيط و لم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطه نهايه لتلك الخطوط الكثيره أن تكون النقطه مركبه من أمور غير متناهيه و يليه فى السخافه و الوهن قوله (١) الوحده المعينه إذا أخذت مع وحده أخرى حصلت الأثنوه لتلك الجمله إذا أخذت مع وحده أخرى حصلت الأثنوه للجمله الأخرى فيلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحده المأخوذه فيهما جميعا اثنين و كان هذا القائل - لم يتيسر (٢) له فهم كون البسيط الحقيقى مبدءا و لا أمكن له تصور معناه فضلا عن إثباته أو نفسه.

و كتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب - لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لأمرين ك ا و ب مثلا كان مصدرا ل ا و ما ليس الآن ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الإمام الرازى نقيض صدور ا لا صدور الا صدور لا ا أعنى صدور ب كما أن الجسم إذا قبل الحركه و السواد و السواد ليس بحركه فيكون الجسم قد قبل الحركه و ما ليس بحركه و لا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه و الشيخ قد نص على هذا فى قاطيغورياس الشفاء بقوله و ليس قولنا إن فى الخمر

١- و السر فيه أن الحقيقه الواحده بضميمه شىء ء تصير موصوفه بجزئيه شىء ء و بضميمه شىء ء آخر تصير مضافه بالجزئيه بالنسبه إلى شىء ء آخر و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل و إنما كان كذلك لو كان الاختلاف بمجرد عروض الإضافه بعد الانضمام، ن  
ره

٢- لأننا إذا نظرنا إلى سنخ الوحده فلا مصدر و لا صادر متعددين فيها لوحده الوحده المأخوذه- و المأخوذ معها و الأثنوه إذ ليس هنا إلا- تكرار الوحده لا- بشرط فى اللحاظ و الظهور و التكرر فى الظهور اللحاظى لا يكثر الشىء ء و إن نظرنا إلى تعيينها فالوحدتان المأخوذتان مع الوحده المعينه بالموضوع جهتان لها فى رسم الأثنوتين و كذا الكلام فى كون النقطه نهايه لأن النهايه عدميه و لا ميز فى العدم بما هو عدم و إن لوحظ وجودها باعتبار العقل فلها جهات كثيره فباعتبار محاذاتها لأنصاف أقطار كثيره راسمه للنهايات الكثيره، س ره

رائحه و ليس فيه رائحه هو قولنا فيه رائحه و فيه ما ليس رائحه فإن فى الأول القولان لا يجتمعان و فى الثانى يجتمعان.

قال و مثل هذا الكلام فى السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول- فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسه و العجب ممن يفنى عمره فى تعليم المنطق و تعلمه ليكون له آله عاصمه لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف- أعرض عن استعمال تلك الآله حتى وقع فى الغلط الذى يضحك منه الصبيان.

أقول إن ما ذكره أيضا يدل دلالة واضحة على أن هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقى و كونه مبدءا لشيء و إن مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع قدوه الحكماء أرسطاطاليس و هو واضعه إن هذا الرجل يتمنطق على المشاءين فهو أيضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفه أليس ذلك منه غيا و ضلالا و حمقا و سفاهه فإننا قد قرنا أن المصدريه بالمعنى المذكور نفس ماهيه العله البسيطة و الماهيه من حيث هى ليست إلا هى فإذا كان البسيط الحقيقى مصدرا لأمثالا- و لما ليس أمثالا- كانت مصدريته لما ليس اغير مصدريته لالتى هى نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته و هذا هو التناقض.

و أما ما ذكره العلامة الدوانى فى تتميم كلام الشيخ أن صدور لا اليس صدور افهو لا صدور افما اتصف بصدور لا افقد اتصف بلا صدور ا- فإذا كان له حيثان جاز أن يكون متصفا من حيثيه بصدور او من حيثيه أخرى بلا صدوره من غير تناقض أما إذا لم يكن له إلا حيثيه واحده لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض و تفصيله أن اتصاف الشىء بأمر هو لا اتصافه بأخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشىء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثيه واحده.

و فيه بحث أما أولا فلأن اجتماع النقيضين فى ذات واحده مستحيل سواء كان من جهتين أو من جهه واحده و شروط التناقض و وحداته (١) مشهوره

١- أقول بل جعلوا اتحاد الجهه من الأركان و المقومات حيث اعتبروا فى المقسم الذى هو التقابل امتناع الاجتماع فى محل واحد فى زمان واحد من جهه واحده و كون زيد عالما من جهه النفس و ليس عالما من جهه البدن ليس تناقضا و الحق مع المصنف قدس سره لأن تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما و سلبها بسلب جميع أفرادها و مراتبها فبمجرد سلب العلم من مرتبه جسميه- زيد العالم أو سلبه من ماهيته لا يصح أن يقال إنه ليس بعالم مع كونه عالما فى الواقع و هذا مثل ما قال قدس سره إن الإمكان للعقل الكلى فى مرتبه من نفس الأمر لا- يوجب كونه له فى الواقع إذ الإمكان سلب الضروره و سلب الضروره فى المرتبه مع ثبوت الضروره فى الواقع للعقل و وجوبه بوجوب الحق لا يكفى فى صدق الإمكان فى الواقع كما أن زيدا لا يصدق عليه أنه ساكن بمجرد عدم حركته فى السوق مثلا مع حركته فى داره فزيد عالم و ليس زيد عالما تناقض مع تعدد الجهه فى زيد- و أما قولنا زيد عالم من جهه النفس و ليس عالما من جهه البدن فعدم التناقض فيه من جهه تعدد المحمول أو الموضوع، س ر ه

و لم يشترط (١) أحد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا.

و أما (٢) ثانيا فلأننا نسلم أن اتصاف الشئ بأمرو هو بعينه لاتصافه بآخر - غاية الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر و لا يلزم (٣) منه أن يصدق عليه لا اتصافه بآخر.

و أما ثالثا فلانتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود و الشئيه في موضوع واحد من جهه واحده لجريان خلاصه الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا و لم يقل به أحد.

و أما رابعا (٤) فلأن نقائض المعانى المصدريه و الروابط من المفهومات التى

١- و السر فيه هو أن الموضوع الذى هو محل الأعراض التى تعرض له فى الوجود و تباينه فيه يصدق عليه العرض بالعرض لا بالذات بمعنى أن الموصوف بالحقيقه إنما هو نفس العرض - فتعدد الموصوف بالحقيقه هو المصحح لصدق السواد و ما ليس بسواد بحمل فى دون على على ذات واحده صدقا بالعرض فأحسن التدبر لكى تجد الغرض، ن ره

٢- و إلا لكان الإثبات عين النفى و من المحققات أن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى، س ره

٣- أى صدقا ذاتيا اللهم إلا أن يراد الصدق العرضى، س ره

٤- يعنى ربما يكون الشئان نقيضين بحمل على أى مواطاه و لا- يكونان نقيضين بحسب حمل فى أى اشتقاقا لأن السواد و اللاسواد نقيضان بحمل على و ليسا نقيضين بحسب اجتماعهما فى ثالث فإن السواد و الحركه يجتمعان فى الأبوس و الحركه مصدوقه اللاسواد فالسواد و الحركه متقابلان بحسب الكون النفسى و ليسا متقابلين بحسب الكون الرابط، س ره

من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاه إنما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشئ من العله رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما أن نقيض وجود الشئ من أى كونه موجودا (١) عدمه لا لا وجوده و إن كان كل من اللاصدور و اللاوجود نقيضا- لنفس الصدور أو الوجود بحمل على لكن لا ضير فى اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لأنهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور و لا- يشتهر عليك أن هذا البحث غير وارد على ما حررنا به الحجج و حققنا الصدور من أنه ليس المراد منه المعنى المصدرى الإضافى بل هو عبارته عن نفس الذات فى العله البسيطة كما لا يخفى على البصير المحذق و الزكى المدقق و سنعيد إلى هذا المقام فى الربوبيات بزياده تحقيق و تنقيح

### فصل (١٤) فى أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيره

#### إشاره

فصل (١٤) فى أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل (٢) كثيره

١- الضمير فى عدمه راجع إلى الكون لا إلى الشئ من أى نقيض الكون الرابط أى الكون فى شئ من عدم ذلك الكون الرابط لا لا وجوده أى عدمه فى نفسه فالنفسى من الوجود أو العدم نقيض النفسى و الرابط منهما نقيض الرابط و الحاصل منع قول المحقق فما اتصف بصدور لا فقد اتصف بلا صدور بأن نقيض اتصاف الشئ بالصدور عدم اتصافه به لا اتصافه باللاصدور و إن كان اللاصدور نقيض الصدور مواطاه فلا- بأس باتصاف الموضوع بهما لكن يخرج الجواب من كلام المحقق- و هو نفى الحثيتين فى العله الوجوبيه فلو اتصف البسيط الحقيقى الذى ليس فيه حثيه و حثيه بشئ من فهو عين الاتصاف بذلك أى هو بذاته معنون فلو اتصف بشئ من آخر و هذا الاتصاف غير ذاك كان ذلك البسيط غير نفسه و سيجى فى الربوبيات أن اجتماع المتخالفين كالسواد و الحركه فى البسيط- يرجع إلى اجتماع المتقابلين بحسب حمل على و لعله أشار إلى تصحيح قوله بقوله و سنعيد إلخ أو لم يتعرض له لاعتقاده أن كلام المحقق و أمثاله إنما هو فى مفهوم الصدور أو الاتصاف و نحوهما- كما أشار بالمعنى المصدريه و قال و لا- يشتهر عليك إلخ و قد علمت أنه لا- يمكن تتميم القاعده إلا باعتبار حقيقه الخصوصيه كما أن تتميم القاعده التالیه لها أى عدم استناد المعلول الواحد- إلى علتين مستقلتين لا اجتماعا و لا تبادلا و لا تعاقبا مبنى عليه أيضا، س ره

٢- لا يخفى أن المعلول بالذات من جهه أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلى ذات العله فهو نفس الارتباط و الانتساب و النسبه يختلف باختلاف طرف النسبه و اختلاف العله مع كون المعلول واحدا بعينه يرجع بالحقيقه إلى عدم اختلاف النسبه مع كون طرف النسبه مختلفا و هو كما ترى و أما المعلول بالعرض و هو الماهيه الكليه و الكلى الطبيعى فلا ضير فيه كما أفاده قدس سره و هذا إنما هو من جهه تعدد وجوده بتعدد الأفراد كما فى العنصريات، ن ره

## أما الواحد الشخصى

فمن المستحيل استناده إلى علتين مستقلتين مجتمعتين أو متبادلتين تبادلا ابتدائيا أو تعاقبيا وجه الاستحاله فى الكل أنهما إما (١) أن يكون لخصوصيه كل منهما أو أحدهما مدخل فى وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما وإما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل فى ذلك فكانت العله بالحقيقه هى القدر المشترك و الخصوصيات ملغاه فيكون العله (٢) على التقديرين أمرا واحدا و لو بالعموم.

و ما قيل من أن العله يجب أن يكون أقوى تحصلا و أشد وحده من المعلول- فالمراد منها العله الفاعليه دون الضمائم و الشروط و المعدات فإن الشيخ الرئيس بعد ما حقق فى بحث التلازم بين الهيولى و الصوره فى إلهيات الشفاء أن الصوره من حيث هى صوره ما شريكه لعله الهيولى لا من حيث إنها صوره معينه قال لقائل أن يقول مجموع تلك العله و الصوره ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام و الواحد بالمعنى العام لا يكون عله لواحد بالعدد و لمثل طبيعه ماده فإنها واحده بالعدد.

فقول (٣) إنا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحده عمومه بواحد

- 
- ١- العموم أو الإبهام فى تأديه العبارة طلبا للاختصار و المقصود التعيين بأن المدخله إما لهذه دون تلك و إما لتلك دون هذه لا يتعدى من إحداهما المعينه و لفظ المدخل الظاهر فى التأثير بنحو الجزئيه من باب الاكتفاء بالأقل فالمقصود أنه إن كان لخصوصيه معينه تأثير بنحو الاستقلال فيمتنع وجوده بالأخرى و إن كان بنحو الجزئيه فوجب وجوده بمجموعهما، س ره
  - ٢- حتى فيما وجب وجوده بمجموعهما لأن المجموع واحد بالاجتماع، س ره
  - ٣- هاهنا من جمله كلماتهم المرموزه و ليس المراد ما يترأى من ظاهر بل ظاهره كلام المصنف هنا أيضا بل المراد بصوره ما هو الصوره الجوهرية المتعينه بالتعين الأول و الإبهام بحسب التعينات الثانويه، ن ره

بالعدد عله للواحد بالعدد و هناك كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق فيكون ذلك الشىء موجبا للماده و لا يتم إيجابها إلا بأحد أمور مقارنه أيها كانت انتهى.

و بوجه آخر إذا كان كل منهما أو واحد منهما مستقله بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود و الواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحده منهما يمتنع افتقاره إلى الأخرى فيمتنع افتقاره إليهما مع أنه واجب الافتقار إليهما هذا خلف

### و أما الواحد النوعى

فالصحيح جواز استناده إلى المتعدد كالحراره الواقعه إحدى جزئياتها بالحركه و أخرى بالشعاع و أخرى بالغضب و أخرى بملاقاه النار- و الدليل المذكور غير جار فيه و قد يكون لأشياء كثيره لازم واحد و اللازم معلول للملزوم كيف و طبائع الأجناس لوازم خارجيه للفصول و الجنس إنما يتقوم فى الوجود- بالفصل المقسم كما علمت و كذا الإمكان(١) بين الممكنات المختلفه الماهيات- و الزوجيه بين الأربعة و الستة و هما نوعان من العدد و كذا غيرهما من مراتب الأزواج كيف(٢) و الاختلاف حكم واحد مشترك عرضى بين المختلفات و كل عرضى معلل بمعروضاته و ما ظن أن العلل المختلفه لا بد لها من اشتراك فى وصف

١- أى الإمكان بمعنى الفقر و التعلق فإنه لازم غير متأخر فى الوجود للوجودات الخاصه- أو الإمكان بمعنى تساوى الطرفين اللازم للماهيات باعتبار الوجود معها بنحو الظرفيه البحثه- بمعنى سلب الضروريتين فإنه نفى محض لا يصلح للمعلوليه للماهيات، س ر ه

٢- لا يقال هذا غير مسلم لأن الاختلاف ذاتى المختلفات و الذاتى و إن كان بمعنى لازم الذات غير مجعول فإن الجاعل كما أنه ما جعل البياض بياضا و السواد سوادا ما جعلهما مختلفين- فإنهما مختلفان بنفس ذاتيهما و قد سبق هذا فى أواخر مبحث الجعل لأننا نقول لازم الذات لا- يحتاج إلى جاعل غير الملزوم لا أنه لا يحتاج إلى جاعل هو الملزوم و لذا قال المصنف قدس سره بمعروضاته- و غرضى من هذا الكلام توضيح المقام لتعرف المرام من أن الاختلاف فى حقيقه الوجود إنما الاختلاف النوعيه و الجنسيه بل العدديه بالماهيات و فى الماهيات و يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات لا بالذات، س ر ه

عام يكون جهه استناد ذلك المعلول إليها فهو غير مستقيم فإننا ننقل الكلام إلى تلك الجهه المشتركه فإن لزومها إن لم يكن لجهه أخرى مشتركه فذلك هو المطلوب و إلا لزم التسلسل فى الجهات الاشتراكيه.

فإن قلت المعلول إما أن يفتقر لماهيه إلى عله معينه فاستحال استناده إلى غير تلك العله و إن لم يفتقر إليها لماهيته كان غنيا عنها لذاته و الغنى عن شىء لذاته لا يكون معلولا له.

قلت المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلى عله ما لا- إلى عله معينه لكن استناده إلى العله المعينه لأمر يعود إلى العله لأن ذات (١) العله لما هي هي مقتضيه لذلك المعلول افتقار المطلق من حيز المعلول و تعيين العله من جانبها

### فصل (١٥) فى أحكام العله الفاعله

#### قد علمت أن كل عله مقتضيه فهي مع معلولها

لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من إهمال الحثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فما قيل إن الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهه التي بها يكون الفاعل فاعلا

#### و الفاعل أيضا قد يكون بالذات مثل الطيب للعلاج و قد يكون بالعرض

إما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقه كما يقال الكاتب يعالج فإن المعالج بالذات هو من حيث إنه طيب و إما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شىء نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنه

١- أى تعيين العله للخصوصيه المعتمره و المعلول بعد فى كتم العدم إذ الخصوصيه منشؤه فهي متقدمه عليه فخصوصيه العله تقتضى المعلول لأن المعلول الذى هو فى كتم العدم فى مرتبه العله يستدعيها و إذا لوحظ إمكانه الذى هو متأخر عن ماهيه التي هي متأخره عن وجودها المجعول بالذات المتأخر عن الخصوصيه المعينه لا يستدعى إلا عله ما لكونه مناط الحاجه إليها، س ره

يبرد بالعرض و فعله بالذات استفراغ الصفراء و يتبعه نقصان الحرارة و من هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة و كون مزيل الدعامه عله لسقوط الحائط فإن معطى الصحة مبدأ أجل من الطبيب و مبدأ الانحدار الثقيل الطبيعى للسقف و كذا الحكم فى إحاله النار ما يجاورها تسخينها و طرح البذر فى الأرض و الفكر فى المقدمات و سائر ما يشبه هذه الأشياء فإن هذه ليست عللا بالحقيقه و الغلط الذى وقع لهم فى عدم وجوب كون العله مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الأب و البناء بعد البناء و السخونه بعد النار إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن البناء حركته عله لحركه لبن ما ثم سكونه عله لسكون ذلك اللبن و انتهاء تلك الحركه عله لسكون ذلك اللبن و انتهاء تلك الحركه عله لاجتماع مادته و ذلك الاجتماع عله لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجبه طبيعه اللبن من الثبات- على نحو من الاجتماع و كذا الأب عله لحركه المعنى إلى الرحم و أما تصويره حيوانا و بقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور و كذا النار ليست عله للسخونه بل لأن تبطل البروده المانع لهصول السخونه و أما حصول السخونه فى الماء و استحالته إلى النار فبالفاعل الذى يكسو العناصر صورها و سنبرهن أن عله كل جسم أمر عقلى بالضروره و كيف يكون نار عله لوجود نار و لا نار جسمانيه أحق بأن تكون مقدمه بالعليه من نار أخرى كذلك و بالجمله فكل نوع إمكانى متفق الأفراد فى المعنى النوعى الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود عله خارجه عن النوع فقد ثبت أن العلل السابقه ليست عللا بالذات فهى معدات و معينات و بالجمله علل بالعرض فالفاعل بالحقيقه مبدأ الوجود و مفيد كما فى عرف الإلهيين و أما ما يطلق عليه الفاعل فى الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت أن مثل هذه العله تكون معده(١) و ليست عله بالذات فالجسم لاشتماله على الهولى

١- أى معده بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى فإن المعد فى الاصطلاح ما يكون عدمه بعد وجوده موقوفا عليه للمعلول و الفاعل عند الطبيعيين لا بد من وجوده عند وجود معلوله- بل الجمهور أيضا يوافقونهم فى هذا الاصطلاح و يقابلونه بالمعد أ لا ترى أنهم إذا عدوا علل المركب كالسرير يعدون النجار عله فاعليه و هو فاعل حقيقه بالإضافة إلى عله الأخرى من قطع الخشب و صوره السرير و الجلوس عليه و كذا البناء بالنسبه إلى اللبنة فى الأخشاب و الطين و صورته البيت و الاستكنان فيه و قس عليهما نعم فاعلا باصطلاح الحكيم الإلهى و ذلك لأن الطبيعى و أمثاله نظرهم إلى الحركه و المتغيرات و الذى يعدونه فاعلا مبدأ تغير المادة و حركتها من أين أو وضع أو كيف أو كم إلى آخرها و إما الإلهى فنظره إلى الوجود و الحق هو معطى الوجود فمخرج الشىء من كتم العدم إلى فضاء الكون و جاعل مادته و صورته و فاعله و غايته و أما هؤلاء الفواعل فشغلهم تحريك ماده موجوده لا بصنعهم بل بصنع الله تعالى إلى صورته مفاضه من الله فالفاعل الحقيقى عند الإلهى هو الله تعالى، س ر ه



التي هي محض القوه و الفاقه لا يكون عله لوجود و كذا الصوره إذ لا وجود لها من دون الهيولى و الإيجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم أو صورته عله لوجود لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الأشياء فى الإيجاد بل الحق أن نسبه الإيجاد إليها لو صحت فهى تكون لإمداد علوى و إنما هى روابط و مصححات للوجود و إذ قد علمت أن وجود المعلول لا- يساوى وجود العله إذ وجودها بنفسها و وجود المعلول من وجودها فيكون للعله اختصاص و جوب فى ذاته و من حيث لم يضاف إلى المعلول- و المعلول ليس يجب إلا- إذا كان مضافا إلى العله فالعله بهذا أحق من المعلول فتبين من ذلك أن العرض لضعف وجوده لا يكون عله لوجود الجوهر لتأخره فى الوجود عن الجوهر و أن الموجودات المركبه لا تكون عله للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا- يكون جسم عله لعقل أو نفس و لا- محسوس عله لمعقول و لا- المتعلق عله للمفارق إذ العله يجب أن يكون حظها من الوجود أو كد من المعلول.

### وهم و تنبيه:

ما أشد فى البطالان و أغرز فى الهلاك و الفساد من جمله الآراء الخبيثه و العقائد الرديه المهلكه لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم (١)

١- هذا المتوهم لم يشم رائحه المعيه القيويميه أصلا و هو عن التوحيد بعيد بمراحل - بخلاف المعتقد الثانى فإنه وجد روح اللقاء أو ريحان الرجاء، س ره

أن العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ و الإدامه و الإمساك و الإبقاء فإن هذا الاعتقاد مع بطلانه و فساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد و يسىء ظنه بباريه دائما و يوجب أن يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من أغراض دنياه و يمكن له فيها و ملكه بها و أخلده إلى الأرض فهو لا يذكر ربه إلا ناسيا و لا يسأله إلا بطرا و رثاء أو مضطرا عند الشدائد و المصائب و الضراء على كره منه و حيره و ضلال كما نشاهد من أكثر الناس الذين قد وافقوا بطبائعهم هذا الرأي و إن لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم و ببارئهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عمى و ضلال في هذه الدنيا و فى الآخرة أعمى و أضل سيلا و أما من اعتقد ما بإزاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بأن العالم محدث مخترع مطوى فى قبضه بارئه - يحتاج إليه فى بقائه و يفتقر إليه فى دوامه لا يستغنى عنه طرفه عين و امتداد الفيض عليه لحظه فلحظه آنا فأنا بل فيضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض و الحفظ و الإمساك طرفه عين لتهافت السماوات و بادت الأفلاك و تساقطت الكواكب و عدمت الأركان و هلكت الخلائق (١) و دثر العالم دفعه واحده بلا زمان كما ذكره فى قوله - إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا - وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ (٢) و قوله تعالى وَ الْمَأْرُضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ فهذا من إحدى الآراء الجيده و الاعتقادات الصحيحه المنجيه للنفوس من عذاب الأبدان المحييه لها من موت الرغبه إلى الرأى يكون دائما متعلق القلب بربه معتصما بحبله متوكلا عليه فى جميع أحواله مسندا ظهره إليه فى جميع متصرفاته داعيا

١- كيف و هو مقوم بذاته لوجود العالم و وجود العالم ظهوره لا يباينه بينونه عزله - فإذا فرض ارتفاع المقوم لم يبق المتقوم، س  
ره

٢- الآيه الأولى إشاره إلى الإبقاء و الحفظ و الإمساك و الثانيه إشاره إلى الإهلاك و الإفناء و الإعدام على طريق اللف و النشر  
المرتب، ن ره

له فى كل أوقاته سائلا- إياه حوائجه مفوضا إليه سائر أمورهِ فىكون له قربه إلى ربه و حياه لنفسه و هدوه لقلبه و نجاه من المهالك.

### تمثيل تنبيهى:

فإذن ما أسهل لك أن تتيقن أن وجود العالم عن البارى جل ثناؤه و عظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء و كوجود الكتابه عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغنى عن الكاتب بعد فراغه- لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس فى الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعه فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته و كما أن الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله و عمله أظهر بعد ما لم يكن فعل و كذا النور الذى يرى فى الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس و فيض منها فهكذا المثل و الحكم- فى وجود العالم عن البارى جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل و فيض يفضل به و يفيض و لا ينبغى أن يتوهم متوهم أن وجود العالم عن البارى تعالى يكون طبعا بلا- اختيار منه كوجود الضوء من الشمس فى الجو طبعا بلا- اختيار منها و لم يقدر أن يمنع نورها و فيضها لأنها مطبوعه على ذلك لأن البارى تعالى كما يستوضح فى مقامه- مختار فى فعاله بنحو من الاختيار أجل و أرفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم و إن شاء سكت فهذا حكم إيجاد العالم و اختراعه من البارى إن شاء أفاض جوده و فضله و إظهار حكيمته و إن شاء أمسك عن الفضل و الجود- كما ذكر فى آيه إمساك السماوات و الأرض

### ذكر و تلويح:

قد اشتهر من الفلاسفه الأقدمين أن المؤثر فى الوجود مطلقا هو الواجب تعالى و الفيض كله من عنده و هذه الوسائط كالاختبارات و الشروط التى لا بد منها فى أن يصدر الكثره عنه تعالى فلا دخل لها فى الإيجاد بل فى الإعداد.

و ربما احتج عليه بعضهم بما حاصله أن الذى هو بالقوه سواء كان عقلا أو جسما لا يفيد وجودا أصلا و إلا لكان للعدم الذى هو القوه اشتراط فى إخراج الشئ من القوه إلى الفعل فيكون العدم جزءا من الوجود و هو محال قال فلا يصح إفاده الوجود إلا لمن هو برى من القوه من جميع الوجوه و هو الواجب وجوده لا غير.

و هذه الحجة و إن استحسناها الجمهور لكن يرد عليه أن الإمكان المعبر عنه بالقوه و إن كان أمرا ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له فى نفس الأمر بل الثابت له فيها إنما هو الفعلية و الوجوب بتحصيل الفاعل إياه و ذلك الاعتبار أيضا و إن كان فى مرتبه من مراتب الواقع لكن لا- يوجب اتصاف الموجود به فى الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه و السرفيه أن الإمكان أمر عدمى هو سلب ضروره الطرفين عن نفس الذات الموصوفه بضروره أحدهما فى الواقع و اتصاف الشئ (١) بأمر عدمى فى نحو من أنحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الأمر فى الواقع هذا بخلاف الأمر الوجودى فإن الاتصاف به فى مرتبه يوجب الاتصاف به فى الواقع فإن زيدا مثلا إذا كان متحركا فى مكان من الممكنه كالسوق مثلا يصدق عليه أنه ساكن باعتبار عدم حركته فى البيت بل إذا لم يكن متحركا أصلا نظير هذا (٢) ما قالوه من أن تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما و عدمها بعدم جميع الأفراد فحينئذ لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود و لا يلزم منه شركه العدم و القوه و إفاده الوجود و التحصيل أيضا

- 
- ١- فسلب الضروره و إن لم يكن واقعا بقول مطلق لأنه رفع طبيعه الضروره و رفع الطبيعه يرفع جميع أفرادها لكنه متحقق فى مرتبه من الواقع كما أن زيدا و إن لم يصدق عليه- سلب المتحركه بالطبيعه الإطلاقيه إذا كان متحركا فى السوق لكنه يصدق عليه سلب المتحركه فى البيت مثلا فلا يرد أنه حينئذ ارتفع الإمكان عن البين، س ره
  - ٢- بل هو جزئى من هذه القاعده و لعل التنظير باعتبار التفاوت بالرابطيه و النفسيه، س ره

هب أن الإمكان للممكن صفه ثابتة له في الواقع لكن لا- يلزم من ذلك أنه إذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثه كونه ممكنا بل الفاعليه له (١) بحيثه وجوده كما أن اللونيه للحيوان مثلا- لا مدخل لها في تحريكه و إحساسه و لو سلم أن فاعليته لا تحصل إلا بإمكانه لكن لا يلزم كونه جزءا لمفيد الوجود بل ربما يكون شرطا و خارجا كما أن مدخليه الهيولى في تأثير الصوره عند من يجوز (٢) أن يكون لها تأثير إنما هي لتعيين وضع الصوره و تخصيص أثرها بها لا لأن تكون ماده هي الفاعله القريبه كيف (٣) و لو لم يكن عندهم مدخليه للإمكان و لو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الأفلا-ك عن العقول بواسطه جهه الإمكان و الإمكان

١- إن قلت إذا كانت الفاعليه له بحيثه وجوده كان الفاعل هو الواجب تعالى و هو المطلوب أو الخلف و لو كانت بحيثه الوجود المضاف إلى ماهيه الممكن لزم شركه الإمكان. قلنا نختار شقا ثالثا هو أنها بحيثه الوجود الخاص المجعول بالذات و لا يلزم المطلوب أو الخلف إذ للوجود مراتب و حيثه الوجود الخاص المعلولى غير حيثه الوجود الفوق التمامى- و على التباين فالأمر أظهر و إن كان التباين باطلا من أصله، س ر ه

٢- أى للصوره فإن صوره ما كما مر في كلام الشيخ الرئيس شرط تأثير العقل الفعال- سواء كان في الهيولى أو في غيرها و لا يمكن إرجاع الضمير إلى الهيولى إذ الهيولى قوه انفعاليه لا قوه فعليه و لا يجوز أحد أن يكون لها تأثير بل الصوره الجسميه أيضا قوه انفعاليه إنما القوه الفعليه الطبائع و الصور النوعيه أو إشاره إلى الخلاف فإن للصور النوعيه المقارنه أعنى القوى و الطبائع تأثيرا عند المشائيه و أما عند الإشراقيه فالتأثيرات للصور النوعيه المفارقه أعنى المثل النوريه، س ر ه

٣- لما أبطل الحجه بإبداء المنوع المترتب من عدم واقعيه الإمكان و صحابيته الاتفاقية و مدخليته بنحو الشرطيه لا الشرطيه أبدى نقضا إجماليا بأن للإمكان مدخليه في صدور الأفلاك عن العقول عندهم فيلزم شركه العدم عليهم أو منع بطلان اللازم و يمكن الجواب بأن العقل بجهه الإمكانيه عله لماهيه الفلك فلم يلزم شركه العدم في إفاده الوجود بل في إفاده الماهيه و أما وجوب الفلك فصدر من وجود العقل مضافا إلى ماهيه و مشوبا بظلمه إمكانه و أما وجود العقل بما هو نور مضافا إلى الله فهو مصدر للعقل الثانى فالدانى للدانى و العالى للعالى، س ر ه

عدمى فأين التخلص من وساطه الإمكان ثم الإمكان(١) و إن كان صفه ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن و حقيقته محض حيثه الإمكان حتى لا- يكون لها حيثه أخرى سوى كونه ممكنا و خصوصا عند المشاءين القائلين بأن الوجودات العارضة لها حقائق متخالفه الذوات المشتركة فى مفهوم شامل عرضى فكيف يلزم من نفى وساطه الإمكان نفى وساطه الوجود فلا يمكن التمسك فى إثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحججه الضعيفه.

و أما ذكره صاحب الإشراف فى الهياكل بقوله و الجواهر العقليه و إن كانت فعاله إلا أنها وسائط جود الأول و هو الفاعل و كما أن النور القوى لا يمكن- النور الضعيف من الاستقلال بالإناره فألقوه القاهره الواجبه لا تمكن الوسائط لوفور فيضه و كمال قوته و فى حكمه الإشراف بقوله و كماله يتصور استقلال النور الناقص- بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبه التام عليه فى نفس ذلك التأثير فنور الأنوار هو الغالب مع كل واسطه و المحصل فعلها و القائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطه و دون الواسطه ليس شأن ليس فيه شأنه فهو و إن كان فى القوه و المتانته أقوى من الحججه السابقه عند العالم بقواعد حكماء الفرس و الأقدمين- بل يمكن تميمه بقواعد إشراقه لكن بحسب ظاهر الأمر إقناعى لا يجوز الاكتفاء به فى أسلوب المباحثه و المناظره و لنا بفضل الله و إلهامه برهان حكمى على هذا المقصد العالى ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

### تعقيب و إشاره:

الفاعل الناقص يحتاج إلى حركه و آلات حتى يصدر ما فى نفسه محصلا فى ماده و الفاعل الكامل هو الذى يتبع الصوره- الموجوده فى ذاته وجود الصوره فى مادتها ثم إذا ثبت فى الوجود فاعل أول و مبدأ

١- معارضه للحججه بأن الوجود لما كان أصيلا فحقيقه كل شىء نحو وجوده و ماهيته و إمكانه اعتباريان فحيث كان الإمكان اعتباريا و صفه زائده على حقيقه الممكن لم يلزم شركه العدم- و حيث كان للوجود مراتب صدق أن هاهنا فاعلا للوجود غير الحق و هو أنحاء الوجود، س ره

أعلى بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود و لا يمكن (١) أن يكون له مادة و لا موضوع صورته و لا فاعل و لا غاية لأن هذه الأشياء تسقط أوليته و تقدمه و علم من هذا أن وجود ما يوجد عنه إنما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه و رضاه- و لا يفيد وجود ما يوجد عنه كمالاً أو كرامه أو لذه أو بهجه أو نفعاً أو تخلصاً من مذمه و غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذى به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحده و حيثه واحده لا أنه ينقسم إلى شيئين يكون أحدهما تجوهر ذاته و بالآخر حصول شىء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر و نتدوت بأحدهما و هو النطق و نكتب بالآخر و هو صناعه الكتابه و بالجمله لا يحتاج الفاعل الأول فى أن يفيض عنه شىء إلى شىء غير ذاته صفه كان أو حركه أو آله كما يحتاج النار فى إحراقه فى إحراقه لشىء إلى صفه هى الحراره (٢) و الشمس فى إضاءتها أطراف الأرض إلى الحركه و البخار فى تحت الباب إلى الفاس و لا يمكن أن يكون له فى فعله عائق أو شرط منتظر

### إفاده تفصيليه: أصناف الفاعل ستة

#### إشارة

#### (٣)

#### الأول ما بالطبيعه

و هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه و لا اختيار و يكون فعله ملائماً لطبيعته

- ١- الظاهر أن يقال فلا يمكن أن يكون لفاعليته المطلقة أو لفاعليته بالنسبه إلى المعلول الأول ماده أو غاية زائده و نحو ذلك إلا أنه لما كان ما به تجوهر ذاته ما به فاعليته كان الماده التى لها له و قس عليها ما سواها، س ره
- ٢- محصله أن النار محرقة ما دامت حاره و الشمس مضيئه ما دامت متحركه فالحراره و الحركه و إن كانتا لازمتين لذاتيهما و واجبتى الثبوت لهما بذاتيهما كما هو مقتضى قاعده الاستلزام- لكن وجوب ثبوتهما لهما و ضروره وجودهما وجوب و ضروره ذاتيه غير أزليه، س ره
- ٣- لا- ريب أن الأفعال التى نشاهدها فى الخارج على كثرتها تنقسم إلى ما لا دخل للعلم فى صدورهما كالأفعال الصادره عن الطبائع و القوى الطبيعه و ما للعلم دخل فى صدورهما كما فى أفعال ذوات الشعور من الحيوان كالمشى و القسم الأول ربما يكون ملائماً لطبع الفاعل و هو الفاعل بالطبع و ربما لم يكن كحركه الجسم و الجسم الثقيل إلى العلو مثلاً و هو الفاعل بالقسر و أما الفاعل الذى لعلمه دخل فى صدور فعله فلا شك أن العلم فيه من لوازم نوعيته و إنما جهز به لتشخيص كماله النوعى و تمييزه به من غيره ليفعل ما فيه كماله و يترك غيره كالحیوان القاصد للتغذى يتحرك إلى جسم يشاهده فإن وجده غذاء أكله و إن وجده حجراً مثلاً تركه هذا إذا كان عنده تصديق بلزوم الفعل أما إذا شك فى أنه كمال له أو ليس بكمال أخذ فى تطبيق الأوصاف و العناوين الكمالیه و غير الكمالیه عليه فإن انتهى إلى التصديق به أو انتهى إلى التصديق بأنه خلاف الكمال تركه و هذا الانعطاف إلى أحد الطرفين من الفعل و الترك هو الذى نسميه بالاختيار الصادر عنه فعلاً اختيارياً و قد بان أن الموجب لهذا التروى هو

الحصول على التصديق بأحد الطرفين- و التخلص عن التردد فلو كان هناك تصديق من أول الأمر لم يحتج إليه و اختيار الفعل المصدق به من أول الأمر كما في الأفعال الصادرة عن الملكات كالتكلم يأتي بالحرف بعد الحرف في كلامه المركب من الحروف بأوصافه و خصوصياته اختيارا من غير أن يتروى في كل حرف حرف بما يصرفه عن التكلم فكلما تعين تصديق من غير ترو أو بعد التروى أتى الفاعل بفعله من غير إمهال و إنظار- و من هنا يظهر أن الفعل الاختياري و الإجباري ليسا نوعين متمائزين بحسب الوجود الخارجى كى يصحح ذلك انقسام الفاعل الإرادى إلى الفاعل بالقصد و الاختيار و الفاعل بالجبر فإن الذى يفعله المجبر فى المورد أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيختاره الفاعل بالتصديق به بعد ما استحال طرفه الآخر المقابل فى نظره و لو لا عمل المجبر لعين ما يختاره بشىء من المرجحات الأخر فإرادته الفاعل و اختياره أحد الطرفين فى مورد الجبر و الاختيار على نمط واحد و إنما اختلفا بحسب الاعتبار فتعين الفعل فى الاختيار لامتناع الترك بعنوان من العناوين الذى يصدق به الفاعل فيما يجده و تعينه فى الجبر لامتناع الترك بتهديد من المجبر أو غير ذلك و هو أيضا عنوان من العناوين المنطبقه على الترك مثلا عند الفاعل المانع عنها فالذى يقوم من تحت حائط يريد أن ينهدم حذرا من انهدامه عليه كالذى يقوم من تحته إذا هدده جبار بأنه إن لم يقم هدمه عليه متساويان من حيث التصديق الموجب لاختيار الفعل و إرادته من غير فرق حقيقى و أحد الفعلين من ذلك اختياري و الآخر جبرى نعم العقلاء فى سننهم الاجتماعيه فرقوا بين المقسمين حفظا لمصلحه الاجتماع و رعايه للقوانين الجاربه فيه المستتبعه للشواب و العقاب و المدح و الذم و غير ذلك فالانقسام انقسام وضعى اعتبارى لا حقيقى فلسفى و قد ظهر أيضا أن الفعل الجبرى لا يبطل إرادته الفاعل فى تأثيرها فالفعل إرادى على أى حال هذا كله فى الفاعل الذى لعلمه الحصولى التفصيلى دخل فى صدور فعله و هناك قسمان آخران للفاعل العلمى ذكرهما المصنف ره و هما الفاعل بالرضا و الفاعل بالعنايه و سيأتى المناقشه فى الفاعل بالعنايه فالحق أن أقسام الفاعل أربعه بإسقاط الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنايه عن الاعتبار- نعم ما سيختاره المصنف ره فى علم الواجب بغيره و هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى- يستدعى زياده قسم على الأقسام الأربعه و ظاهره ره أنه يدخله فى الفاعل بالعنايه لأنه فاعل يصدر فعله عن مجرد العلم التفصيلى السابق على الفعل من غير داع زائد إلا- أن العلم حضورى لا- حصولى كما فى الفاعل بالعنايه بالمعنى المعروف و ربما سمي هذا النوع من الفاعل بالفاعل بالتجلى، ط مده. أقول وجه الضبط لأقسام الفاعل بالترديد بين النفى و الإثبات أن يقال الفاعل ما يكون له علم بفعله أو لا و الثانى إما أن يلائم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع أو لا فهو الفاعل بالقسر و الأول إما أن لا يكون فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر أو يكون فإما أن يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا أو لا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقا فإما يقرب علمه بالداعى الزائد فهو الفاعل بالقصد أو لا- بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلول فإما أن يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالعنايه أو لا بأن يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته و ذلك هو العلم الإجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له الفاعل بالعنايه بالمعنى الأعم و لذا لم يذكره هنا و قد أشرت إلى وجه الضبط هذا فى منظومتى المسماه بفرغ الفرائد فليرجع إليها من أراد الحفظ، س ره



**و الثانی ما بالقسر**

و هو الذی یصدر عنه فعل بلا علم منه به و لا اختیار و یكون فعله علی خلاف مقتضى طبیعته.

**و الثالث ما بالجبر**

و هو الذى يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه و هذه الأقسام الثلاثة مشتركة فى كونها غير مختاره فى فعلها و فى أن فاعليتها على سبيل التسخير و الاستخدام من الغير إياها سواء كان تسخير المسخر القاهر و استخدام المستخدم العالى إياها فى الفاعليه أيضا على هذه الطريقه أو على طريقه الإيراده و الاختيار و استخدام النفس الناطقه لبعض القوى الفعاله البدنيه فى أفاعيلها من قبيل الثانى كالحركات الأينيه و غيرها الصادره عن القوى العضليه بتوسط الجوارح و الأعضاء و هذه القوى فى العالم الصغير الإنسانى - بمنزله الأشخاص الحيوانيه فى العالم الكبير و استخدامهما لبعضها من قبيل الأول - كالحركات الصادره عن القوى الغاذيه و المنميه و كحركات النبض الانقباض و الانبساط و الغضب و الشهوه التى موضوعاتها الأجسام اللطيفه من الأخلاط و الأرواح و مباديها

القوى المستعليه النفسانيه و هذه المبادئ فى العالم الصغير كالحركات السماويه المسخره لعالم الأمر فى العالم الأعلى فكما أنهم لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم فى طاعه النفس الناطقه و كما أن أشخاص الناس منهم من عصى ما أمر الله عباده على ألسنه رسله و فى كتبه و منهم من أطاعه فكذلك نظيرتها من القوى فى طاعه النفس و عصيانها فيما تأمرها به و تنهيا عنه.

#### و الرابع ما يكون بالقصد

و هو الذى يصدر عنه الفعل مسبقا بإرادته المسبقه بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل و يكون نسبه أصل قدرته و قوته من دون انضمام الدواعى و الصوارف إلى فعله و تركه فى درجه واحده.

#### و الخامس هو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير

فصل (١٤) فى أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل (١) كثيره فيه بحسب نفس الأمر- و يكون علمه بوجه الخير فى الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم- و داعيه خارجه عن ذلك الفاعل و يقال له الفاعل بالعنايه فى عرف المشاءين.

#### و السادس هو الذى يكون علمه بذاته الذى هو عين ذاته سببا لوجود أفاعيله

التي هى عين علومه و معلوماته بوجه أى إضافه عالميته بها هى بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد و لا تفاوت لا فى الذات و لا فى الاعتبار إلا بحسب اللفظ و التعبير

١- لا يخفى أن المعلول بالذات من جهه أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلى ذات العله فهو نفس الارتباط و الانتساب و النسبه يختلف باختلاف طرف النسبه و اختلاف العله مع كون المعلول واحدا بعينه يرجع بالحقيقه إلى عدم اختلاف النسبه مع كون طرف النسبه مختلفا و هو كما ترى و أما المعلول بالعرض و هو الماهيه الكليه و الكلى الطبيعى فلا ضير فيه كما أفاده قدس سره و هذا إنما هو من جهه تعدد وجوده بتعدد الأفراد كما فى العنصریات، ن ره

و هذه الثلاثه الأخيره مشتركه فى كون كل منها فاعلا بالاختيار و إن كان(١) الأول منها مضطرا فى اختياره لأن اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن و لكل حادث محدث فىكون اختياره عن سبب مقتض و عله موجه فإما أن يكون ذلك السبب هو أو غيره فإن كان غيره فثبت المدعى و إن كان هو نفسه فإما أن يكون سببها لاختياره باختياره أو لا فعلى الأول يعود الكلام و ينجر إلى القول بالتسلسل فى الاختيارات إلى غير النهايه و على الثانى يكون وجود الاختيار فيه لا- بالاختيار فىكون مضطرا و محمولا [مجبولا] على ذلك الاختيار من غيره فينتهى إلى الأسباب الخارجيه عنه و ينتهى بالأخره إلى الاختيار الأزلى الذى أوجب الكل على ما هو عليه- بمحض الاختيار من غير داع زائد و لا قصد مستأنف و غرض عارض.

### فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم

أنه ذهب جمع من الطباعيه و الدهريه خذلهم الله تعالى إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع و جمهور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد و الشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشاءين إلى أن فاعليته للأشياء الخارجيه بالعنايه و للصور العلميه الحاصله فى ذاته على رأيهم بالرضا و صاحب الإشراق تبعاً لحكماء الفرس و الرواقيين إلى أنه فاعل للكل بالمعنى الأخير و سنحقق لك فى مستأنف الكلام من الأصول الآتية إن شاء الله تعالى إن فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعليه بأحد من الوجوه الثلاثه الأول و إن ذاته أرفع من أن يكون فاعلا- بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطراب التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو إما فاعل بالعنايه أو بالرضا- و على أى الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس فإن صحه الشرطيه غير متعلقه بصدق

١- و من هنا يقال الإنسان مضطرا فى صورته مختار و الحق تعالى مختار فى صورته مضطرا- أى لأجل اختياره تعالى و جوبى إحدى التعلق، س ره

شىء من مقدمها و تاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلا أن الحق هو الأول منهما- فإن فاعل الكل كما سيجىء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذى هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية.

### تمثيل:

أصناف الفاعليه المذكوره و أنحاءها الستة المسفوره متحققه فى النفس الآدميه بالقياس إلى أفاعيلها المختلفه فإن فاعليتها بالقياس إلى تصوراتها و توهماتنا بالرضا و كذا بالقياس إلى قواها الجزئيه المنبعثه- عن ذاتها المستعمله إياها المستخدمه لها كوهما و خيالها فإن النفس تستخدم المتفكره فى تفصيل الصور الجزئيه و تركيبها حتى ينتزع الطبائع من الشخصيات- و يستنبط النتائج من المقدمات و ليس لتلك القوى إدراك(١) ذواتها لكونها جسميه و التجسم من موانع الإدراك كما سيأتى على أن الوهم الذى هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئيه و الاستخدام لا يتم إلا بإدراك جزئى لما يستخدم و ما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثه عنها بنفس ذاتها- المدركه و ذواتها المدركه لا بإدراك تلك القوى لذواتها كما علمت و لا- بإدراك آله أخرى إذ لا آله للآله و فاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بمجرد التصور و التوهم بالعناية- كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط و القبض(٢) الحاصل من جرم اللسان المعصر للرتوبه من تصورها للشىء الحامض و فاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجيه عنها الداعيه لها إلى تحصيل أغراضها و استكمالها لها بها بالقصد كالكتابه و المشى و غيرهما و فاعليه النفس الصالحه الخيره

- 
- ١- أى ليس إدراك النفس إياها بحصول صور القوى فى القوى و إلا- لزم إدراكها لذواتها- و أيضا لزم اجتماع المثليين كما ليس إدراكها بحصول صورها فى ذات النفس و إلا أدركت كلياتها و الحال أن جزئياتها هى المستعمله، س ره
- ٢- هذا مثال لمجرد كون العلم عله للفعل لا لكون العلم بالفعل عله له كما فى المثال الأول- لأن العلم تعلق بالحموضه و الفعل هو القبض و العصر، س ره

لفعل القبائح كفعل الزنا و شهاده الزور و الكذب على الله بالجبر و فاعليتها لحفظ المزاج و إفاده الحراره الغريزيه فى البدن و الصحه و سائر ما أشبهها بالطبع و فاعليتها للحراره الحمائيه و المرض و السمن المفرط و الهزال بالقسر

### فصل (١٦) فى أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك

بيانه أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثرا فى المعلول أو لا يكون فإن لم يكن تأثيره فى المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادته أو آله أو مصلحه أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى المفروض أولا فاعلا إلى أن ينتهى إلى أمر يكون هو لذاته و جوهره فاعلا- ففاعليه كل فاعل تام الفاعليه بذاته و سنخه و حقيقته لا- بأمر عارض له فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل و بهويته مصداق للحكم عليه بالاقضاء و التأثير فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتيه المنتزعه عنه المنتسبه إليه بسنخه و ذاته- و لقائل أن يقول فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم بالعله الفاعليه العلم بالمعلول و يلزم على هذا أنا إذا عرفنا حقيقه شىء من الأشياء أن نعرف لازمه القريب و من لازمه القريب لازمه الثانى و من الثانى الثالث حتى نعرف جميع لوازمه فى آن واحد و ما من شىء إلا و له لازم و للازم لازم أيضا لازم إلى غير النهايه فيلزم للنفس إدراك الأمور الغير المتناهيه دفعه واحده و ذلك بين الفساد.

و حله من وجوه الأول أنا و إن سلمنا أن العلم بحقيقه شىء يستلزم العلم بلوازمه الذاتيه كما هو مقتضى القاعده المذكوره لكن لا نسلم أن لكل شىء لازما حتى يلزم من إدراك شىء واحد إدراك أمور غير متناهيه و نحن لا نعرف من الحقائق إلا

صفاتهما و لوازمها الأخيره و آثارها القاصيه [الفائضه] دون أنفسها و مبادئها و أسبابها القصى.

لا- يقال إن تلك الصفات كما هي لازمه لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضا لازمه لتلك الصفات فإذا ساعدتم على معرفه الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات عله للعلم بسائر الصفات.

لأننا نقول من الجائز أن يكون الصفات لازمه للموصوفات بلا- عكس كلى- فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساويه لقائمتين و تساوى القائمتين لا- يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبى خط مستقيم قام على مثله فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث و زواياه.

لا يقال إن من المستبين عند الحكماء أن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقه نفسنا حاضر أبدا فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا و لوازمها و آثارها- من قواها و شعبها و من جمله لوازمها استغناؤها عن البدن و امتناع قدمها و فسادها- فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال بينا حاصلًا من غير نظر و كسب.

لأننا نقول اللوازم على ضريين لوازم اعتباريه و لوازم غير اعتباريه و معنى الاعتباريه هاهنا ما لا يكون لها ثبوت إلا فى الذهن و عند اعتبار العقل إياها و هذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع و كونها ممكنا و حادثا و باقيا بعد خراب البدن فإن بعض هذه الصفات كالغنى و المجرد عباره عن سلب شىء عنها- و السلوب لو كانت ثابتة لكان لشىء واحد صفات غير متناهيه لأجل سلوب غير متناهيه عنه لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه فيقتضى عللا غير متناهيه كذلك و بعضها كالإمكان و الحدود و البقاء مما يتكرر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتا فى الخارج فينجر إلى التسلسل فإن الحدود لو كان ثابتا لكان له حدود و هكذا إلى غير النهايه و كذا الحكم فى البقاء فعلمنا أن تلك الصفات مما لا وجود لها فى الخارج فلا يكون

ذات الشئ عله لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل إنما يكون عله لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا أيضا بل عند (١) اعتبار جملة من الوسيطيات و لا شك أن العلم بماهية النفس و بتلك الوسيطيات المعتبره عله للعلم بوجود هذه اللوازم و أما اللوازم الغير الاعتباريه فهى للنفس مثل قدرتها و شوقها و إدراكها و لذتها و ألمها إلى غير ذلك من الوجدانيات الحاصله للنفس من دون توقفها على الاعتبار و الفرض فلا جرم (٢) من عرف ذاته عرف هذه الصفات- و سائر آثارها و شعبها و توابعها الذاتيه و خوادمها و جنودها الفطريه لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثره اشتغاله بالأمر الخارجه عنه- و شده التفاته بما يدركه الحواس و تورطه فى الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته و يذهله عن الإقبال إليها و الرجوع إلى حاق حقيقته فلا يدرك (٣) ذاته إلا إدراكا ضعيفا

- ١- أى الأدله المثبتة لها و الوسط ما يقرن بقولنا لأنه و معلوم أن ما عدا الإمكان الذاتى على المشهور من أن لها ماهيه من النظريات و أما على القول بأن لا- ماهيه لها فلها الإمكان بمعنى الفقر و التعلق بالواجب بالذات تعالى شأنه و ليس المراد بالوسيطيات مثل تصور المادة و الموضوع- فى تصور تجردها و غنائها و العدم و البعديه و القبليه فى تصور الحدوث و البقاء حيث إن الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود لأنها داخله فى اعتبار نفس هذه الصفات، س ره
- ٢- أما صفاتها فلأنها عين وجود النفس التى صارت بالفعل فى ذاتها و صفاتها كيف و المدرك متحد مع المدرك بالذات و الموهومات و المخيلات و المحسوسات بالذات منشأتها بوجه- لائمتها أو نافتها و أما الآثار و القوى فلأنها جامعها إياها فى مقامين مقام المفصل فى المجمل و مقام المجمل فى المفصل، س ره
- ٣- نسوا الله فأنساهم أنفسهم و علمه بها و إن كان حضوريا إلا- أن الحضورى أيضا كالحصولى ذا مراتب من الإجمالى و التفصيلى على مراتبهما و الكشف و الشهود على درجاتهما إلى درجه حق اليقين و ذلك كدرجات المشاهده البصريه فإن الذين يشاهدون إنسانا كاملا- من غايه بعد أو غايه قرب أو توسط بين الغائتين و بينهما متوسطات شتى فى هواء مغبر أو صاف عن صحيحه أو مؤفه- مع اطلاع على مزاياه و أوصافه و أخلاقه و صناعاته كل بقدر نصيبه جميعهم من أهل المشاهده بالنسبه إليه فكذا علم النفس بالنفس من حد الرضاعه إلى حد العقل بالفعل و العقل الفعال إلى مقام الفناء فى الحق المتعال كلها حضورى، س ره



و لا- يلتفت إليها إلا- التفاتا قليلا و لهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصه بها و آثارها المنشعبه عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكامله الشديده التعلق إلى البدن و مشتاه وجود في غايه الضعف و القصور فإدراكها لذاتها أيضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غايه الخفاء و الفتور فتغفل عنها و يجهل لوازمها و خواصها و آثارها و أما النفوس النوريه القويه الكامله المستعليه القاهره على قواها و جنودها فلا- يعزب عن علمها ذاتها و صفاتها و لا قواها و جنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها في مشهد ذاتها فذاتها على كل شىء منسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا

### فصل (١٧) في العله العنصريه و أقسامها

إن العنصر لشىء هو الذى له قوه وجود ذلك الشىء إما بوحدانيته أو بشركه غيره و الأول إما مع تغير ما فى نفسه أو لا معه فالثانى كما للوح بالقياس إلى الكتابه و الأول لا يخلو إما أن يكون التغير فى حاله سواء كان بزياده حال كما للمشعه إلى الصنم و الصبى إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما فى حال من أحواله- بعروض الحركه له فى أين أو كم أو غير ذلك أو بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود- و إما أن يكون مع تغير فى جوهره و ذاته إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالنحت شىء من جوهر أو بالزياده كما للمنى إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجه الحيوانيه و إن كان مع انسلاخات صوريه و أما الثانى فإما مع استحاله ما مثل الهليلج إلى المعجون أو لا مثل الخشب و الحجاره إلى البيت و من هذا الجنس الآحاد للعدد ثم العنصر إما عنصر للكل كالهولى الأولى- و إما عنصر لعدد أمور مثل العصير للخل و الخمر و الدبس و قد قلنا من قبل إن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهه صوريه بل يكون فى ذاته قوه محضه و فاقه صرفه.

فليس لأحد أن يقول إن أريد بالكل جميع الصور الفلكيه و العنصريه فلا يصدق هذا القسم على واحده من الهيوليات الأوليه لأن هيولى العناصر غير قابله لصوره الفلك و هيولى كل فلك لا يقبل غير صورته خاصه فلكيه و إن أريد به جميع الصور العنصريه فلا يصدق على غير الهيولى المشتركه للعناصر فلا بد أن يخصص بها- لأننا نقول(١) المراد هو الأول و ذات الهيولى الأولى لا تأبى عن قبول الصور كلها إلا أن التخصيص ببعضها دون بعض إنما يجىء لها من خارج لا من ذاته إذ لا فعلية لها أصلاً يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق أن العنصر من حيث إنه عنصر فى جميع الأقسام المذكوره ليس إلا ما يكون فى حد ذاته- فاقدًا لصوره شىء و حقيقته و له بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصيل فجهه كون العنصر عنصراً سواء كان فى الدرجه الأولى من غير تخصص أو فى الدرجه الثانيه بسبب انضمام ما يخصه و اعتباره معه ليس إلا العنصر الأول الذى هو بذاته منبع النقص و القصور كما أن الوجود الحقيقى القيوى بذاته منبع الكمال و الفيض و الجود- فكما أن كلما قرب إلى المبدأ الحق يكون أشد صورته و أتم كمالاً- و فعلية و كل ما بعد منه يكون أضعف فعلية و أنقص كمالاً و أوفر نقصاناً و قوه فالهيولى الأولى التى فى الحاشيه الأخرى للوجود بعكس ذلك و لذلك يعبر عنها فى الرموزات النبويه و الإشارات الناموسيه بالهاويه و الظلمه و الخلاء و الفضا و أسفل السافلين إلى غير ذلك مما يشير إلى خستها و عدميتها

١- إذ لا ميز فى صرف القوه و القول بالاختلاف النوعى بين الهيوليات الأوليه الفلكيه- و بينها و بين الهيولى المشتركه العنصريه كالقول بالتباين بين الوجودات الخاصه بنفس ذواتها البسيطه كما اشتهر من المشاءين لكون الهيوليات الأوليه أيضاً بسائط جنسها مضمن فى فصلها- و فصلها فى جنسها و لكن هذا فى الوجودات التى هى عين الفعليات و التميزات غير معقول فكيف فى الهيوليات التى هى عين القوه و القوه بما هى قوه كالعدم الذى لا ميز فيه، س ره

## فصل (١٨) فى ألقاب العله العنصرية

اعلم أن وضع الأسماء للأشياء قد يكون باعتبار ذواتها و ماهياتها و قد يكون باعتبار عوارضها و إضافاتها الأول كالإنسان و الثانى كالكتاب و ربما لم يوضع لنفس ذات الشىء اسم و ذلك كحقيقه النفس الإنسانيه حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن و تحريكها إياه و تدبيرها له فنفسيه النفس ليس كإنسانيه الإنسان و زيديه زيد إلا أن يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلى و لا يكون اسما للماهيه مخصوصه فظهر أن بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضى و من هذا القبيل الجوهر العنصرى لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثياتها الزائده عليها فهو من جهه أنه بالقوه يسمى هيولى و من جهه أنها حامله بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظى بينه و بين الذى هو جزء رسم الجوهر و بين الذى هو فى مقابله المحمول و من حيث إنها مشتركه بين الصور يسمى ماده و طينه و من حيث إنه آخر ما ينتهى إليه التحليل يسمى أسطقسا فإن معنى هذه اللفظه هو الأبسط من أجزاء المركب- و من حيث إنه أول ما يبتدى منه التركيب يسمى عنصرا و من حيث إنه أحد المبادئ- الداخلة فى الجسم المركب يسمى ركنا و ربما يتركون(١) هذه الاصطلاحات فى بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل و إن كان ذلك القابل أبدا يكون بالفعل و كذلك يسمونه ماده مع أن ماده كل واحد من الأفلاك مخصوصه به و يمكن الاعتذار عن الأول بأن تلبس الهيولى الفلكيه بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الأسباب الفعاله فكأنها فى ذاتها خاليه عن الصوره و عن الثانى بأن تعدد المواد الفلكيه نوعا و شخصا ليس بحسب أن لها

١- بل تركهم أكثر من مراعاتهم إياها، س ره

تحصلت في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأن المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها- فلها في مرتبه ذاتها ليس إلا إبهام محض وإلا لكان فيها في نفسها مبادئ فصول ذاتيه- و هو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فالحق أن تعدد المواد الفلكيه إنما هو بأسبابها الصوريه المحصله لذاتها موجوده بالفعل و بضرب من اتحادها بتلك الصور- التي هي مباد لفصول حقيقه ذاتيه فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومه نحوها من الوحده الجنسيه باعتبار(١) و الشخصيه باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء

## فصل (١٩) في حال شوق الهيولى إلى الصوره

### إشاره

إن هذا مما أثبتته القدماء من الحكماء على ما حكى عنهم و ما ظهر لنا من آثارهم و نتائج أفكارهم يدل دلالة واضحه على أن مبنى رموزهم و أسرارهم ليس على المجازفه و التخمين و لا على مجرد الظن و التخيل من غير يقين بل أمورهم كانت مبنيه على المكاشفات النوريه و البراهين اليقنيه بعد تصفيه بواطنهم بالرياضات المصفيه للقلوب و تنقيه ضمائرهم عن الكدورات المكدره للعقول حتى صفت أذهانهم و لطفت أسرارهم و تصيقلت مرآتهم و احتذت بها شطر الحق و ظهرت لها جليه الحال ثم أشاروا إلى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسباً للنفوس المستعدين له من المقال- على ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم- من لدن تحريف الحكمه و تغيير المنهج في اكتسابها و عدم الدخول في البيوت

١- أي باعتبار الجنس الأقصى المأخوذ منها و هو الاعتبار اللابشرطي و أما باعتبار ذاتها- فهي واحده شخصيه كيف و هي مصلحه للهوهويه في الانقلابات و الاستحالات أو معنى قولهم إن الهيولى وحدتها وحده جنسيه إبهاميه أنها قوه محضه تتخذ بكل صورته أو أن لها مراتب لا تنافي وحدتها الشخصيه و لذا يقال إن ماء القصعيتين من ماء الجره لا من ماء البحر لانحفاظ مرتبه معينه في الأول دون الثاني، س ره

من أبوابها و مزجها بفنون من الخطابه و الوعظ و شوقها بأغراض النفس و محبته الرئاسه و طلب الدنيا إلى يومنا هذا قدحوا في ذلك و نسبوه إلى مجرد التجوز و التشبيه من غير تأصيل و تحقيق و ذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق هؤلاء القادحين - بنقل هذا المطلب عن أولئك العظماء و إما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ أفهامهم و عقولهم مع صفائها و تجردها عن شوائب الدنيا إلى ما بلغت به عقول أكثر المنهمكين في لذات هذا العالم و الطالبين لشهواته و أما الذي ذكره في القدرح فيه - فهو أن هذا الشوق الذي أثبتته القدماء في الهيولى إما أن يكون نفسانيا أو طبيعيا - و الأول ظاهر البطلان و الثانى أيضا باطل لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون إلى صورته معينه أو إلى مطلق الصورة و الأول باطل و إلا - لكانت المادة متحركه بطبائعها إلى تلك الصوره فكان ما عداها حاصله بالقسر هذا خلف و الثانى أيضا باطل لأن المادة لا تخلو من صورته على ما سيأتى و الشوق إنما يكون إلى غير الحاصل قالوا فثبت أن هذا الكلام بعيد عن التحصيل.

### تعقيب و تحصيل:

#### اشاره

إن هذا القول مما أورده صاحب المباحث المشرقيه أخذا عن كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال و قد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصوره و تشبيهها بالأثنى و تشبيه الصورة بالذكر و هذا شىء لست أفهمه أما الشوق النفسانى فلا يختلف في سلبه عن الهيولى و أما الشوق التسخيرى الطبيعى الذى يكون انبعائه على سبيل الانسباق كما للحجر إلى الأسفل - ليستكمل بعد نقص له في أينه الطبيعى فهذا أيضا بعيد عنها و لقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها أو ملال صورته قارنته [نتها] أو فقدان القناعه بما يحصل له من الصور المكمله إياها نوعا و كان لها أن يتحرك بنفسها إلى اكتسابها الصورة كما للحجر في اكتساب الأين إن كان فيها قوه محركه (١) و ليست خاليه عن الصور كلها و لا يليق بها الملل للصوره الحاصله

١- لم لا يجوز أن يكون الحركه ذاتيه لها بناء على جواز الحركه الجوهرية، س ره

فتعمل في نقضها ورفضها فإن حصول هذه الصورة إن كان موجبا للملال للنفس حصولها- وجب أن لا يشتاق إليها و إن كان لمدته طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا أمرا في جوهرها و يكون هناك سبب يوجهه و لا يجوز أيضا أن يكون غير قنعه بما يحصل- بل مشتاقه إلى اجتماع الأضداد فيها فإن هذا محال و المحال ربما ظن أنه ينساق إليه الاشتياق النفساني و أما الاشتياق التسخيري فإنما يكون إلى غايه في الطبيعه المكمله و الغايات الطبيعه غير محاله و مع هذا فكيف يجوز أن يتحرك الهيولى إلى الصورة و إنما يأتيها الصورة الطاربه من سبب يبطل صورتها الموجوده لا أنها يكتسبها بحركتها و لو لم يجعلوا هذا الشوق(١) إلى الصورة المقومه التي هي كمالات أولى بل إلى الكمالات الثانيه اللاحقه لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف و قد جعلوا ذلك شوقا لها إلى الصورة المقومه فمن هذه الأشياء تعسر على فهم هذا الكلام الذي هو أشبه بكلام الصوفيه منه بكلام الفلاسفه و عسى أن يكون غيرى يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع إليه فيه و لو كان بدل الهيولى بالإطلاق هيولى ما يستكمل بالصوره الطبيعه حتى يحدث من الصوره التي انبعثت نحو استكمالات تلك الصوره مثل الأرض في التسفل و النار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه و إن كان مرجع ذلك الشوق إلى الصوره الفاعله و أما على الإطلاق فمما لست أفهمه هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام.

و إنى لأجل محافظتى على التأذب بالنسبه إلى مشايخى فى العلوم و أساتيدى فى معرفه الحقائق الذين هم أشباه آبائى الروحانيه و أجدادى العقلانيه من العقول

١- النزاع ليس فى خصوص الشوق المعتبر فيه فقد بوجه بل فى العشق الأعم من الشوق- فالمثبت يثبت العشق و الشوق فالنافى لا بد أن ينفى كليهما و هذا البيان من الشيخ لا ينفى العشق لأنه يجامع الوجدان كما قالوا الأول عاشق لذاته و العقول المفارقة عشاق إلهيون فلو قلنا الهيولى عاشقه للصوره لا يطرده ما قاله الشيخ و الدليل على ذلك أن الشيخ فى رساله العشقيه استعمل لفظ الشوق و المصنف قدس سره أثبت التهافت بهذا، س ره

القادسه و النفوس العاليه لست أجد رخصه من نفسى فى كشف الحقيقه فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره فى النشأتين العقلية و المثاليه و رفع شأنه فى الدرجتين العلميه و العمليه بالعجز عن دركه و العسر فى معرفته بل كنت رأيت السكوت عما سكت عنه أولى و أحق و الاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته و تعسره أحرى و أليق و إن كان ذلك الأمر واضحاً عندى منقحاً لدى حتى اقترح على بعض إخوانى فى الدين و أصحابى فى ابتغاء اليقين أن أوضح بيان الشوق الذى أثبتته - أفاخم القدماء من الحكماء و أكابر العرفاء من الأولياء فى الجوهر الهولانى و أكشف قناع الإجماع عما أشاروا إليه و أستخرج كنوز الرموز فيما ستروه و أفصل ما أجملوه و أظهر ما كتموه من التوقان الطبيعى فى القوه الماديه فألزمنى إسعافه لشده اقتراحه - و الجانى فى إنجاح طلبته لقوه ارتياحه.

فأقول و من الله التأييد و التسديد إنه قد مضت منافى الفصول المتقدمه

### **أصول - لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيداً و تأصيلاً.**

#### **فالأول منها ما يبينه من أن الوجود حقيقه واحده عينيه**

ليس مجرد مفهوم ذهنى و معقول ثانوى كما زعمه المتأخرون و أن ليس الاختلاف بين أفراده و مراتبه بتمام الذات و الحقيقه أو بأمور فصلية أو عرضيه بل بتقدم و تأخر و كمال و نقص و شدة و ضعف و أن صفاته الكماليه من العلم و القدره و الإراده هى عين ذاته لأن حقيقه الوجود و سنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجوديه فإذا قوى الوجود فى شىء من الموجود قوى معه جميع صفاته الكماليه و إذا ضعف ضعفت.

#### **و الأصل الثانى أن حقيقه كل ماهيه هى وجودها الخاص**

الذى يوجد به تلك الماهيه على الاستتباع و إن المتحقق فى الخارج و الفنائض عن العله لكل شىء هو نحو وجوده و أما المسمى بالماهيه فهى إنما توجد فى الواقع و تصدر عن العله لا لذاتها - بل لاتحادها مع ما هو الموجود و المفاض بالذات عن السبب و الاتحاد بين الماهيه و الوجود

على نحو الاتحاد بين الحكايه و المحكى و المرآه و المرئى فإن ماهيه كل شىء هى حكايه عقليه عنه و شبح ذهنى لرؤيته فى الخارج و ظل له كما مر ذكره سابقا- على الوجه البرهانى اليقينى مطابقا للشهود العرفانى الذوقى

### و الأصل الثالث أن الوجود على الإطلاق مؤثر و معشوق و متشوق إليه

و أما الآفات و العاهات التى يترأى فى بعض الموجودات فهى إما راجعه إلى الأعدام و القصورات و ضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود- و إما أنها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود فى الأشياء الواقعه- فى عالم التضايق و التصادم و التعارض و التضاد حيث يستدعى كل من المتضادين عند وجوده من جهه الأسباب الاتفاقيه الغلبه على الآخر و هذا التصادم و التضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما فى نفسه و هويته بمرتبته خاصه و نشأه معينه جزئيه يضيق و يقصر عن اشتماله على الآخر أو إحاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه و هذا التضايق و التخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقه القوام الخارجى بالجسميه و المقداريه التى هى غايه نزول الوجود و نقصه و أن أضيق الأشياء وجودا هى الأبعاد و المقادير لقصر رداء وجودها عن الفسحه إلا فى حد معين و ضيقها عن الانبساط و التمدادى إلا- على مرتبه متناهيه لا يتجاوزها لنهوض البراهين الداله على تناهى الأبعاد و المقادير و سائر المتصلات القاره و غير القاره أيضا عند أهل التحقيق و لأنها أيضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها و لا لأجزائها أحديه الجمع و الحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقداريه و كميته الاتصاليه فمما لزم هذه المرتبه من الوجود لبعده عن منبع الفيض و الوجود هو أن يتفارق كل من أبعاضه المقداريه الاتصاليه- عن بعض آخر و لا يجتمع معه فى حد واحد فكان هذه الهويه الاتصاليه لغايه ضعف وجودها و تبددها يهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء و يغيب الكل عن الكل و لهذا



يكون التعلق بها يمنع العاقلية و المعقولية و يكون عالمها عالم الجهل و الغفلة- و الموت و الشر إذ العلم عبارته عن حضور شىء عند شىء فما لا حضور عنده لشىء لا علم له بذلك الشىء فبقدر ضعف الوجود يكون قلبه العلم و ما يلزمه و زياده الجهل و ما يصحبه فعالمية المقاديريات و المتكلمات على نسبه وجودها ثم أضعف المقادير و المتصلات وجودا غير القار منها كالزمان و الحركة حيث لا يسعها الاجتماع فى آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع فى حد واحد من المكان و هذا كلام وقع فى البين ليس هاهنا موضع تبينه و تحقيقه و لعنا نرجع إليه فى مستأنف القول بزياده توضيح و تتميم إن شاء الله العزيز فالغرض هاهنا أن تذكر أن الوجود من حيث هو وجود مؤثر و معشوق على الإطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فإذا صادفه شىء حفظه و أمسكه عشقا و إذا فقدته طلبه شوقا.

### و الأصل الرابع أن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه

فإن العادم لأمر ما رأسا لا يشتاقه و لا يطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض و الطلب للمجهول المطلق مستحيل و كذا الواجد لأمر ما لا يشتاقه و لا يطلبه لاستحاله تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه إذ هو من فضيله الوجود فى غايه التمام و هو برىء من أنحاء النقص مقدس عن شوائب القصور فى الوجود و الذات فمحال أن يلحقه تشوق إلى شىء و يعتريه طلب و حركه إلى تمام و كمال بل لكونه تام الوجود و فوق التمام- يلقى به أن يشتاق إليه و يعشقه كل من سواه و كذا العقول الفعاله لكونها مفطورة على كمالها مجبوله على فضائلها التى يلقى بمرتبته كل منها ماثله بين يدي قيومها مشاهده لجمال مبدعها و جاعلها مغترفه من بحر الخير و الوجود و منبع الفيض و الجود بقدر حوصله ذواتها و وعاء وجوداتها و ما يوجد من الخيرات الوارده منها على العالم الأدنى ليس مما يزيدنها فضيله و كرامه بل هى جوائز و عطايا- و مواهب نازله منها إلى السوافل و رشحات فائضه منها على الأوانى من غير التفات

و غرض و قصد منها إلى إصلاح الكائنات فلا يتصف هي أيضا بالتشوق إلى ما دونها- بل بالالتفات إلى ذواتها لكونها هائمه في جمال الأزل مستغرقه في شهود الوجود الحقيقي و لاتصالها به و دوام استغراقها في المبدأ الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة إلى العالی أيضا إلا بنحو مندمج في ذواتها الإمكانية بحسب خفاء ماهياتها و ظلمه جواهرها عند اعتبار أنفسها في نحو من أنحاء ملاحظه العقل إياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها و ذلك لأجل قصور وجوداتها و نقصان هوياتها- عن مشاهده ما يزيد عليها و إشراق ما يفضل على حدقه إدراكها من الوجود الحقيقي و النور الإحدى فهى من ذلك الوجه من الخفاء و الظلمه و الكدوره اللزومه للماهيه- من حيث هى فى اعتبار العقل المرتفعه فى الواقع الزائله عند سطوع نور الأول تعالى على ذواتها النوريه الوجوديه القدوسيه و أما غير هاتين المرتبتين من الوجود- فسواء كانت نفوسا فلكيه أو صورا سماويه(١) أو طبائع نوعيه عنصرية أو جواهر امتداديه أو هيولى جسميه فإن جميعها مما يستصحبها قوه و شوق إلى تمام أو كمال- كما سينكشف لك فى باب الهيولى إن شاء الله تعالى و قد علم من ذى قبل فى مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح أن جميع هذه الأشياء كائنه على اعتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبوديه لهذا المبدع القديم

و إذا تمهدت(٢) هذه الأركان و الأصول و تقررت هذه الدعاوى التى بعضها

- 
- ١- الصواب بعدها أو نفوسا عنصرية من الإنس و الجن و لعله سقط من قلم الناسخ، س ره
  - ٢- و يمكن تقرير عشق الهيولى بوجه آخر و هو أنه بحكم قوله تعالى فَأَيُّمَّا تُولُوهُمَا فَمَنْ لَّ وَجْهُ اللَّهِ ظَهَرَ وَجْهَهُ فِي عَرْشِ الْعَقْلِ و فرش الهيولى و معلوم أن وجه الواحد بما هو وجه الواحد واحد- فالوجه النوراني الذى فى الهيولى بعينه هو الوجه النوراني الذى فى العقل و ذلك الوجه الواحد- الذى فى الكل عين مشيه الله و محبته التكوينية للأشياء المنطوى فيها مشيتها و محبتها لا نفسها- و لوازم أنفسها و تلك المشيه و المحبه فى كل مشى و محبوب سنخ واحد و التفاوت فى الظهور لا غير، س ره

بينه و بعضها مبينه فى سوابق الفصول فنقول

### أما إثبات الشوق فى الهيولى الأولى

فلأن لها مرتبه من الوجود و حظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس و غيره من محصلى أتباع المشاءين و سنقيم البرهان عليه فى موضعه و إن كانت مرتبتها فى الوجود مرتبه ضعيفه لأنها عباره عن قوه وجود الأشياء الفائضه عليها المتحد به اتحاد الماده بالصوره فى الوجود و اتحاد الجنس بالفصل فى الماهيه و إذا كان لها نحو من الوجود و قد علم بحكم المقدمه الأولى (١) أن سنخ الوجود واحد و متحد مع العلم و الإراده و القدره من الكمالات اللازمه للوجود أينما تحقق و كيف ما تحقق - فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذى هو ذاتها و هويتها بحكم المقدمه الثانيه فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها - طالبه للوجود المطلق الكامل الذى هو مطلوب و مؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمه الثالثه و لما كان بحكم المقدمه الرابعه كل ما حصل له بعض من الكمالات و لم يحصل له تمامه - يكون مشتاقا إلى حصول ما يفقد منه شوقا بإزاء ما يحاذى ذلك المفقود و يطابقه و طالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى فى غايه الشوق إلى ما يكمله و يتممه - من الصور الطبيعيه المحصله إياها نوعا خاصا من الأنواع الطبيعيه و لست أقول إن شده الوجود و زياده الكمال أو عدمه [عدته] فى المشتاق إليه فالشوق فى الهيولى و إن لم يتقو

١- لا جزء له و لا جزئيات و ما به الامتياز فى مراتبه عين ما به الاشتراك فالوجود الذى فى الهيولى بما هو وجود و بما هو يصير موضوع الإلهى عين الوجود الذى فى ذوات الشعور و هو عشق حقيقى و شوق تحقيقى لا تقريبى فكذا فى الهيولى لكن الوجود فى الهيولى ضعيف لكونه قوه الوجود و القوه وجود إن تضيفها إلى العدم المطلق كما أن الظل نور إن تراه مع الظلمه البحتة - فكذا العشق و الشوق. إن قلت ذلك العشق لوجود الهيولى لا - لنفسها - قلت بحكم كل ممكن زوج تركيبى لكل ممكن ذات نوريه هى وجوده و ذات ظلمايه هى ماهيته و بحكم المقدمه الثانيه ذاته الوجوديه هى الأصل فتذوته الهيولى بالوجود فإن قلت ذلك الوجود عشق بنفسه صدقت و إن قلت إنه عشق بالصوره صدقت و إن قلت إنه عشق بالمبدأ الأول فى وعاء وجودها صدقت بحكم أن سنخ الوجود واحد و بحكم إن من شىء إلا يسبح بحمده، س ره

فيها شعورا حسب ما يشترق إليه من الكمالات كيف و إن لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود الذى لها من طبيعه الوجود الذى هو عين الخير و السعاده لكن الفرض بالاعتبار الأول من جهه أن شعورها إنما هو قوه الشعور بالأمر لا فعليتها لكون وجودها قوه وجود الأشياء الصوريه لكن يجب أن يكون لها بالاعتبار الثانى غايه الشوق لأنها بإزاء ما يقوى عليها من الصور و الخيرات الغير المتناهيه التى باعتبار ما غايات لوجود الهيولى و مكملات لنقصاناتها هذا تقرير الاستقلال على هذا المطلب- و مما يؤكد هذا القول(١) هو أن يقال حسبما ذهبنا إليه أن الهيولى لما كان حاصله من جهه القصور الإمكانى فى الجواهر المجرده و خصوصا فى الجواهر النفسانيه- أن لها قابليه الاستكاملات بجميع الصور الكماليه و إن كانت فى أزمنه غير متناهيه- لامتناع اجتماعها فى زمان واحد و أن تلك الكمالات لكونها وجوديه من سنخ ما حصل لها من الشىء القليل الذى هو مجرد قوه تلك الخيرات الصوريه و استعداد حصولها- و إن فقد ما يمكن حصوله من الأمر الكمالى لشىء ما له شعور ضعيف يستدعى شوقا إلى ذلك الأمر و زياده الشوق و شدته كما يتبع زياده الشعور و شدته من المشتاق كذلك يتبع

١- هذا وجه وجه و حاصله أن الهيولى نشأت من جهه قصور النفوس و الطبائع التى فى السلسله النزوليه نظير ما سبق أن الإمكان الاستعدادى الذى فى الهيولى نشأ من الإمكان الذاتى الذى كان فى العقل الفعال فكما أن الإمكان الذاتى صفه النفوس و الطبائع و الدهريه فى عالم الجمع- كذلك الهيولى و إمكانها الاستعدادى صفه النفوس و الطبائع الزمانيه فى عالم الفرق و تلك القوى و الاستعدادات المتعاقبه و الحركات المتصله التى هى أشواقها و طلباتها المشوبه بالفقدان من وجه- و بالوجدان من وجه فيها لأجل اقترانها بالهيولى و لو لا- الهيولى لما استتمت قوه و استعداد فى شىء نحو كمال و لما استقامت طلبات هى الحركات طبيعيه كانت الطلبات أو نفسانيه لأن الحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل و جهات القوه و الاستعداد فى أيه ماده تحققت شعب الهيولى ألا- ترى أن الصور المثاليه حيث كانت عربيه عن الهيولى لا- تقبل الفعل و الانفعال و لا- الامتراج و الازدواج و الترقى إلى الله المتعال كما فى الهيولى العنصريه و لا تقبل الحركه و التشوق إلى الحق الدائم كما فى الهيولى الفلكيه فظهر أن الهيولى جهه الاشتياق فى جميع المشتاقين و المشتاقات كما يأتى فكيف لا شوق لما هو عين الشوق، س ره

و الطبيعيه الواقعه فى سلسله البسائط فبالحقيقه هى من جمله قواها الانفعاليه التى هى حيثه حر كاتها و توجهاتها إلى استكمالاتها الثانويه ليحجر نقصاناتها الأوليه طلبا للرجوع إلى المنبع الذى ابتدت منه فهى إنما يكون حيثه تشوقها إلى الكمال- فالمشتاق و إن كان غير الهيولى لكن من جهه اقترانها بذلك لا بالذات.

و أما الجواب عما ذكره الشيخ و التخلص عما أورده من استدلاله على نفى الشوق عن الهيولى فنقول أما قوله أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق فإن الماده و إن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجردة عن الصور أمرا عدميا و بحسب اعتباره إياها مطلقه ماهيه ناقصه مبهمه فى غايه الإبهام لكنها يصلح للتحصل و التعين بحسب ما يحصلها و يعينها من الصور الجماديه و النباتيه و الحيوانيه التى شأنها تقويم وجود الهيولى محصله و تحصل نوعيتها متقرره فهى إذن باعتبار تحصلاتها النفسانيه الحيوانيه يكون لها أشواق نفسانيه إلى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكيه أو عنصرية مجردة أو منطبعه باعتبار تحسراتها النفسانيه النباتيه يكون لها أشواق نباتيه إلى كمالات نباتيه كالتغذى و التوليد و باعتبار تحصلاتها الطبيعيه يكون لها أشواق طبيعيه من التحفظ على الأشكال و الأوضاع و التحيز فى الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات و الكمالات اللائقه بحال الأجسام الطبيعيه البسيطة و المركبه.

و أما قوله و أما الشوق التسخيرى إلى آخره- فغير صحيح لما ذكرنا من إثبات (١) المقدمه الممنوعه.

و أما قوله و لقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها.

فنقول قد ظهر مما ذكرناه أن للهيولى بحسب استعدادها للأشياء شوقا

---

١- أى إثبات منعها على حذف المضاف بقريته لفظ الممنوعه أو على الاكتفاء بالوصف العنوانى و إنما قدرنا ذلك لأن إثبات المقدمه الممنوعه ليس على المانع بل على المستدل و هو الشيخ و هذا ظاهر، س ره

إلى الأشياء و ما ادعى أن لها شوقا إلى كافة الصور فى كل واحد من الأزمنه و بكل من الاعتبارات حتى يقال إن الشوق ليس إلا لما لم يحصل بعد من الأمور التى يمكن حصولها فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورته ما لخلوها فى ذاتها عن صورته و إذا تحصلت بصوره فبحسب اعتبار تحصلها الخارجى بتلك الصورة المكمله- لها نوعا لها و سلوه اطمينان و غنى و عدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند تنوعها و تحصلها بتلك الصورة إلى ما يزيد عليها من الكمالات التى فى درجه ثانيه عنها فإن كل صورته حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار إلى كافة الصور بل إنما كفت حاجتها إلى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق و شهوه إلى سائر الصور كامرأه لا تكتفى بالمجمعه مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكه و دغدغه إلى رجل بعد رجل ما دامت هى هى كذلك حال الهيولى بالقياس إلى الصور من حيث تشوقها إلى التلبس بها و الاستكمال لورودها فكل صورته حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما و قصور ما و شريه ما يكون فى الإمكان بإزائه من الكمالات و الخيرات الغير المتناهيه لم يخرج بعد من القوه إلى الفعل إلا قدر متناه و هكذا تترقى فى الاستعدادات- بحصول الكمالات الإضافيه و فيضان الخيرات النسبيه و يكون بحسبها التشوق المناسب لها إلى أن ينتهى إلى الكمال النفسى على مراتبه و الكمال العقلى على مراتبه- إلى أن يصل إلى الكمال الأتم و الخير الأقصى و الصورة بلا شوب ماده و الفعلية بلا قوه و الخير بلا شر و الوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات و يسكن لديه الاضطرابات- و تطمئن به الانزعاجات و ينقطع له الأشواق و يتم فيه الخيرات و أما قوله و لا يليق بها الملل للصور الحاصله إلى آخره.

فقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الأول و هو كون تشوقها إما لأجل الخلو عن الصور كلها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مجردة أو لأجل الخلو عن الصورة التى يفقد عنها و يمكن حصولها.

و أما قوله و مع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرك إلى الصور و إنما يأتيها الصور الطارئة إلى آخره.

ففيه أن جهات الطلب و الحركة إلى الصور فيها مختلفه كما مر و ليست مقصوره على نحو واحد و جهة واحده فهي من حيث ذاتها تشتاق و تتحرك إلى الصوره أى صوره ما وجدت فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى و تدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات أى يكون ماده الجميع فشأنها أن يوجد لها هذه الصوره و ضدها فكان لكل منهما حق و استيهال فالذى لها بحق صورتها أن تبقى على الوجود الذى لها و الذى لها بحق نفس ذات الماده أن يوجد وجودا آخر مضادا للوجود الذى لها و إذا كان لا يمكن أن يوفى لها هذان الحقان و الاستيهالان معا فى وقت واحد لزم ضروره توفيه هذه إلى مده و توفيه تلك إلى مده من الواهب الحق تعالى الموفى لكل ذى حق حقه و المعطى لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصوره مده محفوظه الوجود- ثم يفسد و يوجد ضدها ثم يبقى تلك فإنه ليس وجود إحداهما و بقاؤها أولى من وجود الأخرى و بقائها و بالجمله تشوق الماده و استيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الأخرى و لما لم يمكن أن يحصل لها صورتان معا فى وقت واحد لزم ضروره أن يعطى لها و يتصل بها أحيانا هذا الضد و أحيانا ذلك الضد و يعاقب كل منهما الآخر إذ عند كل واحد منهما حق ما عن ماده الآخر و بالعكس فالعدل فى ذلك أن يوجد ماده هذا لذاك و ماده ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها و اعتبار خلوها فى نفسها عن صوره ما- و أما من حيث تحصلها النوعى فتشوقها إنما يكون إلى ما يكمل به الصوره الموجوده فيها الفاقده لكمالها الأتم و هكذا إلى غايه و كمال و صوره لا أتم منها.

**ثم اعلم أن للأشواق الحاصله فى الممكنات القاصره الذوات الناقصه الوجودات عن الكمال التام و الخير الأقصى سلسلتين**

(١) عرضيه و طوليه فما ذكرناه

١- اعلم أن المعاد جسمانيا كان أو روحانيا إنما يتيسر القول به عند الحكماء الإلهيين القول بهاتين السلسلتين و بدونهما لا ينتظم أمر المعاد و الآخره بزعمهم فكل من قال بواحد منهما فقط أعنى السلسله العرضيه التى لا نهايه لها لم يتيسر له القول بالنشأه الآخره برهانا اللهم إلا بالتعبد الصريف، ن ره

من تشوق الهيولى إلى صورته بعد صورته بحسب البعديه الزمانيه فهو تشوقاتها العرضيه فى الصور المتعاقبه المتضاده و هى التى تكون للشخصيات من الصور المتفاسده العنصريه و ما ذكرناه(١) ثانيا من تشوقها إلى الصور المترتبه فى الكمال المترقيه فى الخيره التى يكون كل تاليه منها غايه و ثمره للسابقه فهو تشوقها الطولى فى الصور المترتبه ذاتا المتلائمه من غير تضاد و تعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها و هذه السلسله من العلل و المعلولات إذ بعضها سبب للبعض و بعضها عله غائيه للأخرى بخلاف السلسله الأخرى التى هى المعدات المتعاقبه الغير المجتمعه- فيجوز ذهابها لا إلى حد و لا يلزم من كون كل غايه لها غايه و لغايتها غايه أخرى- عدم الغايه(٢) و عدم الشوق الذاتى لما بينا فى مبحث الغايه وجه حله فقد تشعشع و تبين مما ذكرناه حقيه ما هو الموروث من القدماء الإلهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعیه التى هى خيرات إضافية ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقى و الجلال الأرفع و الكمال الأتم بل ظهر أن جهه الاشتياق فى جميع المشتاقين و المشتاقات

١- و هو قوله و أما من حيث تحصلها النوعى فتشوقها و كذا قوله فيما سبق و هكذا يترقى فى الاستعدادات لحصول الكمالات إلى قوله و يتم به الخيرات ثم إنه سيجىء فى مرحله العقل و المعقول نقلا- عن الشيخ أن التغيرات على كثرتها لا- تخلو عن قسمين أحدهما على سبيل الخلع و اللبس كما فى الانقلابات و الاستحالات و ثانيهما على سبيل الاستكمال و هو لبس بعد لبس كصيروره الصبى رجلا ثم نفسا قدسيه ثم عقلا إلى ما شاء الله تعالى و ظاهر أن ثانى ما ذكره المصنف قدس سره من الثانى، س  
ره

٢- مآل هذا الاعتراض هو امتناع اجتماع القول بالمعاد و نشأه الآخره مع القول بذهاب السلسله العرضيه و سلسله المعدات لا إلى النهايه للزوم عدم الغايه و الآخره من كون كل غايه ذات غايه و غايتها هكذا لا إلى النهايه و محصل الجواب هو إثبات الغايه و نشأه الآخره بحسب اعتبار الطول و السلسله الطولى المنقطعه فافهم أنه من الغوامض الإلهيه، ن ره



إنما هي المادة التي هي جهه القوه و الاستعداد فإن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجه الكمال الذى يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام و الكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق و الفقد إذا لم يكن ممكن الدرك- و الحصول فلا شوق أيضا و جهه القصور المتدارك و الفقد للكمال المنتظر كما علمت مرارا إنما هي الهيولى الأولى فى كل شىء كما ادعيناها و هذا مما لم ينكره الشيخ و لا غيره من الراسخين فى الحكمة المتعالیه كما سيظهر من براهين وجود الهيولى- المباحث المتعلقة بأحكامها و تلازمها مع الصورة.

ثم إن العجب أن الشيخ ممن أثبت فى رساله عملها فى العشق حال تشوق الهيولى إلى الصورة بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهاننا عاما على إثبات العشق الغريزى فى جميع الموجودات الحيه و غيرها أورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحيه فى كونها متشوقه فقال إن كل واحد من الهويات البسيطه الغير الحيه قرين عشق غريزى لا يتخلى عنه البتة و هو سبب له (١) فى وجودها- فأما الهيولى فلديموميه نزوعها [نزاعها] إلى الصور مفقوده و شوقها لها موجوده- و لذلك تلقاها متى عريت عن صورها ما بادرت إلى الاستبدال منها بصوره إشفاقا عن ملازمه العدم المطلق إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم

---

١- إذ بالعشق يمسك كل موجود ما حصل له من الكمال الأول و الثانى و يطلب ما فقد من الكمالات الثانیه و نظام الأنفس و أولات الشعور ينحفظ و يتسق بالشوق و الخوف لكن الخوف أيضا خادم الشوق لأن الهرب عن المودى لمحافظه المعشوق الذى هو نفسه إذ كل موجود عاشق ذاته و باطن ذاته و العقل عاشق و معشوق لذاته و عشق قائم بذاته كما أن ذاته التى هي الوجود المفارقى إرادته قائمه بذاتها كما أنه علم قائم بذاته إذ لا موضوع و لا ماده و لو بمعنى المتعلق نعم هي كلها زائده على ذاته التى هي ماهيتها و أما الواجب تعالى فكما لا ماده له بالمعنى الأعم فلا ماهيه له و لذا قال المعلم الثانى لا بد أن يكون فى العلوم علم بالذات و فى الإرادات إرادته بالذات- حتى تكون فى شىء لا بالذات فظهر أن الشوق و العشق نعم الملك الحارس و الملك المقرب الموكل بالعالم بل قيل إذا تم العشق فهو الله تعالى، س ره

المطلق فالهيوولى منفر للعدم المطلق و لا- حاجه بنا هاهنا إلى الخوض فى لميه ذلك فالهيوولى كالمراه الذميمه المشفقه عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت ذميمها بالكم فقد تقرر أن فى الهيوولى عشقا غريزيا هذا كلامه فى تلك الرساله

### فصل (٢٠) فى العله الصوريه و الفرق بين الطبيعه و الصوره

#### أما الصوره

فهو الشىء الذى يحصل الشىء به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود و هو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك و هو المختص باسم الماده و هى على الأول عرض و على الثانى جوهر و صوره باصطلاح آخر كما علمت من أن الصوره ليست عله صوريه للماده لأنها ليست جزء من الماده بل هى عله فاعليه للماده و علمت أيضا أن للصوره عده معان آخر(١) و قد نبهناك على أن الكل مما اشتركت فى معنى و حيثيه واحده هى جهه الحصول و الفعلية و الوجود كما أن معانى العنصر جميعا اتفقت فى معنى القوه و الاستعداد و الشوق و الحاجه

#### و أما الفرق بين الصوره و الطبيعه

فهو أن اسم الطبيعه واقع بالاشتراك على معان ثلاثه مرتبه بالعموم و الخصوص فالعام ذات و الخاص مقوم الذات و الأخص المقوم الذى هو المبدأ الأول للتحرريك و التسكين

١- و هذا مع ذلك لا ينفى الاشتراك اللفظى بحسب نظر الفن و لا يثبت اشتراكا معنويا- فإن النظر اللغوى يتبع صدق المفهوم كيفما كان و أما النظر الفنى فإنما يتبع الأحكام الذاتيه فلو صدق مفهوم على شيتين يختص كل منهما بأحكام حقيقيه خاصه كان المفهوم المذكور بحسب نظر الفن الباحث مشتركا لفظيا بينهما لا معنويا كما يراه اللغوى مثلا الصوره بمعنى موضوع العرض من الجوهر و له أحكام خاصه به و الصوره بمعنى مقوم الماده ليست داخله تحت الجوهر و إلا- لكانت نوعا و لها أحكام خاصه و تقسيم الجوهر إلى الصوره الجسميه و الهيوولى و الجسم و النفس و العقل سيجىء معناه و كذا الصوره بمعنى العرض لها حقيقه أخرى غير المعنيين السابقين فالصوره مشتركه لفظا بين معانيهما و إن جمعها معنى التحصيل بالفعل و على هذا القياس العنصر و غيره، ط مده

لا- بالعرض و لا- بالقسر فالاسم الطبيعه متناول للمعنى الثالث من الجهات الثالث بالاشتراك الصناعى (١) للإِثم و الثانى من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان و أما الصورة فكما علمت هى الجزء الذى يكون به الشىء بالفعل و هى نفس الطبيعه فى البسائط بحسب الذات و غيرها بالاعتبار لأن العنصر البسيط كالماء مثلا جزؤه الصورى بالقياس إلى تقويم النوع صورته و بالقياس إلى كونه مبدأً للآثار الملائمه مثل البروده و الرطوبه طبيعه و أما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعه بالمعنى الثالث بل بسبب صورته أخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطره ثانيه فلا جرم كانت صورها التركيبية مغايره لطبائعها.

فإن قلت إذا كان لا بد من الصورة الأخرى للمركب فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو كل منهما أو الواحد لا غير.

قلت ظاهر كلام الشيخ فى موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنه قال الأجسام المركبه لا يحصل هوياتها بالقوه المحركه لها إلى جهه واحده و إن كان لا- بد و أن يكون هى ما هى من تلك القوى فكانت تلك القوه جزء من صورتها يجتمع منه عدده معان فيتحد كالإنسانيه فإنها يتضمن القوى الطبيعه و النباتيه و النفسانيه و هذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون لمجموع أمور غير مقومه تأثير فى التقويم و ذلك لأننا لو فرضنا عدده صور مقومه للشىء ء فوق واحده فإما أن يكون كل واحده منها مستقلة بالتقويم فيجب أن يستغنى بكل منها أن كل ما هو غيره- فيكون كل واحد مقوما و غير مقوم و هذا خلف و إما أن يكون المستقل إحداهما- فقط فلا يكون الأخرى صورته و إما أن لا استقلال لإحدهما بل المقوم هو المجموع- من حيث هو مجموع و المجموع بهذا الاعتبار شىء ء واحد فالصور المقومه شىء ء واحد

١- فإنه كما مر فى أول الكتاب فى لفظ الإمكان يطلق عليها من باب التسميه لا من باب تحقق القدر المشترك فى كل واحد واحد فهو مثل أن يسمى واحد من السودان بالأسود، س ره

على أن ذلك يستحيل أيضا لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع و كل واحد منها وحده عارض للماده غير مقوم لها فيكون الماده مقومه له فيكون سابقا عليه فالماده الواحده السابقه على كل واحد من تلك الأجزاء التي هي سابقه على المجموع تكون سابقه عليه فلو تقومت الماده بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر و هو محال و إذا بطل القسم الأول فبقى أحد القسمين الآخرين لكن المختار(١) عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثاني و أن يكون للطبيعه و سائر الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم و التأخير و الظاهر أن هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ و أما نحن فالمختار عندنا(٢) هو القسم الثالث أي كون المقوم(٣) هو واحد من الصور و الباقي بمنزله فروعها و قواها و شرائط حدوثها أولا كما حققناه في مباحث الكليات.

فإن قلت هذا أيضا باطل لأن النفس الناطقه من مقومات الإنسان فلو لم يكن

١- إلى قوله هو القسم الثاني أي أول القسمين الآخرين في الترديد الذي في السؤال- و هو الأول من الأقسام في الاستدلال على إبطال مذهب الشيخ،

٢- هذا بظاهره لا- يلائم ما يحققه رحمه الله في مباحث القوه و الفعل من الحركة الجوهرية- و أن عروض الصور لموادها و تقويمها أنهما هو بالحركة الاشتدادية بنحو اللبس بعد اللبس دون الخلع و اللبس و لازمه كون الفعلية السابقه بفعاليتها ماده و قوه للفعلية اللاحقه و إباء الفعلية عن الفعلية إنما هو في العرض دون الطول فإن فعلية الماده الثانيه إنما هي بالنسبه إلى الماده الأولى- و هي بعينها قوه بالنسبه إلى الصوره اللاحقه فهي من حيث إنها صوره ذات تحصيل و تمام و إن كانت من حيث إنها ماده ذات إبهام و إطلاق فالفعليات الماديه باقيه بعينها غير أنها مندكه في فعلية الصوره الآخره و الفعل فعلها هذا و من الممكن إرجاع كل من الأقوال الثلاثه إلى هذا، ط مده

٣- و هو الصوره الأخيره الواحده وحده جمعيه لأعداده يشتمل بوحدتها على جميعها- و كون البواقي بمنزله الفروع أو الشرائط إنما هو عند أخذها بنعت الكثره إذ بناء على الحركة الجوهرية و أن التغير استكمالي كلها مراتب صوره واحده سياله تتبدل ذاتها من أولى إلى ثانيه و من ثانيه إلى ثالثه و هكذا مع أصل محفوظ و سنخ باق كما ذكره في أوائل سفر النفس أن النفس المدبره للبدن واحده متصله بلا تكون و تفسد في الحركة الاستكماليه و لا تعطيل في السوابق و لا تفويض في الفاعل الطبيعي فهذا هو معنى الواحد عنده لا ما يفهمه غيره من الواحد، س ره

للقوى الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه حظ فى التقويم لكانت إعراضا و هى جواهر- فيلزم أولا أن يكون الواحد بالنوع جوهرًا و عرضًا و ثانيا أن يكون صور البسائط مقومه للعناصر التى هى مواد بدن الإنسان فهى مقومه لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه على هذا الموضع هذا خلف.

قلت هذا عقده تحل بالأصول (١) التى سلفت منا فتذكر ليظهر لك جليه الحال ثم إن من المستحيل كون شىء واحد جوهريا و عرضيا لشىء واحد بعينه و لا استحاله فى كونه جوهريا لشىء و عرضيا لآخر و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا الفرق بين الجوهر و الجوهرى و كذا العرض و العرضى فالجوهر جوهر فى نفسه و لا- يتغير كونه جوهرًا بالمقاييسه إلى شىء آخر لأنه ليس من باب المضاف و كذا العرض و أما كون الشىء جوهريا فهو من باب المضاف و الأمور النسبيه التى لها هويات دون الإضافه مما لا يستنكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه- فصور البسائط مقومه للبسائط و خارجة عن حقيقه كل من المواليد المعدنيه و النباتيه و الحيوانيه و إن احتيجت إليها فى حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها و كذا الكلام فى صورته النبات فإنها مقومه للنبات لكن القوى النباتيه من خوادم النفس الحيوانيه و فروعها الخارجة عن حقيقه النفس و وجودها شرط فى وجود الحيوان- و ليس بمقوم داخلى كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره و تذكر أيضا أن كون حد الشىء و شرح ذاته مشتملا على بعض المعانى اللازمه لا يوجب دخول معناه فى ماهيه المحدود و ذاته إذ ربما يكون (٢) للحد زياده على المحدود و سيجىء أيضا الفرق

- 
- ١- لأن النفس الناطقه التى هى مقومه لا- تغاير القوى المتقدمه فتقويمها تقويمها و القوى طلائع من النفس و ظهورات منها و كلها منطوق فيها و التقويم فى عباراته هاهنا التحصيل و التكميل كما يقال الصوره مقومه للهولى، س ره
  - ٢- الأولى أن يقال ذكر الأجناس و الفصول فى تحديد الإنسان بالجوهر القابل للأبعاد- النامى الحساس المتحرك بالإراداه الناطق ليس من زياده الحد على المحدود و ليس من باب ذكر الشرائط و الفروع بل من باب ذكر الأجزاء و الشطور حين أخذ مراتبه بشرط لا و إن لم يكن كذلك حين أخذها لا بشرط فإنه فى النظر الثانى وجود بسيط لا فى الأول، س ره

بين عله وجود الشىء و عله شئيته و العجب أنهم مع الغفله عن هذا التحقيق كيف يحكمون بأن كلا- من الأجسام الطبيعیه المركبه له وحده طبيعیه فهل لهذا الحكم معنى إلا- كون طبيعیه كل منهما واحده و هى التى بها يكون الشىء الطبيعى هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور و القوى التى اقترنت معها- كان ذلك الشىء هو هو بعينه بحسب الحقيقه

### فصل (٢١) فى الغايه و ما قيل فيها

أما الغايه فهى ما لأجله يكون الشىء كما علمته سابقا و هى قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى و قد يكون شيئا آخر فى نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبه و قد يكون فى شىء غير الفاعل سواء كانت فى القابل كتمامات الحركات- التى تصدر عن رويه أو طبيعیه أو فى شىء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غايه خارجه عن الفاعل و القابل و إن كان الفرح بذلك الرضا أيضا غايه الأخرى و هذا مجمل يحتاج إلى التفصيل

### فصل (٢٢) فى تفصيل القول فى الغايه و الاتفاق و العبث و الجراف

#### اشاره

قالوا إن الشىء يكون معلولا فى شئيته و يكون معلولا فى وجوده فالماده و الصوره علتان لشئيه المعلول و الفاعل و الغايه علتان لوجوده و لا- خلايف لأحد فى- أن كل مركب له ماده و صوره و فاعل و أما أن لكل معلول فلو وجوده عله غايه ففیه شك فإن من المعلول ما هو عبث لا غايه فيه و منه ما هو اتفاقى و منه ما هو صادر

عن المختار بلا- داع و مرجح و منه ما يكون لغايته غايه و لغايه غايته غايه و هكذا- فلا يكون له بالحقيقه غايه كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطا فلا- ابتداء لها و ذلك كالحوادث العنصريه و الحركات الفلكيه و النتائج المترادفه للقياسات- إذا كانت غير متناهيه فلنورد بيان هذه الأمور فى مباحث

### المبحث الأول فى العبت و إثبات غايهما له

اعلم أن كل حركه إراديه فلها مباد مترتبه فالمبدأ القريب هو القوه المحركه أى المباشره لها و هى فى الحيوان تكون فى عضله العضو و الذى قبله هو الإراده المسماه بالإجماع و الذى قبل الإجماع هو الشوق و الأبعد من الجميع هو الفكر و التخيل و إذا ارتسمت فى الخيال أو العقل صورته ما موافقه حركه القوه الشوقيه إلى الإجماع بدون إرادته سابقه بل نفس التصور يفعل الشوق و الأمر فى صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثل كما سيتضح لك من ذى قبل إن شاء الله تعالى- من أن تصور النظام الأعلى على عله لصدور الموجودات من غير حاجه إلى شوق- و لا استعمال آله ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع و تحقق الإجماع خدمته القوه المحركه التى فى الأعضاء فقد ثبت أن الحركات الإراديه تتم بالأسباب المذكوره فربما كانت صورته المرتسمه فى القوه المدركه هى نفس الغايه التى ينتهى إليه الحركه كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيل صورته موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت حركته إليه و ربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقا ففى الأول يكون نفس من انتهت إليه الحركه نفس الغايه المشوقه و فى الثانى لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلًا بعد ما انتهت إليه الحركه و ربما(١) يكون نفس الحركه غايه المتحرك فقد تبين أن غايه

١- أى بالنسبه إلى حركه أخرى كما يتحرك زيد من مسكنه إلى بيت الرياضه للرياضه أو بالنسبه إلى الشوقيه لا العامله التى غايتها دائما ما إليه الحركه كالتطبايع و إلا فالحركه دائما طلب إما طبيعى و إما إرادى و الطلب لم يكن مطلوبا قط، س ره

الحركة فى كل حال من حيث كونها غاية الحركة هى غاية حقيقته أوليه للمبدأ القريب للحركة التى يكون فى عضله الحيوان لا غاية له (١) غيرها بخلاف المبادئ قبله إذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهى إليه الحركة كما علمت فإن اتفق أن يتطابق المبدأ القريب الأقرب و المبدأ اللذان قبله أعنى القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل (٢) و الفكر كانت نهايه الحركة غاية للمبادئ كلها فليست عبثاً لأنها غاية إراديه و إذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلى و لم يطابقه الشوق الفكرى فهو العبث ثم كل غاية ليست نهايه الحركة و ليس مبدؤها تشوق فكرى فلا- يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيل مع طبيعه أو مزاج مثل التنفس- و حركة المريض أو التخيل مع خلق و ملكه نفسانيه داعيه إلى ذلك الفعل بلا رويه كاللعب باللحيه فيسمى الفعل فى الأول جزافاً و فى الثانى قصداً ضرورياً أو طبيعياً و فى الثالث عادة و كل غاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً (٣) و إذا تقررت هذه المقدمات

١- و ذلك لأن المحركة العامله إذا لوحظت نفسها فقط و بشرط لا أى غير مخلوطه بالشوقيه و المدركة كانت كالتطابق فإن شئت سم القوة العضليه و إن شئت سم الطبيعه التى فى البسائط محرکه عامله و حينئذ فكما أن المطلوب من تحريك الطبيعه مادتها ليس إلا نهايه الحركة كذلك فى المحركة العضليه، س ره

٢- و فى الشفاء أيضاً استعمل هنا كلمه أو و هى بمعنى الواو و إلا- ففى التخيل المجرد عن الفكر لم يكن بينه و بين العبث بالمعنى الذى ذكره فرق كما لا- يخفى و الحاصل أن معنى العبث فى الاصطلاح أن لا يكون هنا مبدأ فاعلى فكرى فلا غاية فكرية و يكون ما انتهت إليه الحركة التى هى غاية دائماً للعامله غاية للتخيل و الشوقيه ثم إذا لم يتطابق العامله و الشوقيه التخيليه فى الغايه بمعنى ما انتهت إليه الحركة بل لكل غاية غير ما للأخرى بعد ما لم تكن عليه فكرية كما فى العبث فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده، س ره

٣- لا تعجبني هذا الاصطلاح و لو سمي بالقياس إليها بالخيه لكان أولى إذ الباطل عدم و هذا وجود، س ره



فقد علم أن العبث غاية القوه الخياليه على التفصيل المذكور و الشرائط المبينه- فقول القائل إن العبث من دون غايه البته أو من دون غايه هي خير أو مظنونه خيرا غير صحيح فإن الفعل لا يجب أن يكون له غايه بالقياس إلى ما ليس مبدءا له بل بالقياس إلى ما هو مبدءاً له ففي العبث ليس مبدءاً فكري البته فليست فيه غايه فكريه- و أما المبادئ الأخر فقد حصلت لكل منها غايه في فعله يكون تلك الغايه خيرا بالقياس إليه فإن كل فعل نفساني فالشوق مع تخيل و إن لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فإن التخيل غير الشعور به و لو كان لكل شعور شعور به لذهب إلى غير النهايه ثم إن لانبعاث الشوق من النائم و الساهي- و كذا ممن يلعب بلحيته مثلا- عله لا- محاله إما عاده أو ضجر عن هيئه أو إرادته انتقال- إلى هيئه أخرى أو حرص من القوى الحساسه أن يتجدد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئيه لا يمكن ضبطها و العاده لذيده و الانتقال عن المملول لذيد و الحرص على الفعل الجديد لذيد كل ذلك بحسب القوى الحيوانيه و اللذه خير حسي أو تخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان و ظني بحسب الخير الإنساني فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدءاً له و إن لم يكن خيرا حقيقيا عقليا

### المبحث الثاني في الاتفاق

زعم ديمقراطيس أن وجود العالم إنما يكون بالاتفاق و ذلك لأن مبادئ العالم أجرام صغار لا يتجزى لصلابتها و هي مبنوته في خلا غير متناه و هي متشاكله الطبائع (١) مختلفه الأشكال دائمه الحركه فاتفق أن تصادمت منها جمله و اجتمعت

١- أما تشاكل الطبائع فهو مسلم عند ديمقراطيس و مبرهن عليه أيضا لاتفاق الأجرام في مجرد الجسميه أى قبول الخطوط الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم و ليس قول الجسميه عليها من باب الاشتراك اللفظي و لا من باب اتحاد المفهوم و اختلاف الحقائق المصدوقه و أما اختلاف الأشكال فهو لأجل نفى الكيفيات الملموسه و أن الأجرام الصغار في النار مثلثات فلها رءوس حداد تغرز في البشره و يتراءى حراره و في البواقي مكعبات أو مربعات أو كرات كما هو مقتضى البساطه و التزموا القول بالخلأ و كل ذلك باطل، س ره

على هيئته مخصوصه فتكون منها هذا العالم و لكنه(١) زعم أن تكون الحيوان و النبات ليس بالاتفاق.

و أما أنبأذقلس(٢) فرعم أن تكون الأجرام الأسطقسية بالاتفاق فما اتفق إن كانت هيئته اجتماعيه على وجه يصلح للبقاء و النسل بقى و ما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق و له فى ذلك حجج.

منها أن الطبيعه لا رويه لها فكيف يفعل لأجل غرض.

و منها أن الفساد و الموت و التشويهاة و الزوائد ليست مقصوده للطبيعه مع أن لها نظاما لا يتغير كأضدادها فعلم أن الجميع غير مقصوده للطبيعه فإن نظام الذبول و إن كان على عكس النشو و النمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير و نهج لا يمهل- و لما كان نظام الذبول ضروره الماده من دون أن يكون مقصودا للطبيعه فلا جرم نحكم بأن نظام النشو و النمو أيضا بسبب ضروره الماده بلا قصد و داعيه للطبيعه و هذا كالمطر الذى يعلم جزما أنه كائن لضروره الماده إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار إلى البارد فلما برد صار ماء ثقيلًا فنزل ضروره فاتفق أن يقع فى مصالح فيظن أن الأمطار مقصوده لتلك المصالح و ليس كذلك بل الضروره الماده.

و منها أن الطبيعه الواحده تفعل أفعالًا مختلفه مثل الحراره فإنها تحل الشمع

١- لأن الأفلاك و الكواكب بعد ما اتفقتا تفعل أوضاعها و أشعتها هذه التكونات لغايات فلم تكن بالاتفاق أى بلا فاعل أو بلا غايه أو بدونهما معًا، س ره

٢- أى لم يقدم و لم يجترى على جعل وجود الأفلاك بالاتفاق و لا الأسطقسات لكونها إبداعيه عنده بل تكون المركبات من الأسطقسات عنده بالاتفاق و حينئذ فعل مراده لحوق الأمور الغريبه و العوارض المفارقه بها كما سمى بعض علماء الإسلام أيضا عالم الكون و الفساد دار الاتفاقات لذلك، س ره

و تعقد الملح و تسود وجه القصار و يبيض وجه الثوب.

فهذه حجج القائلين بالاتفاق و قبل الخوض فى الجواب نقدم كلاما فنقول إن الأمور الممكنة منها دائم و منها أكثرى و لكل منهما عله و الفرق بينهما أن الدائم لا يعارضه معارض فأكثرى قد يعارضه معارض فأكثرى يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا أو إراديا فإن الإرادة مع التصميم و تهيئته الأعضاء للحركة- و عدم مانع للحركة و ناقض للزيمه و إمكان الوصول إلى المطلوب فبين أنه يستحيل أن لا يوصل إليه و من الأمور ما يحصل بالتساوى كقعود زيد و قيامه و منها ما يحصل على الأقل كوجود إصبع زائد أما ما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال لوجودهما إنه (١) اتقاي و الباقيان (٢) قد يكونان باعتبار ما واجبا و ذلك مثل أن يشترط أن المادة فى تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها إلى الأصابع الخمس و القوه الفاعله صادفت استعدادا تاما فى ماده طبيعیه فيجب أن يتخلق إصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الإصبع الزائد و يكون ذلك من باب الدائم- بالنسبه إلى هذه الطبيعه الجزئيه و إن كان نادرا قليلا بالقياس إلى سائر أفراد النوع- فإذا حقق الأمر فى تكون الأمر الأقل أنه دائم بشروطه و أسبابه ففى صيروره المساوى أكثرى أو دائما بملاحظه شروطه و أسبابه لم يبق ريبه فالأمور الموجوده

١- أى لا يقول العقل به لأن الاتفاق إما بمعنى أن الشئ ء الاتفاقى لا فاعل له و إما بمعنى أنه لا غايه له و كلاهما خلاف الواقع لوجود الفاعل و الغايه إذ الإمكان مناط الحاجه و الغايه عله فاعليه الفاعل و أيضا الاتفاق فيما هو غير مترقب الوقوع فيكون على سبيل الندور و وجودهما دائمي و أكثرى، س ره

٢- و الوجوب ينافى الاتفاق فلا- يقول عاقل اتفق أن صارت الأربعة زوجا فالماده العضليه المستوفيه لجميع شرائط القبول المصادفه للقوه الفاعله بالنسبه إلى الإصبع الزائد كالأربعة بالنسبه إلى الزوجيه و الحاصل أن الكلام فى الغايات و أما وجود الأسباب الفاعليه فمفروغ منه إذ قد حقق فى موضعه أن المتساويين ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع و إذا سئل عن كل من طرفى النقيض فى مرتبه الماهيه فالجواب السلب و حينئذ فمع لزوم المسببات للأسباب و إيجابها إياها كيف يتحقق اتفاق، س ره

بالاتفاق إنما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها و أما بالقياس إلى مسبب الأسباب و الأسباب المكتشفه بها فلم يكن شىء من الموجودات اتفاقا كما وقع فى ألسنه الحكماء الأشياء كلها عند الأوائل واجبات فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب و العلل حتى لم يشذ عن علمه شىء لم يكن شىء عنده موجودا بالاتفاق فإن عثر حافر بئر على كثر فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التى ساقى الحافر إلى الكنز اتفاق- و أما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤديه إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت أن الأسباب الاتفاقية حيث تكون تكون لأجل شىء إلا أنها أسباب فاعليه بالعرض و الغايات غايات بالعرض و ربما يتأدى السبب الاتفاقى إلى غايته الذاتيه- كالحجر الحابط إذا شج ثم هبط إلى مهبطه الذى هو الغايه الذاتيه و ربما لا يتأدى إلى غايته الذاتيه بل اقتصر على الاتفاقى كالحجر الحابط إذا شج و وقف فى الأول- يسمى بالقياس إلى الغايه الطبيعیه سببا ذاتيا و بالقياس إلى الغايه العرضيه سببا اتفاقيا و فى الثانى يسمى بالقياس إلى الغايه الذاتيه باطلا فإذا تحقق ما قدمناه فقد علم أن الاتفاق غايه عرضيه لأمر طبيعى أو إرادى أو قسرى ينتهى إلى طبيعه أو إراديه- فيكون الطبيعه و الإراده أقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكن أولا أمور طبيعیه- أو إراديه لم يقع اتفاق فالأمور الطبيعیه و الإراديه متوجهه نحو غايات بالذات- و الاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث إن الأمر الكائن فى نفسه غير متوقع عنها إذ ليس دائما و لا- أكثريا لكن يلزم أن يكون من شأنها التأديه إلى ذلك- لا دائما و لا أكثريا إذ لو لم يكن من شأنها التأديه إليها أصلا لم يقل فى ذلك الأمر- إنه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فإنه لا يقال إن قعود زيد اتفق إن كان سببا لكسوف الشمس و إذا قيس إلى أسبابه المؤديه فيكون غايه ذاتيه له طبيعیه أو إراديه فظهر أن وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق و إن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها فما نسب إلى أنباذقلس أو ذيمقراطيس كله باطل

و أما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكوره ففي الأول أنه ليس إذا عدت الطبيعه الرويه وجب أن يحكم بأن الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غايه فإن الرويه لا- تجعل الفعل ذا غايه بل إنما تميز الفعل الذي يختار و يعينه من بين أفعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غايه مخصوصه يلزم تأدى ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر(١) كون النفس مسلمه عن اختلاف الدواعي و الصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير رويه كما في الفلك فإن الأفلاك سليمه عن البواعث و العوارض المختلفه فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير رويه.

و مما يؤيد ذلك أن نفس الرويه فعل ذو غايه و هي لا يحتاج إلى رويه أخرى.

و أيضا أن الصناعات لا شبهه في تحقق غايات لها ثم إذا صارت ملكه لم يحتج في استعمالها إلى الروايه بل ربما تكون مانعه كالكاتب الماهر لا يروى في كل حرف و كذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقره و إذا روى الكاتب في كتبه حرفا أو العواد في نقره يتبدل في صناعته فللطبيعه غايات بلا قصد و رويه و قريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه و مبادره اليد في حك العضو من غير فكر و لا- رويه و أوضح منه أن القوه النفسانيه إذا حركت عضوا ظاهرا فإنما تحركه بواسطه الوتر و النفس لا شعور لها بذلك و في الشبهه الثانيه أن الفساد في هذه الكائنات تاره لعدم كمالاتها و تاره لحصول موانع و إرادات خارجه عن مجرى الطبيعه أما الأعدام(٢) فليس من شرط كون الطبيعه متوجهه إلى غايه أن تبلغ إليها فالموت و الفساد و الذبول كل ذلك

١- و نعم ما قيل -S\ أز يكي گو و ز همه يكسوى باش Z\ يكدل و يك قبله و يكروى باش Z\، س ره

٢- و لعله سقط من نسخه الأصل و أما حصول الموانع فكذا كما لا يخفى و يمكن أن يكتفى عن الثانيه بقوله و أما نظام الذبول إلخ لأن مرجع حصول الموانع أيضا الأعدام، س ره

لقصور الطبيعي عن البلوغ إلى الغايه المقصوده و هاهنا سر(١) ليس هذا المشهد موضع بيانه و أما نظام الذبول فهو أيضا متأد إلى غايه و ذلك لأن له سببين أحدهما بالذات و هو الحراره و الآخر بالعرض و هو الطبيعه و لكل منهما غايه- فالحراره غايتها تحليل الرطوبات فتسوق الماده إليه و تفتنيها على النظام ذلك للحراره بالذات و الطبيعه التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد و لكن كل مدد تال يكون الاستمداد منه أقل من المدد الأول كما سيأتى فى علم النفس فيكون نقصان الإمداد سببا لنظام الذبول بالعرض و التحليل سببا بالذات للذبول و فعل كل واحد منهما متوجه إلى غايه ثم إن الموت و إن لم يكن غايه بالقياس إلى بدن جزئى فهو غايه بالقياس إلى نظام واجب لما أعد للنفس من الحياه السرمديه و كذا ضعف البدن و ذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس و كسر قواها البدنيه التي بسببها تستعد للآخره على ما يعرف فى علم النفس و أما الزيادات فهي كائنه لغايه ما فإن الماده إذا فضلت أفادها الطبيعه الصوره التي تستحقها و لا يعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعه فيها بالغايه و إن لم يكن غايه للبدن بمجموعه و نحن لم ندع أن كل غايه لطبيعه يجب أن يكون غايه لغيرها و أما ما نقل فى المطر فممنوع بل السبب فيه (٢) أوضاع سماويه تلحقها قوابل و استعدادات أرضيه للنظام الكلى و انفتاح الخيرات و نزول البركات فهي أسباب إلهيه لها غايه دائمه أو أكثره فى الطبيعه.

و فى الشبهه الثالثه أن القوه المحرقه لها غايه واحده هي إحاله المحترق إلى

- 
- ١- و هو ما أشرنا إليه أن فى نظام الكل كل منتظم و أن الكل غايات بالنسبه إلى الأسباب- التي فى البدايات، س ره
  - ٢- إن حمل الأوضاع على الجسمانيه فهي أسباب قريبه و الأسباب البعيده الإلهيه النفوس المنطبعه و النفوس الكليه سيما نفس تلك الشمس و هي المحركات الفاعليه للسماوات و العقول الكليه و هي المحركات الغائيه لها و الله تعالى فى البدايه و النهايه محيط بالكل و المطر غايه بالعرض ليس لضروره الماده، س ره

مشاكله جوهرها و أما سائر الأفاعيل كالعقد و الحل و التسويد و التبييض و غيرها- فإنما هي توابع ضروريه و ستعلم أقسام الضرورى الذى هو إحدى الغايات بالعرض- و قد ذكر فى كتاب الشفاء إبطال مذهب أنباذقلس ببيانات مبينه على المشاهدات و شواهد موضحة و لذلك حمل بعضهم كلامه فى البخت و الاتفاق على أنه من الرموز و التجوزات أو أنه مختلق عليه لدلاله ما تصفحه و وجده من كلامه على قوه سلوكه- و علو قدره فى العلوم و من جمله تلك الدلائل الواضحة أن البقع الواحده إذا سقط فيها حبه بر و حبه شعير أنبت البر برا و الشعير شعيرا فعلم أن صيروره جزء من الأرض برا و الآخر شعيرا لأجل أن القوه الفاعله تحركها إلى تلك الصوره لا لضروره الماده لتشابهها و لو فرض أجزاء الأرض مختلفه فاختلفها ليس بالماهيه الأرضيه- بل لأن قوه فى الحبه أفادت تلك الخاصيه لذلك الجزء الأرضى فإن كانت إفاده تلك الخاصيه لخاصيه أخرى سابقه عليها لزم التسلسل و إن لم يكن كذلك كانت القوه- المودعه فى البره لذاتها متوجهه إلى غايه معينه و إلا- فلم لا- ينبت الزيتون برا و البطيخ شعيرا.

و منها أن الغايات الصادره عن الطبيعه فى حال ما يكون الطبيعه غير معوقه- كلها خيرات و كمالات و لهذا إذا تأدت إلى غايات ضاده كان ذلك فى الأقل فهذا يطلب الإنسان لها سببا عارضا فيقول ما ذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض و ذبل و لم لا ينبت البر و الشعير و إذا كان كذلك فالطبيعه متوجهه إلى الخير إن لم يعقها عائق.

و أيضا أنا إذا أحسسنا بقصور من الطبيعه أعناها بالصناعه كما يفعله الطبيب- معتقدا أنه إذا زال العائق و اشتدت القوه توجهت الطبيعه إلى إفاده الصحه و الخير- و هذا يدل على المقصود

### المبحث الثالث فى غايات الأفعال الاختياريه

#### إشاره

إن من المعطله قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمه و المصلحه

مع أنك قد علمت أن للطبيعه غايات و أن فعل النائم و الساهى لا ينفك عن غايه و مصلحه بعض قواه التى هى فى الحقيقه فاعل لذلك الفعل و إن لم يكن للقوه العقلية أو الفكرية متمسكين بحجج هى أوهن من بيوت العنكبوت.

### [حجج القائل بعدم الغايه]

#### منها التشبث فى إبطال الداعى

و المرجح بأمثله جزئيه من طريقى الهارب و رغيفى الجائع و قدحى العطشان و لم يعلموا أن خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فإن من جمله المرجحات لأفاعيلنا فى هذا العالم أمور خفيه عنا كالأوضاع الفلكيه و الأمور العاليه الإلهيه (١) و لم يتفطنوا أنه مع إبطال الدواعى فى الأفعال- و تمكين الإراده الجزافيه ينسد (٢) باب إثبات الصانع فإن الطريق إلى إثباته- أن الجائر لا يستغنى عن المرجح فلو أبطلنا هذه القاعده لم يمكننا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر و البحث و لا اعتماد على اليقينيات لعدم الأمن عن ترتب نقيض النتيجة عليها و ربما يخلق فى الإنسان حاله تريه الأشياء لا كما هى لأجل الإراده الجزافيه التى ينسبونها إلى الله تعالى فهؤلاء القوم فى دوره الإسلاميه كالسوفسطائيه فى الزمان السابق.

#### و منها ما مر من أن كون الإراده مرجحه صفه

(٣) نفسيه لها و الصفات النفسيه و لوازم الذات لا تغل كما لا يعلل كون العلم علما و القدره قدره و هو أيضا

١- يعنى أن المرجح الغائى عند الله لأنه تعالى هو الفاعل الحقيقى و قد مر فى أوائل هذه التعليقه ما يوضح المطلوب فتذكر، س  
ره

٢- هاهنا إيراد ظاهر الورد و هو أن ساد هذا الباب الترجح بلا مرجح لا الترجيح- و الجواب أن الترجيح مستلزم للترجح كما قرروه من أن حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع تساويهما إن كان بترجح آخر و هلم جرا يلزم التسلسل و إلا لزم الترجح بلا مرجح- و أيضا لما كانت العله الغائيه عله فاعليه الفاعل فعند عدم المرجح الغائى لا يكون الفاعل فاعلا بالفعل فمن وضع الفاعل يلزم رفعه، س ره

٣- كما قال المتكلم إن نسبته إلى القدره نسبه الوجوب إلى الإمكان لكن لم يعلموا أن الإراده بسبب المرجح السابق عليها و هو التصديق بفائده الفعل موجب لا مطلقا، س ره



كلام لا- حاصل له فإن مع تساوى (١) طرفى الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين- و الخاصيه التى يقولونها هذيان فإن تلك الخاصيه كانت حاصله أيضا لو فرض اختيار الجانب الآخر الذى فرض مساويا لهذا الجانب.

### و منها ما سبق أيضا من قولهم بأن الإراده متحققه قبل الفعل

و منها (٢) ما سبق أيضا من قولهم بأن الإراده متحققه قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر و هذا كاف فى افتضاحهم فإن المرید لا يريد أى شىء اتفق إذ الإراده من الصفات الإضافيه فلا يتحقق إرادته غير متعلقه بشىء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء (٣) نعم إذا حصل تصور شىء قبل وجوده و يرجح أحد جانبي إمكانه تحصل إرادته متخصصه بأحدهما فالترجيح متقدم على الإراده كما مر و أقوى ما يذكر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقيه.

الأول أن الفلك جسم متشابه الأجزاء و قد تعين فيه نقطتان للقطبيه و دائره لأن تكون منطقه و خط لأن يكون محورا دون سائر النقاط و الدوائر و الخطوط- مع أنه كان جائزا بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين و كذا المنطقه و المحور يكون عظيمه أخرى و خطا آخر لتشابه المحل.

و الثانى أن لكل فلك حركه خاصه إلى جهه معينه دون غيرها من الجهات- مع جواز وقوع الحركه إلى كل واحده منها و كذلك لكل حركه حد معين من السرعة و البطء دون غيره مع تساوى النسبه إليهما.

الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصيه توجد فى ذلك الموضع دون غيره لتساوى الجميع فى الطبيعه فالعقل يجوز وقوعه فى موضع آخر من فلكه.

١- أى التساوى فى الواقع و التخصيص بفرض الخصم، س ره

٢- لا يخفى أن بين هذه الحججه و بين سابقتها تنافيا إذ بناء الأولى على كون الإراده أحديه التعلق و بناء هذه على كونها متساويه النسبه إلى الأمور، س ره

٣- كلمه نعم وقعت موقع بل الإضراب، س ره

الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوازهما عند العقل.

### و الجواب [عن حججه]

عن الأول أن تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينه (١) فإن الحركة المعينه يوجب تعيين النقطتين و لزم من تعيينهما تعيين المحور الواقع بينهما فإنه لو لا الحركة لم يتعين دائره للمنطقه المستلزمه لتعيين القطب و المحور.

و عن الثانى أن اختلاف الحركات جهه و سرعه لاختلاف (٢) مبادئها العقليه- و كونها مقتضيه للأفلاك و حركاتها على وجه يتبعها أحسن النظامات.

و يخرج منه الجواب عن الثالث مع أن تعيين موضع ما للكوكب إنما حصل بالكوكب لا- قبله و إلا- كان مصمما من غير تلك الحفره و بعد وجوده لا يجوز له التبدل.

و عن الرابع أن لكل جسم من المحدد و غيره طبيعه خاصه تقتضى مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره و التجويز العقلى ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصيه السبب قبل البرهان و لنا رساله (٣) منفرده فى حل هذه الإشكالات الفلكيه بتمهيد مقدمات

١- فإن نقل الكلام إلى المرجح لتعيين الحركة نقول هذا رجوع إلى الوجه الثانى فلم يكونا وجهين بل وجهها واحدا، س ره  
٢- قد علمت أن لكل عله خصوصيه خاصه مع معلولها الخاص فتلك الخصوصيه يأبى عن ترتب غير هذا الطور فى معلولها، س ره

٣- لم نر تلك الرساله و لكن كان فيها إشاره إلى ما حققه فى الشواهد الربوبيه و غيرها من أن هذه التعينات ذاتيات داخله فى حدود هوياتها و إن كانت عرضيات لماهياتها النوعيه فهذه كلها مغالطه من باب أخذ الجزئى مكان الكلى أو أنها لوازم للهويات و ثبوت اللازم للملزم ليس بجعل على حده و هذا مثل ما سئل أنه لم جعل الألف مستقيمه و الدال معوجه فلا يتفطن السائل أن الألف بدون الاستقامه ليست ألفا و الدال بدون الاعوجاج ليست دالا فإذا اعتبرا فيهما لم يكونا معللين و لو جعل الحرف المطلق مورد السؤال فليس له وجود على حده فرجع السؤال- إلى أنه لم جعل الألف ألفا و الدال دالا مع أن الذاتى لا يعلل و لهذا ورد أن السعيد سعيد فى الأزل و الشقى شقى لم يزل، س ره

أصوليه يزول بها الريب عن القلب من أراد الاطمينان فليراجع إليها فالحاصل أن المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع و مقتضى لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعاً لامتناع كون المساوي راجحاً فإن تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولاً باللسان دون تصديق بالقلب (١) فذلك الداعي هو غايه الإيجاد و هو قد يكون نفس الفاعل كما فى الواجب تعالى لأنه تام الفاعليه فلو احتاج فى فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصاً فى الفاعليه و ستعلم أنه مسبب الأسباب و كل ما يكون فاعلاً أولاً لا يكون لفعله غايه أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه فلو كان لفعله غايه غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض و إن استند إليه فالكلام عائد فيما هو غايه داعيه لصدور تلك الغايه المفروضه كونه غير ذاته تعالى و هكذا حتى ينتهى إلى غايه هى عين ذاته فذاته تعالى (٢) غايه للجميع كما هو أنه فاعل لها و بيان ذلك أنه سنقرر لك إن شاء الله تعالى بأن واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته و ذاته مصدر لجميع الأشياء و كل من ابتهج بشىء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشىء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث إنها صادرة عن ذاته تعالى فالغايه له فى إيجاد العالم نفس ذاته المقدسه و كل ما كانت فاعليته لشىء

- 
- ١- فإن ذلك المجوز إذا تساوى و تقادم عنده مرجحان وقف عن الفعل بل الحمار ما لم ير الماء و العلف لم يتعلق قوته الشوقيه و ميلها بالحركه فلم يرجحها على السكون إلا بالمرجح، س ره
- ٢- إن قلت قد جعل الله تعالى غايه الخلقه معروفه ذاته فى الحديث القدسى بقوله فخلقت الخلق لكى أعرف و فى الكتاب المجيد بقوله وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ أَى ليعرفون كذا قال المفسرون و الحكماء قالوا غايه الخلقه ذاته بذاته فكيف التوفيق. قلت معروفيته عين ذاته كما أن صفاته الأخر عين ذاته فلا منافاه و بعباره أخرى معروفيته وجوده الرابطى للإنسان الكامل و بعباره أخرى الغايه المعروفيه الشهوديه و معلوميته للعلماء بالله علما حضوريا فى الغايه بحيث لا يبقى عالم و عارف كما فى الطمس الصرف و المحقق المحض و الفناء عن الفناء، س ره

على هذا السبيل كان فاعلا و غايه لذلك الشىء حتى إن اللذه فينا لو كانت شاعره بذاتها- و كانت ذاتها مصدرا لفعل لكانت مريده لذلك الفعل لذاتها و لأجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلا و غايه.

### وهم و تنبيه:

ما وجد كثيرا فى كلامهم من أن العالى لا يريد السافل و لا يلتفت إليه و إلا لزم كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده أولى له من عدمه و العله لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا و لا ينافى ما ذكرناه إذ المراد من المحبه و الالتفات المنفيين عن العالى بالنسبه إلى السافل هو ما هو بالذات و على سبيل القصد لا ما هو بالعرض و على سبيل التبعية فلو أحب (١) الواجب تعالى فعله- و أراد له لأجل كونه أثرا من آثار ذاته و رشحا من رشحات فيضه و جوده لا- يلزم من إجابته تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجه و خيرا له تعالى بل بهجته إنما هى بما هو محبوبه بالذات و هو ذاته المتعالیه التى كل كمال و جمال رشح و فيض من كماله و جماله- قرأ القارى بين يدى الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير رحمه الله قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ فقال الحق أنه يحبهم لأنه لا- يجب إلا- نفسه فليس فى الوجود إلا هو و ما سواه من صنعه و الصانع إذا مدح صنعه فقد مدح نفسه و من هذا يظهر حقيقه ما قيل لو لا العشق ما يوجد سماء و لا أرض و لا بر و لا بحر و الغرض أن محبه الله تعالى للخلق عائده إليه فالمحجوب و المراد بالحقيقه نفس ذاته تعالى لذاته- كما أنك إذا أحببت إنسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقه ذلك الإنسان

١- و فى المعاصرين من الأخباريين من يقول إن الإراده من الصفات الفعلية و لا- معنى للإراداه إلا إراداه الغير و إذ ذاك فنحن نقول واقعا معه فى شقاق لا- معنى لإراداه المرید إلا إراداه نفسه لما قادنا إليه من البراهين أ لا ترى أن المرید بالإراداه الإمكانية أيضا لا يريد إلا ذاته فيريد الأكل و الشرب و اللباس و المسكن و الكتابه و الخياطه و الأهل و الصديق و غيرهم لإراداه ذاته و محبه نفسه نفسه، س ره

كما قيل (١) شعرا-

و ما حب الديار شغفن قلبى و لكن حب من سكن الديار

### المبحث الرابع فى غايه الكائنات المتعاقبه لا إلى نهايه

و لنمهد لبيانها مقدمه هى أن من جمله الغايات بالعرض هو الذى يقال له الضرورى و هو على ثلاثه أقسام.

أحدها (٢) الأمر الذى لا بد من وجوده حتى يوجد الغايه على أن يكون وجوده متقدما على وجود الغايه مثل صلابه الحديد ليتم القطع و هذا يسمى نافعا إما فى الحقيقه أو بحسب الظن و من هذا القبيل الموت و أمثاله فإن الموت غايه نافعه لنظام النوع و للنفس أيضا كما أشرنا إليه.

١- قبله S\ أمر على جدار ديار سلمى Z\ أقبل ذا الجدار و ذا الجدار Z\ أو فى بعض النسخ S\ أمر على الديار ديار سلمى Z\ و النكته فى الإجمال أولا أوقعه التعيين فى النفس و أن يكون المبدل منه توطئه و تمهيدا لذكر البدل و أن ديار سلمى كأنها كل الديار و غير ذلك و نظير البيتين - قوله S\ أقبل أرضا سار فيها جمالها Z\ فكيف بدار دار فيها جمالها Z\، س ره

٢- لعل المقام يحتاج إلى التوضيح فنوضحه بأن هنا أبحاثا- الأول ما أشير إليه من وجه الضبط بأن الغايه بالعرض إما متقدمه بالذات على الغايه بالذات - كالصلابه و الموت و إما معها بالذات كالأدكنيه و إما متأخره بالذات كحدوث الكائنات عن حركه الأفلاك و الثانى التفرقه بين الصلابه و الأدكنيه حيث جعل إحدهما متقدمه على الغايه بالذات التى هى القطع و الأخرى معها و ذلك لأن الصلابه عله للقطع بخلاف الأدكنيه فإن لها الصلابه الاتفاقية معه و الثالث لعلك تقول الغايه معتبر فيها النهايه بوجه فكيف تطلق الغايه على الصلابه و الأدكنيه و هما مع السكين مثلا من أول صنعه إلى آخره قلنا يتحقق النهايه و الأخرى فيهما بأن المراد بالصلابه الصلابه المخصوصه التى بعد التلين و بالأدكنيه هى التى فى السكين بعد تماميه صنعه لا الكيفيه التى فى الحديد قبل تصقيله فإنها أسود أو أدكنيه. و هاهنا جواب آخر و هو أن نجعل هذه غايات للقوى و الطبائع التى تفعل فى العناصر التى يحتبس فيها البخار و النار حتى يحصل المعادن و من أسماء الله تعالى يا من فى الجبال خزائنه، س ره

الثانى ما يكون لازما لملزوم الغايه فيكون في الوجود مع الغايه مثل أنه لا بد من جسم أدكن للقطع و إنما لم يكن منه بد لا لدكنته بل لأنه لازم للحديد الذى لا بد منه.

الثالث الذى يكون حصوله مترتبا على حصول الغايه إما على طريق اللزوم- كحدوث الحوادث العنصريه عن حركات الأفلاك و غايه الحركه الفلكيه ما فوقها- و إما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغايه فى التزويج و هو التناسل فهذه الأقسام غايات بالعرض و يقال لها الضرورى و وجود الشر فى عالمنا من هذا القسم أعنى الضرورى فإنه لما وجب فى العنايه الإلهيه التى هى الجود وجود كل خير و كان منها مبدأ المركبات من العناصر الأربعة و كان لا يمكن وجود النار مؤديا بسببها النظام إلى الغايه المقصوده الأعلى صفه الإحراق لزم من ذلك أن يفسد بعض المركبات و أما أنها كيف تصل النار إلى ما تفسده فلما توجه حركات الأفلاك التى هى صادرة عن التدبير الإلهى و النظام الواجب فالضروره بالقياس إلى أفراد الشر ضروره و بالقياس إلى أمر آخر أو النظام الكلى غايه كما مر فى باب الخير و سيأتيك زياده الإيضاح فى باب العنايه إن شاء الله تعالى.

فإذا تقرر ذلك فنقول أما القول فى الحوادث الكائنه الفاسده فيجب أن يعلم أن الغايه الذاتيه للطبيعه المدبره للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل (١) الغايه الذاتيه أن توجد الماهيات (٢) النوعيه وجودا دائما فإن أمكن أن يبقى

١- بل الغايه الذاتيه فى باطن العالم بحسب التوجه إلى خواتم السلسله الطويله الصعوديه- و ليست فى عرض العالم الطبيعى كما سيبين فى مباحث المعاد و هذا كما أن المبدأ الفاعلى إنما هو فى باطن العالم بحسب السلسله الطويله النزوليه إلا أن هذا تبرز عن التكامن و ذاك تكامن عن التبرز، س ره

٢- ما ذكره من دوام وجود الماهيات النوعيه إما بدوام وجود شخص واحد لها أو بدوام تعاقب الأفراد الكائنه الفاسده و دوام النظام المدبر لها مبنى من وجه على أصول موضوعه مأخوذه من الهيئه و فن الفلكيات من العلم الطبيعى و من وجه آخر على ثبوت أرباب الأنواع التى هى علل فاعليه مجردة دائمه الوجود يمتنع عليها القسر الدائم و الأكثرى لو لم يدم الأنواع وجودا- و قد ظهر بالأبحاث العلميه الرياضيه و الطبيعيه الأخيره فساد الأصول الموضوعه السابقه المذكوره- و قد تقدمت المناقشه فى ثبوت أرباب الأنواع ثم لما كانت القوانين الكليه المأخوذه من الطبيعه بالتجربه متوقفه فى دوام صدقها على تحقق الأوضاع و الشرائط الحاضره الموجوده و لا- دليل على دوامها على حالها فلا دليل على دوام الفيض مقيدا بالوضع الحاضر فليس من الواجب أن يكون فى الوجود إنسان طبيعى دائما أو حيوان أو نبات أو أرض أو عناصر كذلك و هذا بخلاف دوام أصل الفيض على ما أراد الله تعالى فإن له عله تامه و فاعلا مطلقا دائم الوجود غير مقيد بشرط و لا عدم مانع و هو الله سبحانه فافهم ذلك و للكلام تفصيل يطلب من موضعه، ط مده

الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها إلا شخص واحد كما فى الشمس والقمر و إن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما فى الكائنات الفاسده فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبه لا من حيث إن تلك الكثره مطلوبه بالذات بل من حيث إن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك- فيكون اللانهايه فى الأشخاص غايه عرضيه لا ذاتيه فالغايات الذاتيه متناهيه فهذا بيان غايه الطبيعه المدبره للنوع و أما غايه الطبيعه الشخصيه فهى بقاء ذلك الشخص المعين و ليس لها غايه غير ذلك و أما الحركه الفلكيه المستمره فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنه من القوه إلى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه الكامل و ذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئيه لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبه غايات عرضيه كحصول الكائنات العنصريه كما سمعت و أما المقدمات و النتائج فيجب أن يعلم أن المراد بتناهى العله الغائيه أنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد فى فعل واحد غايه بعد غايه إلى غير النهايه فإما أن يكون للأفعال الكثيره غايات كثيره فذلك جائز و هنا لكل قياس غايه معينه و ليس للنفس فى ذلك القياس غايه سوى تلك الغايه فلا استحاله فيه

### فصل (٢٣) فى الفرق بين الغايه و الخير

اعلم أن العله الغائيه إما واقعه تحت الكون أو هي أعلى من الكون فإن كانت واقعه تحت الكون فهي إما أن تكون موجوده فى القابل كوجود صوره الدار فى الطين و اللبن مثلا للبناء و إما أن تكون موجوده فى نفس الفاعل كالأستكنان و فى الجميع الغايه بالحقيقه هو السبب الأول لسائر العلل و ذلك لأنه ما لم تكن الغايه متصوره فى نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلا و لكنها معلول فى الوجود الخارجى لسائر العلل إذا كانت واقعه تحت الكون فى القسم الأول (١) منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث إن تصورهِ صار محركا له و عله لكونه فاعلا كان غايه و غرضا و إذا قيس إلى الحركه (٢) كان نهايه لا غايه لأن الغايه يؤمها الشئ ء فلا- يصح أن يبطل مع وجودها الشئ ء بل يستكمل و الحركه تبطل مع انتهائها و إذا قيس إلى الفاعل من حيث استكمالهِ به و كان قبل فيه بالقوه فهو خير لأن مزيل القوه مكمل- و العدم شر فالحصول و الوجود بالفعل يكون خيرا و إذا قيس إلى القابل من حيث هو قابل و به صار بالفعل فهو صورهِ فله نسبه إلى أمور أربعه و بكل حيثهِ له اسم خاص و فى القسم الثانى فإذا هو صورهِ أو عرض فى الفاعل إذا نسب إليه من حيث استكمالهِ به كان خيرا و من جهه أنه مبدأ حركته كان غايه فقد تحقق أن كل غايه فهو باعتبار غايه و باعتبار آخر خير إما حقيقى أو مظنون كبعض الحركات- التى مبدؤها التخيل الصفرى دون القصد الفكرى و الطبيعه و لك أن تعلم أن غايه الفاعل القريب الملاصق لتحريك الماده صورهِ فى الماده و ما ليست غايته صورهِ فى الماده فهو ليس فاعلا قريبا فإن اتفق أن يكون الذى غايته صورهِ فى الماده و الذى غايته ليست صورهِ فى الماده أمرا واحدا كانت فاعليته مختلفه بالقرب و البعد و المباشره

١- المراد بالأول و الثانى الموجوده فى القابل و الموجوده فى الفاعل، س ره

٢- هذا بالنظر إلى طبيعه الحركه و أنها تقابل السكون تقابل العدم و الملكه مثلا و أما بالنظر إلى أن المتحرك فى الأين مثلا يأتى بأفراد سياله من الأين ليستقر فى أين ثابت كان ما انتهى إليه الحركه غايه، ط مده



للتحريك و عدمها و الصوره الحاصله فى ماده تكون غايه له ياحدى الجهتين بالذات و بالأخرى بالعرض مثل أن يبنى الإنسان بيتا ليسكن فإنه من جهه ما هو طالب السكنى عله لكونه بناء فالمستكن عله أولى للبناء و من جهه ما هو بناء معلول له من جهه ما هو مستكن فهو من حيث كونه بناء عله قريبه فلا- جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صورته فى ماده و بالاعتبار الآخر الذى هو به ملاصق صورته و هيئته فى البيت

## فصل (٢٤) فى الفرق بين الخير و الجود

### اشاره

قد علمت أن الغايه ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا- للفاعل بما هو فاعل و عله غائيه للفعل و بحسب نحو آخر من الوجود معلولا- لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به و قياس إلى الفاعل الذى يصدر عنه- فهو بالقياس إلى الفاعل الذى لا- يكون منفعلا- به أو بشىء يتبعه كان وجودا و بالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيرا و الخير بالجملة (١) ما يطلبه كل شىء و هو الوجود أو كمال الوجود و أما الجود فهو إفاده ما ينبغى لا- لعوض فالواهب لما لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكيننا لمن يقتل به مظلوما و كذا من أعطى فائده ليستعوض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا أو ثناء و صيتا أو فرحا بل الجواد من أفاد الغير كمالا فى جوهره أو فى أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي إلى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعوض فيكون ناقصا فقيرا لأنه أعطى شيئا ليتحصل له ما هو أولى به و أطيب- و من كان الأولى به فعل شىء فإذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا فى ذاته

١- لما بين الفرق بين الخير و الجود المستعملين فى الغايات شرع فى بيان الخير و الجود المطلقين بقوله و الخير إلخ، س ره

و إذا توقف كماله على أمر ما فكان فقيرا و إن كان ذلك الأمر إكمال غيره أو نفي الفقر عنه أو إيصال الخير إليه فإن حصول شىء من ذلك لغيره و لا حصول له إن كانا بمنزله واحده بالقياس إلى ذلك الفاعل فلا داعى له إلى ذلك الشىء و لا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه فى حد الإمكان لأن الغرض هو المقتضى للفعل و الغير الموجب ليس غرضا و إن لم يكونا بمنزله واحده فقد رجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته فإن سؤال لم لا يزال يتكرر فى الغرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شر ينفى عنه فحينئذ يقف السؤال إذ حصول الخير لكل شىء و زوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لأن الإرادة و الطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شىء لمعشوقه أعنى ذاته فقد تبين أن كل طالب غرض ناقص - و بالجمله فطالب الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدناه فى كتبهم.

### تعقيب و تحصيل:

اعلم أن النظر فى العلل الغائية هو بالحقيقه من الحكمه بل أفضل أجزاء الحكمه و ما ذكروا فى الكتب فيها مساهلات و أشياء غير منقحه لا- تنتقح إلا- بالكلام المتبع و التحقيق البالغ فيجب الخوض فى تبينها و توفيه الحقوق فى التفصلى عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع و الطاقه.

فقول إنك لو نظرت حق النظر إلى العله الغائية وجدتها فى الحقيقه عين العله(١) الفاعليه دائما إنما التغير بحسب الاعتبار فإن الجائع مثلا إذا أكل

١- و البرهان عليه أنا لو فرضنا فاعلا له فعل و لفعله غايه كان صدور الفعل أى وجوده لأجل الغايه بمعنى أنه لو لم تكن الغايه لم يكن الفعل فالفعل من حيث صدوره متوقف على الغايه و توقف حيثه الصدور عليها عين توقف فاعليه الفاعل عليها و الفاعل المفروض فاعل بالذات فللغايه نحو من الوجود هى بحسبه داخل فى ذات الفاعل بمعنى ما ليس بخارج فلو وجود الفاعل مرتبتان إحداهما- طالبه مجمله و الأخرى مطلوبه مفصله و الطلب نسبه داخله فى الذات و قد عرفت أن النسب من حيث قيامها بالذات جهات تشكيك فيها و بالجمله لذات الفاعل نسبه إلى الفعل من حيث صدوره عنها و هى نسبه منه و نسبه من حيث رجوعه إليها و هى نسبه لأجله و للفعل مرتبتان على حذو المرتبتين الموجودتين فى الذات إحداهما مرتبه نفس الفعل و الأخرى مرتبه الغايه و هى مرتبه نفس الفعل و الأخرى مرتبه الغايه و هى مرتبه كمال الفعل ينتهى إليه فى وجوده و من هنا يظهر أن كل موجود ينحل إلى أصل الوجود و كماله فإن لفاعله غايه و أيضا كل ما ليس له غايه و هو نفس الغايه فغير مجعول بالذات، ط مده

ليشبع فإنما أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حد العين فهو من حيث إنه شبعان تخيلا- هو الذى يأكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا- هو العله الفاعليه لما يجعله فاعلا تاما و الشبعان وجودا هو الغايه المترتبه على الفعل فالأكل(١) صادر من الشبع و مصدر للشبع و لكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمى فاعل و عله غائيه و باعتبار الوجود العينى غايه فاعلم أن العله الغائيه لا تنفك عن الفاعل و الغايه المترتبه على الفعل أيضا سترجع إليه بحسب الاستكمال فظهر أن تقسيمهم الغايه إلى ما يكون فى نفس الفاعل كالفرح و إلى ما يكون فى القابل و إلى ما يكون فى غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فإن القسمين الأخيرين فى الحقيقه يرجعان إلى القسم الأول و هو ما يكون فى نفس الفاعل فإن البانى لا يبنى و المحصل لرضا إنسان بفعله لا يحصل إلا لمصلحه تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغايه ما يجعل الفاعل فاعلا أو ما يترتب على الفعل [الفاعل] ترتبا ذاتيا و كذا تقسيمهم الآخر أنه قد يكون الغايه نفس ما ينتهى إليه الحركه و قد يكون غيره كما ذكرناه من طلب مكان للملاله عن غيره أو للقاء صديق إذ لو لا أولويه أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم تتصور الحركه الإراديه و يمكن(٢) الاعتذار عن الأخير لا بما ذكره بعضهم من أن المراد من الغايه

١- و بعبارة أخرى فى كل فعل ذات الفاعل طالب ذاته لكن فى الفواعل الإمكانيه ذاتهم الناقصه- طالبه ذاتهم الكامله و إن كان الكمال بظنه و وهمه، س ره

٢- و يمكن التوفيق بين كلامه قدس سره و كلامهم بأن ليس مرادهم أن ما فى القابل أو ما فى نفس غيره الفاعل غايه أخيره فإنهما غايتان لهذا الفعل و إذا أخذنا فعلين آخرين صارتا مغياتين بأخرين و عادتا بالأخره إلى الفاعل فإننا إذا قلنا غايه صنع النجار للسريير جلوس السلطان لا ينافى كونه إذا أخذ فعلا للسلطان مغيا بغايه أخرى و لا ينافى أيضا كون غايه فعل النجار أيضا مركبه كأخذ الأجره و هو كصلاح النظام يعود إلى نفس النجار، س ره

فى هذا التقسيم و التقسيم الآخر هى النهايه المترتبه على الفعل إذ قد سبق أن الغايه بهذا المعنى أيضا يجب أن يعود إلى الفاعل و لو بحسب الظن إذا لم يكن عائق بل بأن المراد(١) منه أن الغايه بحسب الماهيه إما نفس ما انتهت إليه الحركه أو غيرها ثم اعلم أنه قد وجد فى كلامهم أن أفعال الله تعالى غير معلله بالأغراض و الغايات و وجد كثيرا فى ألسنتهم أنه تعالى غايه الغايات و أنه المبدأ و الغايه و فى الكلام الإلهى أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ و إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعَى إِلَى غير ذلك مما لا يعد و لا يحصى فإن كان المراد من نفى التعليل عن فعله تعالى نفى ذلك عنه بما هى غير ذاته فهو كذلك لما سبق من أن الفاعل الأول يجب أن يكون تاما فى فاعليته لا- يمكن أن يتوقف على غيره فى الفاعليه لكن لا- يلزم من ذلك نفى الغايه و الغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلذلك أن تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذى هو عين ذاته تعالى عله غائيه و غرضا فى الإيجاد.

فإن قلت العله الغائيه كما صرحوا به هى ما يقتضى فاعليه الفاعل فيجب أن يكون غير ذات الفاعل ضروره مغايره للمقتضى للمقتضى.

قلت هذه المسامحات فى كلامهم(٢) كثيره فإنهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعم منه الذى هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب فى العلوم كيف و لم يقم برهان و لا ضروره على أن الفاعل يجب أن يكون غير الغايه

١- كأنه قيل واحد من أقسام المسمى بالغايه ما هو غايه و نهايه بالحمل الأولى فهذه الحقيقه العرفيه الخاصه بالغايه مطابقه الحقيقه اللغويه و العرفيه العامه، س ره

٢- و منها قولهم فى المنفصله الحقيقه المشهوره الشىء إما يقتضى لذاته الوجود و هو الواجب مع أنه الوجود البحت البسيط المبسوط القائم بذاته و ليس له قيام صدورى بفاعل- و لا- له قيام حلولى بقابل إذ لا ماده و لا ماهيه له فمعلوم أن المراد نفى اقتضاء الغير وجوده نظير قولهم الجوهر هو القائم بذاته أى ليس قائما بغيره كالعرض و غير ذلك، س ره

فى الحقيقه فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود و الغايه هى ما يفاد لأجله الوجود- سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها أ ليس لو فرضنا الغايه أمرا قائما بذاته و كان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتى لكان فاعلا و غايه فقد علم أن مراد الحكماء من الغايه- التى نفوها عن فعله تعالى هى ما يكون غير نفس ذاته من كرامه أو محمده أو ثناء- أو إيصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التى تترتب على فعله من دون الالتفات إليها من جانب القدس و أما الغايه بمعنى كون علمه(١) بنظام الخير- الذى هو عين ذاته داعيا له إلى إفاده الخير بوجه الذى ذكرناه أولا فهو مما ساق إليه الفحص و البرهان و شهدت به عقول الفحول و أذهان الأكابر و الأعيان و قد نص عليه الشيخ الرئيس فى التعليقات بقوله و لو أن إنسانا عرف الكمال الذى هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الأمور التى بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غايه النظام لكان غرضه بالحقيقه واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغايه و الغرض انتهى ثم نقول كما أن المبدأ الأول غايه الأشياء بالمعنى المذكور فهو غايه بمعنى أن جميع الأشياء طالبه لكاملاتها و متشبهه به فى تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور فى حقها فلكل منها عشق و شوق إليه إراديا كان أو طبيعيا و الحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق و الشوق فى جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات بأسرها

١- إنما كانت علما لأن العله الغائيه فى أى موضع كان هى العلم بثمره الفعل و لما كانت العله الغائيه فى هذا الفعل المطلق هى الذات الأقدس فهذا العلم هو علم الذات بذاته الذى هو علمه الكمالى الإجمالى بمعلولاته عند المشاءين و ليس المراد العلم التفصيلى بها الذى هو الصور المرتسمه ليست عين ذاته و عندنا علمه بذاته علمه الإجمالى بمعلولاته فى عين الكشف التفصيلى لأن بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أعلى و أتم و إنما قال بنظام الخير لأن العله الغائيه فى جميع المواضع هى العلم بالخير المترتب على الفعل و الفعل هنا وجود كله خير- و يترتب عليه خير الخيرات و إنما كان هذا العلم داعيا لأنه فعلى عله للفعل غير محتاج إلى رويه، س ره

كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم و اعتراف مقر بوحدانيه الحق القديم - ف لِكُلِّ وَجْهَهُ هُوَ مَوْلِيهَا يحن إليها و يقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها و إليها الإشاره فى الصحيفه الإلهيه بقوله تعالى وَ إِنِّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و بيان ذلك أن كل واحد من الهويات المدبره و الإنيات الصوريه لما كان بطبعه نازعا إلى كماله الذى هو خيريه هويته المستفاده عن ما هو الخير الأول - نافرا عن النقص الخاص به الذى هو شريته المنبعثه من الهولى و الأعدام تحقق أن لكل واحد منها توقانا طبيعيا و عشقا غريزيا إلى الخير فالخير لذاته معشوق - فلو لا أن الخيريه بذاتها معشوقه لما توخته الطباع و ما اقتصرت الهمم على إيثارها فى جميع التصرفات و الخير بالحقيقه مبدأ هذا العشق له و الشوق إليه عند بينونته إن كان مما يباين و التآحد به عند وجوده فإن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه و ينزع إليه مفقودا فالخير عاشق للخير إما الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصه الإمكانيه أو المطلق و هو الخير الواجبى و الوجود الصرف الذى لا يصحبه شوب شريه و عدم و النور الحقيقى بلا - ظلمه و عله العشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق و كلما زادت الخيريه و اشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقيه و زادت العاشقيه للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوه و الإمكان إذ هو الغايه فى الخيريه فهو الغايه فى المعشوقيه و الغايه فى العاشقيه فإذا عشقه له أكمل عشق و أوفاه و الصفات الإلهيه على ما ستعلم لما لم يتمايز عن الذات فإذا فالعشق هناك صريح الذات و الوجود و سائر الموجودات إما أن يكون وجودها عين عشقها أو متسببا عنه فأعظم الممكنات عشقا هى العقول الفعاله القابله لتجلى النور الإلهى بغير وسط و بلا رويه و استعانه بحس أو تخيل و هى الفاعله للأمر المتأخره السافله بالمقدمه العالیه و للخسيسه بالشريفه ثم النفوس العالیه الإلهيه بتوسط العقل الفعال - عند إخراجها من القوه إلى الفعل و إعطائها القوه على التصور و التمثل و إمساك

المتمثل فيها و الطمأنينه إليه و بعدها القوى الحيوانيه ثم النباتيه فلكل واحده منها(١) عباده إلهيه يصلح لها و يليق بها و تشبه بقدر الإمكان بمبدئها الأعلى- و حكايه عن تدبيرها للأشياء فعباده الموجودات العلويه سيجى ء بيانها فى موضعه- و أما السفليه فكل منها انقياد للعالي و خضوع و إطاعه لما هو أشرف منها و أقرب إلى العالم الأعلى و رشح خير على السافل فانظر إلى الجواهر المعدنيه و قبولها للنقش و الطبع و انقيادها للإذابه و الطرق فهذه إقرارها بالمبدإ و خضوعها و خشوعها فكل ما هو أسرع للقبول و أنور و أحسن الصوره فهو أجل و كلما هو فى غفله عن ذلك- و لا- ينتفع به كالصخر و الحجاره فهو أدون ثم إلى القوى النباتيه و ما يظهر منها الحركات و ذهابها يمينا و شمالا مع الهواء كما فى الفرس-

درخت سرو بباد شمال پندارى همى فشاند دست و همى گذارد كام

فهو ساجد و راع و مسبح و مقدس باصطكاك أوراقه و حركات قضبانه و ما يديه من أزهاره و أنواره و تسليم ثمرته إلى الحيوان و العاصى منه ما لا- ينتفع به و لا- يصلح إلا للنار ثم إلى الحيوان و خدمته للإنسان و ذهابه معه حيث ما ذهب و حمله الأثقال إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا- بشق الأنفس و منه عاص و متكبر جاهد لطاعه الإنسان كالسباع و أنواع الوحوش ثم إلى عباده الإنسان و تشببه بالمبدإ الأعلى فى العلم و العمل و إدراكه للمعلومات و تجرده عن الجسمانيات فعبادته(٢) أجل العبادات

١- هذه عباده فطريه تكوينيه لا- سبيل فيها إلا- إلى الطاعه فإن الأوامر و النواهي إما تشريعيه تكليفيه و إما تكوينيه فطريه فكل الماهيات مفطوره على قبول كلمه كن و هى أمر الله الوجودى و كل المواد مجبوله على قبول كلمات القوى الفعلية و هى أوامر الله المتعلقة بالمواد و جميعها أوامر تسخيريه فكما أن الحكم الشرعى خطاب الله المتعلقة بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير كذلك الحكم التكويني هو الخطاب التكويني التسخيرى المتعلقة بالماهيات و المواد من حيث الوجود و الإمكان الوجود من هناك و الإمكان من هنا، س ره

٢- قيد بالأرضيه و الحيوانيه لأنه أين عبادته من عبادات الأفلاك و الفلكيات اللاتى لا يغشاها نوم العيون و لا فتره الأبدان عبت على الدوام لله تعالى و ما مسها أعياء و لغوب و أين معرفته من معرفه الملائكه المعصومين سيما المقربين كما قيل. S\ دوست كجا و تو كجا اى دغل\ نور ازل را چه به بل هم ازل\ لكن فى هذا النوع الأخير صنف أفضل الملك فضلا عن الفلك. S\ نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل\ آنچه در سر سويداى بنى آدم از و است\ و هم خلاصه عباد الله المعبود و نخبه عالم الوجود سيما المحمديون منهم الذين قالوا- S\ روح القدس فى جنان الصاقوره\ ذاق من حدائقنا الباكوره\ Z\ و فى رئيسهم و سيدهم قيل- S\ احمد ار بگشايد آن پر جليل\ تا ابد مدهوش ماند جبرئيل\ بل مطلق هذا الصنف قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى قدس سره- S\ روز و شب اين هفت پرگار اى پسر\ از برای تو است بر كار اى پسر\ طاعت روحانيان از بهر تست\ Z\ خلد و دوزخ عكس لطف و قهر تست\ Z\ قدسيان يكسر سجودت کرده اند\ Z\ جزء و كل غرق وجودت کرده اند\ Z\ از حقارت سوى خود منگر بسى\ Z\ ز آنکه ممکن نیست پیش از تو كسى\ Z\ ظاهره جزو است و باطن كل كل\ Z\ خویش را قاصر مبین در عين ذل\ Z\ چون در آيد وقت رفعتهاى كل\ Z\ از وجود تست خلقتهاى كل\ Z\ . و السر فى ذلك أن الإنسان الكامل بالفعل واقع تحت الاسم الأعظم و هو اسم الجلاله و الملك تحت الأسماء التنزيهيه كالسبوح القدوس و الفلك تحت الدائم الرافع الرب و نحوها فالإنسان معلم بجميع الأسماء التنزيهيه و التشبيهيه ألا ترى أن

روح الفلك دائما روح مضاف و روح هذا من الإنسان روح مرسل يطلق عن وثاق الجسم الطبيعي بل المثالى بل عن العالمين  
الصوريين فيخلع النعلين و يطرح الكونين و الملك المقرب و إن كان روحا مطلقا إلا أنه ليس معلما بجميع الأسماء التنزيهيه و  
التشبيهيه هؤلاء الصنف هم الخواتم فى السلسله الصعوديه و هم العقول الصاعده الغنيه عن استعمال البدن و آلاته و كأنهم وهم  
فى جلايب أبدانهم قد نضوها فهم بإزاء العقول التى هى فواتح السلسله النزوليه و إن بقى حجاب ما فسيرفع رأسا كما قال على  
ع عند الخلع : فزت و رب الكعبه فعبادتهم كيفا أجل من عباده الفلك فرب قليل من خالص العمل يرجح على الكثير كثره وافر  
كذا معرفه بالنسبه إلى الملك فإن الإنسان الكامل يعرف الله تعالى بجميع أسمائه و حينئذ فلعل مراده قدس سره الإنسان  
البشرى بما هو بشر، س ره



الأرضيه و معرفته أعظم المعارف الحيوانيه و له فضيله النطق و شرف القدره و كمال الخلقه و المنهمك منه فى المعصيه يكون  
أخس [أخسر] من الحيوان و النبات و المعادن مردودا إلى أسفل السافلين لأن الجواهر المعدنيه قبلت الصوره و هو لم

يقبلها و الشجره ساجده راعه لربها و هو لم يسجد و الحيوان طائع للإنسان و هو لم يطع لربه و لا عرفه و لا وحده نعوذ بالله من هذه الغفله و النسيان فتشبهه بالمبدإ بحسب القوه النظرية فى إدراك المعقولات و بحسب القوه العمليه فى تصريفه البدن و قواه كتصريفه القوه الحسيه لينترع من الجزئيات أمورا كليه و باستعانتة بالقوه المتخيله فى تفكره حتى يتوصل بذلك إلى إدراك غرضه فى الأمور العقليه و كتكليفه القوه الشهويه المباحه من غير قصد بالذات إلى اللذنه بل بالتشبه بالعله الأولى فى استبقاء الأنواع و خصوصا أفضلها أعنى النوع الإنسانى و كتكليفه القوه الغضبيه- منازعه الأبطال و اعتناق القتال لأجل الذب عن مدينه فاضله و أمه صالحه و يظهر منه الأفاعيل من صميم قوته النطقيه مثل تصور المعقولات و النزوع إلى الممات و حب الآخره و جوار الرحمن فافهم ما ذكرناه ففهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فإن بعضها و إن كان فى صوره الإقناع و الخطابه من البيان لكنها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان و بالجمله المقصود أن الأشياء جميعا سواء كانت عقولا- أو نفوسا أو أجراما فلكيه أو عنصريه لها تشبه بالمبدإ الأعلى و عشق طبيعى و شوق غريزى إلى طاعه العله الأولى و دين فطرى و مذهب جبلى فى الحركه نحوها و الدوران عليها و قد صرح الشيخ فى عده مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضيه كالنفوس الفلكيه فى أن الغايه فى أفاعيلها ما فوقها إذ الطباع و النفوس الأرضيه لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج و غيره و إن كانت هذه من التوابع اللازمه لها بل الغايه فى تحريكها لموادها هى كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها- كما فى تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت انتهى و من هاهنا يتفطن العارف اللبيب بأن غايه جميع المحركات من القوى العاليه و السافله فى تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهه توجه الأشياء المحركه إليها لا إلى ما تحتها(١) فيكون

١- و البرهان عليه أن الشىء لا- يكون مقصودا إلا- لاستقلاله و من المبرهن عليه أن وجودات الممكنات رابطه بالنسبه إلى الواجب تعالى و نسب وجوده من حيث هى موجوده فالواجب هو المقصود الحقيقى بها، ط مده

غايه بهذا المعنى أيضا و بهذا ظهر سر قولهم لو لا عشق العالى لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك أن فاعل التسكين كالطبيعه الأرضيه كفاعل التحريك كطبائع الأفلاك- فى أن مطلوبه أيضا ليس ما تحته فى الوجود كالأين مثلا بل غايته و مطلوبه كونه على أفضل ما يمكن فى حقه و يلائم له كما أشار إليه المعلم الثانى أبو نصر فى الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها و الأرض برجحانها كيف و لا- شىء إلا- و نجد فيه شوقا إلى محبوب- و تحننا إلى مرغوب طبعاً و إرادته قال بعض العرفاء لعمرى إن السماء بسرعه دورانها و شدة وجدها و الأرض بفرط سكونها لسيان فى هذا الشأن و لعمر إلهك لقد اتصل بالسماء و الأرض من لذيذ ما نالتنا من تجلى جمال الأول ما طربت به السماء طرباً و رقصاً فهى بعد و فى ذلك الرقص و النشاط و غشى به على الأرض لقوه الوارد- فألقيت مطروحه على البساط و سريان لذه التجلى عبدهما و مشاهده لطف الأزل- هى التى سلبت أفئدتهم كما قيل فى الشعر-

فذلك من عميم اللطف شكرو هذا من رحيق الشوق سكر

. فإن قلت الغايه و إن كانت بحسب الشئيه متقدمه على الفعل لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخره عن الفعل مترتبه عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا و غايه لزم أن يكون متقدما على الوجود الممكنات بالذات متأخرا عنها كذلك فيكون شىء واحد أول الأوائل و آخر الأواخر.

قلت قد مر أن تأخر الغايه عن الفعل وجوداً و ترتبها عليه إنما يكون إذا كانت من الكائنات و أما إذا كانت مما هو أرفع من الكون فلا- يلزم بل الغايه فى المعلولات الإبداعيه تتقدم عليها علماً و وجوداً باعتبارين و فى الكائنات تتأخر عنها وجوداً و إن تقدمت عليها علماً و لك(١) أن تقول إن الواجب تعالى أول الأوائل

---

١- الأولى أن يقال هو تعالى بحسب الوجود النفسى أول الأوائل و بحسب وجوده الربطى لنا آخر الأواخر إذ القربه المحضه هى التخلق بأخلاق الله و كان المصنف عبر عنه بالتشبه بالمبدأ، س ره

من جهه كونه عله فاعليه لجميع الأشياء كما سنبرهن عليه و عله غائيه و غرضا لها- و هو بعينه آخر الأواخر من جهه كونه غايه و فائده تقصده الأشياء و تتشوق إليه طبعاً و إرادته لأنه الخير المحض و المعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته و مصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضى حفظ كمالاتها الأوليه و شوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانويه ليتشبه بمبدئها بقدر الإمكان و قد علمت الفرق بين الغايه الذاتيه و الغايه العرضيه.

## شكوك و إزاحات:

### إشاره

قد تحقق لديك أن كل فاعل يفعل فعلاً لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به فما (١) يستكمل به يجب أن يكون أشرف و أعلى منه فكل فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه و إن كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه و لا قصد صادق لأجل معلوله لأن ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضروره فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مطنون لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه و هو محال فإن اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحه من قصد الطبيب في معالجه شخص و تدبيره إياه لحصول صحته معتقداً أنه قد استفيدت الصحه من قصده إياها و كونها غرضاً له في

١- إن قلت الكاتب يكتب لغرض هو أخذ الأجره و أخذ الأجره كيف يكون أشرف من الإنسان أو الجواد يبذل لتحصيل خصله الإجاهه و هي كيف تكون أشرف من الإنسان و هو لا أقل جوهر و هما عرضان. قلت لو لا الكاتب المحتاج يقصد الكاتب الغنى و الغنى أكمل من المحتاج و الجواد بالقوه يقصد الجواد بالفعل أو صاحب الجود بنحو الحال يقصد ذا الجود بنحو الملكه و بالجملة فالإنسان يطلب الإنسان. و ثانياً أنه قدس سره قد أومى إلى جواب آخر بقوله يكون القصد أعلى من المقصود فالفاعل بالحقيقه هو القصد، س ره

تدبيرها فاعلم أن قصد الطبيب و غرضه ليس مفيد الصحة بل إنما مفيدها مبدأ أجل من الطبيب و قصده و هو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها و القصد مطلقا مما يهىء المادة لا غير و المفيد دائما أرفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات.

سؤال كثيرا ما يقع القصد إلى ما هو أحسن من القاصد.

جواب بلى و لكنه على سبيل الغلط و الخطاء (١).

سؤال قد تقرر أن الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقه الذاتيه متحققه بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع.

جواب ربما يكون (٢) الفاعل بحسب ذاته جوهرأ أشرف رفيعا مما قصده- و بحسب مخالطه المواد و قواها الحسيه و الخياليه التي هى فى الحقيقه يوجب القصد- إليه يكون أحسن منه سؤال إذا لم يكن للواجب غرض فى الممكنات و قصد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غايه من الإتقان و نهايه من التدبير و الإحكام و ليس لأحد أن ينكر

١- أى أنه موجود بوجود قياسى لا بوجود نفسى لأن الغلط و الخطاء كذلك مثلا الإنسان الذى هو أشرف جوهرأ من أن يتلوث بقذاره الفحشاء يخالط الخيال و الوهم فيخيل إليه أن من كماله الإتيان بالفحشاء و التلذذ بلذتها ثم يغلط فيحسب أنه بجوهره الشريف يقصد ذلك و يستكمل به و واقعه استكمال الوهم بما يتوهمه من لذه و استكمال القوه الجسمانيه بما لها من الغايه، ط مده

٢- إن قلت هذا الجواب يتعلق شديدا بسؤال قبله كما هو ظاهر و لا تعلق له بهذا السؤال. قلت تعلقه بهذا لأجل أن هذا السؤال كان مضمونه أن الغرض لما كان للفاعل بما هو فاعل و الفاعل أقوى و أكمل من المعلول المنفعل فالفاعل يجب أن يستكمل به و إن كان أحسن و أدون عن الفاعل فمضمون الجواب أن الفاعل الذى كالفنفس الناطقه القدسيه بحسب جوهر ذاته ليس فاعلا لفعل جزئى لغرض جزئى ليكون الفعل الجزئى و سيله لنيله الغرض الجزئى الدائر و يكون معلولا- فى فاعليته لذلك الغرض و يستكمل و ذلك كله لا- يجوز على القدسى بما هو قدسى و أما من حيث المخالطه بالمواد- فلا بأس بفاعليته للفعل الجزئى المعلل بالغرض الجزئى لأن شأنه الاستكمال و أما كون هذا الجواب متعلقا بالسؤال الذى قبله أيضا فلا ضير فيه إذ يكون ذلك السؤال مجابا بجوابين، س ره

الآثار العجيبه الحاصله فى تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح و الحكم- كما يظهر بالتأمل فى آيات الآفاق و الأنفس و منافعها التى بعضها بينه و بعضها مبيته- و قد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسه للإحساس و مقدم الدماغ للتخيل و وسطه للتفكر و مؤخره للتذكر و الحنجره للصوت و الخيشوم للاستنشاق و الأسنان للمضغ و الريه للنفس و البدن للنفس و النفس لمعرفه البارى جل كبرياؤه إلى غير ذلك- من منافع حركات الأفلاك و أوضاع مناطقها و منافع الكواكب سيما الشمس و القمر مما لا تفى بذكره الألسنه و الأوراق و لا يسع لضبطه الأفهام و الأذواق.

جواب الواجب تعالى و إن لم يكن فى فعله غايه غير ذاته و لا لميه مصلحيه من المنافع و المصالح التى نعلمه أو لا نعلمه و هو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا- تحصل منه الأشياء إلا- على أتم ما ينبغى و أبلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضروريه كوجود العقل للإنسان و وجود النبى للأمه أو غير ضروريه و لكنها مستحسنه كإنبات الشعر على الحاجبين و تعبير الأيخمس من القدمين و مع ذلك فإنه عالم بكل خفى و جلى لا يعزب عنه مثقال ذره فى السماوات و الأرض كما سيجىء كيف و عنايه كل عله لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملا لما دونها و لا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض و لا أن تقصد فعلا لأجل المعلول و إن كانت تعلمه و ترضى به فكما أن الأجسام الطبيعیه من الماء و النار و الشمس و القمر إنما تفعل أفعالها من التبريد و التسخين و التنوير لحفظ كمالاتها- لا لانتفاع الغير منها و لكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل و للأرض من كأس الكرام نصيب و كذا مقصود ملكوت السماوات فى تحريكاتها- ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو وراءها من طاعه الله تعالى و التشبه بالخير الأقصى- و لكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل فى الفرس-

عالم بخروش (١) لا إله إلا هو است

غافل بگمان که دشمن است او یا دوست

١- و ذلك لأن حقيقه وجود العالم حقيقه مبسوطه تمتنع عليها العدم و حقيقه الوجود التى هى الوجوب و ظهوره تنادى و تشهد بالتوحيد و هو عين الهويه و بها للعالم الذى هو الماهيات ظهور و هويه بالعرض لا بالحقيقه لأن شئيه الماهيه بذاتها لا موجوده و لا معدومه بل و لا جزئيه و لا كليه و سيأتى أنه بذاته المستجمعه مع جميع الأشياء و هو معكم أينما كنتم و أما قوله غافل بگمان که دشمنست این یا دوست فكلمه ياء الفارسيه بمنزله أو للتقسيم لا للترديد يعنى غافل پندارد که این دشمنست و آن دوست و نداند که همه ظهور صفات دوست حقيقى است، س ره

دریا بوجود خویش موجی داردخس پندارد که این کشاکش با اوست

فالواجب تعالی یلزم (١) من تعقله لذاته الذى هو مبدأ كل خير و جود حصول الأشياء على الوجه الأتم و النظام الأقوم فهذه اللوازم یا حیبی من غایات عرضیه إن أريد بالغايه ما يقتضى فاعليه الفاعل و ذاتيته و إن أريد بها (٢) ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود (٣) مبادئ الشرور و غيرها فى الطبائع الهيولانيه.

سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التى هى كون تلك المبادئ على كمالها الأقصى يجب أن تكون متصوره لتلك المبادئ إما تصورا بالذات أو بالعرض مع أن المبادئ بعضها طبائع جسمانيه لا شعور لها أصلا بما يتوجه إليه.

جواب نفى الشعور مطلقا عنها مما لا- سبيل لنا إليه بل الفحص و النظر يوجبه فإن الطبيعه لو لم يكن لها فى أفعالها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضروره و إذا لم يكن لمقتضيها وجود إلا أخيرا فله نحو من الثبوت أولا (٤) المستلزم لنحو من الشعور و إن

١- تعقله أو علمه فعلى، س ره

٢- هذا إشاره إلى ما أقمنا عليه البرهان أن للغايه تحققا فى مرتبه الفعل و هو كمال وجود الفعل الذى ينتهى إليه و بحذائه غايه فى الفاعل غير منفصل من ذاته و الواجب تعالی لفعله غايه ينتهى إليها لكن غايته بحسب ذاته ليس إلا ذاته، ط مده

٣- مثال للعرضى فإن الشر مجعول فى انقضاء الإلهى بالعرض، س ره

٤- أما الثبوت فلأن معطى الشىء ليس فاقدا له و المقتضى مقتضى لذات المقتضى فوجود الحراره كامن فى وجود القوه المسخنه الناريه و وجود البروده فى وجود القوه المبرده المائيه- و قس البواقى و أما الاستلزام لنحو من الشعور فلأن الدرك هو النيل و الوجدان و هنا علم ما على جمع ما و حضور ما و قد تحقق، س ره

لم يكن على سبيل الرويه و القصد بل الحق عدمه كما فى القرآن المجيد(١) وَ إِنِّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنِّ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ثم إنه(٢) بناء على قاعده التوحيد- الذى نحن بصدد تحقيقه إن شاء الله تعالى يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبه من الشعور- كما أن لكل منها مرتبه من الوجود و الظهور لأن الواجب الوجود متصف بالحياء- و العلم و القدره و الإراده مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى و هو بذاته(٣) المتصفه بها مع جميع الأشياء لأنها مظاهر ذاته و مجالى صفاته غايه الأمر أن تلك الصفات فى الموجودات متفاوتة ظهورا و خفاء حسب تفاوت مراتبها فى الوجود قوه و ضعفا سؤال قد يستدل من جهة أحكام الفعل و إتقانه على رويه الفاعل و قصده

١- أى بناء على قرائه يفقهون بياء الغيبه، س ره

٢- فإنه إذا كان وجود ذره الهباء و وجود الدره البيضاء أعنى الحقيقه التى بها طرد العدم- عن هيولى الكل و العقل الكلى سنخا واحدا كنوع واحد بمقتضى اشتراط السنخيه بين العله و المعلول فإن عله الوجود و وجود و عله العدم عدم و عله الماهيه ماهيه و كان وجود الدره البيضاء علما كان وجود ذره الهواء أيضا علما لأن هذا من سنخ ذلك إلا أن العلم فى كل قابل بحسبه لأن الوجود فى كل بحسبه أنزل من السماء ماء فسالت أوديه بقدرها و كذا إذا كان ذلك عشقا كان هذا عشقا- و قس عليه و بهذا الطريق أثبت عشق الهيولى بالصوره فيما سبق فتذكر، س ره

٣- إشاره إلى المرموز الذى يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد إله زيد إذ حقيقه الوجود الصرف- التى هى عين ذاته سبحانه إنما هى الوجود الموجود بالحقيقه و ما سواها ليس له فى مرتبه ذاته الفاقره حظ من حقيقه الوجود و إلا لزم المماثله الموجبه للتركيب و الافتقار و التحديد و الاضطرار- فيصير القاهر مقهورا و الواجد ممكنا و إذا لم يكن لشيء مما سواه سبحانه فى مرتبه نفسه حظ من حقيقه الوجود و الموجوديه لا- يتصور إلا- بالوجود و الوجود بما هو وجود لا- يتصور له ثان و لا يتعدد- كما أومأنا إليه و أظهرنا فلا يمكن أن يوجد إلا بالوجود الصرف الذى هو حقيقه الحق الحقيقى القيومى وحده لا شريك له فهو سبحانه وجود كل شيء بمعنى أنه الذى يتقوم و يتحصل و يوجد به الأشياء يا من كل شيء قائم به يا من كل شيء موجود به و هذا بالحقيقه هو المعنى المقصود من كون وجود كل ممكن زائدا على ذاته خارجا عنه لا ما يتخيله الجمهور من الزيادة فى الذهن و الاعتبار فاعتبر فإنه غامض جدا، ن ره



فكيف لا يكون أفعال المبادئ الذاتيه على سبيل القصد و الرويه.

جواب هذا(١) استدلال يحسن به مخاطبه الجمهور ممن قصرت أفهامهم- عن إدراك الغايات الحقيقيه و مبادئها قد مر أن لكل فعل غايه و ثمره سواء كان مع الرويه أو بدونها.

### زياده تبصره:

قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أن المبدأ الأول هو الذى ابتدأ الأمر و إليه ينساق الوجود و انكشف أنه هو الغايه القصوى بالمعنيين(٢) كما أنه الفاعل و العله الغائيه لكل و الفرق(٣) بين المعنيين بوجهين أحدهما بوجه الذاتيه و العرضيه و الآخر بحسب الوجود العيني لذاته و التحقق العرفانى لغيره فهو الأول بالإضافه إلى الوجود إذ صدر منه و لأجله

١- يذكر فى علم الكلام و ليس برهاناً لأن أفعال الطبائع فى غايه الأحكام و الإتقان عند ذوى البصائر و لا رويه لها، س ره

٢- الأولى بمعنيين بحذف اللام كما لا يخفى، س ره

٣- أى بينهما فرق اعتبارى من وجهين كل منهما مؤسس الاثنييه و محصلها كأنه فصل مقسم للغايه بمعنى المنتهى إليه للحركات و الأفعال و الطلبات لا أن ما به الافتراق المذكور من الطوارى بين الاثنييه و كذا الفرق بين الوجهين اعتبارى من باب سبك اعتبارى من اعتبارى. و خلاصه ما ذكر من زياده التبصره إلى التذنيب أن الغايه الأخيره لجميع العالم لها ثلاثه معان. أحدها العله الغائيه و قد علمت اعتبار السبق فى علم الفاعل فيها و أنها علمه السابق الفعلى بوجه الخير فى النظام الكلى. و ثانيها الغايه بمعنى ما ينتهى إليه الفعل و يعتبر فيها النهايه و هذا قسماً أحدهما ما ينتهى إليه الفعل بالذات و الآخر ما ينتهى إليه بالعرض و هذان هما المراد بالذاتيه و العرضيه و بحسب الوجود العيني لذاته و التحقق العرفانى لغيره يعنى وجوده العيني النفسى لذاته ما ينتهى إليه بالذات هذا الفعل الكلى و الإيجاد المطلق و وجوده الرابطى لغيره معروفاً ما ينتهى إليه بالعرض و إنما مغايره هاتين الغائيتين ما دام بقاء ما للعارف و عند الطمس الصرف و الفناء المحض أو العلم الحضورى من باب علم الفانى بالمفنى لا يبقى شىء حتى يتحقق وجود رابط و المعروفيه صفه آتية له تعالى كالعلم، س ره

الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد و هو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه- فإنهم لا يزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة- فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة و أول في الوجود و الله عز و جل حيث أنبأنا عن غايه وجود العالم بالمعنى الثانى

: قال كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف

فدلنا على أنه الغايه القصى لوجود العالم معروفا- كما أنه الفاعل و العله الغائيه له موجودا و دلنا أيضا على بعض الغايات المتوسطه-

بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك

فالغايه الأخيره بالمعانى الثلاثه لوجود العالم إنما هى وجوده تعالى و لقاء الآخره و لذلك بنى العالم و لأجله نظم النظام و إليه ينساق الوجود ألا إلى الله تصير الأمور.

### تذنيب:

قد تبين أن الموجودات العالميه كلها بحسب فطرتها الأصلية- متوجهه نحو غايات حقه و أغراض صحيحه بل الغايه فى الجميع شىء واحد هو الخير الأقصى فليعلم (١) إن هاهنا غايات أخر وهميه كما أشرنا إليه زينت لطوائف من الناس فهم سالكون إليها فى لبس و عمايه من غير بصيره و درايه و هم أكثر الناس إلا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف مع ولى الوجود فى شقاق فهم ليسوا عباد الله فى الحقيقه و لا الله مولاهم و سيدهم و حيث ما يتولونه فله لا محاله ولى الشيطان من الطواغيت فإن شئت سمهم عبده الهوى- و إن شئت سمهم عبده الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله و أحب لقاءه و جرى على ما أجرى عليه النظام الحقيقى تولاهم و هو يتولى الصالحين و من تعدى ذلك و طغى و تولى الطواغيت و اتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فتشخص لكل معبوده و وجه إليه كما فى قوله تعالى أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ و إنك لتعلم أن النظامات الوهميه و الغايات الجزئيه تضحل و لا تبقى فكل من كان وليه

١- هذا بحسب الأمر و النهى التكليفى التكوينى، س ره

الطاغوت و الطاغوت من جوهر هذه النشأه الهيولانيه فكلما(١) أمعت هذه النشأه فى العدم ازداد الطاغوت اضمحلالاتا فيذهب به ممعنا فى وروده العدم منقلبا به فى الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله و إخواننا فى اليقين من متابعه الهوى- و الركون إلى زخارف الدنيا و جعلنا من عباده الصالحين و الذين يتولاهم برحمته يوم الدين

### فصل (٢٥) فى تمه الكلام فى العله و المعلول و إظهار شىء من الخبايا فى هذا المقام

#### إشاره

فصل (٢٥) فى تمه الكلام(٢) فى العله و المعلول و إظهار شىء من الخبايا فى هذا المقام قد سبق القول منا فى أن التأثير و التأثير بين أمرين قد يكون بالذات و قد يكون بالعرض و المراد مما(٣) بالعرض حيث وقع فى كلامنا هو أن يكون اتصاف

١- لعلك تقول إن للنفس فى مقام خياله اقتدارا على التصوير كما سيأتى فى مباحث المعاد- و الملائم و المنافر بالحقيقه ما هو موجود لها و هو المدرك بالذات لا المدرك بالعرض. فأقول هؤلاء الطوائف مألوفاتهم المحسوسات الطبيعه فلا يتسلى بخيالاتها كمن يفوت و يتوفى ماله و ولده فى الدنيا فلا يتسلى بخياله بل يتحزن أكثر و أيضا عقد قلبهم على فواتهما و ذلك الإيقان لا يفارقه و أيضا و هو أحكم و أيقن هؤلاء لا- يتمكنون من تخيل مألوفاتهم على صور معهوده لهم فى الدنيا بل ذلك اليوم يوم حصاد الثمرات فإن أكل مال اليتيم ظلما فى الدنيا يصير أكل النار فى الآخره كله فليس فى حسهم و خيالهم هناك إلا صور تجسم أعمالهم كما أن إيثار الزكاه هاهنا جلوس على شاطئ فهو العسل هناك و هذا من الضروريات و خاصيه تبدل النشآت كتبدل سنى القحط سبع بقرات عجاف فى الرؤيا و لولا هذا لكان كل من تصور له لذنائب الجزئيه أتم- و لدقائقه أضبط أسعد و أفلح فهو باطل بالفطره، س ره

٢- هذه الخاتمه أجل ما فى هذه المرحله بل فى هذه المراحل و بمعرفتها يتصل الخاتمه بالفاتحه و يبلغ كمال الكتاب حد النصاب فإن توفيه حق الجمع بين البرهان و بين الذوق و الوجدان- الذى هو يتعلم البرهان الديان إذا كان بتقوى الله تعالى ذا اقتران و بين العقل و النقل حتى هذه الأسفار- شكر الله تعالى مساعى من أجاده، س ره

٣- اعلم أن الواسطه فى الثبوت كما مر هى التى توجب اتصاف ذى الواسطه بما فيه الواسطه من صفته بالحقيقه و لا يكون لها صحه سلب عنه كواسطه النار فى اتصاف الماء بالحراره. و الواسطه فى العروض ما هى بخلافه فيكون الاتصاف لعلاقه و يكون فيه صحه السلب حقيقه- و هى على أقسام. أحدها أن يكون الواسطه و ذو الواسطه موجودين بوجدنين متباينين فى الوضع كالسفينه و جالسها فى الاتصاف بالحركه. و ثانيها أن يكونا موجودين بوجدنين غير متباينين فى الوضع كالسواد و الأبنوس- فى الاتصاف بالأسوديه فإن السواد هو الأسود فى الحقيقه. و ثالثها أن يكون موجودين بوجدنين واحد كالفصل و الجنس فى باب التحصيل فإن جعلهما واحد و وجودهما واحد بدليل الحمل سيما فى البسائط و كالوجود و الماهيه فى باب التحقق و لما كان وواسطه الشخص فى تحقق الكلى الطبيعى من قبيل الثالث كان وجود الطبيعى عين وجود الشخص لا وجودا منعزلا عن وجودات أشخاصه كما زعمه الرجل الهمدانى المعاصر للشيخ الرئيس و لا أن وجود الطبيعى فى عالم الإبداع و هو وجود رب النوع كما

توهم لأن الفرد الإبداعي أيضا شخص من الطبيعي و التفاوت بينه و بين هذه الأفراد الطبيعيه بالتفاضل لا يقدح في التماثل كما في الإنسان- الكامل و الإنسان الناقص و بالجمله فليس الوساطه من قبيل الوساطه في الثبوت و لا من قبيل الأول و الثاني من الوساطه في العروض إذ لا- وجود للطبيعي على حده لأن ذاته خاليه عن الوجود و العدم و لا يصير الوجود عينا و لا جزءا له و لكون الطبيعيه منغمره الوجود في شخصها- و عدم تشي ء وجودي لذاتها صار الوجود الحقيقي و هو التشخص الحقيقي تحققا لها فلم تكن الواسطه في الثبوت بل الاتصاف على سبيل التجوز و لكن التجوز برهاني و بنظر شامخ عرفاني- و أما عند العقول المشوبه فهو يسمى حقيقه، س ره

الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا- حقيقيا إلا- أن له علاقة اتحاديه أو غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقه كاتصاف الجسم بالمساواه و عدمها بواسطة اتحاده بالمقدار و بالمشابهه و غيرها بواسطة اتحاده بالكيف و كاتصاف جالس السفينه بالحركه بواسطة ارتباطه معها و قد علمت من قبل أن اتصاف الماهيه بصفات الوجود من التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه و غيرها على النحو الذى يخص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضى المجازى من جهه علاقته اتحاديه بين الماهيه و الوجود و انكشف لك فى مباحث الجعل أن الجعل لا- يتعلق بالماهيه أصلا و لا يصلح لأن يكون متعلق الجعل و التأثير و الإفاضه و ما أشبه هذه إلا مرتبه من مراتب

الوجود لا الماهيات فالماهيات على صرافه إمكانها الذاتى و سداجه قوتها الفطريه و بطونها الجبلى من دون أن يخرج إلى فضاء الفعلية و الوجود و الظهور و القائلون بثبوت المعدومات الممكنه إنما غلطهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انفكاك الثبوت من الوجود فى تلك الماهيات و قد علمت أن هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشىء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها- إذ لا ظهور لها و لا امتياز بينها قبل الوجود إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمه الذوات على البصائر و العقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار و الأحجار- و سائر الأشخاص الكثيفه المظلمه الذوات المحجوبه لذواتها عن شهود الأبصار و العيون فكل مرتبه من الوجود يظهر بها ماهيه من الماهيات لاتصافه بها و اتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا- يمكن الحكم على تلك الماهيه المنسوبه إليه المتحدده به نحو من الاتحاد بشىء من الأشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنها هى أو ليست إلا هى فليست هى لذاتها موجوده و لا معدومه و لا ظاهره و لا باطنه و لا قديمه و لا حادثه بمعنى ثبوت شىء من هذه الأشياء لها و أما إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق فى حقها أزلا و أبدا بأن أريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب و من البطون سلب الظهور لا عدم ملكه الظهور بل جميع السلوب صادق فى حقها أزلا- و أبدا إذ لا- ذات لها حتى يثبت لها شىء من الأشياء و ارتفاع النقيضين إنما يستحيل عن الشىء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشىء وجود و إن كان على نحو الانصباع به لا يكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شىء له و الحكم به عليه فالحكم على الماهيات و لو كان بأحكامها الذاتيه و أوصافها الاعتباريه السابقه الأزليه من الإمكان و البطون و الظلمه و الخفاء و الكمون و أشباهها إنما يتوقف على انصباعها بصفه الوجود و استنارتها به فقول بعض

المحققين من أهل الكشف واليقين أن الماهيات المعبر عندهم بالأعيان الثابته - لم يظهر ذواتها و لا - يظهر أبدا و إنما يظهر أحكامها و أوصافها و ما شمت و لا - تشم رائحه الوجود أصلا معناه ما قررناه فالحكم على الماهيه بالوجود و لو فى وقت من الأوقات إنما نشأ من غشاوه على البصر و غلط فى الحكم من عدم الفرق بين الشىء - و ما يصحبه و يلزمه فكما أن لوازم الماهيات التى هى أمور اعتباريه لا - يحتاج ثبوتها و الحكم بها على الماهيه إلى جعل جاعل و تأثيره لا على الماهيه و لا على غيرها كما ذهب إلىه كاهه الحكماء و المحققون و دلت عليه صريح عباراتهم و مسطوراتهم و من هذا القبيل تحقق مبادئ الشرور و الأعدام عند الفلاسفه حيث لا يكون تحقق مبادئ الشرور الذاتيه عندهم بجعل و إفاضه من المبدأ الأعلى الخالى عن القصور المقدس - عن النقض فى الأفعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا و بينا أن أثر الجاعل و ما يترتب عليه ليس إلا - نحوا من أنحاء الوجود و مرتبه من مراتب الظهور و لا - ماهيه من الماهيات بل الماهيه يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل و إفاضه بها فالمتحقق و الصادر من المبدع الحق و الصانع المطلق إنما هو بالحقيقه الوجود دون الماهيه فنسبه المعلوليه إلى الماهيه بالمجاز الصرف كنسبه الموجوديه إليها.

و لا - يتوهم أحد أن نسبه الموجوديه إلى الماهيات كنسبه الأبيضييه إلى الجسم - حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بأنه أبيض لأن مناط الحكم بالأبيضييه على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم فى مرتبه وجوده - و إن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به فى مرتبه وجود البياض لأن وجود شىء لشىء - متأخر من وجود الموصوف و متوقف عليه بخلاف الحكم على الماهيه بالموجوديه إذ لا - قيام للوجود بالمايه و لا وجود أيضا للماهيه قبل الوجود و لا أيضا منتزع الوجود فى نفس الماهيه

فلا- وجه لاتصافها بالموجوديه الانتزاعيه فضلا عن الوجود الحقيقي بل الماهيه ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهيه فالحكم بأن هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن ماهيه الإنسان موجوده لأن الإنصاف بالشىء أعم من أن يكون بانضمام الصفه إلى الموصوف فى الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفه و كلا القسمين يستدعى وجود الموصوف فى ظرف الإنصاف ضروره- أن الشىء ما لم يكن موجودا فى الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص فى الخارج كما بينه بعض أجله المتأخرين- و الوجود قد دريت أنه الوجود لا الماهيه فقد تحققت أن العله كيف تكون عله بالذات أى بالحقيقه و كيف تكون عله بالعرض أى بالمجاز و لا نزاع لأحد فى أن للعله جعل- و تأثيرا فى الممكن فالمجوعول إما الوجود أو الماهيه أو انضياف الماهيه إلى الوجود و اتصاف أحدهما بالآخر و لما بين بطلان القسمين الأخيرين- فلم يبق إلا- كون الوجود متعلق الجعل و الإفاضه دون غيره فقد وضح أن ليس فى الخارج إلا الأشخاص الوجوديه و قد بينا فى مبحث الماهيه أن الوجودات الخاصه بالإمكانيه هى بعينها مبادئ الفصول الذاتيه للحقائق فالعقل يعتبر و ينتزع- من الأشخاص الوجوديه الجنس و الفصل و النوع و الذاتى و العرضى و يحكم بها عليها من جهه ذاتها أو عارضها الذى هو أيضا نحو من الوجود فلهذا(١)

١- فى كيفيه التركيب من الأجزاء العقلية كما قال السيد المحقق الشريف أشكال و أقوال بعد اتفاقهم على تمايزها فى العقل. أحدها أن الأجزاء العقلية متعدده وجودا و ماهيه فى العين. و ثانيها أنها فى العين متعدده ماهيه متحده وجودا بناء على كونها أجزاء محموله و الحمل هو الاتحاد فى الوجود و تقدم الماهيه على الوجود بالتجوهر. و ثالثها أنها فى العين متحده ماهيه و وجودا و أما الذى ذكره المصنف قدس سره فهو رابع الأقوال و هو أن لا تحقق لماهياتها فى العين لا بنحو الوحده و لا بنحو الكثره بالذات و إن كان الكلى الطبيعى موجودا فى العين بالعرض فليس المتحقق بالذات فى العين إلا نحو وجود واحد بسيط ينتزع منه بحسب استعدادات للعقل لأجل تنبئه لمشاركات أقل أو أكثر صور تمايزه عند العقل- و ما تسمع منه قدس سره فى هذا الكتاب و سائر كتبه أن الفصل الحقيقى هو الوجود الخاص يشير إلى قوله هذا و ارتضائه القول الرابع فى هذا المقام، س ره



المعاني الجزئية أو الكليه الذاتيه أو العرضيه صور متمايزه عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل و اعتبارات يتعقلها من جزئيات أقل أو أكثر مختلفه فى التباين و الاشتراك فيدرك من زيد تاره صورته شخصيه لا يشاركه فيها غيره و أخرى صورته يشاركه فيها عمرو و بكر و أخرى صورته يشاركها فيها الفرس و غيره و على هذا القياس فإن قيل هذا إنما يستقيم فى النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس فى الخارج لونه و فى آخره امتياز السواد عن سائر الألوان و لهذا لا يصح أن يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجوديهما واحد و أما فى غيره فالذاتيات المتمايزه فى العقل - متمايزه بحسب الوجود فى الخارج و ليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فإنه يشارك النبات فى كونه جسما و يمتاز عنه بالنفس الحيوانيه و جعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى إذا زالت عنه النفس بقى وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذى مات و جسميته باقيه الوجود.

قلنا قد سبق أن المأخوذ على وجه كونه ماده غير المأخوذ على وجه كونه جنسا و ليس الكلام فى تميز الأول عن الكل بالوجود الخارجى مع قطع النظر من الوجود الذهنى و الاعتبار العقلى و إنما كلام فى الثانى لأنه الجزء المحمول المسمى بالذاتى و محصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقه و الحكمه الإلهيه المتعاليه عقلا كان أو نفسا أو صورته نوعيه من مراتب أضواء النور الحقيقى و تجليات الوجود القيومى الإلهى و حيث سطع نور الحق أظلم و انهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنه فى ذاتها وجودا بل إنما يظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التى هى أضواء و أظلال للوجود الحقيقى و النور الأحدى

و برهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية و جعله قسطى من العلم بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفلسفه و تتميم الحكمة و حيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل و تحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين - فضلا عن الأنباع و المقلدين لهم و السائرين معهم فكما وفقنى الله تعالى بفضله و رحمته الاطلاع على الهلاك السرمدى و البطلان الأزلى للماهيات الإمكانية و الأعيان الجوازية فكذلك هدانى ربي بالبرهان النير العرشى إلى صراط مستقيم من كون الموجود و الوجود منحصر فى حقيقه واحده شخصيه لا شريك له فى الموجوديه الحقيقيه - و لا ثانى له فى العين و ليس فى دار الوجود غيره ديار و كلما يتراءى فى عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التى هى فى الحقيقه عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبه إليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبه الوجود(١) إلى العالم فمحل ظهور هذا الظل الإلهى المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات و لكن بنور ذاته وقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست نيره لأنها معدومه و إن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور و ما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم و من

---

١- المراد بالنسبه الإضافه الإشراقية لا النسبه المقوليه الاعتباريه كما لا يخفى و المراد بهذا العالم غير العالم الأول لأن الأول هو الظل و الثانى هو الظلمه و الأول هو الوجود المنبسط - و الثانى هو الماهيات و الأعيان الثابته التى هى محل الظل و مجلى التجلى الإلهى و يمكن أن يكون هو اسما لا ضميرا راجعا إلى الظل أو العالم و المراد بالعينيه عدم البينونه المقوليه و أنه موجود بوجود الله تعالى لا بإيجاده من حيث إنه وجود منبسط و ظل بما هو ظل و هو من صقع الحق تعالى و آله - لحاظه لا ظهور لنفس الظل و لذا قال تعالى أَلَمْ تَرِ إِلَى رَبِّكَ و لم يقل إلى ظل ربك، س ره

حيث ما يجهل ما فى ذات ذلك الظل من صورته (١) شخص من امتد عنه يجهل من الحق أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا أَى يكون بحيث لا ينشأ (٢) منه فيض جوده و ظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا و هو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه فى نفسه و يشهد به العقل و الحس للظلال الممدوده الوجوديه- فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثُمَّ قَبَضْنَا إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا و إنما قبضه إليه لأنه ظلّه فمنه ظهر و إليه يرجع الأمر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق

١- فكل ما يتراءى من الصور بحسب ما امتد عليه ذلك الظل من ذلك الشخص فهو صورته و آيه و حكاية لحقيقته أصيله ثابتة فى الأصل الذى يمتد عنه ذلك الظل سَدَّ نُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ وَ محصله الصور الأعيانية التى يتراءى فى ذلك الظل و منه كل فى مرتبه من مراتبه إنما هى صور الحقائق الأصيلة التى هى مجتمعه فى وجود الشخص الذى يمتد عنه الظل و هو يشتمل على تلك الحقائق بنحو أعلى لا كاشتمال الكل على الأجزاء و لا كشمول الكل بجزئياته بل بضرب أشرف يعبر عنه بسيط الحقيقه كل الأشياء فالعالم الأكبر بمنزله مرآت يتمادى وجه الحق و يتراءى فيها صور صفاته العليا و أسمائه الحسنى التى هى بالحقيقه ليست إلا أصول حقائق الأشياء العالميه فالعلم بحقائق تلك الأشياء و أحوالها يرجع بالحقيقه إلى العلم بالله تعالى و صفاته العليا و أسمائه الحسنى التى هى بحسب الحقيقه و الوجود عين ذاته سبحانه و تعالى عن مماثله الأشياء و مشابهتها و مما قررناه فى هذه الحاشيه ينكشف حقيقه حال مفاد الآيه الكريمة- وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا إِذْ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ يحيط بحقائق الأشياء العالميه بإيجاد الله تعالى و تلك الإحاطه منه ع ياذن الله سبحانه إنما هى عين معرفته بذات الله و صفاته و أسمائه الحسنى فورود التفسير تاره عن تلك الأشياء بالحقائق العالميه و تاره بحقائق صفاته العليا و أسمائه الحسنى- و تاره بأسماء محمد و آلّه ص وجه وجهه بلا اختلاف و تعارض بل كل يعاضد الآخر و يرجع له فافهم إن كنت أهله، ن ره

٢- أى من جهه أنه ذو علم و مشيه و اختيار و أن الإمساك فى سنه من حيث كونه حكيما جوادا باسط اليدين بالرحمه محالا أو المعنى لو شاء لجعله ساكنا لكن شاء و جعله ساكنا إذ جف القلم بما هو كائن فكما كان فى الأزل ساكنا و فى الأبد ساكنا فالآن كما كان و سيكون يعرف ذلك من يسمع الآن نداءه لمن الملك اليوم بلا انتظار و دخل فى الاستثناء الذى بعد قوله تعالى فَصَيَّرَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ فَالشرطيه من قبيل قوله تعالى إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ\* و قولهم إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لكنه شاء ففعل بمقتضى جوده و حكمته و نحو ذلك، س ره

فى أعيان الممكنات فمن حيث هويه الحق هو وجوده و من حيث اختلاف المعانى و الأحوال المفهومه منها المنتزعه عنها بحسب العقل الفكرى و القوه الحسيه فهو أعيان الممكنات الباطله الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور و المعانى اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ما سوى الحق و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقى فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون- و الأولياء المحققون و سيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالى الشريف إن شاء الله تعالى

### نقل كلام لتقريب مرام:

قال بعض أهل الكشف و اليقين اعلم أن الأمور الكليه و الماهيات (١) الإمكانيه و إن لم يكن لها وجود فى عينها- فهى معقوله معلومه بلا شك فى الذهن فهى باطنه لا يزال عن الوجود العينى و لها الحكم و الأثر (٢) فى كل ما له وجود عينى بل هو عينها لا غيرها أعنى أعيان الموجودات العينيه و لم تزل عن كونها معقوله فى نفسها فهى الظاهره من حيث أعيان الموجودات كما هى الباطنه من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود

- ١- عطف تفسيرى لأن الكلى الطبيعى هو الماهيه من حيث هى لأنه المعروف للكليه، س ره
- ٢- من المتداولات فى ألسنه العرفاء أن الماهيات الإمكانيه و الأعيان الثابته ليست موجوده و لكن لها الحكم و الأثر- خدا را زين معما پرده بردار- فحله أن أحكامها من الإمكان و التحديد و الكثره و غيرها ظاهره لدى الأذهان باعتبار أنها و أن ليس لها وجود بالذات فليس لها بهذا الاعتبار أحكام و آثار لكن لها تحقق بالعرض- باعتبار سرايه حكم الوجود إليها فتحققها بمعنى تحقق منشأ انتزاعها و هذا القدر يصحح أحكامها و آثارها و كون هذا الأحكام و الآثار لها و من خواصها معلوم لأن الإمكان و هو سلب ضروره الوجود و العدم ليس حكم الوجود الذى حكمه ضروره الوجود لأن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى و سلبه عن نفسه محال و التحديد للماهيه و بالماهييه لا- للوجود و بالوجود و الوجود لا يتكثر بنفسه بل لو تكثر بتكثر الموضوعات و قس عليه نظائرها، س ره

عيني بهذه الأمور الكليه التي لا يمكن رفعها عن العقل و لا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن أن تكون معقوله سواء كان ذلك الموجود العيني موقتا أو غير موقت إذ نسبه الموقت و غير الموقت إلى هذا الأمر الكلى المعقول نسبه واحده- غير أن هذا الأمر الكلى يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبه (١) العلم إلى العالم و الحياه إلى الحى- فالحياء حقيقه معقوله و العلم حقيقه معقوله متميزه عن الحياه كما أن الحياه متميزه عنه ثم نقول فى الحق تعالى إن له علما و حياه فهو الحى العالم و فى الملك إن له حياه و علما فهو الحى العالم و حقيقه العلم واحده و حقيقه الحياه واحده و نسبتهما إلى العالم و الحى نسبه واحده و نقول فى علم الحق أنه قديم و فى علم الإنسان أنه محدث فانظر ما ذا أحدثته الإضافه من الحكم فى هذه الحقيقه المعقوله و انظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام- أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث فى حق الحادث قديم فى حق القديم فصار كل واحد محكوما به و محكوما عليه و معلوم أن هذه الأمور الكليه و إن كانت معقوله فإنها معدومه العين موجوده الحكم كما هى محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني فيقبل الحكم فى الأعيان الموجوده- و لا يقبل (٢) التفصيل و لا التجزى فإن ذلك محال عليها فإنها بذاتها فى كل

١- تنظير للمقام فإن مفاهيم الحياه و العلم و القدره و نحوها فى الواجب تعالى نطائر الماهيات الإمكانيه فى الوجودات الخاصه فى أنها مفاهيم منتزعه من الوجود الواجب كما سيقوله المصنف قدس سره فى بيان كلام هذا المكاشف و يؤمى إليه قول هذا المكاشف و الحياه حقيقه معقوله فكان مفاهيم الصفات بما هى مفاهيم كالماهيه للحقيقه الوجوديه الوجوديه فالكاف فى قوله قدس سره كنسبه العلم للتشبيه و يمكن أن يكون للتمثيل بأن يكون المطلوب مجرد سرايه حكم الموجود العيني إلى المعقول و بالعكس فسرايه حكم العيني إلى المعقول هاهنا اتصاف العلم بالقديم و الحادث و عكسه استحقاقهما حمل العالم بسبب العلم،  
س ره

٢- فإن كل شخص من نوع حامل ماهيه ذلك النوع بشرها و قول الحكماء نسبه الكلى الطبيعى إلى الأشخاص نسبه الآباء إلى الأولاد لا- أب واحد معناه أن له حصصا و الحصه حقيقتها العرفيه الخاصه لا- العامه و لا اللغويه ليست جزء الطبيعه بل لا تفاوت بينهما إلا بالاعتبار فإنها نفس الطبيعه- مقيده بالخصوصيات الصنفيه أو الشخصيه بحيث يكون القيد خارجا و التقييد داخلا ثم التقييد بما هو تقييد مأخوذ لا بما هو قيد فيكون الحصه فى المفاهيم الإمكانيه آيه الإضافه الإشراقية و التجلى الإلهى فى الحقيقه الوجوديه، س ره

موصوف بها كالإنسانيه فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل و لم يتعدد بتعدد الأشخاص و لا برحت معقوله و إذا كان الارتباط بين من له وجود عيني- و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت و هى نسبه عدميه فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب (١) من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع و هو الوجود العيني هناك- و ما ثمه جامع و قد وجد الارتباط (٢) بعدم الجامع فبالجامع أقوى و أحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز و فيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامه البرهان عليه إن شاء الله تعالى إذ قد علم منه تصريحاً و تلويحاً أن الماهيات الكليه التى هى غير الموجودات العينييه- لا حظ لها من الوجود العيني و إنما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات- التى هى الموجودات العينييه و اتحادها معها فكما أن ذات الواجب تعالى الذى هو الوجود

١- و كيف لا و الوجود مشترك معنوى و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و هذا تحقيق من هذا الشيخ قدس سره لوحده الوجود بأنه إذا جاز الاتحاد بين الماهيات و الوجود و هما سنخان متخالفان أحدهما حيثه الإباء عن العدم و الآخر حيثه عدم الإباء عنه فكيف لم يكن الوجودات متوحده و هى سنخ واحد، س ره

٢- سبحان من ربط الماهيات بالوجودات و الكليات بالجزئيات من دون ربط و جهه جامعه بينها بالبينونه التامه التى هى البينونه الصفتيه و هذا هو ضرب من تأليفه سبحانه بين المتعاديات و هو بعينه ضرب من تفريقه بين المتداينات فإن الكلى إنما هو بعينه عين الجزئى بما هو جزئى له و ذاته- و التفاوت بينهما إنما هو بمجرد نحوى الإدراك فافهم إن كنت أهلاً لذكاءك و لا يمكن أن يفهمه إلا الرجل الراسخ فى الحكمه النضجه الحقه و لا يخفى أن جهه المعاده هاهنا هى بعينها جهه المداناه- و هذا الذى ألقينا إليك إنما هو آيه من آيات كونه سبحانه جامعاً بين المتقابلات فى صفاته العليا و أسمائه الحسنى من جهه واحده هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و كذلك حكم الوجود فى النسبه إلى الموجودات العاليه الدائره الزائله من المعقولات العشر فإنه يكون فى كل منها بحكمه- مع تقدسه و تنزهه عن صفه الإمكان و وصمه الحدثان و هذا أيضاً ضرب من ضروب الجمع بين المتعاديات بلا جهه جامعه، س ره

القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم و القدره و الحياه و غيرها من الصفات فكذلك وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق و الحياه و قوه الإحساس و التحريك و القدره على المشى و الكتابه و غيرها إلا أن وجود الواجب فى غاية الكمال و التمام و هو فوق التمام- حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم و جودات سائر الأشياء فلا يحتاج فى انتزاع صفاته و أسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكماليه و الصفات الجلاليه التى هى عنوانات بهائه و تمامه بحسب صرف وجوده و بحت ذاته عليه و يحكم به على وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات التى هى أيضا من أشعه كبريائه- و ظلال نوره و بهائه فإن الأحكام المتعلقة بها من الأمور الكليه المسماة بالذاتيات- إن كان منتزعه من نفس وجود شىء أو بالعرضيات إن كانت منتزعه من أمر لا-حق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها و لا الحكم بها عليها إلا حين صدورها عن جاعلها الحق و فيضانها عن قيومها المطلق لأنها بحسب ذاتها من مراتب ظهوراته و تجلياته تعالى و استفيد أيضا من كلامه أن تشخص الأشياء و تعيينها كموجوديتها إنما هو بوجوداتها العينيه كما حققناه سابقا طبق ما ذهب إليه المعلم الثانى.

و مما يفهم أيضا من كلامه و بسط القول فيه فى موضع آخر أن كلا من العين الثابته و الوجود العينى متعاكس الحكم إلى الآخر يعنى أن الماهيه يتصف ببعض صفات الوجود- و الوجود يتصف بالماهيه و بعض نعوتها و هذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار منها سر القدر(١) الذى(٢) هو محل حيره العقلاء و سر صدور بعض الشرور الواقعه

- 
- ١- فى اصطلاحات العرفاء سر القدر هو ماء علمه الله تعالى من كل عين فى الأزل مما انطبع فيها من أحوالها التى تظهر عليها عند وجودها فلا يحكم على شىء إلا بما علمه من عينه فى حال ثبوتها فى العلم و قد قيل من اطلع على سر القدر استراح عن الطلب و النصب و التعب و إذا عرفت هذا عرفت أنه مغاير لسر صدور بعض الشرور و التأسيس خير من التأكيد، س ره
  - ٢- قال سبحانه ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك و قال قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً و قال ما تشاؤون إلا أن يشاء الله\* و قال سبحانه يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ قوله فمن نفسك أى من عينك، ن ره

هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع أن الوجود كله خير و من فوائد كلامه- أن جهه الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهيه فالعليه و المعلوليه بين كل شيئين ليستا بحسب ماهيتهما بل لعلاقه الوجود كما أن جهه الاتحاد(١) بين الشيين أيضا في الحقيقه هي الوجود المنسوب إليهما لا غير فإن غلبه أحكام الوحده من غلبه أحكام الوجود و إلى ذلك رفعت الإشاره في كلام الشيخ في تفسيره لسوره المعوذتين حيث قال فالق ظلمه العدم بنور الوجود هو المبدأ الأول الواجب الوجود و ذلك من لوازم خيريته المطلقه في هويته بالقصد الأول و أول الموجودات الصادره عنه هو قضاؤه و ليس فيه شر أصلا إلا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الأول- و هو الكدوره اللازمه لماهيه المنشأ من هويته انتهى فإنه عبر عن وجود العقل- بسطوع نور الأنوار جل ذكره فإن وجود الممكنات بمنزله لمعات نور جماله و جلاله و سطوعات شمس مجده و كماله و الكدورات اللازمه للماهيات إشاره إلى إمكانها فإن معنى الإمكان سلب ضروره الوجود و العدم عن الذات المنصبغه بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد ب **صَبَّغَهُ اللَّهُ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صَبَّغَهُ وَ لَا شَكَّ فِي أَنْ لَا ظَلَمَهُ أَظْلَمُ مِنَ السُّلْبِ وَ أَشَارَ فِي قَوْلِهِ لِمَاهِيَةِ الْمُنشَأِ عَنْ هُوِيَّتِهِ إِلَى أَنْ الصَّادِرَ عَنِ الْمُبْدِئِ الْأَوَّلِ وَ الْمَوْجُودِ بِإِبْدَاعِهِ إِنَّمَا هُوَ وَجُودُ الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ نَفْسُ هُوِيَّتِهِ لَا- مَاهِيَةِ الْكَلِيهِ بَلِ الْمَاهِيَاتِ إِنَّمَا يَنْتَزِعُ مِنْ أَنْحَاءِ الْوُجُودَاتِ وَ تَنْشَأُ مِنْهَا لَا تَأْصُلُ لَهَا فِي الثَّبُوتِ بَلِ يَنْتَزِعُهَا الْعَقْلُ مِنَ الْوُجُودِ ثُمَّ يَصِفُهَا بِهِ وَ يَحْمِلُهُ عَلَيْهَا وَ لِهَذَا حُكِمَ بِتَقَدُّمِ الْوُجُودِ عَلَيْهَا فِي الْخَارِجِ وَ تَأْخُرُهُ عَنْهَا فِي الْذَهْنِ كَمَا مَرَّ تَحْقِيقُهُ**

---

١- في جميع أنحاء الاتحاد حملا كان أو تماثلا أو تجانسا أو تساويا و نحوها مما لم يتعارف الحمل فيها، س ره



## فصل (٢٦) فى الكشف عما هو البغىه القصى و الغايه العظمى من المباحث الماضيه

### اشاره

اعلم أيتها السالك بأقدام النظر و الساعى إلى طاعه الله سبحانه و الانخراط فى سلك المهيمين فى ملاحظه كبرياته و المستغرقين فى بحار عظمته و بهائه أنه كما أن الموجد لشىء بالحقيقه ما يكون بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فياضا بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقته هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها فيكون فاعلا بحتا- لا أنه شىء آخر يوصف ذلك الشىء بأنه فاعل فكذلك (١) المعلول له هو ما يكون بذاته أثرا و مفاضلا- شىء آخر غير المسمى معلولا- يكون هو بالذات أثرا حتى يكون هناك أمران و لو بحسب تحليل العقل و اعتباره أحدهما شىء و الآخر أثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثانى إلا بضرب من التجوز دفعا للدور و التسلسل فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعله بالذات و ذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط فإننا إذا جردنا العله عن كل ما لا يدخل فى عليتها و تأثيرها- أى كونها بما هى عله و مؤثره و جردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل فى قوام معلوليتها- ظهر لنا أن كل عله بذاتها و حقيقته و كل معلول معلول بذاته و حقيقته فإذا كان هذا هكذا يتبين و يتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هويه مباينه- لحقيقه عله المفيضه إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هويه ذات المعلول مع قطع النظر عن هويه موجدها فيكون هويتان مستقلتان فى التعقل إحداهما مفيضا و الآخر مفاضيا إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه

١- و معلوم أن الأثر ليس شيئا على حياله بل هو ظهور مبدئه و الغرض من هذا البيان- أن ليس المقصود من التوحيد الخاصى فى لسان القوم إلا أن الوجودات فقراء بحتة إلى الله الغنى- و روابط محضه إلى القيوم الصمد ذواتا و صفاتا و أفعالا و ظهورها منطوق فى ظهوره كما فى الدعاء يا نور كل نور و أن الوجودات متقومات بذواتها بذاته و ذاته مقومه بذاته لذواتها، س ره

متعلّقا- من غير تعقل علته و إضافته إليها و المعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافا إلى العله فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشىء عله و معلولا هذا خلف فإذا المعلول بالذات لا حقيقه له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا و لاحقا و لا معنى له غير كونه أثرا و تابعا من دون ذات تكون معروضه لهذه المعانى كما أن العله المفيضه على الإطلاق إنما كونها أصلا و مبدأ و مصمودا إليه و ملحوقا به و متبوعا هو عين ذاته فإذا ثبت تناهى سلسله الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسيطه الحقيقه النوريه الوجوديه متقدما عن شوب كثره و نقصان و إمكان و قصور و خفاء برىء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل و ثبت أنه بذاته فياض- و بحقيقته ساطع و بهويته منور للسموات و الأرض و بوجوده منشأ لعالم الخلق و الأمر تبين و تحقق أن لجميع الموجودات أصلا واحدا أو سنخا فاردا هو الحقيقه و الباقي شئونه و هو الذات و غيره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حيثياته و لا- يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبه الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبه الحلول هيئات أن الحاليه و المحليه مما يقتضيان الاثنيه فى الوجود بين الحال و المحل و هاهنا أى عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانى المتنور بنور الهدايه و التوفيق ظهر أن لا ثانى للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلت الكسر الوهميه و ارتفعت أغاليط الأوهام و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و للثنويين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنا من شئون الواحد القيوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صفاته فما وضعناه(1) أولا أن فى

١- ما أقرب هذا من قوله قريبا من مبحث الوجود الذهنى إيجادا للأشياء اختفاءه فيها مع إظهاره إياها و إعدامه لها فى القيامه الكبرى ظهوره بوحدته و قهره إياها بإزاله تعيناتها و ليس المراد أنه ظهر خلاف ما وضع بل إنه كان يتراءى بينونه العزليه و ليس الأمر كذلك فاحكم بالعليه- و لكن تصرف فيها بأنها التثؤن لا التوحيد مثلا كما يقوله المعتزلى فإنه تعالى لم يلد و لم يولد- بل كل يوم هو فى شأن، س ره

الوجود عله و معلولا- بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني- إلى كون العله منهما أمرا حقيقيا و المعلول جهه من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعله و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيته بحيثه لا انفصال شىء مابين عنه فأتقن هذا المقام الذى زلت فيه أقدام أولى العقول و الأفهام و أصرف نقد العمر فى تحصيله- لعلك تجد رائحه من مبتغاك إن كنت مستحقا لذلك و أهله.

### عقده و فك:

#### و لقائل أن يقول يلزم على ما قررت أن يكون حقيقه الواجب- داخله فى جنس المضاف

و كذا حقيقه كل معلول لأنك ادعيت أن ما هو العله بالذات حقيقتها أنها عله و كذا ما هو المعلول بالذات حقيقته أنه معلول و إلا- لم يكن شىء منهما عله بالذات و لا- معلولا- بالذات و إذا كان العله عين ذات العله و العليه من باب المضاف لاستحاله انفكاك تعقله عن تعقل ما يضايفه- أعنى المعلوليه و سيجىء أن المضاف جنس من الأجناس العاليه و الجنس لا يتقوم إلا بفصل يحصله نوعا فيلزم (١) أن يكون الواجب الوجود مركبا من جنس و فصل و قد ظهرت استحالته.

#### فنقول فى الفك عنه

إن المضاف و غيره من أمهات الأجناس هى من أقسام الماهيات التى هى زائده على الوجود و لهذا أخذت فى تعريفات تلك الأجناس بأن قيل إن مقوله الجوهر مثلا ماهيه حكمها كذا و مقوله الكيف ماهيه حكمها كذا و على هذا القياس مقوله المضاف و غيره و بالجمله كل مفهوم عقلى لا- يمكن تصوره إلا- مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف و الواجب (٢) تعالى ليس مفهومها

١- هذا إذا قررت الشبهه بكون الواجب داخلا- تحت جنس المضاف و أما إذا قررت بلزوم كونه عين جنس المضاف فإنه ما به تذوت ذاته ما به عليه فيلزم كونه معلولا- لا التركيب لأن الجنس العالى بسيط نعم يلزم التركيب من الماهيه و الوجود و نحوه لا من الجنس و الفصل، س ره

٢- لعلك تقول هذا يؤكد الإشكال لأنه إذا كان الواجب عله لذاته و العله بما هى عله من المضاف لا يجدى أن الواجب هو حقيقه الوجود و حقيقه الوجود ليست إضافه فإن حقيقه الوجود و إن كانت ليست إضافه لكن لزم كونها إضافه من كونها عله بذاتها فيكون الحق تعالى إضافه مع كونه حقيقه الوجود و عين الأعيان و هذا تناقض. و الجواب أن مقصوده قدس سره نفى كونه مضافا من أول الأمر بأنه و إن كان عله بذاته لكن ليس من المضاف فإن عله ليست إضافه فإن له تعالى عليه حقه حقيقه بالنسبه إلى الوجود المنبسط- و له عليه حقه ظليه فى مقام الوجود المنبسط بالنسبه إلى الوجودات الخاصه و كلتاهما ليستا من المضاف إلا مفهوم العليه العنوانيه و لا نبالى بكونها إضافه لأنها ليست عينه تعالى كما يسمى بالإشراقى المتأله الوجود المنبسط الذى هو ظهور الله و نوره فى السماوات و الأرض بالإضافه و لكن ينعته بالإشراقيه و وجه التسميه وقوعها بين الشئين يعنى الشىء بحقيقه الشئيه و الماهيات السرابيه كما أن الإضافه المقوليه بين الشئين، س ره

يمكن وجوده في الذهن و إنما هو محض الوجود العيني و صرف النور و التحصل الخارجى لا يمكن للعقل ملاحظته إلا بحسب ما يقع عليه من أشعه فيضه و يحكم بضرب من الدهشه عقيب المجاهدات البرهانيه أن الذات الأحديه يكون تأثيرها- و سببيتها بنفس ذاته المقدسه و وجودها القيومى السطوعى لا بحيثيه سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الانثلام فى وحدته الذاتيه و التركيب فى أصل حقيقته الوجوبيه- من غير أن يسع للعقل أن يحصل فى ذهنه صورته مساويه فى الماهيه كيف و قد وضح أن لا ماهيه له غير الإنيه الواسعه كرسى نورها السماوات و الأرض فالحاكم(١)

١- إن قلت البرهان أيضا حكم العقل فكيف قال الحاكم ليس العقل. قلت المراد أن ليس الحاكم هو العقل بما هو عقل بل العقل بما هو مكتحل بنور الله تعالى- و إنما البرهان له الغلبه و السلطه لكونه نور الله البرهان الديان و لذا يضطرك البرهان إلى الإذعان بنتيجته حقه و إن لم يكن مفادها مقامك كما أنك تحكم بأنه تعالى واحد بالوحده الحقه و لكن ما دمت أنت أنت ليس هذا حكما بالوحده الحقه فبنور وارد من الله تعالى على العقل يعرفه و يعرف صفاته- ففى الحديث : اعرفوا الله بالله و فى الدعاء : يا من دل على ذاته بذاته و فى القدسى : فبى يسمع و بى يبصر و سيجى ء من كلام الشيخ الأنصارى توحيده إياه توحيده و سئل عن عارف بم عرفت ربك فقال بواردات ترد على قلبى من عنده فنعم ما قيل- S\ إذا رام عاشقها نظره\ Z و لم يستطعها فمن لطفها\ Z إعارته طرفا رآها به\ Z فكان البصير بها طرفها\ Z ، س ره

بوحده و قيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده و النور القاذف في العقل من تأييده و إنما العقل له الطاعه و التسليم- و الإيمان و الإيقان و الانقياد بل هو البرهان على وحدانيته و الشاهد على فردانيته.

و إذا علمت أن كون هويه شخصيه مما يكون بحسب وجوده الخارجى بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجى إضافة إلى شىء لا- يوجب كونها واقعه تحت ماهيه المضاف انفسخت (١) الإشكالات الواردة فى نظائر هذا المقام ككون البارى بذاته عالما و قادرا و مريدا و سميعا و بصيرا و كون الهيولى بذاته مستعدا للأشياء الصوريه و كون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع و كون النفس الحيوانيه بذاتها مدبره متصرفه فى البدن مع أن شيئا منها ليست واقعه تحت جنس المضاف الحقيقى و إن عرض لها مفهوم المضاف و صارت من المضاف المشهورى و ذلك مما لا فساد (٢) فيه إذ الإضافة عارضه لكل موجود سيما الموجود الذى مبدأ كل شىء و كذا اندفع الإشكال الوارد فى إضافة التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان حيث إن المتضايين ينبغى أن يكونا معا فى الوجود و المعيه تنافى التقدم الذى يقابله و ذلك لأن عدم استقرار الأجزاء الزمانيه و تقدم بعضها على بعض بالذات إنما يكون بحسب نحو وجودها

١- حاصل الانفساخ أن كل مضاف مقولى حقيقه تعلقه لا كل حقيقه تعلقه إضافة مقوليه إذ الموجه الكليه لا تنعكس كنفسها فالمغالطه من باب إيهام الانعكاس أو من باب عدم الفرق بين الوجود و الماهيه فلا- بد أن يفرق بين ما اعتبرت الإضافة فى وجوده و بين ما اعتبرت فى ماهيته ففى الأعراض اعتبرت النسبه فى وجودها لا- فى ماهيتها سوى مقوله الإضافة بل فى ماهيه الكيف اعتبر سلب النسبه كما يقال الكيف هيئه قاره لا تقتضى قسمه و لا نسبه، س ره

٢- و الحق هو المنع عن ذلك إذ الإضافة و إن كانت أضعف المقولات إلا أنها مع ذلك ماهيه غير جائز التحقق و الانتزاع عن صريح الوجود و أما النسبه الوجوديه أعنى الوجود الرابط- فليس حكمه بالنسبه إلى طرفه هو العروض بل القيام الوجودى فالحق أن هذه الإضافات جعليه تعمله- بأخذ العقل النسبه بين المتسبين ثم اعتبارها مع كل من الطرفين و أخذها معه فتعرض حينئذ الإضافة- لتكرر النسبه فلا تغفل، ط مده

الخارجي و الإضافة إنما تعرض لماهية (١) الجزءين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل و الزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا- يأبى عن الاستقرار و الاجتماع إذ للعقل أن يتصور المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان- و حكم عليهما عند الالتفات إلى حالهما الخارجي بالتقدم و التأخر و هما بحسب ظرف الحكم العقلي و النشأ العلمي مجتمعان في الحصول فإن لاختلاف النشآت و تبدل أنحاء الوجودات أحكاما عجيبة و آثارا غريبة فلا بعد في أن يكون ماهية واحده كالحركة و الزمان في نحو من الوجود تدريجي الحصول حدوثا و بقاء كالخارج و في نحو آخر تدريجي الحدوث و دفعيه البقاء كما في الخيال و في طور آخر دفعيه الحدوث و البقاء جميعا كما في عالم العقل و لنا (٢) مسلك (٣) آخر

١- و الوجه فيه أن الإضافة من المعقولات الثانيه و المعقول الثاني هو الذي يتحد بالمعقول الأول في الخارج و يتبعه في الوجود العيني كاللازم الغير المتأخر في الوجود لكنه يصير عارضا له- في ضرب من التحليل العقلي كما هو شأن عوارض الماهيات، ن  
ره

٢- و هو أن أجزاء الزمان لاتصالها تقدمها و تأخرها عين معيتها و المعية في الحقيقه السيله بهذا النحو كما أن البقاء في هذه الحقيقه عين عدم البقاء و الفعلية في الهولي عين القوه و الوحده في الكم عين الكثره فحصل هاهنا ثلاثه أجوبه أخذها هذا المسلك الذي ذكرناه و اثنان في كلامه أحدهما أن نسبه التقدم و التأخر في الزمان نسبه وجوديه كما أن عليه الحق إضافه إشراقه لا مقوليه و ليس كل تقدم من مقوله الإضافه كالتقدم السرمدي للحق تعالى و لا كل تأخر كذلك كالتأخر السرمدي للوجود المنبسط على الأشياء و الأخر ما ذكره الشيخ كما نقله عنه في موضع آخر و هو أن الإضافه لما كانت أمرا اعتباريا لا يحاذيها شىء في الخارج فالتقدم و التأخر إنما هما في الذهن و الجزءان فيه مجتمعان معا فما هما في الخارج ليسا مضافين و ما هما مضافان ليسا في الخارج بل في الذهن، س ره

٣- و هو المسلك الخاص الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و من خلفه محصله أن الزمان هويه اتصاليه غير قاره لا ينفصل جزء منها بالفعل عن الأجزاء الأخر في الوجود الاتصالي الغير القارى أصلا فيكون كلها موجوده بوجود وحداني اتصالي غير قار فمن هنا يتحقق المعيه و الاتحاد في الوجود بين المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان مع تقدم المتقدم و تأخر المتأخر و المعيه إنما هو بنفس التقدم و التأخر و هذا هو ضرب من الجمع بين المتقابلات مع بقاء المقابله لحالها فافهم، ن ره

فى دفع هذا الإشكال فى أجزاء الزمان سيجى ء فى موضعه إن شاء الله العليم

### تنبيه:

إياك أن تزل قدم عقلك فى هذا المقام و تقول إذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقه غير مستقلة فى ذاتها فيلزم اتصاف البارى جل ذكره بسماه الحدوث و قبوله للتغيرات و بالجمله كونه محلا للممكنات بل الحادثات فثبت و تذكر ما لوحناه من قبل و هو أن وجود الأ-عراض- و الصور الحاله فى الموضوعات و المواد هو من أقسام وجود الشى ء فى نفسه على جهة الارتباط بغيره الذى هو الموصوف فلا- بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه- وجود فى أنفسها مغاير لوجود ما يحل هى فيها و هاهنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا- استقلالى و لا- تعلقى بل وجوداتها(١) ليس إلا- تطورات الحق بأطواره- و تشؤناته بشؤنه الذاتيه.

و أيضا كل ما يطلق عليه اسم الصفه سواء كان من باب العرض أو الصورة فلا بد أن يكون له مدخلية فى كمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده و تمام نوعيته و هو الكمال الأول للشى ء و الصورة المنوعه له أو بحسب فضيله ذاته و كمال شخصيته- و هى الكمال الثانى و العرض اللاحق الذى به يحصل الزيادة و النفل على فريضه أصل التقوم و أول التمام فكل ما يتصف بصفه فإنما يتصف بها لتطرق نقصان و خلل و قصور قبل هذه الصفه إما بحسب الفطره الأولى و أصل فريضه التجوهر و إما بحسب الفطره الثانيه و فضيله وجوده و الموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين و عن جميع شوائب النقص لأنه بحسب ذاته تام و فوق التمام و بحسب صفاته الذاتيه فاضل- و فوق الفضيله لأنه غير متناهى القوه و الشده لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذى بحسب أصل ذاته و لا يتصور فضيله وراء فضيلته التى هى فى مرتبه قوامه الأولى- و ما سواه رشحات فيضه و لمعات نوره الحاصله بعد تمامه و كماله فى ذاته الممجده

١- أى لها وجود رابط لا رابطى كما سبق، س ره

و صفاته المقدسه فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صوره لذاته و لا ما يترشح عنه بعد مجده و علوه الغير المتناهى صفه و فضيله لحقيقه صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا- فثبت أن علوه و عظمته بذاته لا بغيره و كل حليه أو صورته فإنما يكمل به شىء - و ينفع منه محل قابل و لا بد له من مكمل غير ذاته و لا يتصور مثل هذه المعانى فى الواجب بالذات إذ لا مكمل له و لا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الأشياء و له السلطنه العظمى و القهر الأتم و من الذى يسלט عليه بالإفاضه و التكميل و يصور ذاته بما يخرج به عن القوه و التعطيل فيكون إله العالم ذا قوه هيولانيه قابله للتغير و التبديل.

و أيضا لو كان له كمال ممكن اللحوق به فتعزى ذاته عن ذلك الكمال المفروض- و تخليه عنه مع إمكانه الذاتى إما لأجل وجود عائق أو لعدم مقتضى إذ كل عدم ثابت لأمر ممكن فهو لأحد هذين الأمرين و شىء منهما لا يتصور فى حقه أما وجود العائق- فلأن العائق للشىء عن كماله يجب أن يكون مضادا له معاقبا فى موضعه و الواجب لا ضد له و لا موضوع له و أما وجود المقتضى له فالمقتضى إما ذاته و إما غيره فالأول يوجب دوام كماله بدوام ذاته و وجوبه بوجوبها و الثانى إما ممكن الوجود أو واجبه أو ممتنع و الكل مستحيل.

أما الأول (١) فلأن كل ممكن مرتبه بعد مرتبه الواجب و النقصان إذا كان فى مرتبه الذات كما هو المفروض كان الكمال الذى يتصور بإزائه فى تلك المرتبه- و ما هو السبب له يجب أن يكون متقدما عليه فيجب أن يكون مرتبه الممكن فوق مرتبه الواجب و هو بين الفساد.

و أما الثانى فلاستحاله التعدد فى الواجب بالذات.

١- و أيضا يلزم الدور لأن الممكن محتاج إلى كمال الواجب تعالى من حياته و علمه و قدرته و نحوها فلو انعكس لدار و أيضا الدليل و إن كان عاما لكن فيما نحن فيه حيث فرض الممكنات أعراضا و صفاتا له فالكلام فى الممكن المقتضى كالكلام فى الممكن المقتضى، س ره



و أما الثالث فلأن الممتنع بالذات لا يمكن أن يستند إليه الممكن بالذات- باعتبار جانب الوجود فإن معطى الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في الجبهة التي يحصل منه في غيره و الممتنع لا حظ له من أصل الثبوت فضلا عن كماله و قد علمت أن لا خبر عنه إلا بحسب مفهوم اللفظ لا غير.

و بهذا يندفع ما أورده بعض أجله الفضلاء في شرحه للهيكل على البرهان الذى أقامه صاحب حكمه الإشراف على قاعده إمكان الأشرف المستفاد أصله من معلم الفلاسفة أرسطاطاليس كما يظهر بالمراجعه إلى كلام المبرهن و إيراد المورد عليه- إذ مبناه (١) أن الشىء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علة امتناعا ذاتيا- فلا يلزم أن يكون ما هو الأشرف من الممكنات الإبداعية على تجويز إمكان وجوده واقعا فى الخارج إذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهه فى الواجب بالذات- أشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الأشرف هذا فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال و علو المرام عما يطير إليه طائر العقول- بأجنحة الأفكار و الأفهام علمت أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات و لا نسبة حلول الأعراض للموضوعات فما ورد فى ألسنه أرباب الذوق و الشهود و قرع (٢) سمعك من كلمات أصحاب العرفان و الكشف أن العالم

١- أى مبنى الإيراد و تقرير البرهان سيجىء فى الإلهيات و لما كان المقامان متقاربين فى مسلك الدفع إذ فى مقام الاستدلال على نفي كمال ممكن للحق يقال عدم ذلك الكمال لكون وقوعه موقوفا على وقوع ممتنع بالذات لكن الممتنع بالذات لا يقع فذلك الكمال لا يقع و فى مقام الإيراد على برهان قاعده إمكان الأشرف قال المورد و هو المحقق الدوانى إن الممكن الأشرف لا يقع لكون وقوعه موقوفا على ممتنع بالذات و هو وجود جهه أشرف مما عليه الواجب بالذات لكنها ممتنعه فلم يقع الممكن الأشرف مع أنه باق على إمكانه و الدفع فى كل المقامين أن الممكن بالذات لا يمكن أن يستند إلى الممتنع بالذات كيف و الممكن ما لا- يلزم من فرض وقوعه محال و لكن تمسك المحقق الدوانى بإمكان عدم العقل الأول و امتناع علة و قد مضى الكلام فيه مستوفى، س ره

٢- فمنها قول الشيخ العطار النيشابورى S\ جمله يك ذات ست اما متصف Z\ جمله يك معنى و صورت مختلف Z\ و منها قول الشيخ الشبستري- S\ من و تو عارض ذات وجوديم Z\ مشبكهاى مشكات وجوديم Z\ و هذا الاتصاف بوجه كالاتصاف بالصفات السلبية و الإضافيه أو شئيه الماهيه الاعتباريه- فليست كالعرضى بمعنى المحمول بالضميمه بل كالعرضى بمعنى الخارج المحمول كالإمكان و الشئيه، س ره

أوصاف لجماله أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور و نظائره- قصور عبارته عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير و الانفعال و إلا فشأنهم أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص فى الاتصاف بصفه حاله فى ذاته أو نعت يعرض لوجوده و يجعله بحال غير ما هو عليه فى حقيقه ذاته المتأصله كيف و هم يفنون الاثنييه فى حقيقه الوجود و يقولون ليس فى دار الوجود إلا الواحد القهار و الحلول مما ينادى بالاثنييه فكل ما قيل فى تقريب هذه النسبه التى للذات الأحديه بالقياس إلى المراتب الإمكانيه هو من باب التمثيلات المقربه من وجه للأفهام المبعده من وجه للأوهام و أشبه التمثيلات (١) فى التقريب التمثيل بالواحد و نسبته إلى مراتب الكثره كما مر الإشعار به فى فصل الواحد و الكثره فإن الواحد (٢) أوجد

١- أى بعد المثل الأعلى الذى هو الإنسان الكامل المكمل الختمى فإنه الاسم الأعظم و الكلمه الأتم و حقيقه آدم المخلوق على صورته الله الأجل الأكرم فبعد المثل الأعلى له الأمثال العليا كالشعله الجواله الراسمه للدائره و الحركه التوسطيه الراسمه للقطعيه و الآن السيال الراسم للزمان و العاكس المنشأ للعكوس و البحر المثير للموج و الحباب و البخار و السحاب- و الشمس المظهره للأشعه و الأظله و الأمثله القرآنيه من المصباح الذى فى الزجاجه التى فى المشكاه و الماء السائل فى الأوديه بقدرها و غيرها بل و فى كل شىء له آيه تدل على أنه واحد، س ره

٢- و ذلك لأن كل مركب تركيبه من حقيقه و حقيقه متخالفتين كالجسم من الهيولى و الصوره و الإنسان من النفس و البدن و البياض من اللون و المفرق لنور البصر و غير ذلك- و كذا المركبات الصناعيه و الاعتباريه كالبيت و السرير و الطين و العسكر و أما الاثنان و الثلاثه و الأربعة إلى غير النهايه فحقائقها المتباينه الماهيات المتخالفه الأحكام و الآثار أجزاءها التى تقوم مقام الأجزاء الخارجيه فى الموارد الأخرى ليست إلا الواحد و الواحد و تكرار الشىء ليس إلا ظهوره لا حقيقه أخرى مخالفه و لا شىء من الحقائق كذلك فليس الجسم الهيولى و الهيولى الصوره الجسميه و الصوره الجسميه و نحو ذلك فى غيرها و أما الاثنان فليس إلا- الواحد و الواحد- و الثلاثه ليست إلا الواحد و الواحد و هكذا فى البواقي فليست إلا الواحد مع تباينها- إن قلت الاثنان وحدتان اثنتان و الثلاثه وحدات ثلاث. قلت الثنتان و الثلاث نفس الاثنان و الثلاثه اللذين ننظر فى حقيقتهم مع أن كلامنا فى الواحد لا بشرط و أن جميع الأنواع من العدد منازلها و أنها هو ثم كما أنه بتكراره يوجد الأعداد الغير المتناهيه كذلك بعاديتة لها يفنى كل واحد منهما فهو المبدى المفنى للكل، س ره

بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد و ليس فى العدد إلا- حقيقه الواحد لا- بشرط شىء لست أقول بشرط لا شىء و بينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط أى طبيعه الوجود الذى عمومه باعتبار شموله و انبساطه- لا باعتبار كليته و وجوده الذهنى كما علمت من قبل و بين الوجود المأخوذ بشرط لا شىء و هو المرتبه الأحديه عند العرفاء و تمام حقيقه الواجب عند الفلاسفه و الأول هو حقيقه الحق(١) عند العرفاء لإطلاقه المعرى عن التقييد و لو بالتنزيه عن الماهيات الموجب لنوع من الشرط(٢) فافهم(٣) ثم يفصل العدد مراتب الواحد- مثل الاثنين و الثلاثه و الأربعة و غير ذلك إلى لا نهايه و ليست هذه المراتب أوصافا زائده على حقيقه العدد كما فى الفصول بالقياس إلى الجنس الذى ينقسم معناه إليها- و يتقوم وجوده بها فإن كل مرتبه من مراتب العدد و إن خالفت الأخرى فى النوعيه

- 
- ١- أى نفس المطلق و الطبيعه التى لا يعتبر معه الإطلاق إذ انبساطه و شموله فعل الحق لا حقيقه الحق، ن ره
  - ٢- إشاره إلى إمكان الجمع بين المسلكين بأن المراد سلب السلب أى سلب الحدود و النقائص الإمكانيه لا سلب الشىء بما هو حقيقه وجوديه كما فى طريقه من يقول بتباين الوجودات فافهم، س ره
  - ٣- إشاره إلى سر الضروره الأنزليه فإنها كون الشىء موجودا بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن جميع الجهات و الحيثيات الخارجيه المغايره لذاته مغايره خارجيه أو اعتباريه تقييديه كانت تلك الحيثيات أو تعليليه و حقيقه كانت أو اعتباريه و اعتبار بشرط لا مناف لما أظهرناه إذ الشرط واسطه فافهم، ن ره

لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق و لهذا قيل فى العدد إن صورته عين مادته و فصله عين جنسه إذ التعين و الامتياز فى أنواعه بصرف حقيقه ما به الاشتراك و الاتفاق فيها فحقيقه الواحد من غير لحوق معنى فصلى أو عرضى صنفى أو شخصى لها فى ذاتها شئونات متنوعه و أطوار متفاوتة ثم ينبعث (١) من كل مرتبه من مراتبه الكماليه معان ذاتيه و أوصاف عقليه ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبه من مراتب الهويات الوجوديه المتفاوته الذات معانى ذاتيه و أوصافا عقليه هى المسماه بالماهيات عند قوم و بالأعيان الثابته عند قوم و هى التى قد مر مرارا أنها ليست فى الواقع و لا زائده على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهنى- فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره فى آيات الكون- و مراتب الواحد مثال لمراتب الوجود و اتصافها بالخواص و اللوازم كالزوجيه و الفرديه و العاديه و الصمم و المنطقيه مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات و اتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعيه للتغاير بين الموصوف و الصفه فى الواقع و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهيه و الصفات الربانيه فالارتباط بين الواحد و العدد مثال للارتباط بين الحق و الخلق و كون الواحد (٢) نصف الاثنيين و ثلث الثلاثه و ربع الأربعة و غير ذلك مثال للنسب اللازمه التى هى الصفات للحق و الغرض أن القول بالصفه و الموصوف فى لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذى غفل عنه أكثر الفضلاء

### إشارة إلى بعض مصطلحات أهل الله فى المراتب الكليه:

حقيقه الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معها شىء فهى المسماه عند هذه الطائفة بالمرتبه الأحديه المستهلكه فيها

١- نظير هذا إنما هو حال الهيولى الأولى لكونها نوعاً مفرداً أى بسيطاً فى المعنى و الفرق بين الجنس و الفصل فى حقها إنما هو بالعمل و ضرب من الاعتبار فافهم، ن ره

٢- و من هذا تعلم أن الكسور التسعه من مقوله الإضافة و ليست من مقوله الكيف إذ ليس هاهنا قارات فى محالها متقررات فى موضوعاتها، س ره

جميع الأسماء و الصفات و يسمى أيضا جمع الجمع و حقيقه الحقائق (۱) و العماء- و إذا أخذت بشرط شىء فإما (۲) أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمه لها كليها و جزئها المسماه بالأسماء و الصفات فهى المرتبه الإلهيه المسماه عندهم بالواحديه- و مقام الجمع و هذه المرتبه باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التى هى الأعيان و الحقائق إلى كمالاتها المناسبه لاستعداداتها فى الخارج يسمى مرتبه الربوبيه و إذا أخذت لا- بشرط شىء و لا- بشرط لا- شىء فهى المسماه بالهويه الساريه فى جميع الموجودات.

### إشارة إلى حال الوجوب و الإمكان:

اعلم (۳) أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهيه و التغير بين

۱- هذا على طريقه بعض العرفاء قال العارف الكامل الشيخ عبد الرزاق كاشى قدس سره- العماء الحضرة الأحديه عندنا لأنه لا يعرفها أحد غيره فهو فى حجاب الجلال و قيل هى الحضرة الواحديه التى هى منشأ الأسماء و الصفات لأن العماء هو الغيم الرقيق و الغيم هو الحائل بين السماء و الأرض و هذه الحضرة هى الحائل بين سماء الأحديه و بين أرض الكثره الخلقيه و لا يساعده الحديث النبوى: لأنه سئل ع أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق فقال كان فى عماء و هذه الحضرة يتعين بالتعين الأول لأنها محل الكثره و ظهور الحقائق و النسب الأسمائيه و كل ما تعين- فهو مخلوق انتهى كلامه قدس سره. أقول لا نسلم أن كل تعين فهو مخلوق فإن هذا التعين هو التعين الصفاتى لا الأفعالى و ظهور الأعيان الثابته اللازمه للأسماء و الصفات ظهور علمى و صور علم الله التفصيلى بل التعين الأفعالى الإبداعى لا يسمى عالم الخلق فى اصطلاح و إنما يسمى عالم الأمر و لا سيما على تحقيقات المصنف قدس سره أن العقول من صقع الربوبيه باقيه بقاء الله لا- بإبقائه و أيضا السؤال عن كينونه الرب و مرتبه الربوبيه هى المرتبه الواحديه كما يصرح به المصنف قدس سره، س ره

۲- كلمه إما هنا لا ثانيه لها و لعلها سقطت من نسخه الأصل و حدسى أن ثانيتها و إما أن تؤخذ مع صفه واحده فهى اسم خاص كالعليم و القدير كما أنها إذا أخذت مع جميع الصفات كانت اسم الجلاله أعنى الله و إذا أخذت مع تعين خاص إمكانى كالعقلية أو النفسية أو الفلكية أو الإنسانيه- كانت حقيقه إمكانيه خاصه و إذا أخذت مع جميع التعينات كانت إنسانا كبيرا، س ره

۳- و نعم ما قال العارف الجامى S\ بود اعيان جهان بى چند و چون\ Z\ ز امتياز علمى و عيني مصون\ Z\ نى بلوح علمشان نقش ثبوت\ Z\ نى ز فيض خوان هستى خورده قوت\ Z\ ناگهان در جنبش آمد بحر جود\ Z\ جمله را در خود ز خود بى خود نمود\ Z\ واجب و ممكن ز هم ممتاز شد\ Z\ رسم آئين دوئى آغاز شد\ Z\، س ره

جهه ربوبيه و العبوديه و إما من حيث سنخ الوجود الصرف و الوحدہ الحقيقه فلا- وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات و قد أحاطه الإمكان الناشئ من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته و بالجملة منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملا-حظه العلميه باعتبار جهه هذه الملا-حظه التفصيليه كما قد سبق بيانه.

### إشاره إلى حال الجوهر و العرض في هذه الطريقه:

اعلم أنك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء- وجدت بعضها متبوعه مكشفه بالعوارض و بعضها تابعه و المتبوعه هي الجواهر و التابعه هي الأ-عراض و يجمعهما الوجود إذ هو المتجلى بصوره كل منهما و الجواهر كلها متحدہ في عين الجوهر و مفهومه- و في حقيقته و روحه التي هي مثال(١) عقلي هو مبدأ للعقليات التي هي أمثله للصور النوعيه الجوهريه في عالم العقل كما يظهر من رأى أفلاطون في المثل النوريه و كل عقل إنما يقع ظل منه في هذا العالم الهيولاني كما تقرر و كلما هو أبعد من هذا العالم لكونه في أعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم- أخفى جوهرها و أنقص ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادى بما هو

١- المراد به العقل الكلى المشتمل على كل العقول التي في الطبقتين الطوليہ و العرضيه- فجواهر العالم هو هو و ما يقال إن الجوهر ثابت يمكن أن يراد الجوهر بمعنى المتبوع بل جوهر العالم بمعنى المتبوع عندهم وجه الله الباقي الثابت مع دثور كل شىء و سيلان طبائع الخلق و هو الوجود المنبسط كما سيصرح بأن هذه الحقيقه الجوهريه يسمي عندهم بالنفس الرحمانى و النفس الرحمانى و إن كان من أسماء الوجود المطلق المنبسط إلا أن هذا الجوهر الذى هو عقل العقول لما كان حاملا له بشراشر و هو أول منازلہ الذى هو أم القرى و أم الأقالام و لم يتشتت و لم يتفرق بعد و لم يزل في سماء وحدته أطلق عليه النفس الرحمانى و لم يعبا بماهيه الاعتباريه التي هي أول مقاطع النفس- و لا سيما على التحقيق أن لا ماهيه للعقل، س ره

جوهر مادى إنما هو نفس المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسى الذى يكون فى الذهن جنس الجواهر و كل واحده من هذه المراتب الثلاث فى الجوهرية أى الذهنية و العقلية و المادى هى مظهر الذات الإلهية من حيث (١) قيواميتها كما أن الأعراض بحسب مراتبها فى العوالم هى مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقه ألا- ترى كما أن الذات الإلهية لا تزال محتجبه بالذات فكذلك جنس الجواهر لا- يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول و غيرها و كما أن الذات مع اعتبار صفه من صفاتها اسم من الأسماء كليه كانت أو جزئيه كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعانى الكليه فى الذهن أو مبدأ من مبادئها الخارجيه من الصور المنوعه فى الخارج إليه يصير جوهرًا خاصًا يكون على رأيهم مظهرًا لاسم خاص من الأسماء الكليه بل عينه بوجه عندهم و بانضمام معنى من المعانى الجزئيه بحسب زمان ما أو مكان ما يصير جوهرًا جزئيًا كالشخص و كما (٢) أنه من

١- فإن القيوم صيغه مبالغه القائم بالذات و كيف لا يكون تعالى فى أقصى مراتب القيام بالذات- و هو تعالى ليس قائمًا بالماهيه فكيف بالمتعلق و كيف بالماده و الموضوع و ظهور قيواميته فى عالم المفاهيم فى مفهوم الجوهر الذى هو جوهر بالحمل الأولى و فى عالم الأعيان الموجوده فى ماده المواد و قابل القوابل الذى هو منبع القوى و الاستعدادات و كذا فى عقل الكل و هو صورته الصور و فاعل الفواعل بقدره الحق بل فاعل هو نفس قدرته الفاعليه و مشيته الفعلية الذى هو منبع الفعليات و الله بكل شىء محيط، س ره

٢- اعلم أن الأسماء المركبه كالحى القيوم و كالعلى العظيم و نحوها فى الأسماء اللفظيه حيث قيل إن للمجموع حيثه ارتباط و توحد يترتب عليه من التأثير ما لا يترتب على كل واحد من المنفردين. إن قلت ما المراد من الوجهه الوجدانيه و حيثه التوحيديه فى الأسماء المركبه و الوحده الاجتماعيه تمكن فى أى اسم مع الآخر. قلت المراد أن يكون الموجود مظهر اسمين تكوينًا أو تكليفًا بأن يتعلق و يتخلق و يتحقق بهما أما التكوين فكالسميع البصير فى الحيوان و كالدائم الرافع فى الفلك و أما التكليف فكالحكيم الكريم فيمن يتحقق بهما بأن يحصل الحكمة و الكرامه و إذا كان له كرامه و لم يكن له حكمه و أطلق عليه عبد الكريم الحكيم مثلاً لم يكن للاسمين جهه وحده و لذا من غلب عليه حكم اسم من الأسماء الحسنى يسمى عبد ذلك الاسم عندهم و إن لم يسم به تسميه ظاهرية فعبد الهادى من يقوم بهدايه الخلق و عبد الجواد من وجود عليهم و هكذا و قد بينا سابقاً أن الأشياء فى مقام- و بنظر سالك مظاهر الأسماء و فى مقام آخر و بنظر سالك آخر نفس الأسماء الفعلية لأن المظهر هو مظهر حقه الانغمار و الاستهلاك فى الظاهر فيه بل فى مقام و بنظر أشمخ كمال الإخلاص نفي الصفات، س ره

اجتماع الأسماء الكليه على نحو له جهه وحدانيه يتولد أسماء أخر مركبه المعانى مع حيثه ارتباط و وحده طبيعیه فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطه على هيئه وحدانيه- يتولد جواهر أخر مركبه منها تركيبا طبيعيا له صوره طبيعیه و كما أن الأسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض و كما أن (١) الأمهات من الأسماء منحصره كذلك أجناس الجواهر و أنواعها منحصره و كما أن الفروع من الأسماء الإضافيه غير متناهيه كذلك الأشخاص الماديه أيضا غير متناهيه و يسمى هذه الحقيقه الجوهرية الإمكانية فى اصطلاح أهل الله بالنفس الرحمانى و الماده الكليه و ما تعين منها و صار موجودا من الموجودات بالكلمات الإلهيه و لما كانت التجليات الإلهيه و شئونها المظهره للصفات متكرره بحكم كل يوم هو فى شأن صارت الأعراض متكرره غير متناهيه و إن كانت الأمهات منها متناهيه و هذا التحقيق ينبهك على أن الصفات من حيث مفهوماتها و تعيناتها فى عالم الأسماء أى باعتبار مرتبه التفصيل الذهنى و ملاحظه التحليل العقلى حقائق متميزه بعضها عن بعض و إن كانت بسيطه الذات وحدانيه الوجود و للجميع أيضا اشتراك فى مطلق كونها أسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما أن مظاهرها حقائق متميزه بعضها عن بعض مع كونها فى الموجوديه تابعه لوجود الجوهر و مشتركه فى معنى العرضيه

١- أمهات الأسماء ما هى مصرح بها فى بعض كتب أهل المعرفة بل فى بعض كتب أهل الكلام- من الحى العليم المرید القدير المتكلم السميع البصير و هى أئمه الأسماء و لفظ الجلاله و هو الله إمام الأئمه فى الأسماء و الأسماء الكليه كما ذكر و الفروع منها الجزئيه الغير المتناهيه كالمترعات من العليم بحسب المعلومات و المترعات من القدير بقدر المقدورات سواء وضع لها ألفاظ على حده- كالمبدع و المخترع و المنشىء و المكون و نحوها أم لا و المراد بالإضافه فى كلامه أعم من الإضافه المحضه و من ذوات الإضافه، س ره



الزائده وجوداتها على وجود الجوهر لأن كل ما فى الوجود دليل و آيه على ما فى الغيب

### تثبيت و إحكام:

إياك و أن تظن بفظانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء و اصطلاحاتهم و كلماتهم المرموزه خاليه عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينيه أو التخييلات الشعريه حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحه البرهانيه و المقدمات الحقه الحكميه ناش عن قصور الناظرين و قله شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلك القوانين و إلا فمرتبه مكاشفاتهم فوق مرتبه البراهين فى إفاده اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهده فى الأشياء التى يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذى السبب و قد تقرر عندهم أن علم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهه العلم بأسبابها فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهده و ما وقع فى كلام بعض منهم إن تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهده معناه إن تكذبهم بما سميت برهاننا و إلا فالبرهان الحقيقى لا يخالف الشهود الكشفى فهذه المباحث السابقه و إن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها فى الحقيقه روحها الظاهره من أنوار النبوه و مشكاه الولايه العالمه بمراتب الوجود و لوازمها و لذلك لا نتحاشى عن إظهارها و إن كان المتفلسفون و مقلدوهم يأبون عن أمثالها و إن أردت الاطلاع على حقيقه ما ذكرناه و تشوقت أن يبين لك مطابقه دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق فى نبذ مما يتوهم أنها يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره و لا يسيء ظنك بأرباب الحقائق.

و اعلم أن (١) الاسم عندهم عباره عن الذات الإلهيه مع اعتبار صفه من الصفات أو تجل من التجليات و الأسماء المملفوظه أسماء الأسماء و كون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافى كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق

١- فإذا علمت اصطلاحهم فى الاسم فلا تستغرب قولهم إن العالم مظاهر الأسماء- أو الأسماء أرباب الأنواع و إن الاسم عين المسمى بوجه و غير المسمى بوجه، س ره

فإن معنى عينيه الصفات عند محققى الحكماء هو عبارته عن كونه وجوده تعالى فى مرتبه ذاته مع قطر النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حاله غيرها مصداقا- لحمل مفهومات تلك الصفات لا بأن يكون فى اتصافه بشىء منها مفتقرا إلى عروض هيئته وجوديه كما فى حمل الأبيض على الجسم ولا إلى معنى سلبى كحمل الأعمى على الإنسان أو معنى نسبى كحمل الفوقيه على السماء أو اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع أو تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على ماهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء أيضا قائلون بعينيه صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لأحد أن مفهومات الصفات ومعانيها الكليه الاتزاعيه- الموجوده فى العقل متخالفه بحسب المفهوم والمعنى لا أقول بحسب الهويه والوجود- وهذا مما لا- يقبل النزاع لأحد فيه ومن هاهنا يعلم أن كون الاسم عين المسمى أو غيره يرجع إلى هذين الاعتبارين أى اعتبار الهويه والوجود واعتبار المفهوم والمعنى- ولا- يذهب عليك أنه لا- يلزم من كون الأسماء الإلهيه بحسب المعنى غير ذاته المقدسه- إمكان تلك الأسماء أو تعدد الواجب أو الجهه الإمكانيه فيه أو التركيب فى ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شىء من هذه المعنى علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا أن الجعل والإفاضه إنما يجريان بالذات والأصالة فى نحو من أنحاء الوجودات لا- فى المفهومات الكليه كالأسماء والأعيان وكذا اللامجعوليه واللامفاضيه- إنما يتحققان فى حقيقه الوجود لا- فى المعانى الكليه فهى كما أنها فى المجعوليه تابعه للوجود أى بالعرض فكذا فى اللامجعوليه فأسماء الله تعالى غير مجعوله ولا- لامجعوله فلا- يلزم من تعددها على هذا النحو العقلى لا- الإمكان ولا- التعدد فى الوجود ولا- فى الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال فى الذات ولا الكثره فى جهات التأثير ليبطل قاعدتهم فى نحو صدور سلسله الموجودات من العقول إذ سبب تعدد الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير وإذ ليس فليس وإن تعددت معانى

الصفات التي مصداقها ذات أحديه بسيطه صرفه بحسب نفس الأمر فقد تحقق بنور البرهان و العيان أن الذات الإلهيه مشتركه بين الأسماء الحسنى كلها و التكثر فيها حسب تكثر الصفات و ذلك التكثر باعتبار مراتبه (١) الغيبه التي هي مفاتيح الغيب و هي معان معقوله في غيب الوجود الحق تعالى لأنها مع كثرتها العقلية مندمجه فيها على نحو بسيط غايه البساطه لأن الذات الأحديه و الهويه الوجوديه السابقه على جميع الهويات الوجوديه مع بساطتها يتصف عند العقل بصفات المتكثره الكماليه و النسبيه يتعين [يتفنن] (٢) بها شئون الحق و تجلياته- و قد مر مرارا أنها ليست بموجودات عينيه و لا يدخل في الوجود الأحدى أصلا فهي ثابتة في العقل معدومه في العين و لها الأحكام و الآثار بوجه عرضي لأننا قد ذكرنا أن الأثر في الحقيقه لا يكون إلا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي إلى كثره آثار الوجود في الخارج كثره ترجع إلى وحده حقيقه في الكل و التكثر بوجه يرجع

١- فأسماءه الذاتيه هي الغيوب و ذاته الذي هو الكنز المخفى غيب الغيوب فهذا معنى قوله تعالى وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ أَي عند الهويه الصرفه بأن يكون الهاء اسما لا ضميرا فإنه لا تفاوت فيه فقد يرسم دائره واحده لأن الدائره لا نهايه لها إذ الانتهاء إنما يكون بالمخالف بالنوع للشيء و مركزها نسبه إلى جميع أطراف محيطها على السواء و قد يرسم بدائرتين للإشاره إلى صفتي الجمال و الجلال- و الواو يتولد من الإشباع لأن المحكى عنه بالهاء له شدة الوجود في الغايه و له الإحاطه و السعه و الهاء حلقه و الواو شفويه ففي التركيب منهما إشاره إلى إحاطه النفس الرحمانى بالبواطن و الظواهر و يمكن أن يكون المراد بمفاتيح الغيب أسماءه الفعلية التي هي من صقع الربويه من العقول التي في سلسله البادئات و التي في سلسله العائدات و إنما لا يعلمها إلا هو على التقديرين لأن السنخيه بين المدرك و المدرك معتبره فلا يعلم ما من صقعه إلا ما من صقعه و كل ما هو من صقعه موجود بوجوده- و باق ببقائه أو المراد لا يعلم كنهها و باطن ذاتها إلا هو، س ره

٢- بالعين التعين أو بالفاء من التفنن و الشئون هي الأعيان الثابته فعقب الكلام في الأسماء- بالكلام في لوازمها و المراد أن كل اسم يلزمه عين ثابت فالعين الثابت الإنسانية لازم الاسم الأعظم الجامع و هو الله و عين الملك لازم اسمه السبوح القدوس و عين الحيوان لازم اسمه السميع البصير و قس عليه و هذه اللوازم من اللوازم الغير المتأخره في الوجود بل صور علميه موجوده بوجود الملزومات و هو وجود الذات، س ره

إلى التكثر فى العلم الذاتى لأن علمه لذاته أوجب العلم بكماله ذاتيه فى مرتبه أحديه ثم الجود الإلهى و فيضه (١) الأقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على انفرادها (٢) متعينا فى حضرته (٣) العلميه ثم العينيه على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه

## فصل (٢٧) فى إثبات التكثر فى الحقائق الإمكانيه

### إشاره

إن أكثر الناظرين فى كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم و لم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم فى إثبات التوحيد الخاصى فى حقيقه الوجود و الموجود بما هو موجود وحده شخصيه أن هويات (٤) الممكنات

١- الفيض الأقدس ظهور الذات بكسوه الأسماء و الصفات و لوازمها من الأعيان الثابتات- و هو الرحمه الصفتيه و هو فى اصطلاح العرفاء غير الفيض المقدس لأنه ظهوره فى مجالى الماهيات الإمكانيه فى مقام الفعل و لهذا يسمى الرحمه الفعليه فذلك هو التجلى الصفاتى و هذا هو التجلى الأفعالى، س ره

٢- أى ماهيه لا- وجودا لأن الأسماء و لوازمها كلها موجوده بوجود واحد هو وجود المسمى عز اسمه و لهذا كانوا مقرين بالمعبود فى كل البرزات و الذرات و لم ينقضوا العهود مثل ما فى الدنيا- التى هى محل الجهل و النسيان حيث وجدوا الوجودات المتشبات و أضافوها إلى الماهيات و التوحيد إسقاط الإضافات و أما الانفراد ماهيه فلأن تلك الحضره العلميه نشأه العلم التفصيلى و مرتبه نفس الأمر و ما هو عليه الشىء، س ره

٣- و إلى هذا ناظر قول عبد الرحمن الجامى- بود اعيان جهان بى چند و چون إلخ- و قول الأمير حسيني الهروى S\ خواستى آورى بعين از علم Z\ تا هويدا شوى بغيب و شهود Z\ إلى غير ذلك من مقالاتهم، س ره

٤- المغالطه نشأت من خلط الماهيه بالهويه و اشتباه الماهيه من حيث هى بالحقيقه و لم يعلموا أن الوجود عندهم أصل فكيف يكون الهويه و الحقيقه عندهم اعتباريا أم كيف يكون الجهه النورانيه من كل شىء التى هى وجه الله و ظهوره و قدرته و مشيته المبينه للفاعل لا- للمفعول اعتباريا تعالى ذيل جلاله عن علوق غبار الاعتبار فمتى قال العرفاء الأخيار أولوا الأيدى و الأبصار أن الملك و الفلك و الإنسان و الحيوان و غيرها من المخلوقات اعتباريه أرادوا شئيات ماهياتها الغير المتأصله عند أهل البرهان و عند أهل الذوق و الوجدان و أهل الاعتبار ذهب أوهامهم إلى ماهياتها الموجوده بما هى موجوده أو إلى وجوداتها حاشاهم عن ذلك بل هذا نظر عامى منزه ساحه عز الفضلاء عن ذلك نظير ذلك أن فاضلا إذا قال الإنسان مثلا وجوده و عدمه على السواء أو مسلوب ضرورتى الوجود و العدم أراد بشئيه ماهيه الإنسان و نحوه أنها كذلك و ظن العامى الجاهل أنه أراد الإنسان الموجود فى حال الوجود أو بشرط الوجود و لم يعلم أنه فى حال الوجود و بشرطه محفوف بالضرورتين و ليست النسبتان متساويتين و لا جائزتين إذ سلب الشىء عن نفسه محال ثبوت الشىء لنفسه واجب بل لو قيل بأصالة الماهيه فالماهيه المنتسبه إلى حضره الوجود أصيله عند هذا القائل لا الماهيه من حيث هى فإنها اعتباريه عند الجميع و قول الشيخ الشبستري تعينها أمور



أمور اعتباريه محضه و حقائقها أوهاام و خيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار- حتى أن هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدميه الذوات الكريمه القدسيه و الأشخاص الشريفه الملكوتيه كالعقل الأول و سائر الملائكه المقربين و ذوات الأنبياء و الأولياء و الأجرام العظيمه المتعدده المختلفه جهه و قدرا و آثارها المتفننه و بالجمله النظام المشاهد فى هذا العالم المحسوس و العوالم التى فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا و تشخصا و هويه و عددا و التضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ثم إن لكل منها آثارا مخصوصه و أحكاما خاصه و لا نعى بالحقيقه إلا ما يكون مبدأ أثر خارجى و لا نعى بالكثره إلا- ما يوجب تعدد الأحكام و الآثار فكيف يكون الممكن لا- شيئا فى الخارج و لا موجودا فيه و ما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفيه أن الممكنات أمور اعتباريه أو انتزاعيه عقليه ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ فى فقه المعارف- و أراد أن يتفطن بأغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعه كتبهم كمن أراد أن يصير من جمله الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقه تحكم باستقامه الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحده الاعتداليه.

فإنك إن كنت ممن له أهليه التفتن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتيه و استحقاق فطرى يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهه يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود و واجب لغيره و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت و جهه أخرى بها يتعين هويتها الوجوديه و هو اعتبار كونه فى أى درجه من درجات الوجود قوه و ضعفا كمالا- و نقصانا فإن ممكنه الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبه الكمال الواجبي و القوه الغير المتناهيه و القهر الأتم و الجلال الأرفع- و باعتبار كل درجه من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا- يشوبه قصور- و لا جهه عدميه و لا حيشه إمكانيه يحصل للوجود خصائص عقليه و تعينات ذهنيه هى المسمات بالماهيات و الأعيان الثابته فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهه مطلق الوجود و من جهه كونه فى مرتبه معينه من القصور فإذن

**هاهنا ملاحظات عقليه لها أحكام مختلفه.**

### الأول ملاحظه ذات الممكن على الوجه المجمل

من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار (١) موجود ممكن واقع فى حد خاص من حدود الموجودات.

### و الثانى ملاحظه كونها موجودا مطلقا من غير تعين و تخصص بمرتبه من المراتب و حد من الحدود

و هذا حقيقه (٢) الواجب عند الصوفيه يوجد مع الهويه الواجبيه

١- هذا ينافى ما مر فى الإشاره إلى حال الوجوب و الإمكان من أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهيه فالحق أن هنا ملا-حظتين لا- غير و أن هذه الملاحظه أيضا ترجع إلى ملاحظه الوجود و أنه علم إجمالى بالوجود و إن لم يكن علما بالعلم نعم ليس علما تفصيليا بحيشه الوجود و الوحده كما فى الثانيه إلا أن حيشه الوجود مقدمه على جميع الحشيات عينا و علما كما علم فى بيان موضوعيته للعلم الإلهي و أن مبادئه من لواحقه، س ره

٢- إن قلت هذا الكلام و كذا قوله فى مطلق الوجود بشرط الإطلاق يدل على أن الواجب عندهم هو حقيقه الوجود بشرط شىء و قد علم مما سبق و اشتهر أنه حقيقه الوجود لا بشرط فكيف التوفيق. قلت التوفيق أن هذه الحقيقه بشرط شىء عين الحقيقه لا بشرط إذ المراد بهذا الإطلاق الإرسال و السعه الوجوديه لا ما هو المستعمل فى المفاهيم بل كما أشرنا سابقا التوفيق بين الثلاثه حاصل إذ مرادهم حقيقه الوجود البحت البسيط المبسوط الآبى عن العدم بذاته الطارد إياه عن غيره فإذا قيل لا بشرط أريد به عدم التحديد و التضييق و كذا إذا قيل بشرط الإطلاق أريد نفس تلك الحقيقه- و هذا الشرط كالحيشه الإطلاقيه حكايه عن عدم الشرط و تقييد لعدم التقييد و إذا قيل بشرط لا أريد تلك الحقيقه أيضا و كلمه لا سلب السلب أى سلب المفاهيم و الماهيات و الأعدام من حيث هى كذلك عباراتنا شتى و حسنك واحد و إما أن المطلق قد يطلق على المنبسط كما سيجىء أن الوجود الحق هو الله و المطلق فعله فسيجىء أن المطلق يطلق بالاشتراك عليهما، س ره

و مع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار و لعدم تطرق الزوال و القصور و التغير و التجدد فى مطلق الوجود بشرط الإطلاق و إن اتصف بها مطلقاً- لا بشرط الإطلاق و لا بشرط اللإطلاق و لكونه عين المرتبه الأحديه و ما حكم بوحدته مع انبساطه و سرايته فى جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شىء- الذى ليس شموله و انبساطه على جهه الكليه لكونه جزئياً حقيقياً له مراتب متفاوتة.

### و الثالث ملاحظه نفس تعينها المنفكه عن طبيعه الوجود

و هو جهه تعينها الذى هو اعتبارى محض و ما حكم عليه العرفاء بالعدميه هو هذه المرتبه من الممكنات و هو مما لا غبار عليه لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن- أمر متحقق فى الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهنى فالحقائق موجوده متعدده فى الخارج لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها أمر واحد هو حقيقه الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل و منشأ تعددها تعينات اعتباريه فالمتعدد يصدق عليها أنها موجودات حقيقه لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقه و تعددها اعتبارى و لما كانت العبارة قاصره عن أداء هذا المقصد لغموضه و دقه مسلكه و بعد غوره يشته على الأذهان و يختلط عند العقول و لذا طعنوا فى كلام



هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح و البرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمة و خصوصا فن المفارقات الذى يثبت فيه تعدد العقول و النفوس و الصور و الأجرام و أنحاء وجوداتها المتخالفه الماهيات و ما أشد(١) فى السخافه قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطله عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام العقل باطله عند طور العقل و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جبله العقل السليم من الأمراض و الأسقام الباطنه نعم ربما يكون بعض المراتب الكماله مما يقصر عن غورها العقول السليمه لغايه شرفها و علوها عن إدراك العقول لاستيطانها فى هذه الدار و عدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئا من المطالب الحقه مما يقدح فيها و يحكم بفسادها العقل السليم و الذهن المستقيم- و قد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف و الأمور الجبلية و اللوازم الطبيعیه من غير تعمل و تصرف خارجى و مع عدم عائق و مانع عرضى لا تكون باطله قطعا إذ لا باطل و لا معطل فى الموجودات الطبيعیه الصادره من محض فيض الحق- دون الصناعات و التعليمات الحاصله من تصرف المتخيله و شيطنه الواهمه و جبله العقل الذى هو كلمه من كلمات الله تعالى التى لا- تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية قال الشيخ الفاضل الغزالي اعلم أنه لا يجوز فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو أخس

١- إذ حيثئذ يلزم الهرج و المرج و يرتفع الأمان و ينسد باب الإيمان فإن الحكم بأن العالم صناعا قديما منزها عن نقائص الأكوان محيطا بها ليس كمثل شىء و هو السميع البصير إنما هو للعقل فإذا جاز طور وراء طور العقل جاز بطلان هذا الحكم و أمثاله مما لا يحصى كيف و أعلى المدارك فى الإنسان من العقل و الوهم و الخيال و الحس هو العقل و إذا لم يكن هو حامل المعارف فما الذى يحمل و إن أريد العقل الوهمى المشوب فكثير من المطالب النظرية وراء طوره، س ره

من أن يخاطب فيترك و جهله و قال عين القضاء الهمداني في الزبده اعلم أن العقل ميزان صحيح و أحكامه صادقه يقينيه لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجردين عن جلباب البشريه بعد رياضاتهم و مجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل أى العقل الصحيح باستحالته فالحق أن من له قدم راسخ في التصوف و العرفان- لا ينفى وجود الممكنات(١) رأسا.

و من النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقيه الغير المنافيه للوحده الحقيقيه كلام صاحب الإحياء بعد ذكر المراتب الثلاثه في التوحيد حيث قال و المرتبه الرابعه في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحدا و هو مشاهده الصديقين و يسقيه الصوفيه الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا لا يرى نفسه أيضا بمعنى أنه فنى عن رؤيه نفسه.

فإن قلت كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحدا و هو يشاهد السماء و الأرض و سائر الأجسام المحسوسه و هى كثيره.

فاعلم أن هذا غايه علوم المكاشفات و أن الموجود الحقيقي واحد و أن الكثره فيه في حق(٢) من يفرق نظره و الموحد لا يفرق نظره رؤيه السماء و الأرض

١- أى و لو بالعرض لو أريد ماهيه الممكن أو و لو وجودا رابطا بلا نفسه و إن كانت كالرابطى إن أريد وجود الممكن فإن هذا لا- ينافى التوحيد إذ التحقق العرضى له صحه السلب أيضا- و التحقق الرابط هو محض الفقر ذاتا و صفه و فعلا إلى حقيقه الحقائق و الفقر إذا تم فهو الله، س ره

٢- و هو من ينظر إلى الماهيات التى هى مثار غبار الكثره لا إلى الوجود الذى هو مركز الوحده بل عينها و ينظر إلى الصور التى هى متفرقه و متشتته لنظر المدارك لا إلى المعنى الذى هو روحها و أصل محفوظها كالعاكس الذى هو أصل العكوس المختلفه صغرا و كبرا و صفاء و كدرا- المحافظه بما هى ظهوراته و عنواناته و آلات لحاظه لا ملحوظات بدواتها، س ره

و سائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشئ الواحد و أسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سوره استبعادك ممكن و هو أن الشئ قد يكون كثيرا بنوع مشاهدته و اعتبار و يكون بنوع آخر من المشاهدته و الاعتبار واحدا كما أن الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه و جسده و سائر أعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهدته أخرى واحد إذ نقول إنه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسان واحد و كم من شخص يشاهد إنسانا و لا يخطر بباله كثره أجزائه و أعضائه- و تفصيل روحه و جسده و الفرق بينهما و هو في حاله الاستغراق و الاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق و كأنه في عين الجمع و الملتفت إلى الكثره في تفرقه و كذلك كل ما في الوجود له اعتبارات و مشاهدات كثيره مختلفه و هو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و باعتبار آخر سواه كثير بعضه أشد كثره من بعض و مثال الإنسان و إن كان لا- يطابق (١) الغرض و لكن ينبه في الجمله على كشف الكثر- و تستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار و الجحود بمقام لم تبلغه و تؤمن به إيمان تصديق فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه و إن لم يكن ما آمنت به صفتك كما أنك إذا آمنت بالنبوه كان لك نصيب منه و إن لم تكن نبيا و هذه المشاهدته التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق سبحانه تاره يدوم و تاره يطرأ كالبرق الخاطف و هو أكثر و الدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه.

و قال في موضع آخر من كتاب الإحياء و أما من قويت بصيرته و لم يضعف نيته فإنه في حال (٢) اعتدال أمره لا يرى إلا الله و لا يعرف غيره و يعلم أنه ليس

- 
- ١- لأنه محدود محاط و لأن بدنه واحد بالاجتماع لا واحد بالوحده الحقه الحقيقيه و جنبته الروحانيه متعلقه بجنبته الجسمانيه تعلقا تدبيريا استكماليا فليست عله لها و غير ذلك من المبعديات، س ره
  - ٢- لا حال خروجه عن الاعتدال كحال الغضب المفرط أو الخوف المفرط أو الشهوه المفرطه- فإن عالم الصورة يثير عند هذه الأحوال غبار الكثره. S\ اى بسا كس را كه صورت راه زد\Z قصد صورت كرد و بر الله زد\Z كضرب المرادى على مظهر اسم الله الأعظم على ع من أبغضهم فقد أبغض الله- و يمكن أن يراد بالاعتدال العداله المصطلحه المعجنه من الأخلاط الأربعة المشهوره، س ره

فى الوجود إلا الله تعالى و أفعاله (١) أثر من آثار قدرته فهى تابعه له فلا وجود لها بالحقيقه و إنما الوجود للواحد الحق الذى به وجود الأفعال كلها و من هذا حاله فلا ينظر فى شىء من الأفعال إلا و يرى فيه الفاعل و يذهل عن الفعل من حيث إنه سماء و أرض و حيوان و شجر بل ينظر فيه من حيث إنه صنع فلا- يكون نظره مجاوزا له إلى غيره كمن نظر فى شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر و المصنف- و رأى آثاره من حيث إنه آثاره لا من حيث إنه حبر و عقص و زاج مرقوم على بياض- فلا يكون قد نظر إلى غير المصنف و كل العالم (٢) تصنيف الله فمن نظر إليها من حيث إنها فعل الله و أحبها من حيث إنها فعل الله لم يكن ناظرا إلا- فى الله- و لا عارفا إلا بالله و لا محبا إلا الله بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث إنه عبد الله فهذا الذى يقال إنه فنى فى التوحيد و أنه فنى عن نفسه و إليه

١- و من المحققات أن الأثر يشابه صفه مؤثره و أن الأثر ليس شيئا على حiale فلو لم ير الفاعل فى فعله لم يؤخذ الفعل على وجهه بل شيئا مستقلا و عند هذا لم يكن أثرا و هذا نظر خطأ أعادنا الله تعالى منه و هذا البيان الذى هو أقرب المجازات لأقرب أهل المجاز و البيان الأشمخ الأعذب لأهله أن الوجود بشراشره قدرته فكل المبادئ مقارناتها و مفارقاتها و برزخياتها و القوى الفعلية حتى العرضيه درجات قدرته الفعلية و الأفعال ماهيات سرايه ما به موجوديتها وجوده ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ\* و الصنع الذى يقول به هو الوجود المنبسط الذى حيثه طرد العدم وجودها إيجاده الحقيقى لا المصدرى و الإضافى اللهم إلا أن يراد الإضافه الإشراقية، س ره

٢- قال فى كتابه المجيد التدوينى كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ و فى موضع آخر فَصَّلَتْ آيَاتُهُ\* و فى آخر كلمه أخرى فكلمه العقل الأول و العقول الطولية المترتبه و العرضيه المتكافئه كلماته التامات الجامعات قال ص : أوتيت جوامع الكلم بل هى حروفه العاليات المستطرات بالتبر لا- بالحبر على رق أبيض لا أصفر أو أخضر أو أحمر و النفوس هى الأسماء الغير المقترنه بالزمان باعتبار باطن ذاتها و الطبائع السيلاله هى الأفعال المقترنه بالزمان باعتبار ذاتها الماديه- و الأعراض أعاريبها و هذا الأسماء و الأفعال مدادها و لوحها متفاوتان و فى مدلولاتها و مدلولات الحروف المقطعات و الموصلات عجائب و غرائب فاقراً و ارقاً ٣٢٦ قال السيد المحقق الداماد فى القبسات و لقد أعجبنى كلام الإمام الغزالي حيث قال العالم تصنيف الله تعالى، س ره

الإشارة بقول من قال كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن فهذه (١) أمور معلومه عند ذوى البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها و قصور قدر العلماء بها عن إيضاها و بيانها بعبارة مفهمه موصله للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم و اعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يغنيهم انتهى كلامه.

و إنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام و حجه الإسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان و دفعا لما يتوهمه بعض منهم أن هذا التوحيد الخاصى مخالف للعقل و الشرع أما العقل فلظهور الكثره فى الممكنات و أما الشرع فلأن مدار التكليف و الوعد و الوعيد على تعدد مراتب الموجودات و تخالف النشآت و إثبات الأفعال للعباد و معنى التوحيد أن لا موجود إلا الله سبحانه و ذلك لما علمت مما سبق منا و ما نقلنا من كلام هذا التحرير أن هذه وحده يندرج فيها الكثرات أنها وحده جمعيه إذا نظرت إلى حقيقه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق (٢) الذى يقال له مرتبه الواحدية و إذا نظرت إلى الموجود الصرف البحت الذى لا يشوبه معنى آخر فى ذاته و لا تعين له فى حقيقته

١- و نعم ما قيل - S\ من گتتك خواب دیده و عالم تمام کر\ Z من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش\ Z هم ز ان دهان کر آمد اسرار را بیانی\ Z لا يحمل عطایاه إلا مطایاه، س ره

٢- حاصله أن توهمهم المخالفه إن كان فى واحدیه الوجود فقد قالوا إن فى المرتبه الواحدیه جاءت الكثره كم شئت من الأسماء و الصفات و الأعیان الثابتات و مع الكثره لا- يبقى إشکال أ لم تستمع قولهم إن الأعیان هناك كانت رائیه و مرئیة و سامعه لقول كن و أن الله تعالى كان مخاطبا لها كل ذلك بنحو الثبوت و إن كان توهمهم فى أحديه حقيقه الوجود فالجواب عنه أن فى المرتبه الأحديه- لا اسم و لا رسم فلا تكليف و لا غيره لكن لها إضافات و رشحات بعد ذلك و إذ تطرق الكثره فلا إشکال فى التكليف و غيره ثم إن قوله إنها وحده جمعیه بمنزله الجزاء لقوله إذا نظرت إلى حقيقه الموجود، س ره

أصلا فله أيضا إفاضات بنفسه و رشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات و الأحكام الثابته المطابقه للواقع إلا أن منشأ موجوديتها و تحققها ليس إلا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته و التام الغنى عما سواه و ستسمع لهذا زياده توضيح

### فصل (٢٨) فى كيفية سريان حقيقه الوجود فى الموجودات المتعينه و الحقائق الخاصه

#### اعلم أن للأشياء فى الموجوديه ثلاث مراتب

#### أولها الوجود الصرف الذى لا يتعلق وجوده بغيره

و الوجود الذى لا يتقيد بقيد و هو المسمى عند العرفاء بالهويه الغيبية و الغيب المطلق و الذات الأحدىه و هو الذى لا اسم له و لا نعت له و لا يتعلق به معرفه و إدراك إذ كل ما له اسم و رسم كان مفهوما من المفهومات الموجوده فى العقل أو الوهم و كل ما يتعلق به معرفه و إدراك- يكون له ارتباط بغيره و تعلق بما سواه و هو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء- و هو على ما هو عليه فى حد نفسه من غير تغير و لا- انتقال فهو الغيب المحض و المجهول المطلق إلا- من قبل لوازمه و آثاره فهو بحسب ذاته المقدسه ليس محدودا مقيدا بتعين و لا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود و المخصصات كالفصول و المشخصات و إنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص فى ذاته تعالى عنه علوا كبيرا و هذا الإطلاق أمر سلبى يستلزم سلب جميع الأوصاف و الأحكام و النعوت عن كنه ذاته و عدم التقيد و التجدد [التحدد] فى وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنها أمور اعتباريه عقليه.

#### المرتبه الثانيه الموجود المتعلق بغيره

و هو الوجود المقيد بوصف زائد- و المنعوت بأحكام محدوده كالعقول و النفوس و الأفلاك و العناصر و المركبات من الإنسان و الدواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصه.

### المرتبه الثالثه هو الوجود المنبسط المطلق

المرتبه الثالثه (١) هو الوجود المنبسط المطلق

متحققه قبل الفعل الذى ليس عمومه على سبيل الكليه بل على نحو آخر فإن الوجود محض التحصل و الفعليه و الكلى سواء كان طبيعيا أو عقليا يكون مبهما يحتاج فى تحصيله و وجوده إلى انضمام شىء إليه يحصله و يوجد و ليست وحدته عدديه أى (٢) مبدءا للأعداد فإنه حقيقه منبسطه على هياكل الممكنات و ألواح الماهيات لا ينضب فى وصف خاص و لا ينحصر فى حد معين من القدم (٣) و الحدوث و التقدم و التأخر و الكمال و النقص و العليه و المعلوليه و الجوهرية و العرضيه و التجرد و التجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شىء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجوديه و التحصلات الخارجيه بل الحقائق الخارجيه تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيناته و تطوراته و هو أصل العالم و فلك الحياه و عرش الرحمن و الحق المخلوق به فى عرف الصوفيه و حقيقه الحقائق - و هو يتعدد فى عين وحدته بتعدد الموجودات المتحده بالماهيات فيكون مع القديم قديما و مع الحادث حادثا و مع المعقول معقولا و مع المحسوس محسوسا و بهذا الاعتبار يتوهم أنه كلى و ليس كذلك و العبارات عن بيان انبساطه على الماهيات - و اشتماله على الموجودات قاصره الإشارات إلا على سبيل التمثيل و التشبيه و بهذا يمتاز عن الوجود الذى لا يدخل تحت التمثيل و الإشاره إلا من قبل آثاره و لوازمه

١- أى ليس إطلاقه إلا- أن العذر أن المطلق يسمى عاما منطقيا إذ العام إما منطقى كالكلى الطبيعى و إما استغراقى و هو العام الأ-صولى كصيغ العموم و إما بدلى كرجل و فى جعل هذه المرتبه ثالثه مخالفه الوضع مع الطبع لكن العذر طول ذيلها و ذكر اشتباه حالها بالوجود العام الانتزاعى كما سيبين المصنف، س ره

٢- و أما الوحده العدديه المصطلحه للحكماء فيطلق على وحدته البته فإنهم يسمون الوحده الشخصيه وحده عدديه و الشخص واحد بالعدد و أيضا قد يقال الوحده العدديه و يراد بها الوحده لا بشرط التى فى الأعداد و قد مر أنها آيه التوحيد الخاصى و قال ع: يا إلهى لك وحدانيه العدد، س ره

٣- المراد بالقدم هنا و فى قوله قدس سره فيكون مع القديم قديما القدم الزمانى لا الذاتى - لأن هذا الوجود هو عرش الرحمن و الحق المخلوق و الظل الممدود، س ره

ولهذا قيل نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالميه نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصيه من وجه و نسبة الكلى الطبيعى كجنس الأجناس إلى الأشخاص و الأنواع المندرجه تحته و هذه التمثيلات مقربه من وجهه (١) مبعده من وجوه و اعلم (٢) أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعى الإثباتى العام البديهى و المتصور الذهنى الذى علمت أنه من المعقولات الثانيه و المفهومات الاعتباريه و هذا مما خفى على أكثر أصحاب البحوث سيما المتأخرين (٣) و أما العرفاء ففى كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوى بعد أن تصور الوجود بالمعنى الثالث و مثله بالماده بقوله الوجود (٤) ماده الممكن و هيئه المتهايه له بحكمه الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان فى علمه مهياه بهذه العبارة و العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان- و بعده عن حضره الوجود و أسره فى أيدي الكثره و قد سماه الشيخ العارف الصمدانى الربانى محى الدين الأعرابى الحاتمى فى مواضع من كتبه نفس الرحمن (٥)

١- و أما وجه مباعده النسبتين فهو أن هذا الوجود من شده فعليته أو بساطته و وجدانه للوجودات و جامعته لها وسعت كلها و الهيولى و جنس الأجناس من فرط القوه و الإبهام و قله التحصل و كثره الفقدان و الأعدام يفنيان فى الصور و الأنواع و يجتمعان و يتحدان معها و لذا فالماهييه لا بشرط تجتمع مع ألف شرط فأين التجرد الذاتى من كل شىء من فرط الغنى و أين التجرد الذاتى من كل شىء - من فرط الفقر و الفقدان، س ره

٢- الداعى على هذا التبيين و التأكيد أنه ذهب أو هام جمع إلى العام البديهى و المطلق المفهومى من إطلاقهم الوجود و العام و المطلق عليه و على حقيقه الوجود و مقام الظهور و المعروفيه كليهما نعم من ذهب و همه من قول الحكماء إن الواجب تعالى هو الوجود و من قول العرفاء إن الواجب هو الوجود المطلق إلى أنهم أرادوا المفهوم العام البديهى مع أنه زائد على حقائق الجميع عند الجميع - كيف لا يذهب من إطلاقهم على فعله إليه تعالى عن ذلك ذاته و ما من صقع ذاته علوا كبيرا، س ره

٣- القائلين بأصاله الماهيه و اعتباريه الوجود، س ره

٤- إطلاق الماده التى هى فى اصطلاح الحكماء اسم الجزء القابلى فى المركبات الخارجيه - على الوجود المنبسط الأرفع من كونه مقبولا - فضلا عن أن يكون قابلا - اصطلاح خاص بالعرفاء باعتبار المشابهه المذكوره و باعتبار أن الماده معربه مايه و قد علمت أن هذا الوجود أصل العالم، س ره

٥- هذا موافق للمأثور عن أئمتنا المعصومين ع حيث عبروا عن الماده بالهباء و الماده أطلقت على هذا الوجود، س ره



**رفع اشتباه:**

قد ثبت مما ذكرناه أنه إذا أطلق في عرفهم الوجود المطلق - على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أى الحقيقة بشرط لا شىء لا هذا المعنى الأخير و إلا يلزم عليهم المفسد الشنيعه كما لا يخفى و ما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات و العقائد الفاسده من الإلحاد و الإباحه و الحلول و اتصاف الحق الأول بصفات الممكنات - و صيرورته محل النقائص و الحادثات فعلم أن التنزيه الصرف و التقديس المحض - كما رآه المحققون من الحكماء و جمهور أرباب الشرائع و الفضلاء عن الإسلاميين - باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل -

من يدر ما قلت لم يخذل بصيرته و ليس يدره إلا من له البصر

و للإشاره إلى هذه المراتب الثلاث و كونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلى قال علاء الدوله فى حواشيه على الفتوحات المكيه الوجود الحق هو الله تعالى و الوجود المطلق فعلة و الوجود المقيد أثره و ليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعى بل الانبساطى.

و ذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوى فى كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع و التفصيل و من حيث إن الوجود الظاهر المنبسط على أعيان الممكنات ليس سوى جمعيه تلك الحقائق يسمى الوجود العام و التجلى السارى فى حقيقه الممكنات و هذا من تسميه الشىء بأعم (١) أو صافه و أولها حكما و ظهورا للمدارك تقريبا و تفهيمًا لا أن ذلك اسم مطابق للأمر فى نفسه و ذكر أيضا فى تفسيره

١- و قد يعلم فى العلوم الجزئيه أنه أحد علاقات المجاز المرسل و لكونه أولها حكما و ظهورا للمدارك قد يسمى أول الأوائل و هو أول ما يتخطى فى ساحه الأذهان و هو أبده البديهيّات - كما أن الحق أول الأوائل فى جميع المراتب و أظهر الظواهر فى كل المنصات، س ره

لفاتحه الكتاب إشاره إلى المرتبه الأولى الواجبيه بقوله فهو أمر معقول يرى أثره و لا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضى الله عنه فى بيت له-

و الجمع (١) حال لا وجود لعينه

و له التحكم ليس للآحاد

## فصل (٢٩) فى أول ما ينشأ من الوجود الحق

### إشاره

لما تحققت و تصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلاث علمت أن أول ما نشأ من الوجود الواجبي الذى لا وصف له و لا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات و النعوت الجماليه و الجلاليه بأحديته و فردانيته هو الموجود المنبسط الذى يقال له العماء و مرتبه الجمع و حقيقه الحقائق و حضره أحديه الجمع و قد يسمى بحضره الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء فى العقل و إلى الممكنات فى الخارج مرتبه الواحدية و حضره الإلهيه و هذه المنشئيه (٢) ليست العليه لأن العليه من حيث كونها عليه تقتضى المبايته بين العله و المعلول- فهى إنما يتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصه المتعينه من حيث تعيينها و اتصاف كل منها بعينها الثابت و كلامنا فى الوجود المطلق و هذا الوجود المطلق له وحده- بنحو مخالف لسائر الوحدات العددية و النوعية و الجنسيه لأنها مصححه جميع الوحدات و التعينات فالوجود الحق الواجبي و من حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء- منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعيه و باعتبار خصوصيات أسمائه

١- و كان الأعيان الثابته حيث ما شمت رائحه الوجود و لكن لها الأحكام و الآثار تأست بوجوده جمع الجمع و هذا من باب معرفه الضد بال ضد كما ذكرناه قبيل ذلك أنه فى غايه الغنى و أنها فى نهايه الفقر و الفنا و قول الشيخ لا وجود المراد بالوجود هنا ما يرادف الوجدان أو المعنى لا وجود رابطى لعينه لغيره و سيأتى الكلام فى المرتبه الأحديه و الوجود المجرد عن المجالى و المظاهر- و ردع بعض الجهله من المتصوفه فانتظر، س ره

٢- كيف و الوجود المقيد الذى هو العقل الكلى من صقع الربوبية عند التحقيق فكيف تكون حال الوجود المطلق الذى كان العقل أول مجاليه فكل عليه منشئيه و لا عكس، س ره

الحسنى المندمجه فى اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع و إمام الأئمه مؤثر فى الوجودات الخاصه التى لا- تزيد على الوجود المطلق فالمناسبه بين الحق و الخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار و قول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا- يصدر عنه إلا- الواحد كلام جملى بالقياس إلى الموجودات المتعينه- المتباينه المتخالفه الآثار فالأوليه(١) هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينه الذوات و الوجودات و إلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق و ماهيه خاصه و نقص و إمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط و يلزمه بحسب كل مرتبه ماهيه خاصه و تنزل خاص يلحقه إمكان خاص و كما أن الذات الواجبيه باعتبار أحديه ذاته مقدس عن الأوصاف و الاعتبارات و يلزمها باعتبار مرتبه الواحدية و مرتبه اسم الله جميع الأسماء و الصفات التى ليست خارجه عن ذاته بل هى مع أحديتها الوجوديه جامع لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته و سنخه غير الماهيات و الأعيان الخاصه إلا أن له فى كل مرتبه من المراتب الذاتيه ماهيه خاصه لها لازم خاص و تلك الماهيات كما علمت مرارا متحده مع أنحاء الوجود المطلق- و مراتبه من غير جعل و تأثير إنما المجموع كل مرتبه من مراتب الوجود المطلق- أى نفس الوجود الخاص لا- كونه خاصا أى اتحاده بماهيته المخصوصه لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود و ماهيته فالأحديه الواجبيه منشأ الوجود المطلق و الواحدية الأسمائيه إله العالم وجودا و ماهيته فسبحان من ربط الوحده

١- بل الوجود المنبسط ليس صادرا إنما هو صدور حقيقى و إشراقه تعالى الفعلى و لا مستشرق هناك و لو بالتعمل و فى تحليل العقل فالعقل أول الصوادر و ليس مسبوqa بصادر و إن كان مسبوqa بالصدور و ليس مرادنا بالصدور معناه المصدري ثم على هذا أى التقديرين لا يرد على الحكيم طعن و جرح يتوهمه الأوهام القشريه من منافاته لعموم القدره الواجبيه و من توهم التفويض إذ فى هذا الفعل الواحد منظو كل الأفعال إذ فى العقل لكونه بسيط الحقيقه ينطوى جميع الفعليات و الوجودات التى دونه و فى الوجود المنبسط هذا الانطواء أظهر فكيف يشذ عن حيظه قدرته تعالى شىء و كيف يلزم تفويض و الوجود المنبسط ظهوره تعالى و معرفيته و ظهور الشىء لا يباينه- و العقل يده الفعاله و قدرته الفعلية و وجوده من صقع باق ببقائه و مفسد الجهل لا تحصي، س ره

بالوحده و الكثره بالكثره و إلا لم يكن بين المؤثر و المتأثر مناسبه و هو ينافى التأثير و الإيجاد.

### تنبيه تقديسى:

لما تكررت الإشاره سابقا إلى أن لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان- منها ذات الشىء و حقيقته و هو الذى يطرد العدم و ينافيه و الوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى.

و منها المعنى المصدرى الذهنى فقد تبين أن الوجود بهذا المعنى لا يطلقه (١) أحد من العقلاء على ذات أصلا فضلا عن إطلاقه إلى ذاته تعالى الذى هو أصل الذوات و مبدأ الحقائق و الموجودات و هذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبى و الحصول و الوجود الإثباتى كما فى قولك أوميرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب- و هذا الوجود النسبى كثير ما يجتمع مع العدم باختلاف الجبهه كما تقول زيد موجود فى البيت معدوم فى السوق بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له فى الخارج مع تقيده بالخارج و كما أن إطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقه عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشائخ الموحدين كالشيخين محى الدين الأعرابى و صدر الدين القونوى و صاحب العروه فى حواشيه على الفتوحات و كثير ما كان يطلق الشيخ و تلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذى يسمى عندهم بالظل و الهباء و العماء و مرتبه الجمعيه لا المرتبه الواجبيه و كثيرا ما يطلق صاحب العروه الوجود المطلق على الواجب تعالى و إنى لأظن أن الاختلاف بينه و بين الشيخ العربى إنما ينشأ عن هذا الاشتراك فى اللفظ الموجب للاشتباه و المغالطه و ممن

١- إلا أن يراد مفهوم الوجود من حيث الصدق على المصداق و التحقق فيه فحينئذ يكون آله لحاظ منشأ انتزاعه و يسرى الحكم إليه و هو الحقيقه التى يطرد العدم كقول صاحب حكمه العين بعد ذكر الوجود العام البديهى المشترك فيه معنى و هو عين فى الواجب تعالى زائد فى الممكن، س ره

أطلق لفظ الوجود و أراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في أشعاره الفارسيه حيث قال-

آن خداوندی که هستی ذات او است جمله اشیاء مصحف آیات او است

و قال فردوسی القدوسی فی دیباجه کتابه-

جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه هر چه هستی توئی

و قال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه-

ما عدمهائيم (۱) هستیها نما

تو وجود مطلق هستی ما

و أما عند علماء الظاهر و أهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهه في عدم جواز إطلاق الوجود بل (۲) الموجود أيضا عندهم على

۱- مراد مولوی قدس سره از عدم ماهیت است و در زبان عرفاء بسیار بود که از ماهیت بعدم تعبیر شود چه عدم رفع الوجود است و شیئیت ماهیت هم شیئیت وجود نیست چه شیئیت وجود ابای از عدم دارد و شیئیت ماهیت ابای از عدم و از وجود هیچیک ندارد و چون ابای از وجود ندارد و با او جمع میشود هستی نماست پس بود او راست و نمود بود ما را ست و مراد از ما ذات ماهیتی ما و شیئیت- عین ثابت ما است و های جمع در تقدیر مؤخر است یعنی هستی نماهائیم و مراد از قولش که تو هستی مائی نه طریقه منتسبه بسوی ذوق التأله است که وجود زید الله زید میگویند چه وجود پیش آنان وحدت عددیه دارد و باید ماهیت اصل باشد تا وجوب و امکان و علیت و معلولیت بر واحد عددی وارد نشود و اجتماع متقابلین لازم نیاید و پیش عرفاء شامخین وجود اصل است و لیس فی الدار غیره دیار و سنخ دیگر اصالت ندارد و لیکن مراتب و شئون ذاتیه قائلند چنانکه اقدمین حکماء هم به این قائلند و سنخیت در مراتب میباشد بالاتر از آنچه در نوع واحد است و وجود را نوع نشاید گفت پس مرتبه از وجود علت و مرتبه از وجود معلول است و ماهیت اعتباریه معلول بالعرض است- پس او تعالی و تقدس هستی ماست چون اصل محفوظ در مراتب هستی اوست و هر مرتبه ذاتا و صفتا و فعلا و بالجمله ظهورا نیازمند آن بی نیازند یا  $أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ$  و در بعضی از نسخ چنین بنظر رسیده-  $S \setminus$  ما عدمهائیم هستیهای ما  $Z \setminus$  تو وجود مطلق و فانی نما  $Z \setminus$  بنا بر این مطابق آنست که گفته شده این نیست که هست مینماید بگذار و آن هست که نیست مینماید بطلب، س ره

۲- بل الواجب تسمیه لا توصیفا، س ره

ذاته تعالى تسميه و أما إطلاقه توصيفا ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق بينهم في - أن كل صفة أو فعل لا يوجب نقضا عليه و لا- نقضا للواجب فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا قيل لا و قيل نعم و هو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود و الشئيه و غيرهما بين الواجب و الممكنات و أما ما ذكره صاحب العروه من أن الذات الواجبه وراء الوجود و العدم بل هو محيط بهما فالظاهر أنه لم يرد حقيقه الوجود بل مفهومها الانتزاعي و به يحمل منعه عن إطلاق الوجود عليه تعالى و تكفره الطائفه الوجوديه من الحكماء و العرفاء- إذ لا شبهه في أن مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عينا للذات الأحدى فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا أوليا لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه- الذي حمله و رتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب(١) كيف و جميع المحققين من أكابر الحكماء و الصوفيه متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمه النقص و امتناع إدراك ذاته الأحدى بالكنه إلا- بطريق خاص عند العرفاء هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك و استهلاكه في التوحيد و من تأمل في كتبهم و زبرهم تأملا شافيا يتضح لديه أنه لا خلاف لأحد من العرفاء و المشائخ و لا مخالفه بينهم في أنه تعالى حقيقه الوجود و يظهر له أن اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدوله السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي و تلميذه صدر الدين

١- و كيف لا و الشئيه المحققه أما شئيه الوجود و أما شئيه الماهيه و المنفصله حقيقه لا واسطه فيها و إذا كانت شئيه الماهيه أمرا مسلوب ضرورتى الوجود و العدم لا تصلح لأن تكون حقيقه الواجب الذى هو الشىء بحقيقه الشئيه و عين الضروره و الوجوب بالذات و محض الفعلية و حاق الحقيقه فبقى أن يكون حقيقه شئيه الوجود الحقيقى إذ لا- وجه للعدم فأمثال هذه التزيهات شطط و إفراط و حيره و الله منزه عنها و فى عصرنا أيضا يوجد من هؤلاء المنزهين من هو كأنه أهل القنوط من رحمته و اليأس من روحه يفر عن الاشتراك المعنوى فى الوجود حذرا من التشبيه و يقول لا يجوز التكلم فى معرفه الله لأن السبيل إليه مسدود و المعارف إلى أنفسكم مردود و لم يعلم أنه بوجه لا- معروف إلا- هو بل لا عارف إلا هو لأن كل عارف يعرف بنوره نوره بل ظهور كل موجود ظهوره بلغ أو لم يبلغ شعوره، س ره

القونوى ترجع إلى مناقشات لفظيه مع التوافق فى الأصول و المقاصد.

فمن جملتها أنه ذكر الشيخ فيها أن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشى فى حاشيه كلامه أن الوجود الحق هو الخالق تعالى لا الوجود المطلق و لا المقيد كما ذكر انتهى و ظاهر أن الشيخ (١) قائل بهذا القول- و المناقشه معه ترجع إلى اللفظ فإما أن يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه أنه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا فى بيان المرتبه الثالثه من الوجود و يؤيده التعميم بكل نعت إذ من جملته نعوت المحدثات فإنه فى تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات و سمات الكائنات و إما أن يكون مراده منه الوجود البحت الواجبى فإما أن يراد بكل نعت أنه سبحانه منعوت بكل نعت كمالى- أو صفه واجبيه هى عين ذاته فإن ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفه أو حيشه أخرى غير ذاته مصداق لجميع أوصافه العينيه و نعوته الذاتيه أو يراد به أنه المنعوت بكل نعت مطلقا أعم من أن يكون بحسب ذاته بذاته أى فى المرتبه الأحديه أو

١- إن قلت كيف يكون هذا مناقشه فى اللفظ و الشيخ يقول بالوحده و المحشى يقول- بالمراتب الثلاث فى الوجود. قلت المحشى الذى يقول بالوجود الحق و الوجود المطلق يكرر راجعا و يتصرف فى تلك الاثنينيه بأن المطلق ظهور الحق و الحق خفاء المطلق من شدة الظهور و معلوم أن ظهور الشىء ليس مباينا له و إلا لما كان ظهورا له فالوجود المطلق كالمعنى الحرفى ليس شيئا على حiale و مفهوما على استقلاله كيف و السنخيه بين مراتب الوجود معتبره و هو حقيقه واحده و سيعه ذات درجات تؤكد الوحده الحقه فلا قول المحشى قول بالتثنيه و التثليت و لا قول الشيخ قول بالوحده الممنوعه إذ المفاصد المذكوره سابقا من الحلول و الاتحاد و الاختلاط بالأشياء الخسيسه و الاتصاف بصفات الممكنات لا- يتوجه إلى الوجود الحق بل و لا- إلى المطلق بل و لا إلى المقيد إلا بالعرض لاتحاد الوجود المقيد بالماهييه و هذا كما يشته المراد أن ذوات الممكنات اعتباريه و يراد ذاتها الظلمانيه و ذهب نفس السامع إلى ذاتها النوريه و كذا الحقيقه فإنها الماهيه بشرط الوجود و قد يراد بها نفس الماهيه مثل ما يقول المصنف قدس سره بعد صفحه فحقائق الممكنات باقيه على عدميتها و العين كما يراد به الخارج مقابل الذهن يراد به الماهيه و الهويه كما يراد بها الوجود العينى يراد بها الماهيه الشخصيه إلى غير ذلك من موارد الاشتباه، س ره

باعتبار مظاهر أسمائه و مجالى صفاته التى هى من مراتب تنزلاته و منازل شئوناته من جهه سعه رحمته أو نفوذ كرمه و جوده و بسط لطفه و رحمته.

و منها ما قال فى موضع آخر من كتابه ليس فى نفس الأمر إلا الوجود الحق - فكتب المحشى بلى و لكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيوض وجود مطلق و للمظاهر وجود مقيد و للمفيوض وجود حق.

و قال فى موضع آخر منه إذ الحق هو الوجود ليس إلا- فكتب المحشى بلى هو الوجود الحق و لفعله وجود مطلق و لأثره وجود مقيد.

و قال أيضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد و عدميه الماهيات الممكنه و لقد نهتكت على أمر عظيم أن تنبته له و عقلته فهو عين كل شىء فى الظهور ما هو عين الأشياء فى ذواتها سبحانه و تعالى بل هو هو و الأشياء أشياء و كتب المحشى فى حاشيته بلى أصبت فكن ثابتا على هذا القول إلى غير ذلك من المؤاخذات التى ترجع كل منها إلى مجرد تخالف الاصطلاحات و تباين العادات فى التصريح و التعريض - و كثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات و الحقيقه و العين و الهويه و غيرها إذ قد يطلق و يراد منه صرف وجود الشىء و قد يطلق و يراد منه ماهيه و عينه الثابته و يقع الغلط من إطلاق لفظ الوجود أيضا باعتبار إرادته أحد من معنى الوجود الحق أو المطلق أو المقيد و إلا- فمن تأمل فى الحواشى التى كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف بينه و بين الشيخ فى أصل الوجود و لما كان طور التوحيد الخاصى الذى هو لخواص أهل الله أمرا وراء طور العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهدايه الربانيه يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر و الفكر الرسمى فلهذا يترأى فى ظواهر كلامهم اختلافات و مثل هذه الاختلافات بحسب(1)

١- و أما بحسب الباطن فلا بل لا اختلاف عند أهل الباطن فى جميع الكتب السماويه فى الأصول و الأركان من لادن آدم إلى الخاتم ص كما فى الكتاب التكويني الآفاقي و التكويني الأنفسى بما هى كلمات الله و لا تغاير مع كون كل شىء آيه اسم من ليس كمثل شىء و آيه الأحديه و الواحدية فكون كل شىء ليس كمثل شىء كان مظهر اسم من ليس كمثل شىء S\ و فى كل شىء له آيه Z\ تدل على أنه واحد\ Z\ و مع هذا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فكلمااته لا تنفذ و لا تبيد و لا تتغير- كما لا يجوز عليه الصمت و نوره لا يجوز عليه الأفول و جوده لا يسوغ عليه الإمساك و بالجمله كل ما هو من صقع قديم صفه كانت أو فعلا- نعم الماده و الماهيه فى عالم الطبيعه و ما من صقعها حادثه متجدده دائره زائله كُلمنْ عَلَيَّهَا فإِنَّ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ و أما التوحيد الثالث و هو التوحيد الحقى فإن التوحيد الحقى ينقسم بانقسام إلى علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول كتوحيد الفراش للنار من مشاهد ضوئها لأنفسها و الثانى كتوحيد مشاهد نفسها برفع الحجاب و الثالث كتوحيد الفراش الممسوس بالنار و الحديده المحماه بها و هذان يفنى الموحد عن كل التعينات فى حقيقه الوجود البسيط المبسوط، س ره



الظاهر قد وقع في الكتاب الإلهي و الأحاديث النبويه و جعل كل طائفه من المليين - مستند اعتقاده الكتاب و الحديث مع تخالف عقائدهم و تباين آرائهم و لكل جعلنا شرعه و منهاجا.

قال الشيخ عبد الله الأنصارى فى كتاب منازل السائرين للإشاره إلى توحيد الخواص و أما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه و استحققه بقدره و الألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفه من صفوته و أخرسهم عن نعمته و أعجزهم عن ثبته [بثه]- فقطعت الإشاره على ألسنه علماء هذا الطريق و إن زخرفوا له نعوتاً بعباراتهم- و فصلوه فصولاً فإن ذلك التوحيد يزيد العبارة خفاء و الصفه نفورا و البسط صعوبه- و إلى هذا التوحيد شخص (١) أهل الرياضه و أرباب الأحوال و له قصد أهل التعظيم- و إياه عنى المتكلمون فى عين الجمع و عليه اصطلحت [اصطلمت] (٢) الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان و لم يشر إليه عبارة فإن التوحيد وراء ما يشير (٣)

١- أى تحديق بصرهم إليه كقوله تعالى لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ و منه العله التى تسمى بالشخص و الإنصاف أن التوحيد الحقى لا يمكن بغير الرياضه فى غالب الناس و إذا لم يكتسب العدالة الخاصه لم يكن ادعاؤه و لا بد أن يراعى الخلق كنفسه بل يحصل له مقام الفتوه و إثارة الغير على نفسه حتى يرتفع الغيريه رأساً لكن نفى التوحيد الحقى من موحد لا ينافى إثبات التوحيد العيانى أو العلمى توحيد إياه أو توحيد بنور منه و بيقين مستعاره منه إلخ، س ره

٢- أى تصالحت و توافقت و إن لم يتوافق العبارات، س ره

٣- إذ ما دام المشير مشيراً و التوحيد إشاره أو مشار إليه بناء على ما فى الحديث ٣٣٨: التوحيد الحق هو الله و القائم به رسول الله و الحفظه له نحن و التابع فيه شيعتنا صدق ولى الله لم يكن توحيداً- لأن أنت أنت و هو هو حيثئذ و هذا شرك خفى و لذلك قال سيد الموحدين فى بيان مقام الحقيقه كشف سبحات الجلال من غير إشاره، س ره

إليه مكون وقد أجت عن توحيد الصوفيه بهذه القوافى -

ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته عاريه أبطلها الواحد

توحيد إياه توحيد و نعت من ينعت لا حد

### فصل (٣٠) فى التنصيص على عدميه الممكنات بحسب أعيان ماهياتها

#### إشاره

كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا و أذعنت بأن الوجود حقيقه واحده هى عين الحق و ليس للماهيات و الأعيان الإمكانيه وجود حقيقى إنما موجوديتها بانصباعها بنور الوجود و معقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود و طور من أطوار تجليه و أن الظاهر فى جميع المظاهر و الماهيات و المشهود فى كل الشئون و التعينات ليس إلا حقيقه الوجود- بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شئونه و تكثر حيثياته و الماهيه الخاصه الممكنه كمعنى الإنسان و الحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان و الشئيه- و نظائرها فى كونهما مما لا تأصل لها فى الوجود عينا و الفرق بين (١)

١- ما ذكره ره من الفرق بين المفاهيم الماهويه و المفاهيم الاعتباريه هو الحق الذى عليه مدار انتشاء المفاهيم فإن بطلان السفسطه يوجب أن يكون بعض ما فى أذهاننا من المفاهيم موجودا بعينه فى الخارج أى قابلا- للتلبس بكل من الوجودين الخارجى و الذهنى و هذه المفاهيم هى الماهيات الحقيقيه التى حصروها فى المقولات العاليه لكن من المفاهيم ما يستحيل أن يوجد فى الخارج- و كذا من الأمور الخارجيه التى نحكى عنها بالمفاهيم ما يمتنع دخوله فى الذهن كالوجود و العدم و نظائرها فهى ليست بماهيات إذ لا- تقبل الوجودين و لا انتزعت من الخارج و إلا كانت ماهيات- و ليست مما أوجده الذهن ابتداء من غير استمداد من الخارج و إلا لم تحمل على شىء أو حملت على كل شىء و لكانت وجودات خارجيه إذ لا حكايه لها فهى مأخوذه من مفاهيم ذهنيه منتزعه منها نوعا من الانتزاع فثبت أن الماهيات الحقيقيه مأخوذه من الحقائق الوجوديه و الاعتباريات من الماهيات الذهنيه و للبحث ذيل طويل للتعرض له محل آخر، ط مده

القبيلتين (١) أن المصداق فى حمل شىء من الماهيات الخاصه على ذات هو نفس تلك الذات- بشرط موجوديتها العينية أو الذهني و فى حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصه من غير شرط و بأنه يوجد بإزاء الماهيات الخاصه أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا و لا يوجد بإزاء الممكنيه و الشئيه و مفهوم الماهيه شىء فى الخارج- و الحاصل أن الماهيات الخاصه حكايه للموجودات و تلك المعانى الكليه حكايه لحال الماهيات فى أنفسها و القبيلان مشتركان فى أنهما ليسا من الذوات العينية التى يتعلق بها الشهود و يتأثر منها العقول و الحواس بل الممكنات باطله الذوات هالكه الماهيات أزلا و أبدا و الموجود هو ذات الحق دائما و سرمدا فالتوحيد للوجود و الكثره و التميز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معانى كثيره و مفهومات عديده فللوجود الحق ظهور لذاته فى ذاته هو سمي بغيب الغيوب و ظهور بذاته لفعله ينور به سماوات الأرواح و أراضى الأشباح و هو عباره عن تجليه الوجودى المسمى باسم النور به أحكام الماهيات و الأعيان و بسبب تمايز الماهيات الغير المجعوله- و تخالفها من دون تعلق جعل و تأثير كما مر اتصفت حقيقه الوجود بصفه التعدد- و الكثره بالعرض لا بالذات فيتعاكس أحكام كل من الماهيه و الوجود إلى الآخر- و صار كل منهما مرآه لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد (٢) و تكرار فى التجلى

- 
- ١- حيث يعد إحداهما أعنى الماهيات الخاصه من المعقولات الأولى و الآخر أعنى الإمكان و الشئيه أى الماهيه الخاصه من المعقولات الثانيه مع أن كليهما لا مصداق لهما أن المصداق أى المصحح و المنتزع منه فى حمل الشىء و إنما يسمى الماهيه بالشئيه لأن الشىء مصدر شاء و الماهيه هي الشىء وجودها، س ره
- ٢- كما مر أنه الواحد الذى نشأ من الواحد نشاء الظهور الثانوى من الظهور الذاتى فظهوره الذى فى صف نعال محفل الإفاضه الطويله النزوليه عين ما فى الصدر و كذا فى العروجه- و كذا الظهور الذى الآن بما هو ظهوره عين ما فى الأدوار و الأكوار السابقه و اللاحقه فما يقال يك و حدث ست ليك بتكرار آمدته إنما هو باعتبار المظاهر كما صرح به قدس سره لا باعتبار الظاهر و لا باعتبار الظهور فباعتبار إسقاط الإضافه عن المظاهر أين الاثنييه حتى يتحقق التفاوت أو التكرار، س ره

الوجودى كما فى قوله تعالى وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصِيرِ و إنما التعدد و التكرار فى المظاهر و المرايا لا فى التجلى و الفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل و تأثير فيها و بتعدد الماهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات و الرواشن فانكشف حقيقه ما اتفق عليه أهل الكشف و الشهود من أن الماهيات الإمكانيه أمور عدميه لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمه لا- و أمثالها داخل فيها و لا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنيه و المعقولات الثانيه بل بمعنى أنها غير موجوده لا فى حد أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع- لأن ما لا يكون وجودا و لا موجودا فى حد نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير و إفاضته بل الموجود هو الوجود و أطواره و شئونه و أنحاءه و الماهيات موجوديتها إنما هى بالعرض بواسطه تعلقها فى العقل بمراتب الوجود و تطوره بأطوارها كما قيل شعرا-

وجود اندر کمال خویش ساری ست تعینها امور اعتباری ست

فحقائق الممكنات باقيه على عدميتها أزلا و أبدا و استفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقى صفه لها نعم هى تصوير مظاهر و مرئى للوجود الحقيقى- بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصله لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتيه-

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله أعلم

ترجمه لقوله ع: الفقر سواد الوجه فى الدارين

و فى كلام المحققين إشارات واضحه بل تصريحات جليه بعدميه الممكنات

أزلا و أبدا و كفاك(١) في هذا الأمر قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قَالَ الشَّيْخُ الْعَالِمُ مُحَمَّدُ الْغَزَالِيُّ مَشِيرًا إِلَى تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ عِنْدَ كَلَامِهِ فِي وَصْفِ الْعَارِفِينَ بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ فَرَأُوا بِالْمَشَاهِدَةِ الْعَيَانِيَةِ أَنَّ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَا- أَنَّهُ يَصِيرُ هَالِكًا فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ بَلْ هُوَ هَالِكٌ أَزْلًا وَ أَبَدًا لَا يَتَّصِرُ إِلَّا كَذَلِكَ فَإِنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِذَا عَتَبَرْنَا مِنْهُ ذَاتَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَهُوَ عَدَمٌ مُحْضٌ وَ إِذَا عَتَبَرْنَا مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي يَسْرَى إِلَيْهِ الْوُجُودُ مِنَ الْأَوَّلِ الْحَقِّ رَأَى مَوْجُودًا لَا فِي ذَاتِهِ لَكِنْ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي يَلِي مَوْجِدَهُ فَيَكُونُ الْمَوْجُودُ وَجْهَ اللَّهِ فَقَطْ فَلِكُلِّ شَيْءٍ وَجْهَانِ وَجْهٌ إِلَى نَفْسِهِ وَ وَجْهٌ إِلَى رَبِّهِ فَهُوَ بِاعْتِبَارِ وَجْهِ نَفْسِهِ عَدَمٌ وَ بِاعْتِبَارِ وَجْهِ رَبِّهِ مَوْجُودٌ فَإِذْنًا لَا مَوْجُودٌ إِلَّا اللَّهُ فَإِذْنًا كُلِّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ أَزْلًا وَ أَبَدًا وَ كَتَبَ الْعُرَفَاءُ كَالشَّيْخِينَ الْعَرَبِيِّ وَ تَلْمِيزُهُ صَدْرَ الدِّينِ الْقَوْنُوِيَّ مَشْحُونَهُ بِتَحْقِيقِ عَدَمِيَةِ الْمُمْكِنَاتِ وَ بِنَاءِ مَعْتَقَدَاتِهِمْ وَ مَذَاهِبِهِمْ عَلَى الْمَشَاهِدَةِ وَ الْعَيَانِ وَ قَالُوا نَحْنُ إِذَا قَابَلْنَا وَ طَبَقْنَا عَقَائِدَنَا عَلَى مِيزَانِ الْقُرْآنِ وَ الْحَدِيثِ وَ جَدْنَا مَنْطِقَهُ عَلَى ظَوَاهِرِ مَدْلُولَاتِهِمَا مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ فَعَلِمْنَا أَنَّهَا الْحَقُّ بَلَا شَبْهَةٍ وَ رَيْبٍ وَ لَمَّا كَانَتْ تَأْوِيلَاتُ الْمُتَكَلِّمِينَ وَ الظَّاهِرِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي الْقُرْآنِ وَ الْحَدِيثِ مُخَالَفَةً لِمَكَاشِفَاتِنَا الْمُتَكَرِّرَةَ الْحَقَّةَ طَرَحْنَاهَا وَ حَمَلْنَا الْآيَاتِ وَ الْأَحَادِيثِ عَلَى مَدْلُولَاتِهَا الظَّاهِرَةِ وَ مَفْهُومِهَا الْأَوَّلِ كَمَا هُوَ الْمَعْتَبَرُ عِنْدَ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ- وَ عُلَمَاءِ الْأَصُولِ وَ الْفِقْهِ لَا عَلَى وَجْهِ (٢) يَسْتَلْزِمُ التَّشْبِيهِ وَ التَّجْسِيمِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى

١- وَ فِي مَأْثُورَاتٍ بَعْضُ أَئِمَّتِنَا الظَّاهِرِينَ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ مَا يَقُولُ الْعَامَّةُ فِي الْوَجْهِ- فَقَالَ يَقُولُونَ الْوَجْهُ هُوَ الذَّاتُ الْمُتَعَالِيَةُ فَكَذَّبَهُمْ عَ وَ قَالَ نَحْنُ الْوَجْهُ الَّذِي يَبْقَى بَعْدَ فَنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ كَوْنِ الْوَجْهِ هُوَ الْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ الْمُنْبَسِطُ لِأَنَّ الْمَطْلُوقَ الْمُنْبَسِطَ- هُوَ الْحَقِيقَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ الْمُتَّحِدَةُ بِالْحَقِيقَةِ الْوَلَوِيَّةِ لِأَنَّهَا فِي مَقَامِ الْوَلَايَةِ نُورٌ وَاحِدٌ، سَ رَه

٢- كَوْنِ الْيَدِ أَوْ الْمَجْمُوعِ أَوْ الْإِسْتِوَاءِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ مَحْمُولُهُ عَلَى الظَّاهِرِ مَعَ كَوْنِهِ مُسْتَلْزِمًا لِهَمَا لِكَوْنِهِ فِي مَقَامِ الْفِعْلِ وَ لَمَّا كَانَ الْفِعْلُ أَوْ الْأَثَرُ لَيْسَ شَيْئًا عَلَى حِيَالِهِ بَلْ ظَهَرَ الْفَاعِلُ وَ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى التَّشْوُّونَ وَ التَّطَوُّورَ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُؤَلَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ لَمْ يَكُنْ تَأْوِيلًا- وَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ الْفَانِي عَنْ نَفْسِهِ الْبَاقِي بِاللَّهِ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَجُودٌ وَ إِرَادَةٌ وَ قُدْرَةٌ إِلَّا بِوُجُودِ اللَّهِ وَ إِرَادَتِهِ وَ قُدْرَتِهِ كَمَا مَرَّ وَ كَمَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ كُنَّا بِنَا فَعْبِنَا عَنَا وَ بَقِينَا بِلَا نَحْنُ وَ حَيْثُ إِنَّهُ أَسْفَهُ أَسْفَهُ اللَّهِ وَ حَبَّ حَبَّ اللَّهِ وَ بَغْضَهُ بَغْضَ اللَّهِ فَيَدُهُ يَدُ اللَّهِ وَ عَيْنُهُ عَيْنُ اللَّهِ كَمَا فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ الْمَشْهُورِ وَ أَيْضًا قُدْرَةُ اللَّهِ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا يَدُهُ وَ الْعَقُولُ الْفَعَالَةُ وَ النُّفُوسُ الْمُدْبِرَةُ الْفَلَكِيَّةُ ذَوَاتُهَا أَيْدٍ لَهُ وَ أَيْدِيهَا الَّتِي عُلُومُهَا الْفَعْلِيَّةُ لِكُونِهَا فَوَاعِلَ لِلْعِنَايَةِ بِالْحَقِيقَةِ أَيْدٍ لَهُ وَ كَذَا الْمَشِيئَاتِ النَّافِذَةُ وَ الْعَزَائِمُ الثَّاقِبَةُ لِلْعَقُولِ الصَّاعِدَةُ عِنْدَ إِيجَادِ شَيْءٍ بِالْهَمِّ وَ إِجْرَاءِ خَارِقِ الْعَادَةِ فَكُلُّ الْأَيْدِي يَدُهُ لَا كُلُّ لَهُ بَعْضٌ وَ كَثْرَةٌ بَلْ الْأَصْلُ الْمَحْفُوظُ فِي الْمَرَاتِبِ الَّذِي هُوَ شَيْءٌ وَ وَاحِدٌ بَسِيطٌ كَمَا يَعْرِفُهُ الْعَارِفُ بِالْأَصُولِ الْبِرْهَانِيَّةِ فَلَيْسَ مُرَادُهُمْ أَنَّ الْيَدَ الْمَحْدُودَةَ بِمَا هِيَ مَحْدُودَةٌ وَ بِاعْتِبَارِ وَجْهِهَا إِلَى نَفْسِهَا كَمَا يَأْتِي عَنْ قَرِيبِ يَدِهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ، سَ رَه

و صفاته الإلهيه.

قال بعض العلماء المعتقد إجراء الأخبار على هيئتها من غير تأويل ولا تعطيل و مراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له و التعطيل هو التوقف فى قبول ذلك المعنى كما فى هذا البيت.

هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه و خامشى تعطيل

و منهم من كفر المأولين فى الآيات و الأخبار و أكثر أهل الشرع قائلون بأن ظواهر معانى القرآن و الحديث حق و صدق و إن كانت لها مفهومات و تأويلات آخر- غير ما هو الظاهر منها و يؤيده ما وقع فى

كلامه ص: أن للقرآن ظهرا و بطنًا- و حدا

(١)

و مطالعا

و لو لم يكن الآيات و الأخبار محموله على ظواهرها و مفهوماتها الأولى من دون تجسيم و تشبيه فلا فائده فى نزولها و ورودها على عموم الخلق و كافة الناس بل يلزم كونها موجه لتحير الخلق و ضلالهم و

**الناس فى فهم متشابهات القرآن و الحديث على ثلاث طبقات.**

**الطبقه الأولى الراسخون فى العلم**

و هم الذين حملوها على مفهوماتها الأولى- من دون مفسده يلزم منه نقصا أو نقضا.

١- المطلع مقام شهود المتكلم فى كلامه كما قال الصادق ع: ما زلت أكرر آيه حتى سمعتها من قائلها و من هنا يعلم سر قول بعض العرفاء أن أهل الله و يؤثرون تلاوه كلام الله على كثير من الأدعيه لأنهم عند التلاوه ينوبون عن الحق تعالى فى التكلم بكلامه، س ره

### و الطبقة الثانية و هم أهل النظر العقلى من العلماء و الظاهريون من الحكماء الإسلاميين

و هم يأولون تلك الآيات و الأحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية و مقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث و لم يتعد بواطنهم و أسرارهم - إلى ما وراء طور العقل الفكرى و العلم النظرى.

### و الطبقة الثالثة و هم الحنابلة و المجسمة

من أهل اللغة و الحديث و هم الذين توقفت نفوسهم فى طور هذا العالم و لم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا إلى أن إلههم جسم أو جسمانى تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الأليق بحال أكثر الخلق بل جملة المقتصرين فى العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما صرح به صاحب الإحياء فى كتاب جواهر القرآن و ذكر فى كتاب الإحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا أو منزها صرفا و مقدسا فحلا- كما يقال كن يهوديا صرفا و إلا فلا تلعب بالتوراه و ظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزها صرفا و مقدسا فحلا فبقى أن يكونوا مشبها مطلقا و الحق أن كلا من طريقى الغالى و المقصر أى المؤول و المشبه انحراف عن الاعتدال الذى هو طريق الراسخين فى العلم و العرفان فكل منهما ينظر فى المظاهر بالعين العوراء- لكن المجسمة باليسرى و المؤوله باليمنى و أما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أن كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنه الفائض على كل شىء و الظاهر فى كل شىء فيعود إليه كل خير و كمال و فضيله و جمال و بالعين اليسرى ينظر إلى الخلق و يعلم أن ليس لها حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و لا شأن لها إلا قابليه الشئون و التجليات و هى فى ذواتها أعدام و نقائص فينتهى إليها كل نقص و آفه و فتور و دشور قائلا- لسان مقاله طبق لسان حاله فى خلو ذات الممكن عن نعت الوجود شفيفها عن لون الكون و قبولها إشراق نور الحق عليها و نفوذ لون الوجود فى ذاتها.

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابها و تشاكل الأمر

فكأنه خمر و لا قدح و كأنه قدح و لا خمر

### وهم و تنبيه:

إن بعض الجهله (١) من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء و لم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم و غلبه سلطان الوهم على نفوسهم أن لا- تحقق بالفعل للذات الأحديه المنعوتة بألسنه العرفاء بمقام الأحديه و غيب الهويه و غيب الغيوب مجردة عن المظاهر و المجالى بل المتحقق هو عالم الصورة و قواها الروحانيه و الحسيه- و الله هو الظاهر المجموع لا- بدونه و هو حقيقه الإنسان الكبير (٢) و الكتاب المبين الذى هذا الإنسان الصغير أنموذج و نسخه مختصره عنه و ذلك القول كفر فضيح و زندقه صرفه- لا- يتفوه به من له أدنى مرتبه من العلم و نسبه هذا الأمر إلى أكابر الصوفيه و رؤسائهم افتراء

١- بالحقيقه هذا الذى اعترفوا به مقام الوحده فى الكثره و قد أنكروا مقام الكثره فى الوحده و هو المراد بالوجود المجرد عن المجالى و المظاهر و هو المراد بقول الفحول و منهم المصنف قدس سره بسيط الحقيقه كل الأشياء لا مقام الوحده فى الكثره و لو كان الأمر كما توهموه لزم أن يتصور ما هو أكمل من الواجب لأن الوجود الجامع بين المقامين مقام الكثره فى الوحده و مقام الوحده فى الكثره و بعبارة أخرى مقام التفصيل فى الإجمال و مقام الإجمال فى التفصيل كما هو مصطلحهم و بالجملة مقام الخفاء و مقام الظهور أكمل بالضروره فكل ما يقول به من الكمال له تعالى- هذا القائل المتعرف يقول به ذلك العارف الفحل ذو الرياستين الفائز بالحسنين و لا عكس فلا شأن إلا و له فيه شأن و له شأن ليس لغيره فيه شأن حتى الإنسان الكبير و أيضا اتفق الكل على أن حقيقه الحق تعالى لا تعرف بكنهها فهو حقيقه الوجود اللاتعين الصرف لا الوجود المتعين بتعين الإنسان الكبير إذ الوجود المعروف لنا متعين إما بتعين إمكاني كتعين العقل أو النفس أو الإنسان أو غيرها أو بتعين نوري من الصفات العليا لأنه إما يتصور و يعلم الحقيقه بعنوان الوجود أو بعنوان النور أو بعنوان الحياه أو بغير ذلك من الصفات الكماليه و كل هذه تعين نفس الحقيقه بلا تعين لا تعرف- بل قد نقلنا عن الشيخ الكامل عبد الرزاق الكاشى قدس سره فى تفسير العماء أن كل تعين مخلوق و بالجملة لو لم يكن لتلك المرتبه المذكوره تحقق لم يكن لذلك الاتفاق وجه بل هذا إنكار لذاته الأقدس بذاته سبحانه و تعالى، س ره

٢- هذا الكلام من المصنف قدس سره و الواو للحال إشاره إلى بطلانه، س ره



محض و إفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم و ضمائرهم و لا يبعد(١) أن يكون سبب ظن الجهله بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تاره على ذات الحق و تاره على المطلق الشامل و تاره على المعنى العام العقلى فإنهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلى الكونى فيحملونه على مراتب التعينات و الوجودات الخاصه فيجرى عليه أحكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربى فى التدبيرات الإلهيه كل ما دخل فى الوجود فهو متناه و ما قال القونوى فى تفسيره للفتاحه أو الغيبى الخارج عن دائره الوجود و الجعل و ما قال فى مفتاح الغيب و الوجود تجل من تجليات غيب الهويه و حال معين كباقي الأحوال الذهنيه و ذكر الشيخ علاء الدوله فى رساله الشارد و الوارد لأن فوقها يعنى فوق الطبيعه عالم العدم المحض و ظلمه العدم محيط بنور الوجود المحدث و فيها أى فى الظلمات توجد عين الحياه هذا القول منه إشاره إلى ما قال فى مدارج المعارج و اعلم أن فوق عالم الحياه عالم الوجود و فوق عالم الوجود عالم الملك الودود و لا نهايه لعالمه انتهى فظهر أنه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلى و إن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقه بل على المجاز لأن الوجود فى عرفهم ما يكون مبدأ الآثار و منشأ الأكوان- و يمكن أيضا أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما و مخبرا عنه و كل

١- يعنى لما كان للوجود إطلاقات فإذا سمعوا من أكابر الحكماء و العرفاء أن الواجب معالى وجود و الوجود يطلق على المطلق الانبساطى و العام من حيث الصدق على أى مصداق كان تطرق هذا الظن و كذا إذا نفوا هؤلاء الأكابر الوجود كقولهم ظلمه العدم محيط بنور الوجود المحدث و قولهم فوق عالم الوجود عالم الملك الودود و نحو ذلك كان من باب نفى الخاص أى نفى الوجود المنبسط أو نفى مفهوم الموجود بما هو مفهوم أو بما هو متحقق فى الوجود الخاص و صادق عليه و نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فكونه تعالى وراء الوجود و محيطا به و عاليا عليه باعتبار أنه وجود حق محيط بالوجود المطلق و بالعام من حيث الصدق على الوجود المحدود و هؤلاء الجهله ظنوا من هذه العبارات أنه تعالى وراء الوجود بقول مطلق فتفوهوا بأن لا تحقق للمرتبه الأحديه- و هذا من بعض الظن إنَّ الظنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً\*، س ره

ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفه ذاته و كنه هويته فغير موجود بهذا المعنى - فالوحده الحقيقيه بشرط لا و غيب الغيوب حيث لا يكون لأحد من الخلق قدم فى شهوده و إدراكه فيصدق عليه أنه غير موجود لغيره على أن الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان و هو أيضا مرجعه إلى الوجود الرباطى فيكون مسلوبا عنه تعالى إذ لا يمكن نيله و ظهوره لأحد إلا من جهه تعيناته و مظاهره لكن تحققه بذاته و كماله بنفسه و وجوده إنما هو بالفعل لا بالقوه و بالوجوب لا بالإمكان فذاته يظهر بذاته على ذاته فى مرتبه الأحديه الصرفه المعبر عنه بالكنز المخفى فى الحديث المشهور و يظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر على غيره بل على ذاته و هو الظهور طورا بعد طور فى المظاهر المعبر عنه بالمعروفه و هذا الظهور الثانوى هو مشاهده الذات القيوميه فى المرائى العقليه و النفسيه بمدارك كل شاهد و عارف- و بمشاعر كل ذكى و بليد و عالم و جاهل على حسب درجات الظهور جلاء و خفاء- و طبقات المدارك كمالا- و نقصا و التكثر فى الظهورات و التفاوت فى الشئون- لا- يقدر وحده الذات و لا- يتنلم الكمال الواجبي و لا يتغير به الوجود الثابت الأزلى- عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان و لم يكن معه شىء و لذا قيل-

و ما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا

### فصل (٣١) فى الإشاره إلى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي

فصل (٣١) فى الإشاره إلى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي (١) اعلم أن الشئيه للممكن يكون على وجهين شئيه الوجود و شئيه الماهيه

١- قد يقال الوجود الحقيقي و يراد به الواجب بالذات تعالى شأنه لأنه الوجود فى نفسه بنفسه لنفسه و قد يقال و يراد به ما يقابل المفهوم الانتزاعى أى الذى يطرد العدم و هو المراد هاهنا- و هذه المسأله أعنى الوجود خير خفيفه المئونه لكونها بديهيه و مع هذا ثقيله الموازين كثيره الفوائد لا بد للسالكين من تذكرها دائما حتى يشاهدوا سريان التجلى فما لم تنح غبار النقص و الشريه عن ساحه عز حضره الوجود لم يسغ لك التفوه بأن وجود كل ورد و شوك تجليه تعالى، س ره

و هي المعبره عندهم بالثبوت فالأولى عباره عن ظهور الممكن فى مرتبه من المراتب و عالم من العوالم و الثانيه عباره عن نفس معلوميه الماهيه و ظهورها عند العقل بنور الوجود و انتزاعها منه و الحكم بها عليه بحسب نفس هويه ذلك الوجود فى أى ظرف كان خارجا أو ذهنا من غير تخلل جعل و تأثير فى ذلك و من غير انفكاك هذه الشئيه عن نفس الوجود كما زعمته (١) المعتزله بل على ما هو رأى المحصلين من المشاءين و قد علمت أن موجوديه الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفة لها- بل بأن تصير معقوله من الوجود و متحده به فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهيه كما مر ذكره مرارا و بهذه الشئيه يمتاز ماهيه الممكن عن الممتنع و تقبل الفيض الربوبى و تستمع أمر كن فيدخل فى الوجود بإذن ربها كما أشير إليه فى قوله تعالى  
 إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

لا يقال إن ماهيه كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده و فرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدا عليه قابلا له.

قلنا (٢) نعم و لكن الوجودات الخاصه المفصله لها مرتبه سابقه إجماليه- منشؤها علم الحق الأول بذاته و تعقله لمراتب إلهيه و شئونه فتلك الوجودات قبل أن تنزلت و تعددت و تفصلت كان لها فى تلك المرتبه السابقه أسماء و صفات ذاتيه

١- و إن أوهم الانفكاك توصيفهم الأعيان بالثابته و كذا أوهم التوافق مع المعتزله حيث إن المعتزله أيضا عبروا عن الشئيه المنفكه عن كاه الوجودات بالثبوت و لكن أين هذا من ذاك- فإن هذه الشئيه الثبوتيه عند العرفاء تطفليه تبعيه للوجود العلمى و عند المعتزله استقلاله و بعباره أخرى شئيتها الثبوتيه عند المعتزله منفكه عن كاه الوجودات سواء كانت عينيه أو علميه و عند العرفاء عن وجوداتها العينيه الخاصه بها فيما لا يزال لا عن الوجود العلمى فى الأزل، س ره

٢- هذا إرخاء للعنان و إلا فالتقدم بالتجوهر للماهيه يكفى فى القابليه و استماع أمر كن و لا يلزم التقدم بالوجود على الوجود نعم ما أكره من التقدم بالوجود على الوجودات الخاصه بها فى عالم الطبيعه باعتبار أكوانها السابقه و بروزاتها فى النشآت العلميه اللوحيه و القلميه و العنائيه أظهر و أبين و أقوم و لا- سيما بناء على اعتباريه الماهيه و أصاله الوجود فإن للوجود تقدما بالأحقيه كالماهيه المتحققه بالعرض المجهوله بالتبع، س ره

ينبعث عنها الماهيات و الأعيان الثابته فهى فى تلك المرتبه أيضا تابعه للوجودات الخاصه الموجوده سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته- كما سيجى ء تحقيقه فى مباحث العلم إلا أن معلوميتها فى الأزل على هذا الوجه- أى باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقائق الإمكانيه فى علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات فى المراتب المتأخره على طبق ثبوتها العلمى فى ذات الحق سبحانه- على الوجه الذى أشرنا إليه ثم إذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى و تميزت و تعددت فى الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهيه من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهيه مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم فى شىء من المراتب الواقعه فى الخارج تقدم الماهيه الخاصه على وجودها المنسوب هى إليه إما فى مرتبه علمه تعالى فالأعيان تابعه لوجود الحق تعالى- الذى هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالا(1) و بماهيات الأشياء تفصيلا من جهه معلوميتها مفصله عن وجود الحق تعالى إذ العلم بالعله التامه مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى و أما فى الخارج فكذلك لأن الفائض و المجمعول ليس إلا أنحاء الوجودات بالذات و الماهيات تابعه فى الفيضان و الجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع فى ألسنه العرفاء أن موجوديه الأعيان- و قبولها للفيض الوجودى و استماعها للأمر الواجبى بالدخول فى دار الوجود عباره عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مره و أما الشئيه

---

١- المراد بالإجمال بساطه ذلك الوجود الأكيد الشديدى الذى هو ببساطه كل الوجودات- و لهذا كان علما إجماليا فى عين الكشف التفصيلى بكل وجود و إنما كان علما بماهيات الأشياء تفصيلا- لأن ذلك الوجود الوجوبى ملزوم الأسماء و الصفات الملزومه للأعيان الثابته و كلا اللازمين من اللوازم الغير المتأخره فى الوجود عن وجود الملزوم و الأعيان الثابته فى تلك المرتبه حاق نفس الأمر و عين ما هى عليه لكل شىء ء فذلك الوجود لوجدانه كل الوجودات و جامعته لجميع الماهيات بتبعيه الأسماء و الصفات علم بكل شىء ء فإن شئت قلت لا يعزب عن علمه مثقال ذره و إن شئت قلت لا يشذ عن وجوده وجود و عن شئيه أسمائه ماهيه و عين ثابت فالمعنى واحد، س ره

المنفيه عن الإنسان في قوله (١) تعالى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً فهى شئيه الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها و خصوصها- لئلا يلزم التناقض و كذا الشئيه المذكوره

في قوله ع: كان الله و لم يكن معه شى ء

و معلوم أن ليس للماهيات الإمكانية عند أهل الله و العارفين إلا الشئيه الثبوتيه- لا الشئيه الوجوديه إلا على ضرب من المجاز و لأجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائز بالحق أبو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله و لم يكن معه شى ء قال و الآن كما كان و ذكر الشيخ علاء الدوله في رساله فوائد العقائد في صفه أهل الله- و هم الذين يصلون إلى مقام الوحده من غير شبهه الحلول و الاتحاد و المشاهدون جمال ربهم كما كان و لم يكن معه شى ء و يعرفون أنه الآن كما كان و قال في هذه الرساله حكاية عن نفسه و أبصر كل شى ء هالك إلا- وجهه و أعين كل من عليها فان من غير شك و تخمين و هذا المقام مقام الوحده.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول إن الماهيات و الأعيان الثابته و إن لم تكن موجوده برأسها بل مستهلكه في عين الجمع سابقا و في تفصيل الوجودات لاحقا- لكنها بحسب اعتبار ذاتها من حيث هى بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيره و الإمكان و سائر النقائص و الذمائم اللازمه لها من تلك الحثيه و يرجع إليها الشرور و الآفات التى هى من لوازم الماهيات من غير جعل فتصير (٢) بهذا الاعتبار وقايه للحق عن نسبه النقائص إليه فعدم اعتبار

١- فهل بمعنى قد و المراد بالحين المرتبه كما فى قوله ع : لى مع الله وقت و الدهر يمكن أن يراد به المعنى المتداول بين القدماء من الحكماء أى وعاء وجود العقول المفارقة و الأنوار القاهره و ما فى حكمها و الشئيه المنفيه فى السلسله النزوليه شئيه وجوده الخاص به فى عالم الطبيعه كما قال المصنف قدس سره و المثبته المشار إليها بلفظ الإنسان شئيه الماهيه فلا يلزم التناقض كما أشار إليه من حيث نفى شئيه عنه مع إطلاق الإنسانيه عليه و يمكن أن يكون الآيه إشاره إلى أطوار الإنسان فى السلسله الصعوديه فنفى الشئيه أريد به نفى الشئيه الفعلية و إثباتها أريد به القوه لأن قوه الشى ء ضعيف منه و الماده من مقومات الشى ء، س ره

٢- كما أن الهيولى فى المركبات الخارجيه وقايه للحق عن استناد الشرور و الانفعالات إليه و عن نسبه عدم التعادل فى فيضه مع أن الرحمن على العرش استوى و ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت، س ره

الأعيان و الماهيات أصلاً منشأ للضلاله و الحيره و الإلحاد و بطلان الحكمه و الشريعه إذ باعتبار شئيه الماهيات و استناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات.

منها وقوع الشرور فى هذا العالم و صدور المعاصى عن بعض العباد بسبب قصور عينه و نقص جوهره و سوء استعداده و هاهنا سر القدر على أن بعض المحققين من الموحدين عدوا شئيه الأعيان من جمله شئونه باعتبار (١) بطونه و علمه بصور تجلياته الذى هو عين ذاته فى مرتبه سابقه على ظهورها لكن الخوض فى هذه المسأله يحير العقول الضعيفه (٢) و قل من العلماء من لا يكون هذا السر ضراً مضره عليه- و فتنه مضله لرسوخ علمه و قوه سلوكه و ثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق و صراطه المستقيم و إلى ذلك أشار القونوى بقوله و إن كانت (٣) شئونه أيضاً من أحكام ذاته الكامنه فى وحدته و لكن ثمه فارق يعرفه الكمل و هاهنا بحار لا ساحل لها و لا مخلص منها إلا لمن شاء الله و قال أيضاً و مطلق الظهور حكماً للأشياء- مطلق الظهور عينا للوجود و تعين الظهور الحكمى بالتميز المشهود و تعين الظهور الوجودى فى كل مرتبه من المراتب التى اشتمل عليها العلم (٤) بالنسبه

- ١- أى باعتبار أن شئيه الأعيان مظهر اسم الباطن، س ره
- ٢- بل جل العقول الفكرية لو لم يكن كلهم لأن شئيه الماهيات حيث إنها لا تأبى عن العدم و لا عن النور و الظلمه لا تناسب شئيه الوجود الصرف و النور البحت فكيف تكون هى شئونا ذاتيه و هو ظاهر أو فعلية لأنها ليست مجعوله و أنها دون الجعل إلا أن نظر بعض المحققين إلى التوحيد حيث إن لها شئيه و إن كلما هو شىء شأنه و حيث إن كونها غير وجود بنحو عدم الاعتبار- لا اعتبار العدم و قد مر فى أوائل الكتاب نقلاً عن بعضهم أن الماهيات وجودات و الوجودات عارضه لهذه الوجودات و حيث إنها صور علميه له تعالى و علمه صفه، س ره
- ٣- هذه العبارة متشابهه لا تدل بمجردا على المطلوب المصنف قدس سره لأن لفظ الشئون فى الوجودات أظهر منه فى الماهيات و لعل فى ما قبل هذه العبارة أو ما بعدها ما يدل على المطلوب و لا يحضرنى كلامه، س ره
- ٤- لعلك تظن أن الأظهر حذف العلم لكن لما كان العلم و المعلوم متحدين لم يكن تفاوت، س ره

إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعيينه فى مرتبه أخرى و حكمه أيضا فى مرتبه مغاير لحكمه فى مرتبه أخرى و أن حصول الاشتراك فى الظهورين بأمر جامع غير الذى امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت (١) لشيء فى شيء من شيء بشرط أو شروط أو المنتفى عنه لا يثبت له و لا ينتفى عنه بعدم ذلك الشرط و الشروط مرتبه كان الشرط أو حالا أو مكانا أو زمانا أو غير ذلك و أحكام الوجود من حيث كل تعيين و بالنسبه إلى كل معين من المراتب و الأحوال و نحو ذلك لا نهايه لها من حيث التفصيل و إن تناهت الأصول انتهى كلامه

### فصل (٣٢) فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر فى كيفية لحوق الشرور و الآفات لطبيعته الوجود على وجه لا ينافى خيريتها الذاتية

لعلك قد تفتنت مما سلف ذكره بأنه متى تجلى الوجود الحق الأحدى على ماهيه من الماهيات المتباينه بحسب مفهومها و شئيتها و لوازمها و قد قذف بالحق على الباطل فصارت موجوده بوجوده أو واجبه به حقا بحقيقته [بحقيقته] ظهر فى كل منها بحسبها و تلون بلونها و اتصف فى كل مرتبه من مراتب التعينات بصفه خاصه و نعت معين و قد علمت سابقا أن تلك الصفات و النعوت الذاتيه المسماه بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان عند العرفاء متقدمه على الوجودات الخاصه بحسب الذهن تابعه لها بحسب الخارج لكون المفاض و المجعول إنما يكون هو الوجود لا الماهيه فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات و بين الوجودات بنفس الشده و الضعف

١- المثال لكون الشرط مرتبه أن العقل ثابت له من شيء هو الوجود المفارقى فى شيء أى فى حد هو أعلى مراتب التجرد الإمكانى بشرط عدم الواسطه بينه و بين الواجب تعالى ما لم يثبت منع عدم ذلك الشرط و المثال لكون الشرط حالا أنه ثابت للأسد من الشجاعه حد منها بشرط مزاج حار و لكون الشرط مكانا أنه ثابت للنبات من النشور فى المقدار حد بشرط مكان مواجه للشمس و كذا بشرط زمان الربيع مثلا، س ره

التقدم و التأخر و العلو و الدنو و بالجمله الوجود مع وحده حقيقته الذاتيه يظهر فى كل شىء بحسبه كالماء الواحد(١) فى المواضع المختلفه فمنه عذب فرات و منه ملح أجاج و كشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الألوان.

و قال الشيخ صدر الدين القونوى فى رساله له فى شرح بعض الأحاديث كل ما كان فى ذاته من حيث ذاته عريا عن الأوصاف المختلفه التقيديه و كان فى غايه اللطف فإذن ظهوره و تعينه فى حقيقه كل متعين و مرتبه و عالم إنما يكون بحسب قابليه الأمر المتعين و المرتبه المقتضيه تعينه و ظهوره انتهى فقد ظهر أن كل ما نسب إلى المظاهر و المجالى من الأفعال و الصفات المخصوصه فهو ثابت لها من وجه و مسلوب عنها من وجه إذ لكل موجود خاص جهه ذات و ماهيه و جهه وجود و ظهور- و ليس للحق إلا- إفاضه الوجود على الماهيات و له الحمد و الشكر على إفاضه الخير على الأشياء و إذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهيه و وجود و حيثيتين إمكان ذاتي و وجوب غيرى و صحه إثبات ما ينسب إليه له و سلبه عنه كل منهما بجهه و علمت أيضا أن جهه الاتفاق و الخيريه فى الأشياء هو الوجود و جهه التخالف و الشريه هى الماهيات فقد دريت أن التنزيه و التشبيه فى كلام الله و كلام أنبيائه ع يرجع إلى هاتين الجهتين و كلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض و تأويل فالإيجاد و الإفاضه و الفعلية و التكميل و التحصل و البقاء و اللطف و الرحمه من جنب الله و قدرته- و القابليه و القصور و الخلل و الفتور و الفناء و الدثور و التجدد و الزوال و القهر و الغضب- من قبل الخلق و استطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال

---

١- كما أشير إليه فى الكتاب الإلهى بالماء الذى فى الأدويه بقدرها و عبر من الماهيات و التعينات بالزبد المحمول على الماء و على الموقدات الذاتيه الذاهب جفاء، س ره



از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل

و التفاوت في القوابل و الحقائق الإمكانية و الماهيات إنما يحصل لها بوجه من نفس (١) ذواتها و بوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي الذي هو عبارته عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعه لأسماء الحق و صفاته التي هي عين ذاته و وجود تلك الماهيات في الخارج بإفاضه الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصه و استعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس و هو بعينه القدر الخارجي إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى و كلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته و هذا لا ينافي حدوث الأشياء و تجددها و زوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى عند معرفه الزمان و الدهر و السرمد- و نحو نسبه هذه المعاني إلى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته و لا- في صفاته و لا- في أفعاله من حيث إنها أفعاله و عند بيان إحاطته بالزمانيات و المكانية على الوجه المقدس الشمولى يتبين كيفيه تكلمه تعالى مع ملائكته- و رسله لا على الوجه الذي يقوله الأشاعره.

و الحاصل (٢) أن النقائص و الذمائم في وجودات الممكنات ترجع إلى خصوصيات

١- أما كون اختلافها من نفس ذواتها فلائنه كما لم يجعل الجاعل السواد سوادا و البياض بياضا لم يجعلهما مختلفين جعلاً بالذات لبطلان الجعل التركيبي في الذاتيات و لوازم الذات بل إذا جعلهما جعلاً بسيطاً كانا مختلفين بنفس ذاتيهما و أما كون اختلافها من الفيض الأقدس فلما مر من أن للماهيات أكوانا سابقه و برزات متقدمه في مراتب الوجود فاختلفا في النشأ الطبيعه ظل اختلافها في النشأ المثاليه و اختلافها هناك ظل اختلافها في النشأ الجبروتيه و اختلافها هناك ظل اختلافها في النشأ اللاهوتيه المشار إليها بالفيض و ذلك الاختلاف ظل اختلاف الأسماء و الصفات- و أسماؤه و صفاته غير معلله ٣٥٤ و في بعض خطب نهج البلاغه: من قال لم فقد علله ، س ره

٢- النقيصه و الذميه أعم من العقليه و الشرعيه فحد الصلاه و تعيينها نقيصه عقليه كحد السيئات الشرعيه فهو مستند إليك بما أنت ماهيه محدوده باعتبار وجه النفس منك فالآثار بما هي محدودات مستنده إلى مبادئ الآثار بما هي ماهيات محدوده و بما هي وجودات و جهات نورانيه مستنده إليها بما هي وجود و وجه الله، س ره

المحال و القوابل لا إلى الوجود بما هو وجود و بذلك يندفع شبهه الثنويه و يرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز إحداهما قوله تعالى - ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك و الأخرى قوله تعالى قل كل من عند الله و ما أحسن ما وقع متصلا بهذه الآية إيماء بلطافه هذه المسألة من قوله تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً و ذلك لأن مسأله العله و المعلول قد أشكلت على الناس لغموضها و بعد غورها فإن المعلولات إنما هي أستار على وجه العلل و فيها هلك من هلك و الأمر ما ترى العلماء حيارى فيها فمنهم من يثبت الأسباب و منهم من ينفىها و لذا قيل إن الناس فى هذه المسألة بين حيارى و جهال فمن استشفى من هذا الداء العضال و المزلقه التى لا يخلص منها إلا المخلصون أصبح موحداً لا ينافى توحيدة رؤيه الأسباب.

و خلاصه تحقيق هذا المقام إن لكل شىء كما مر وجهاً خاصاً إلى رب الأرباب و مسبب الأسباب به يسبحه و ينزهه و يحمده و التأثير الذى يشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنى الذى هذا السبب مظهره و سبح له بلسان الذاكرية فى مرتبته لا من نفس ذاته الكائنه فإنها فاسده باختلاف الحقائق فى الموجودات - يرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء لكن الشرور و النقائص ترجع إلى خصوصيات القوابل و استعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها فى المراتب المتأخره عند نزول حقيقه الوجود و لسان جميع الشرائع الحقه ناطق بأن وجود كل كمال و خير و سلامه - يضاف إلى الحق تعالى و لزوم كل شر و آفه و قصور و لو باعتبار من الاعتبارات يضاف إلى الخلق كما فى قوله تعالى (١) حكاية عن الخليل على نبينا و عليه السلام و إذا مرضت فهو يشفين فإنه عليه صلوات الرحمن أضاف المرض إلى نفسه و الشفاء

١- و كذا قوله تعالى حكاية عن خضرع فى موضع فأردت أن أعيبها و فى موضع آخر فأراد ربك أن يبلغا أشدهما و يستخرجا كنزهما و فى موضع آخر فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه، س ره

إلى ربه و فى قوله تعالى أيضا إِنَّ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِنَّ تَعْفِرُ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إشاره إلى أن العذاب للنفوس الجاهله الشقيه ليس من قبل الحق الأول من جهه الانتقام بل لكون العقوبه من نتائج أعمالها و أفعالها و من لوازم أخلاقها الرديه فكأنها هى حماله حطب نيرانها يوم الآخره لخطيئه سابقه كمن أدى نهمته إلى مرض شديد و أن المغفره و الرضوان من لوازم الوجود [الوجود] الأول- و رحمته و إفاضه وجوده على الأشياء حسب إمكان قوابلها و كما

فى قول سيدنا محمد ص حيث ذكر فى دعائه ع: الخير كله بيدك (١) و الشر ليس إليك

و فى حديث آخر عنه ص: فمن وجد خيرا فليحمد الله و من وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه

فقد ظهر أن ليس للحق إلا- حمد إفاضه الوجود و إخراج الماهيات من العدم إلى الكون و التحصيل و من القوه إلى الفعل و التكميل و من البطون إلى الظهور و الله الهادى إلى سواء السبيل

### فصل (٣٣) فى كيفية كون الممكنات مرآيا لظهور الحق فيها و مجالى لتجلى الإله عليها

#### إشاره

قد أشير فيما سبق أن جميع الماهيات و الممكنات مرآيا لوجود الحق تعالى- و مجالى لحقيقته المقدسه و خاصيه كل مرآه بما هى مرآه أن تحكى صورته ما تجلى فيها إلا أن المحسوسات لكثره قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها- لا يمكن لها حكاية الحق الأول إلا فى غايه البعد كما ذكره معلم المشاءين

١- أى الوجود على الإطلاق بيديك الجماليه و الجلاليه و مظاهر أسمائك بل نفس أسمائك اللطفيه و القهريه و الشر ليس إليك يؤخذ سالبه بسيطه منتفيه بانتفاء الموضوع لأننا إذا فحصنا و بحثنا عن الذات و الذاتى للشر لم يبق له إلا العدم كما تقدم فالثنوى الذى يقول نجد فى العالم خيرات و شرورا و الخير المحض لا يصدر منه إلا الخير فلا بد للشرور من مبدأ آخر وجودى شرير- قد استسمن ذا ورم و نفع من غير ضرر و لم يفهم أن الشر مرجعه العدم، س ره

أرسطاطاليس فى أثولوجيا و هو كتابه المعروف بمعرفه الربويه و بيان ذلك أن للحق تجليا واحدا على الأشياء و ظهورا واحدا على الممكنات و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانى على نفسه(١) فى مرتبه الأفعال فإنه سبحانه لغايه تماميته و فرط كمال فضل ذاته من ذاته و فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته- و هذا الظهور الثانوى لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولى لاستحاله المثلين و امتناع كون التابع فى مرتبه المتبوع فى الكمال الوجودى و الشعاع نحو المضى ء فى النوريه فلا محاله نشأت من هذا الظهور الثانوى الذى هو نزول الوجود الواجبى بعباره و الإفاضه بعباره أخرى و النفس الرحمانيه فى اصطلاح قوم- و العليه(٢) و التأثير فى لسان قوم آخر و المحبه(٣) الأفعاليه عند أهل الذوق- و التجلى على الغير عند بعض الكثره و التعدد حسب تكثر الأسماء و الصفات فى نحو العلم الإجمالى البسيط المقدس فظهرت الذات الأحديه و الحقيقه الواجبية فى كل واحد من مرائى الماهيات بحسبه لا أن(٤) لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعه و تجليات متعدده كما توهمه بعض و إلا يلزم انثلام الوحده الحقه تعالى عنه علوا كبيرا.

قال الشيخ محى الدين العربى فى الباب الثالث و الستين فى كتاب الفتوحات المكيه إذا أدرك الإنسان صورته فى المرآه يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه و أنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه فى غايه الصغر لصغر جرم المرآه أو الكبر لعظمه.

- 
- ١- أى على ما من صقع نفسه فإن الوجود المنبسط كالمعنى الحرفى ليس باثنا عنه لا هو و لا غيره و يمكن أن يكون مبنا على ما قال بعض المحققين من كون شئيه الأعيان من جمله شئونه كما مر أو لما كانت الماهيات اعتباريه فالتجلى على الوجودات و هى عن سنخ الوجود، س ره
  - ٢- لكنها على التحقيق هى الشئون، س ره
  - ٣- و مقام المعروفيه، س ره
  - ٤- فالظهور واحد فكيف الذات فالتفاوت ليس إلا فى المظاهر و هذا أيضا ليس إلا فى الظهور الثانوى إذ ليس يساوق الأولى، س ره

و لا- يقدر أن ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس فى المرآه صورته و لا- هى بينه و بين المرآه فليس بصادق و لا- كاذب فى قوله رأى صورته و ما رأى صورته فما تلك الصوره المرئيه و أين محلها و ما شأنها فهى (١) متتفيه ثابتة موجوده معدومه معلومه مجهوله- أظهر سبحانه هذه الحقيقه لعبده ضرب المثل ليعلم و يتحقق أنه إذا عجز و حار فى درك حقيقه هذا و هو من العالم و لم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز و أجهل و أشد حيره.

أقول و نبه بذلك على أن تجليات الحق أدق و ألطف من حقيقه هذا الذى حارت العقول فيه و عجزت فى إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال هل لهذا المدرك حقيقه أم لا فإن العقول لا يلحقه بالعدم الصرف و قد علمت أنه ليس بلا شىء و لا بالوجود المحض و قد علمت أنه ليس بشىء مباين للمقابل و لا بالإمكان البحت- فالحكمه فى خلق المرآه و الحقيقه الظاهره فيها هدايه العبد إلى كيفيه سرىان نور الحق فى الأشياء و تجليه على مرئى الماهيات و ظهوره فى كل شىء بحسبه- فإن وجود كل ماهيه إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى و الحقيقه و لا- عين الذات الواجبيه لقصوره و نقصه و إمكانيةه و لا- مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله فى التحقق كما مضى برهانه.

ثم إنه كما ثبت أن تجليه تعالى على الأشياء تجل واحد و إفاضه واحده إنما حصل تعدده و اختلافه بحسب تعدد الماهيات و اختلافها تحقق و تبين أنه لا تكرر (٢)

- 
- ١- و نعم ما قيل- S\ گر جمله توئى پس اين جهان چيست\ Z و ر هيچ نيم پس اين فغان چيست\ Z، س ره
  - ٢- هذا الكلام يستعمل فى موضعين أحدهما أنه لا تكرر إذ تجليه تعالى واحد و التكرار يشعر باثنينيه ما و ثانيهما ما يساق قول الحكماء المعدوم لا- يعاد بعينه و هو قوله تعالى كُـلُّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ أى تجليه أن تراءى مكررا بالعرض و بالتبع للمجالى و القوابل فليعرف أن كل آن له تجل جديد و له ظهورات متفننه كما قيل. S\ عنكبوتان مگس قدید کنند\ Z عارفان در دمی دو عيد کنند\ Z و هو المراد هاهنا، س ره

فى التجلى باعتبار مظهر واحد و منه يستفاد أن العلم بكل حقيقه لا- يكون إلا- حضورها لا حصول شبح آخر منها لأن ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها و إلا لزم التكرار(١) و قد نفاه العرفاء كما قد تبين لك.

و من هاهنا ينكشف لذى البصيره دقيقه أخرى هى أنه قد اختلف الحكماء فى أن إدراك النفس الإنسانيه حقائق الأشياء عند تجردها و اتصالها بالمبدإ الفياض أ هو على سبيل الرشح أو على نهج(٢) العكس أى من جهه إفاضه صور الأشياء على ذاتها أو على نهج مشاهدتها فى ذات المبدإ الفعال و لكل من المذهبين وجوه و دلائل مذكوره فى كتب أهل الفن و عند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا و لا ذاك بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدإ لما كان من جهه فنائها عن ذاتها و اندكائك جبل إنيتها و بقائها

١- بيان لقوله لا يكون إلا حضورها و المراد بالشبح غير الشبح المصطلح عليه المذكور فى مبحث الوجود الذهنى لأنه واضح البطلان بل أن يوجد عين الماهيه الخارجيه بوجود ذهنى بحيث تكون الماهيه معروضه للكثيره و الاثنيه بنفسها و محصل البيان أن الماهيه الإنسانيه مثلا- إذا علمناها فإما أن تكون الماهيه المعلومه واحده و جودا و ماهيه أو واحده ماهيه لا وجودا أو كثيره ماهيه و وجودا و الثانى مستلزم للتكرار و الثالث مستلزم لكون العلم جهلا لأن شبح الشىء غير الشىء و الأول المطلوب فالماهييه بوجودها الخارجى حاضره عند العالم لكن الموجود الخارجى تترتب عليه الآثار بخلاف الموجود الذهنى و المفروض أن الأمر واحد فالماهييه الخارجيه ذات مرتبتين هى معلومه واقعه فى الذهن بإحداهما و هى فى الخارج بالأخرى، ط مده

٢- يتراءى من ظاهر العكس أنه نفس الرشح لا مقابله و أن تفسيره بالمشاهده فى ذات المبدإ الفعال تفسير بالمباين لكن المراد بالعكس ليس مثل الصوره فى المرآه كما هو المراد من الرشح بل انعكاس الإشراق الذى من المبدإ الفعال على النفس من النفس إلى المبدإ الفعال فترى ما فيه من الحقائق كانعكاس الخطوط الشعاعيه التى للنير من الأشياء الصيقلية إلى نفس النير كما يقول به الرياضيون فقوله أى من جهه إلخ تفسير الرشح و قوله أو على نهج مشاهدتها إلخ تفسير العكس و يحتمل أن يكون الترديد فى الرشح و العكس ترديدا فى العبارة و التفسير لكليهما و يكون قوله أو على نهج مشاهدتها مقابلا لهما، س ره

بالحق و استغراقها في مشاهدته ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج لا أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان و إلا يلزم التكرار في التجلي الإلهي و هو مما قد ثبت بطلانه و مما نفاه العرفاء و الحكماء الرواقيون القائلون بأن وجود الأشياء في الأعيان- و هو بعينه نحو معلوميتها للحق(١) من الحق لا- من الأشياء و أن عالميه الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها فيضانها عنه بإشراق نوره الوجودي فكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ما هي عليها في الخارج لا أشباحها و مثالاتها و أما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآه الأشياء و يعتقد على حسب ما يراه فيعرفه على صورته معتقده فإذا(٢) تجلى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقد كذلك ينكره و يتعوذ منه- و من هاهنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الأشياء

- ١- أي من الجبهه النورانيه من الحق في الأشياء لثلا يلزم الاستكمال للحق من غيره من حيث هو غيره، س ره
- ٢- هكذا حقق الشيخ محي الدين و قد نظمه في سلسله الذهب بقوله- S\ تخته جمله عقايد باش\Z در همه صورتش مشاهد باش\Z روز محشر كه بر عموم بشر\Z حق تجلي كند بجمله صور\Z آن تجلي ز حضرت احدش\Z نبود جز بوفق معتقدش\Z و هذا معنى ما قيل- S\ جمالك في كل الحقائق سائر\Z و ليس له إلا جلالك سائر\Z فليس السائر إلا أنه ليس بجسم و ليس بجوهر و ليس بعرض و نحو ذلك و هذه صفات الجلال- لكن المحقق البصير الناقد يصفه بصفات جلاله مع شهوده سريان نور جماله في كل دره و ذره فإنه يرى في الجسم وجودا و قياما بالذات و الوجود أينما تحقق وجه الله النوراني و القيام بالذات حق القيوم تعالى فلا يسلبان عنه تعالى إنما يسلب حده و نقصه و كذا الجوهر المطلق له قيام بالذات في المفارقات و المقارنات و بقاء بالشخص في المفارقات و بالنوع في المقارنات بل بالشخص بناء على أن العدم بطريان الضد و لا تضاد في الجواهر و لا يسلب البقاء عنه هو الباقي و كل شيء هالك- و المسلوب منه تعالى ماهيه الجوهر المعتبر في حده بقولهم ماهيه إذا إلخ و كذا العرض كمال الموضوع و تشخصه و هو الكمال المطلق و التشخص المحض و المسلوب منه تعالى الماهيه و الحاجه فإذن جماله جلاله و جلاله جماله و الحجاب عدمي أو شده الظهور و قصور المدارك، س ره

و إليه الإشارة في قوله تعالى

: أنا عند ظن عبدى بى

فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله و يناسبه من التجليات الإلهيه و ينكر ما لا يعطيه نشأته و السالك الواصل الفانى يشاهد الحق مجردا عن نسبه الخلق إليه فيحجبه ضيق فئائه و قصور ذاته عن الخلق لضيق الفانى عن كل شىء ف كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق - لضيق وعائه الوجودى فكذلك فى ثانى الحال لأجل فئائه عن كل شىء ذاهل عن مراتب الإلهيه و تجلياته الذاتيه و الأسمائيه و أما الكامل العارف للحق فى جميع المظاهر و المجالى الراجع إلى التفصيل مستمدا من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه و صفاته فيرى الخلق بالحق فيسير فى أرض الحقائق التى أشرقت بنور ربها- فيكون علمه فى هذا المقام بالأشياء من جهه العلم بمبدأ الأشياء و مظهر وجوداتها و مظهر أعيانها الثابته و ماهياتها فيصدق حينئذ أنه يرى الأشياء كما هى فى مرآه وجهه الكريم الذى له غيب السماوات و الأرض(١) فثبت أنه كما أن الأشياء- بوجه مرآئى ذات الحق و وجوده فكذلك الحق مرآه حقائق الأشياء لكن مرآتيه كل واحد من المرآتين بوجه غير الأخرى و بيان ذلك أن كل واحد من المرآئى التى هى غير ذات الحق كمرآئى ماهيات الممكنات لظهور حقيقه الوجود و مرآئى القوى الخياليه الكليه التى هى مظاهر عالم المثال و القوه الخياليه الجزئيه التى هى مظهر الصور الخياليه و الجليديه و الماء و البلور و الحديد التى كل منها مظهر للصور المبصره و الحاسه السمعيه و الذوقيه و الشميه و اللمسيه التى هى مظاهر للمحسوسات الأربعة إنما يكون مرآتيها- لأجل خلو ذاتها من حيث هى عما هى مظاهر له من الصور و الكيفيات التى هى مظاهر و مرآئى لشهودها لكن لما لم يكن حيثه مرآتيها هى بعينها حيثه ذاتها و وجودها لتقيد لوجودها

١- و أشير فى الكتاب الإلهى إلى المقام الأول بقوله تعالى سَيُنزِّلُهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ إِلَى المقام الثانى بقوله تعالى أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ، س ره



ذات كل منها بقاء وجودى لم تكن صادقه من كل الوجوه و إن لم تكن كاذبه أيضا من كل الوجوه فأنت إذا نظرت إلى خصوص ذات المرآه و كونها من حديد أو زجاج مثلا- حجبك ذلك عن ملاحظه تلك الصوره التى فيها و لا يكون هى عند ذلك مظهرا لها لتقيدها و حصرها و إذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج و لم تنظر إليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر إلى الصوره المقابله و تلك الخصوصيه حكمها باق و إن لم يكن ملتفتا إليها فلأجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئى فى نفسه فيصير خصوصيه المرآه حجابا عن وجوده الحقيقى على حسب تلك الخصوصيه و لهذا اختلف المرائى(١) صغرا و كبرا و استقامه و اعوجاجا و ظهورا و خفاء لأجل اختلاف خصوصيات المرآه تحديبا و تفعيرا و صقاله و كدوره و إن لم تكن ملحوظه و كذا حكم باقى المرائى الإمكانيه.

و أما الحق(٢) سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضه يفيض عنه صور الأشياء و معقوليتها- يكون ذاته مظهرا يظهر به الأشياء على الوجه الذى هى عليه و بيان ذلك أن ذاته بذاته من غير حيثيه أخرى مبدأ للأشياء فكذلك شهود ذاته مبدأ شهود الأشياء لأن العلم التام بالعله التامه يوجب علم التام بالمعلول و كما أن شهود ذاته ليس و لا يمكن إلا بنفس ذاته

١- كذا فى كثير من النسخ و الصواب اختلف المرئى، س ره

٢- فيه إشاره إلى ترجيح مرآتيه الحق للأشياء على العكس بوجوه. منها أنه محل صدورى لها و نسبتها إليها إيجابيه وحدانيه و هى محل قبولى له و نسبتها إليها إمكانيه فقدانيه. و منها أنه يحاكيها على ما هى عليه و أنها ليست كذلك لكن عند العرفاء الترجيح بالعكس لوجهين - أحدهما أن المرآه آله اللحاظ و الحق ينبغى أن يكون هو الملحوظ بالذات. و ثانيهما أن المرآه مختفيه فى ظهور المرئى و فى نظر السالك لا بد أن يكون الماهيات مختفيه لا الحق. و التوفيق أن منظور المصنف قدس سره ترجيح نسبه الإراءه إلى الحق فى نفس الأمر- و منظورهم ترجيح مرآتيه الأشياء بالنسبه إلى دأب السالك و ديدنه فإن للمرآه صفتين أحدهما الإراءه و الإظهار و هو شأن نور الأنوار و الثانيه الاختفاء و هى شأن الماهيات،

بل ذاته و شهود ذاته شىء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين و لا تعدد حيثيتين و هما العلتان لوجود الخلق و شهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور إلا بعين وجودها إذ العلتان واحده بلا مغايره فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما أن وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها و شهودها على ما هي عليها من توابع معقوله الحق و مشهوديته فثبت و تحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآه يدرك بها صور الأشياء الكليه و الجزئيه على ما هي عليه فى نفس الأمر بلا شوب غلط و كذب بخلاف مرائى الممكنات.

### تفريع:

قد علم بما ذكر أنه لا يمكن معرفه شىء من الأشياء إلا بمعرفه مبدعه و خالقه كما مر ذكره سابقا إذ وجود كل شىء ليس إلا نحوا واحدا لا- يحصل إلا من جهه واحده لما علمت من امتناع تكرر شىء واحد- و انتفاء الاثنييه فى تجلى الحق و انكشف صحه قول الحكماء أن العلم اليقيني بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهه العلم بأسبابها فحقق هذا المقام إن كنت من من ذوى الأقدام.

### تعقيب:

قد وضح لديك مما ذكر كيفيه ما قرع سمعك فى الفلسفه العامه- أن العلم بالعله المعينه يوجب العلم بالمعلول المعين و أما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب إلا العلم بالعله المطلقه لا بخصوصيتها و السر فى ذلك ليس ما هو مذكور فى الكتب المشهوره من أن العله بخصوصها تقتضى المعلول بخصوصه- و أما المعلول بخصوصه فلا يستدعى إلا عله مطلقه لأنه مجرد دعوى بلا بينه و برهان- بل السرفيه أن المعلول كما حققناه ليس إلا نحوا خاصا من تعيينات العله و مرتبه معينه من تجلياتها فمن عرف حقيقه العله عرف شئونها و أطوارها بخلاف من عرف المعلول فإنه ما عرف علته إلا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الإنسان فى واحده من المرائى المختلفه صغرا و كبرا تحديبا و تعغيرا و استقامه و اعوجاجا و قد حقق الشيخ الجليل محى الدين الأعرابى هذا المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكر

فى الفص الشىئى من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات إلى الذاتيه و الأسمائيه بهذه العبارة- أن التجلى من الذات لا يكون أبدا إلا بصوره استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون- فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته فى مرآه الحق و ما رأى الحق و لا يمكن أن تراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا- فيه كالمرآه فى الشاهد إذا رأيت الصور فيها- لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا- فيها ثم قال و إذا ذقت هذا ذقت الغايه التى ليس فوقها غايه فى حق المخلوق(١) فلا- تطمع و لا تتعب نفسك فى أن تترقى(٢) أعلى من هذا الدرجه فما هو ثم أصلا و ما بعده إلا العدم المحض(٣) فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك و أنت مرآته فى رؤيه أسمائه و ظهور أحكامها و ليست سوى عينه انتهى

### تعقيب آخر:

ثم انكشف لك مما تلوناه عليك أن اختلاف المذاهب بين الناس- و تخالفهم فى باب معرفه الحق يرجع إلى اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجليات الحق و الرد و الإنكار منهم يؤول إلى غلبه أحكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض و احتجاب بعض المجالى عن واحد دون آخر فإذا تجلى الحق بالصفات السلبيه للعقول القادسه يقبلونه تلك العقول و يسبحونه عن شوائب التشبيه و النقص- و يمجّدونه عن لوازم التجسم و التكثر فهكذا حال كل من كان من جمله العقول المنزهه المسبّحه كبعض الحكماء و ينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم و الخيال و النفوس المنطبعه و قواها و هكذا حال من كان فى درجه تلك القوى الإدراكيه- بحسب ما يكون الغالب فيه كأكثر الظاهريين و المشبهين إذ ليس من شأنهم إدراك

١- أى المخلوق من حيث هو مخلوق لا يرى الحق إلا من وراء حجاب تعينه إلا أنه ليس تعينه فى نظر شهوده، س ره

٢- و أنت أنت، س ره

٣- أى فى الغناء الصرف و إن شوهه الحق بلا- حجاب التعين إلا أن المشاهد و المشاهد هو الحق و لغيره الطمس المحض و المحق الصرف، س ره

الحق الأول إلا- فى مقام التشبيه و التجسيم و إذا تجلى بالصفات الثبوتيه فتقبله القلوب و النفوس الناطقه لأنها مشبهه من حيث تعلقها بالأجسام و منزهه من حيث تجرد جوهرها و ينكره العقول المجرده الصرفيه لعدم إعطاء نشأتها إلا مرتبه البعد عن عالم التجسيم و التحاشى عنه فيقبل كل نشأه من النشآت العقليه و النفسيه و الوهميه من التجليات الإلهيه ما يناسبها و يلىق بحالها و ينكر ما يخالفها و لم يكن يعطيه شأنها و ذلك لأن كل أحد لا يشاهد الحق إلا بتوسط وجوده الخاص و لا يعرفه إلا بوسيله هويته الخاصه و لا يظهر له من الحق إلا ما يتجلى فى مرآه ذاته المخصوصه فكل (١) قوه من القوى محجوبه عن الحق بنفسها لا يرى أفضل من ذاتها كالملائكه التى نازعت فى حق آدم و كالعقل و الوهم فإن كلا منهما يدعى السلطنه على غيره و لا يدعن له فالعقل يدعى أنه محيط بإدراك الحقائق بحسب قوته النظرية و ليس كذلك لأنه بحسب قوته الفكرية لا- يدرك إلا المفهومات (٢)

١- كما فى الحديث تجلى للأوهام بها و بها امتنع عنها قال الحلاج بينى و بينك إني ينازعنى- فارفع بلطفك أنى من بين، س  
ره

٢- أى من حيث التحقق و الصدق على المصاديق كما هو شأن الحكيم الباحث عن حقائق الموجودات لا عن المفهومات بما هى مفهومات. ثم المراد بها العنوانات المطابقيه للحقائق بتحصيل الحدود و الرسوم لها و التصديقات اليقنيه بها أى يحصل مطالب ما هو و هل هو و لم هو فيها فالعقل الفكرى حق له الرئاسه الكبرى و الغبطه العظمى لسيره فى ديار الكليات المطابقيه للواقع و عدم مبالاته بقوى الجزئيات الدائره و رساتيقها- فأين مفهوم الفلك مثلا الذى يحصله العقل من أنه الجسم البسيط ذو الطبيعه الخامسه الخاليه من العنصريه و لوازمها الحى الدائم الحركه ذو القوه المحركه الغير المتناهيه المظهر للديمومه الحقه و القدره الغير المتناهيه الوجوبيه من المفهوم الذى فى ذهن العامى الوهمى- أى الجسم الذى فوقنا المعلوم له إجماليا نهايه الإجمال أو تفصيلا جهلا- تركيبا أنه فيروزج أو زجاجه و لو أنصف العامى الوهمى فى تحصيل العقل مفهوم الجسم المطلق الذى هو أسهل موجود من الحقائق أنه متصل واحد له هولى و صوره غير مركب من أجزاء لا- يتجزى مطلقا و لا من أجرام صغار صلبه قابل لانقسام غير متناه فضلا عن مفاهيم صفات حقيقه الحقائق- و لكن من حيث التحقق كما أشرنا إليه و مفاهيم الحقائق الأخر من المفارقات و المقارنات كذلك لوضع الجبهه ضرورا عند العقل و لذلك رقبته دونه ضعه و تطأ رأسه كليلا و تطامن ذليلا- نعم من عرف الهويات و الوجودات بالعلم الحضورى بنفس علم المبدإ الأعلى و عرف الحقائق الخارجيه بحقيقه الحقائق كما فى الكمل من النفوس المتألله كاد أن يكون ربا للعقل و العقلاء و نعم ما قيل- S\ عاقلان نقطه پرگار وجودند ولى\ عشق داند كه در اين دايره سرگردانند\ Z\ كما أشار بقوله و هو محتجب عن شهود الحق، س ره

الذهنيه و لوازم الهويات الوجوديه دون حقائقها الخارجيه و غايه عرفانه ما دام فى مقام الفكر و النظر العلم الجملى بأن له ربا منزها عن النقائص و الصفات الكونيه- و هو محتجب عن شهود الحق و مشاهده تجلياته الذاتيه و ظهوراته التفصيليه و نفوذ نوره فى أقطار العوالم و كذلك الوهم يدعى السلطنه و يكذب العقل فى كل ما هو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعانى المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من الشيطنه [السلطنه] و كذلك لكل واحد من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصه من الشرك الخفى أو الجلى لكونه يعبد اسما من أسماء الله- و لا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار إليه فى قوله تعالى سبحانه وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ وَ أَمَا الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ فَهُوَ الَّذِى يَقْبَلُ الْحَقَّ وَ يَهْتَدِى بِنُورِهِ فِى جَمِيعِ تَجَلِيَّاتِهِ وَ يَعْبُدُهُ بِحَسَبِ جَمِيعِ أَسْمَائِهِ فَهُوَ (١) عبد الله فى الحقيقه و لهذا سمى بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان لأنه قد شاهد الحق الأول فى جميع المظاهر الأمريه و الخلقيه من غير تطرق تكثر لا فى الذات و لا فى التجلى أيضا لما مر من أن تجليه تعالى حقيقه واحده و التكثر باعتبار تعدد شئونه و حيثياته (٢) المسماه بالماهيات و الأعيان الثابته التى لا وجود لها فى ذاتها و لا يتعلق بها جعل و تأثير بل لها مع أنحاء

- 
- ١- و أما ما عداه كالمملك فهو عبد السبوح القدوس و الحيوان فهو عبد السميع البصير- و الجان فهو عبد اللطيف و الشيطان فهو عبد المضل و هكذا و كذا غير الكامل من الإنسان- بحسب الفعلية فى غير صراط الله كل يعبد اسما خاصا، س ره
- ٢- كون شئيه الماهيات شئونه باعتبار ما نقل سابقا عن بعض المحققين، س ره

الوجودات التي هي إضلال للنور الأحدي و رشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد- فيصير أحكاما لها و محمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق علما لا يطرأ عليه ريب و شك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على أرض الحقائق هونا و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و هم العقول الضعيفه القاصره العاجزه عن إدراك التجليات الإلهيه فى كل موطن و مقام و أما النفوس الآبيه الطاغيه فهى غير معظمه لشعائر الله- فهم فى الحقيقه فى جحيم البعد و مضيق الحرمان عن إدراك الحقائق و الأنوار الإلهيه- إذ لا- يقبلون إلا- ما أعطت ذواتهم و قيل فيهم إِنْكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أى جهنم الحرمان عن ملاحظه تجليات الحق و إضافته لأنهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هى نفس فيضات الحق و أنحاء تجلياته بلوازم الماهيات التي هى أمور برأسها و أصنام بحيالها فعبدوها و نسبوا الوجود و الإيجاد فى المراتب المتأخره إليها و لم يعبدوا الحق الأول فى جميع المراتب و بحسب كل الأسماء لأنهم لم يعلموا أن الحق هو المتجلى فى كل شىء مع أنه المتخلى عن كل شىء فسبحان(١) من تنزه عن الفحشاء و سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء.

### ذكر إجمالى:

انظر أيها السالك طريق الحق ما ذا ترى من الوحده و الكثره جمعا و فرادى فإن كنت ترى جهة الوحده فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثره اللازمه عن الخلق و إن كنت ترى الكثره فقط فأنت مع الخلق وحده و إن كنت ترى الوحده فى الكثره محتجبه و الكثره فى الوحده مستهلكه فقد جمعت بين الكمالين و فزت بمقام الحسينين و الحمد لله ذى العظمه و الكبرياء و له الأسماء الحسنى

١- حكى أن القاضى عبد الجبار المعتزلى صادف الشيخ أبا إسحاق الأسفرائنى الأشعرى- فى بيت صاحب بن عباد فقال القاضى تعريضا بالشيخ سبحان من تنزه عن الفحشاء و قال الشيخ فى الحال سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء و قد جمع الفقرتين المصنف من أخذ الجمع و أطرح الطرح و إياك و القدح و الجرح، س ره

### فصل (٣٤) فى ذكر نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فردانى الذات تام الحقيقه لا يخرج من حقيقته شىء من الأشياء

فصل (٣٤) فى ذكر (١) نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فردانى الذات تام الحقيقه لا يخرج من حقيقته (٢) شىء من الأشياء اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقه غايه البساطه و كل بسيط الحقيقه كذلك فهو كل الأشياء فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شىء من الأشياء- و برهانه على الإجمال أنه لو خرج عن هويه حقيقته شىء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشىء و إلا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشىء إذ لا مخرج عن النقيضين و سلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشىء ثابتا غير مسلوب عنه و قد فرضناه (٣) مسلوبا عنه هذا خلف و إذا صدق سلب ذلك الشىء

١- هذه مسأله غامضه المذكوره فى أكثر كتبه حتى مختصراته كالعرشيه و المشاعر قل من يهتدى إليها إلا- أرسطو باعتقاد المصنف قدس سره و ما عندى أن كثيرا من العرفاء اهتمدوا إليها- حتى اصطلحوا فى التعبير عنها بمقام التفصيل فى الإجمال كما لا يخفى على متتبع فى كلامهم- و من محسنات هذه المسأله أن أحد المخالفين فى غايه الخلاف صار دليلا على الآخر فإن غايه البساطه و الوحده اقتضت أن يكون هو الكل الذى فى غايه الكثره التى لا كثره فوقها و هذا كما قد يكون ما هو مناط الشبهه بعينه مناط الدفع كما فى الشبهه الثنويه و الدفع الذى تفاخر أرسطو به- و قد قال بعض العرفاء عرفت الله بجمعه بين الأضداد و مسألتنا هذه أحد مصاديقه ثم أعجوبه أخرى ما قالوا بسيط الحقيقه كل الأشياء و ليس بشىء منها أى ليس بشىء من حدودها و نقائصها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب فى هذه المضادات إذ لا مضاده حقيقه و بالحقيقه هذه المسأله قوله تعالى الله بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\*، س ره

٢- و أما ماهيه السرابيه بما هى سراب و الحد و النقص فهو خارجه عن حقيقه ما هو حقيقه الحقائق و ليست داخله فيه بالسلب البسيط التحصيلى المنقضى الموضوع أو نقول فيكون ذلك الشىء ثابتا غير مسلوب عنه و هو المطلوب فيكون التقرير بطريق الدليل المستقيم و على ما ذكره قدس سره التقرير بطريق دليل الخلف و كلاهما مستقيم، س ره

٣- و بعبارة أخرى من الوجود و العدم من الواجب و الامتناع و بعبارة أخرى من الوجدان و الفقدان. إن قلت العدم و نظائره ليست بشىء فكيف التركيب. قلت أولا منقوض بأنه لو تركب الواجب من ماهيه و وجود لحكم العقول بأنه يلزم تركبه من شىء و شىء و الحال أن الماهيه أيضا ليست بشىء أعنى شئيه الوجود. و إن قلت إن الماهيه و إن ليس لها شئيه الوجود لكن لها شئيه نفس الماهيه و هذه أيضا شئيه كما مضى قبيل ذلك. قلنا مثله فى شئيه العدم و كما أنه لو لم يعتبر شئيه الماهيه لم يكن الممكن زوجا و لم يتحقق القابليه و المقبوليه و لا- استماع أمر كمن و لا- جنه و وقايه للحق تعالى و لا- غير ذلك من الأحكام العرفانيه و الحكميه كما مر كذلك لو لم يعتبر شئيه العدم لم يتحقق الإمكان و نظائره فإنه إذا لم يعتبر فما الذى يساوى مع الوجود فى الممكن أو يسلب ضرورته فى الممكن الخاص أو العام و كفاك قولهم الشىء إما وجود و إما ماهيه و إما عدم بل العدم و نظائره قد تكون خارجيه و قد تكون ذهنيه أى يكون الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده حتى يلزم التهافت و ثانيا نقول شر التراكيب هو التركيب من الوجود و العدم و من الإيجاب و السلب إذا كان السلب سلب الكمال لا سلب النقص لأنه سلب السلب فيرجع إلى الإثبات بل لا تركيب إلا هو إذ التركيب يستدعى سنخين و إذا كان لأحد الشئيين ما يحاذيه و لا يكون للآخر تحقق السنخان و أما إذا كان لكل ما يحاذيه و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فلم يكن التركيب حينئذ و التركيب من

الوجود و الماهيه أيضا يرجع إلى اعتبار الوجود و العدم، س ره



عليه كانت ذاته متحصله القوام من حقيقه شىء و لا حقيقه شىء فيكون فيه تركيب و لو بحسب العقل بضرب من التحليل و قد فرضناه بسيطا هذا خلف.

و تفصيله (١) أنه إذا قلنا إن الإنسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد

١- لما بنى فى الإجمال على أن حيثيه السلب يكون غير حيثيه الإثبات ليلزم التركيب و لم يتعرض لشق الآ-خر و هو أن يكون السلب بعينها حيثيه الإيجاب حتى لا- يلزم التركيب تعرض لإبطاله فى التفصيل و لكن مع هذا عازره شق آخر فإن التفصيل فى المقام أن يقال حيثيه السلب أو المحكى عنه به أو المصحح لصدقه أو ما شئت فسمه إما عين حيثيه الإيجاب أو غيرها و قد أبطلهما و إما لا حيثيه له أصلا و هو الأظهر لأن السلب لا يستدعى موضوعا و يصدق مع انتفاء الموضوع. و الجواب أن الكلام فى الموضوع الموجود و السلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الإيجاب العدولى و الموجه السالبة المحمول و يؤول إليهما و المصنف قدس سره كرر الإشاره إليه منها التعبير بلا فرس و منها ما هو من الصريح قوله إذ ليس سلبا بحثا و قوله و كل مصداق لإيجاب سلبه محمول. إن قلت انتزاع المفاهيم المختلفه من وجود واحد يجوز فلم لا يجوز كون حيثيه واحده مصداقا للإنسانيه و اللافرسية مثلا- قلت نعم يجوز إذا لم يكن بين المفاهيم تعاند كالوجود أو الوحده و التشخص و العلم و القدره و نحوها و أما إذا كان فلا كالعليه و المعلوليه و المحركيه و المتحركيه و الإيجاب و السلب، س ره

و أن يكون من حيثه أخرى غير حيثه الإنسانيه فإنه من حيث هو إنسان إنسان لا غير و ليس هو من حيث هو إنسان لا فرسا و إلا لكان المعقول من الإنسان بعينه- هو المعقول من اللافرس و لزم من تعقل الإنسانيه تعقل اللافرسيه إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإننا كثيرا ما نتعقل ماهيه الإنسان و حقيقته مع الغفله عن معنى اللافرسيه و مع ذلك يصدق على حقيقه الإنسان- أنها لا فرس في الواقع و إن لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئا من الأشياء غير الإنسان و كذا(١) كل ماهيه من الماهيات ليست من حيث هي هي إلا هي و لكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شىء من الأشياء غير نفسها- فالإنسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس و هو إما فلك أو غير فلك و كذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان و هكذا في جميع الأشياء المعينه فإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الإنسان مثلا في الواقع سلب الفرس فتكون ذاته مركبه من حيثه الإنسانيه- و حيثه اللافرسيه و غيرها من سلوب الأشياء فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بد و أن يكون مركب الحقيقه إذ لك أن تحضر صورته في الذهن و صور ذلك المحمول مواطاه أو اشتقاقا فتقايس بينهما و تسلب أحدهما عن الآخر فما(٢)

- 
- ١- المراد بالماهيه معناها الأعم أى ما به الشىء هو هو حتى يشمل حقيقه الوجود كما نحن بصدده، س ره
- ٢- إن قلت الكلام في أن الإنسان ليس بفرس مثلا لا أن الإنسان ليس بإنسان فما وجه قوله فما به الشىء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو- قلت لما كان المراد سلب الشىء بما هو حقيقه و بما هو وجود و موجود لزم ما ذكره قدس سره البتة لأن وجود الإنسان و وجود الفرس واحد لا اختلاف شخصى بينهما أعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعى كما مر في أوائل الكتاب و فيما نحن بصدده أعنى الوجود الصرف المسلوب موجود بما هو وجود هذا إلزام كما لا يخفى على الفطن و قد تعرض المصنف قدس سره لهذا الجواب في كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب- و إن كان كل منهما مضافا إلى شىء فإن المضاف عليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافة- و التخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر الخارج لا يغير حقيقه الشىء في نفسها فإذا كان معنى ثبوت بعينه معنى سلب ب لكانت طبيعه الثبوت بعينه طبيعه السلب فيكون الشىء غير نفسه و هو محال انتهى، س ره

به الشىء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو فإذا قلت ليس بكاتب فلا يكون صورته زيد بما هي صورته زيد ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عندما بحثنا بل لا بد و أن يكون موضوع هذه القضية أى قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورته زيد و أمر آخر عدمى يكون به مسلوبا عنه الكتابه من قوه أو استعداد أو إمكان أو نقص أو قصور و أما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوه و الكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد و الوجوب البحت و التمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبه عدم إلا- أن يكون مركبا من فعل و قوه و كمال و نقص و لو بحسب التحليل العقلى (١) بنحو من اللحاظ الذهني و واجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبه كثره و إمكان أصلا فلا يسلب عنه (٢) شىء من الأشياء إلا سلب السلوب

١- كتحليل الممكن بالماهيه و الوجود و تحليل النوع البسيط إلى الجنس و الفصل- و التركيب التحليلي أيضا محذور شديد لأن العقل الذى يحكم بأنه لا يجوز فى الواجب بالذات شىء و شىء كيف يسوغ التحليل أم كيف لا يعده محذورا و هذا هو التركيب المدلول عليه بقولهم كل ممكن زوج تركيبى، س ره

٢- إن قلت لفظ السلب مستدرك قلت الاستثناء مفرغ و التقدير فلا يسلب عنه شىء سلبا- إلا نحو سلب السلوب فالمستثنى منه مفعول مطلق و رأيت فى نسخه زياده أن بعد إلا و حينئذ لا إشكال أصلا، س ره

و الأعدام و النقائص و الإمكانيات لأنها أمور عدميه و سلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شىء و كمال كل ناقص و جبار كل قصور و آفه و شين فالمسلوب عنه و به ليس إلا- نقائص الأشياء و قصوراتها و شرورها لأنه خيريه الخيرات و تمام الوجودات- و تمام الشىء أحق بذلك الشىء و أكد له من نفسه و إليه الإشاره(١) فى قوله تعالى وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ قَوْلَهُ تَعَالَى وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ قَوْلَهُ تَعَالَى هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

### فصل (٣٥) فى أن الإمكان و إن كان متقدما على الوجود كما مر و كذا القوه و إن كانت متقدمه على الفعل بالزمان فشىء منهما ليس من الأسباب الذاتيه للوجود

فنقول أولا الإمكان أمر عدمى كما مر و الأمور العدميه غير صالحه للسببيه و التأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سببا و لا جزءا من السبب و ذلك لأن سبب الشىء ما يفيد ثبوت شىء و المفيد للثبوت لا بد و أن يكون له تعين و خصوصيه- باعتبارها يتميز بسببيه شىء عن غيره و إلا فكونه سببا ليس أولى من كون غيره سببا و كل ما له فى ذاته تعين و خصوصيه فهو ثابت فإذن كل سبب فهو ثابت و بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فإنه لا يكون سببا و بهذا البيان يتبين أنه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأن جزء السبب سبب لسببيه السبب و يعود إلى ما ذكرناه أولا فاعتبار الإمكان و لا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهيه و إن كانت لازمه لذات المؤثر.

الحجه الثانيه أن الإمكانيات فى الممكنات إما أن يكون تباينها فى العدد فقط- أو هى متباينه فى الماهيه فإن كان تباينها بالعدد فقط استحال أن يكون إمكان شىء عله لوجود شىء لتساوى أفراد طبيعه واحده فى الأحكام الثابته لبعضها لذاته فلا

١- الإتيان الأوليان فى الوحده فى الكثره أظهر منهما فى الكثره فى الوحده و الثانى هو مسأله بسيط الحقيقه كل الأشياء لا الأول كما ذكرناه سابقا، س ره

يكون استناد التأثير إلى بعض الإمكانيات أولى من استناده إلى غير ذلك البعض- فيلزم أن يصدر من كل واحد من الإمكانيات مثل ذلك المعقول مثلا إذا جعلنا إمكان وجود الفاعل عله لوجود الفلك وجب أن يصدر من إمكان كل موجود فلك و أن لا ينتهى الأفلاك بل يصدر من كل فلك فلك إلى لا نهايه و أما الشق الثانى فهو باطل فى نفسه لأنه مقابل للوجوب و هو معنى واحد و نقيض الواحد (١) واحد و لأنه يصح تقسيمه إلى إمكان الجوهر و إمكان العرض ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم و إمكان غير الجسم و مورد القسمة لا بد أن يكون مشتركا و لأن المعقول من الإمكان فى جميع الأفراد أمر واحد و الاختلاف وقع فى أمور خارجه عن مفهومه و هذا يوجب كونه ماهيه نوعيه لا يختلف إلا بالخارجيات و لأنه أمر عدمى كما مر و الأعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع أن الإمكان غير مؤثر فى وجود شىء سواء كان فى وجود (٢) موضوعه أو فى وجود أمر مغاير لموضوعه.

برهان آخر لو كان الإمكان مؤثرا فى شىء لكان مؤثرته إما بمشاركه من موضوعه أو لا- فإن لم يكن بمشاركه الموضوع فذلك ممتنع لأن البرهان قام على أن ما كان غنيا فى فعله عن شىء كان غنيا فى ذاته عن ذلك الشىء فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهرًا مفارقًا هذا خلف و إن كانت مؤثرته بمشاركه من موضوعه- فيكون الإمكان جزءًا من المؤثر و جزء المؤثر مؤثر فى مؤثره ذلك المؤثر فذلك التأثير (٣) أيضا إما أن يكون بمشاركه الموضوع أو لا بمشاركته و الثانى محال

١- يمكن المناقشه فيه بأن الإمكان الذى للماهيه هو مجموع سلبيين لا سلب واحد حتى يناقض مسلوبه و أخذ السلبيين وصفا واحدا للماهيه أعنى اتصافها بسلب ضروره الطرفين لو أخذ وصفا ثبوتيا كان عدولا لا تحصيليا و نقيض الوجوب هو السلب التحصيلى لا العدولى و لو فرض بقاؤه على التحصيل كان وحده السلب بحسب اللفظ فقط و هو فى الحقيقه سلبان، ط مده

٢- فمن فروع الأول وجود العله التامه البسيطه و هو عله الصادر الأول و من فروع الثانى توحيد الأفعال كما مر نقلا عن بهمنيار،

٣- فيه أولا- أنه منقوض بكل ما هو جزء المؤثر مما هو متفق عليه غير الإمكان و ثانيا أن مؤثرته فى المؤثره تأثير فى القوام و الاحتياج تألفى و الغناء فى الفعل المستلزم للغناء فى الذات- المستلزم للجوهريه و التجرد إنما هو الغناء فى التأثير الوجودى و احتياج المتأثر احتياج فى الوجود- و التشبيه بما مر ليس فى موقعه و ثالثا أن المؤثره اعتباريه فمشاركه الموضوع بجزء المؤثر فى المؤثره بعين مشاركه له فى تأثيره فى التأثر الأول بلا تأثير مستأنف و لا مشاركه مستأنفه فهذا البرهان مغالطه، س ره

كما مر و الأول مستلزم لأن يكون ذلك الإمكان جزءا من هذا المؤثر و نقل الكلام إليه- و هكذا إلى غير النهايه و هو محال بلا شبهه لأنه تسلسل فى العلل المترته المجتمعه- فإن قلت فكيف ذهبت الحكماء إلى أن إمكان العقل الأول مبدأ صدور الفلك و إمكانات العقول مبادئ الأجسام الفلكيه فانتهضت الفرصه لأعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم فى مثل هذا المقام فظهر أن الذى يقال من أن إمكان العقل الأول عله للفلك الأقصى و وجوبه للعقل الثانى هذيان لا يليق بالعوام فضلا عن يدعى التحقيق.

أقول معنى تأثير الإمكان فى شىء ى يرجع إلى مثل قولهم عدم العله عله لعدم المعلول و كما أن ذلك القول ليس معناه أن لعدم تأثيرا فى الواقع بل أنه متى عدت العله لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الإمكان سببا للفلك أن العقل لكون وجوده موصوفا بنقص إمكانى لا يصدر(١) عنه ما يصدر إلا أمرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقه الوجود سبب الوجود و العدم سبب العدم بالمعنى الذى أومأنا إليه فلم يلزم كون العدمى سببا للأمر الوجودى بالذات بل على هذا الوجه أى بالعرض و كذا الكلام فى إمكان الماهيه و فى الإمكانيات الاستعداديه- فإنها ليست مؤثره فى وجودات الأشياء مبدعه كانت أو كائنه أما كون الإمكان غير

---

١- و بعباره أخرى وجود العقل الأول بما هو نور أو بما هو مضاف إلى الله تعالى منشأ للنور الذى هو العقل الثانى و بما هو مشوب بظلمه الإمكان أو بما هو مضاف إلى نفسه عله للفلك الأقصى فبالحقيقه المنشأ و العله فى كلا- المقامين هو الوجود باعتبارين، س ره

مؤثر فى شىء فقد مضى بيانه و أما كون القوى الاستعداديه غير مؤثره فى شىء - فلأن تأثيرها إن كان بلا- شركه ماده الجسمانيه كانت مستغنيه فى تأثيرها عن ماده فتكون مجرده الوجود عن ماده لما سبق أن الغنى فى الفاعليه عن شىء غنى فى الوجود عنه لأن الموجوديه جزء من الموجوديه و المفروض خلافه و هذا محال و إن كانت ماده شريكه لها فى التأثير و شأن ماده القبول و الانفعال لا التأثير و الإيجاب و الشىء الواحد لا يمكن أن يكون له نسبه إلى شىء بالوجوب و الإمكان- فالماده تستحيل أن تكون فاعله و لا شريكه للفاعل [القوى \(١\)](#) الجسمانيه [\(٢\)](#) على الإطلاق فضلا عن الاستعداديه يمتنع أن تكون مؤثره فى الوجود و أما معنى كون إمكان الماهيه سببا لوجودها فمعناه أن كلا من الوجوب و الامتناع يخرج الشىء عن أن يكون قابلا لتأثير المؤثر فيه و الإمكان لا يخرج عن قابليه التأثير- و لا يمنعه عن ذلك فمرجع الإمكان زوال مانع الفاعليه و التأثير فى شىء فالإمكان مصحح لكون الماهيه قابله للوجود و العدم بهذا المعنى و أما معنى كون الاستعدادات

١- الذى تفيده العله الفاعليه فى المعلول هو ما فيه من جهه الفاعليه غير أن المعلولات الجسمانيه الماديه ليست ببساطه ممحضه فى الفاعليه ففيها جهات من القوه و النقيصه هى المستنده إلى ماده فماده الفاعل تعينه على وصفه من معلوله و قصور أثره عن الشمول لغيره كما أن ماده المعلول تعينه على قبول الأثر و تمنعه عن كماله و محوضته هذا فقصور ماده الفاعل عن التأثير و الإيجاب إنما يمنعه عن مشاركه الفاعل فى فعليه المعلول و أما إعانه الفاعل على الوضع و قصوره عن تمحيض الأثر فلا و كان هذا هو المراد من نفى فاعليه الجسمانيات فى أمثالها و أما أصل الفاعليه فى الجملة فلا طريق إلى نفى عنها فإننا لا نشك فى وجود العله الفاعليه و قد أثبتناه فى المجردات و لو لا أنا انتقلنا فى ذلك إليها من مشاهدتها فى العالم الطبيعى المشهود لم يكن سبيل إلى إثباته كما أنا أثبتنا العليه و المعلوليه بين الطبيعه و بين ما وراءها من طريق الحصول على قانون العليه و المعلوليه فى الطبيعيات كيف و هم ينسبون خواص الأنواع إلى صورها النوعيه و الحركات على فواعلها- و إنما ينفون فاعليه الأجسام بالنسبه إلى الهيولى و الصور الجوهرية، ط مده

٢- أى القوى الجسمانيه التى هى قوى فعليه يمتنع أن تكون فواعل إلهيه و إن كانت فواعل طبيعيه فكيف يكون القوى الانفعاليه فواعل إلهيه أى مفيده الوجود، س ره

و الإمكانات القريبه و البعيده أسبابا للوجود و هو أن فى عالم الاستعدادات توجد صور متضاده متفاسده و تلبس ماده ببعضها يمنع عن وجود بعض آخر و قبول الماده إياه و هذا المنع فى بعضها أقوى و فى بعضها أضعف فكون الماده مصوره بالمائيه- يبعدها عن قبول الصوره الناريه و كونها هواء يقربها من قبول الناريه ثم كلما كانت صورتها الهوائيه أشد سخونه صارت مناسبتها للناريه أقوى و هكذا إلى أن يصير بحيث يستوى نسبتها إلى الطرفين أى الهوائيه و النوريه فيكون فيها إمكان لهما فإذا اشتدت السخونه بحيث تزيد سخونتها عن سخونه الهواء صار استعدادها لقبول الناريه أقوى من استعدادها لقبول الهوائيه فحينئذ قبلت الناريه فصارت نارا صرفا فالإمكان الاستعدادى مرجعه زوال المانع و الضد إما بالكلية و هو القوه القريبه أو بالبعث و هو القوه البعيده ألا- ترى أن المزاج مع أنه كيفيه وجوديه من باب الملموسات يقال له إنه استعداد لوجود الصوره الحيوانيه أو النباتيه أو الجماديه أى إمكان لها و ذلك لأن تضاد الصور بكمياتها الصرفيه مانع عن قبول صوره كماله فكلما زال صرافه كميّاتها و انهدم جانب تضادها كان قوه قبول الماده لكمال آخر أقوى حتى إذا تم استعدادها للكمال الأقصى و هو بصيرورتها بحيث كأنها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها الماده الفلكيه الخاليه عن الصور و الهيئات المضاده أعنى النفس الناطقه لأن المبدأ الأعلى فياض دائما و الماده قد زال عنها المانع فقبلت لا محاله فالإمكانات القريبه و البعيده مصححات (١) للقباليه لأن معناها يحصل عند ارتفاع الموانع و زوال الأضداد فقد ثبت و تحقق أن الإمكانات و القوى و كذا الأعدام (٢) كلها ليست مؤثرات فى وجود شىء من الأشياء

- 
- ١- يشير بلفظ التصحيح إلى دفع دخل و هو أنا سلمنا أن القوه لا تقتضى وجود المقوى عليه- لكنها أفاضت تهيؤ الماده و قبولها و عاد الإشكال بعينه و الجواب أن المراد بذلك أن القوه واسطه فى العروض دون الثبوت فافهم، ط مده
  - ٢- إشاره إلى مسأله أخرى هى ما قالوا إن العدم من المبادئ للكائنات و ما قال أرسطاطاليس إن العدم أحد الرءوس الثلاثه للكائن و الآخران هما الماده و الصوره فتوجيهه أنه لو لا العدم أى تخليه الماده عن الصوره السابقه لا يتحقق هذه الكائنه، س ره



أصلا و إنما هي معدات لصلوح القوابل و المواد كما علمت فإن كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه و جعله من الأسباب معناه تخليه المادة عن الصورة السابقه ليتمكن قبولها اللاحقه و كذا الأمور (١) التدريجي لهذواتها كالزمان و الحركة- و ما يستلزمها لا بد في حدوث كل من أفرادها من زوال ما وجد منها بالفعل و كذا حكم المتصلات القاره و التعليميات في أن حضور كل جزء أو جزئى منها في مكان- يستلزم زوال الآخر و غيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب

### فصل (٣٦) في أن القوى الجسمانيه لا تفعل ما تفعل إلا بمشاركه الوضع

لما ثبت و تحقق أن المفتقر في وجوده إلى شىء مفتقر إليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوه القريبه من الفعل و ذلك (٢) لأن المادة وجودها وجود وضعى- و كذلك كل ما يتقوم وجوده بالماده يكون وجوده وجود أمر ذى وضع و لو بالتبع- فيكون فاعليته أيضا بحسب الوضع أعنى فاعليه ذات وضع و لو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسمانى بالقياس إليه لم يفعل فيه.

١- هذا بيان آخر لكون العدم من المبادئ و الفرق بينه و بين الأول أن العدم هاهنا كمبادئ القوام و هناك كمبادئ الوجود و أيضا هاهنا العدم مجامع و هناك العدم مقابل و يزيد المقام إيضا و وقوع الحركة في الجوهر و عندى توجيه آخر و هو أنه لو لا العدم لم يتحقق الإمكان لأنه تساوى الوجود و العدم و الإمكان من المبادئ لأنه عله الحاجه بل نقول لو لم يعتبر العدم الذى في مراتب الوجود سوى الوجود الواجب بالذات المحيط بكل وجود لم يتحقق المراتب و علمت أن كل مرتبه من الوجود سوى مرتبه فوق التمام و إن لم يتركب من ماده و صوره أو جنس و فصل أو نوع و شخص إلا أنها مركبه من وجود و عدم أو وجدان و فقدان لمرتبه فوقها إذ ليست بسيطه الحقيقه بقول مطلق، س ره

٢- أى الهيولى المجسمه كما هو أكثر إطلاقات لفظ ماده و أما الهيولى فمعلوم أن وجودها ليس وضعيا لأن الوضع متأخر عنها بمرتبتين، س ره

و إن أردت زياده شرح فنقول كل قوه تقتضى أثرا و فعلا- فلا- يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون (١) تأثيرها فى غير ذلك المحل مترتبا على تأثيرها فى ذلك المحل حتى يكون كلما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر و إما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها فى محل مترتب على تأثيرها فى محل آخر مثال الأول القوه الناريه فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب و البعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلها- فكلما كان أقرب إليه كان وصول السخونه إليه أشد و أقدم فالقوه متى كانت كذلك نعلم أن لها تعلقا بذلك الجسم إما لاحتياجها فى ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوه الناريه و إما لاحتياجها فى فاعليتها إليه لا- فى ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركه الوضع و أما القوه التى لا يتوقف تأثيرها فى فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث فى ذاته و يكون إفاضته غير مختصه [مختصه] بشىء دون شىء من الأجسام و جب أن لا- يكون لتلك القوه تعلق بشىء من المواد لا- فى فعلها و لا- فى ذاتها بل كانت غنيه عن الأجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقليه.

و عند هذا التحقيق (٢) يظهر أن القوى الجسمانيه يمتنع أن يكون لها تأثير فى وجود المجردات و لا- فى صفاتها لأن القرب و البعد ما لا حيز له و لا وضع ممتنع- و إذا ثبت هذا ثبت أن القوه الجسمانيه لا تأثير لها فى وجود الهيولى و الصوره المقومه

١- التأثير فى الموضوعين ليس بمعنى واحد فإن تأثيرها فى الغير أنها فاعل طبيعى له و فى ماده نفسها أنها واسطه يمر عليها فيض ما هو فوقها أولا و ذلك بدليل قوله فى آخر الفصل بل هى شرط لقبوله ما تقبل من لوازم تلك القوه و بهذا القدر من التوسيط لا يلزم عليه تعطيل القوى و الطباع، س ره

٢- إلى قوله و ليس لقائل شروع فى ذكر بعض فروع هذا الأصل فذكر منها ثلاثه- أحدها عدم حصول المجرد كالنفس من القوى الفعلية الجسمانيه فضلا عن القوى الانفعاليه و ثانيها عدم حصول الهيولى عنها حيث لا تقبل الوضع أيضا تلك من جلالتها و هذه من خستها إذ كادت أن تلتحق بالعدم و العدم لا يقبل الوضع و ثالثها عدم حصول الصوره الجسميه عنها لحاجتها إليها فى الوجود و الإيجاد و لا يمكن الوضع للقوى بالنسبه إلى محالها، س ره

فلا يكون لها تأثير في وجود شىء من الأجسام.

و ليس لقائل أن يقول فكما لا- تأثير للجسماني في المجرد لأنه لا- وضع له بالنسبة إليه فكذلك يجب أن لا انفعال و لا تأثير للجسماني عن المجردات إذ لا وضع لها بالنسبة إليها فوجب أن لا ينسبوا الأجرام في وجودها إلى شىء من المفارقات.

لأننا نقول (١) يكفى في تحقق تأثير المجرد في شىء كون الأثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق الإمكان الذاتى فاض الأثر عنه سواء كان الأثر في نفسه ذا وضع أو لا و أما مؤثره القوه الجسمانيه فلا يكفى في تحققها كون الأثر ممكنا فقط بل و أن يكون محل الأثر له نسبه وضعيه من محل القوه الجسمانيه و ذلك مستحيل على المفارق و الماده إذا حدثت فيها صورته أو كمال من الجوهر المفارق كانت هى المنفعله بنفسها لا المتوسطه بين المنفعل و بين غيره و هناك لم تكن الماده هى الفاعله بل المتوسطه و بين المعنيين فرق.

فإن رجعت و قلت أ ليس حدوث البدن عندهم عله لحدوث النفس و هى من المجردات و لا وضع للبدن بالنسبه إليه.

قلت إنك (٢) ستعرف كيفيه حدوث النفس على البدن و أن عله حدوثها أمر مفارق و البدن حامل إمكانها بوجه كما (٣) سيجىء بيانه فهو شرط على وجه- لفيضان المعلول عن العله لا أنه مؤثر في ذلك و هكذا حال كل محل لما يحل فيه- و كذا كل قوه حاله في محل فإنها غير مؤثره فيه بل هى شرط لقبوله ما يقبل من

- 
- ١- لأن نسبه المجرد إلى جميع ما تنفعل عنه على السواء و ذوات الأوضاع بالنسبه إليه ليست بذوات الأوضاع و لذا كانت الزمانيات بالنسبه إلى العقول المجردات دهريات كما أن الدهريات بالنسبه إلى السرمدى فى السرمد، س ره
  - ٢- يعنى أنها فى أول الأمر جسمانيه وضعيه و تتحرك جوهرًا حتى تصير روحانيه و قوله إن عله حدوثها أمر مفارق جواب آخر هو أن البدن بمزاجه من الشرائط لحصولها، س ره
  - ٣- فى أواسط سفر النفس، س ره

لوازم تلك القوه كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكل من المحل و الحال بالقياس إلى صاحبه

### فصل (٣٧) فى أن الوجود وحده يصلح للعليه و المعلوليه

أما الأول فلأن غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبه إليه الوجود و العدم فلا يكون فى ذاته بحسب ذاته موجودا- فذاته بذاته لا يصلح لأن يكون عله لوجود شىء أصلا لا وجود ذاته و لا وجود شىء آخر- فكل ما هو سبب لشىء فلا بد أن يكون لوجوده تأثير فى وجود ذلك الشىء- فالوجود صالح للمؤثره فلو فرض مجردا عن الماهيه لكان أولى بالتأثير لأن الماهيه ليست شأنها إلا الإمكان و الحاجه و قد علمت أن لا تأثير للعدميات فى شىء- كما أن القوه الماديه لو فرضت مجردة عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص و الأعدام على أن ذلك مطلب آخر و الذى نحن فيه أن الوجود صالح للعليه مطلقا.

و أما الشك الذى أورده الإمام الرازى و هو أن الوجودات إما أن يكون تباينها فى العدد فقط أو هى متباينه فى الماهيه فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شىء عله لوجود شىء آخر إذ لا أولويه فى تقدم بعض أفراد طبيعه واحده على بعض بالذات لأنها متساويه الأقدام فى ذلك و إن كان الثانى فهو مستحيل لأن الوجود ينقسم إلى وجود جوهر و وجود عرض و وجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم و وجود غير الجسم و وجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضيه و مورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحدا و لأن (١) المعقول من الوجود أمر بديهي

١- هذا مغالطه لأنه لا يلزم من وحده هذا و كونه متواطئا تواطؤ المعنون إنما يلزم لو كان هذا ذاتيا لذاك كما يسرى أحكام الحيوان الناطق إلى الإنسان لكونه حدا له و هذا المفهوم البديهي- غير مقوم لمراتب الوجود كما مر فى أوائل هذا السفر، س ره

و هذا الأمر المعقول قدر مشترك بين الوجودات و الاختلافات إنما تقع في أمور- خارجه عن هذا المفهوم و كل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج و لأن الوجودات إن كانت متخالفه الماهيات كانت (١) مركبه من جنس و فصل- فيلزم أن يكون وجود المعلول الأول مركبا فلزم (٢) أن يصدر عن العله الواحد- أكثر من معلول واحد و هو عندهم باطل.

فأقول إن الأصول السالفه تكفى مئونه إبطال مثل هذه الأنظار الواهيه و قد سبق أن حقيقه الوجود أمر واحد بسيط لكنه مشكك بالأشديه و الأضعفيه و التقدم و التأخر و أما كون الوجود صالحا للمعلوليه فلأن الماهيات غير صالحه للمجعوليه بذاتها فالذى يصلح لها أما نفس الوجود أو اتصاف الماهيه بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقه بالماهيه و هو متفرع على وجود الماهيه الموصوفه- و قد بينا كيفيه هذا الاتصاف فبقى أن المعلول بالذات ليس إلا الوجود.

و اعترض الإمام الرازى هاهنا بأن الوجود ماهيه واحده فلو كان تأثير العله فيه- لكانت عليه صالحه لكل معلول بيانه (٣) أن الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مسخنا فتلك السخونه ماهيه من الماهيات و حقيقتها في الوجود الفائض عليها من المبادئ المفارقه إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض أبدا فوجب دوام الفيض و إن توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونه أو ماهيتها و الأول باطل لأن ملاقاه

- 
- ١- كأنه لم يقرع سمعه الميز بتمام الذات حتى لا يلزم هذا التركيب كالأجناس العاليه و الفصول الأخيره، س ره
  - ٢- لا يلزم ذلك لأن وجود العله مركب على هذا الفرض فيصدر الكثير عن الكثير على أن الجنس و الفصل وجودهما سيما في البسائط واحد فهذه الكثيره كالكثيره من الوجود و الماهيه في العقل، س ره
  - ٣- قد ذكرناه سابقا في مبحث الجعل النقض بالأفراد المتفقه في الماهيه النوعيه على تقدير مجعوليه الماهيه فتذكر، س ره

الماء شرط للبرودة و وجود البرودة مساو لوجود السخونه فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونه أيضا لأن ما كان شرطا لشيء كان شرطا لأمثاله و لو كان كذلك لوجب حصول السخونه عند ملاقاته الماء لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل فيجب حصول المعلول و يلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط و عله و كل ذلك باطل يدفعه الحس.

و أما الثانى و هو أن تكون الماهيه هى المتوقفه على الشرط فهو يستلزم المطلوب- فإن الماهيه إذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفه على الغير و كل ما يتوقف على غيره يستدعى سببا و عله و لا محاله ينتهى إلى واجب الوجود فظهر أن الماهيات مجعوله بأنفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه.

أقول قد علمت فساده لأن مبناه على أن الوجود ماهيه واحده مقوله على أفرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك و مع (١) ذلك يلزم عليه أن لا تأثير لوجوده تعالى فى شيء من الأشياء لأن وجوده يساوى لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا- فكل ما يصدر عن وجوده يجوز أن يصدر عن وجود غيره فلا- اختصاص له فى تأثير شيء و المؤثر فى شيء لا بد و أن يكون له اختصاص بالتأثير و إلا لكان وجوده كعدمه- و ما كان وجوده كعدمه فى حصول شيء لم يكن عله له فلم يكن وجود البارى سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم ذكر أنا بينا فيما مضى أنه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك الوجود و بين اعتبار موصوفيه ماهيه السواد بالوجود و بينا أن الوجود يمتنع- أن يعرض الحاجه من تلك الجبهه بل إذا نسبنا ماهيه الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان و بسببه يعرض له الحاجه فلا جرم المحتاج هو الماهيه فى وجودها لا أن المحتاج

---

١- إن قلت الإمام الرازى يقول إن له تعالى ماهيه. قلت هذا الإيراد إن كان برهانيا فالأمر واضح و إن كان إلزاميا فنقول عله الموجود موجوده فلا بد من الوجود لتلك الماهيه حتى يؤثر و الوجود متواطئ عنده، س ره

هو نفس الوجود و أما ما قيل إن الماهيات غير معلوله فقد ذكرنا فيما مضى تأويله.

أقول إن هذا الفاضل و من كان في طبقته زعموا أن المعلول في ذاته لا بد أن يكون له هويته قبل التأثير و عرض له حاجه زائده على ذاته ثم أفاد العله وجوده و ليست هذه المعانى متحققه للوجود من حيث كونه وجودا بل للماهيه لأن نسبتها إلى وجودها نسبه القابل إلى المقبول و الماده إلى الصوره في ظرف التحليل فلهذا حكما بأن أثر العله هو اتصاف الماهيه بالوجود لا الوجود و لم يفقهوا أنه لو لا الوجود فمن أين نشأت الماهيه حتى اتصفت أولا بالإمكان و ثانيا بالحاجه و ثالثا بالوجوب و رابعا بالوجود و قد بينا كيفيه هذه الاتصافات فلا حاجه إلى أن نعيدها- و قد علمت أيضا معنى الافتقار في نفس الوجودات و أنها أفقر إلى وجود الجاعل من نفس الماهيات إليه و علمت معنى الحدوث الذاتى للوجود.

و الذى ذكره فيما قبل في معنى كون الماهيات غير مجعوله أن المجعوليه ليست مفهومها و ذلك كما يقال في مباحث الماهيه إن عوارض الماهيه غير ثابتة لها إذا أخذت من حيث هي هي أى من هذه الحثيه ليست ثابتة لها لا أنها لا يثبت هي للماهيه في الواقع فالماهيه مجعوله بمعنى أن المجعوليه ثابتة لها و غير مجعوله بمعنى أن المجعوليه ليست عين ذاتها.

أقول هذا مراده من التأويل و قد علمت من طريقتنا أن (١) الأول من المعنيين يؤدي إلى الثانى كما بيناه

### فصل (٣٨) في أنه لا يشترط في الفعل تقدم العدم عليه

#### إشاره

فصل (٣٨) في أنه لا يشترط في الفعل تقدم (٢) العدم عليه هذا المبحث كالذى في الفصل السابق و إن كان لائقا بأن يذكر في مباحث العله

١- الأولى أن يقال ثانى المعنيين يؤدي إلى الأول، س ره

٢- أى تقدما زمانيا و كفى في إبطاله لزوم تخلف المعلول عن العله التامه، س ره

و المعلول لكنه يناسب أيضا لمباحث التقدم و التأخر و ما يتلوها فنقول إن لهذا المطلب حيث تعصبت طائفه من الجدليين فيه لا بد من مزيد تأكيد و تقويه فلنذكر فيه

### براهين كثيره.

#### الأول أن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائما أو ليس إمكانه دائما

الثاني باطل و ذلك لأن إمكانه إن لم يكن دائما لزم كونه ممتعا بالذات لاستحاله كونه واجب الوجود لذاته و الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا و لأن صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون (١) ممكنا أزلا- و أبدا أو لأمر خارج و ذلك (٢) الخارج إن كان دائم الهويه فيكون الإمكان دائما أو غير دائم- فالكلام فيه كالكلام في الأول و لأن (٣) الامتناع الأزلي إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن لوازم الماهيات يستحيل ارتفاعها و إن كان امتناعه لا لما هو هو فهو لأمر منفصل و ذلك المنفصل إن كان أزليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره و إن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الأول حتى ينتهي بالآخره إلى واجب لذاته و لزم امتناع ارتفاعه.

فإن قيل ذلك الامتناع و إن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير.

١- لأن الموصوف بالإمكان غير موقت لأن العالم ما سوى الله تعالى و هو الماهيات الإمكانيه و الماهيات المطلقه مرسله عن التوقيت، س ره

٢- على أنه يلزم الإمكان الغيرى و هو باطل، س ره

٣- وجه ثالث لكون الإمكان أزليا بطريق الخلف و هو أنه لو لم يكن الإمكان أزليا كان نقيضه و هو الامتناع المقابل للإمكان العام أزليا لكنه يستلزم المحذور فإذا كان النقيض باطلا كان العين حقا و خلاصه الوجود إثبات أزليه الإمكان ثم ندعى الاستلزام بين أزليه الإمكان و إمكان الأزليه لأن الحق تام الوجود قديم الإحسان غنى فى الفاعليه و الفعل المطلق أيضا يكفيه مجرد الإمكان الذاتى خلافا للمتكلمين إذ عندهم أزليه الإمكان لا تستلزم إمكان الأزليه كما ستعرف عند قوله و هاهنا إشكال، س ره



فنعول(١) ذلك الشرط إن كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع و إن لم يكن واجبا عاد الكلام و لا يتسلسل بل ينتهى إلى موجود واجب الوجود لذاته فثبت أنه لا- يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات فى الأزل- و هاهنا إشكال و هو أن الحادث(٢) إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا- يمكن أن يقال إن إمكانه متخصص بوقت دون وقت- لما ذكرتموه من الأدله فإذا إمكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث لأننا حيث أخذناه من حيث كونه مسبقا بالعدم كانت مسبقيته بالعدم جزءا ذاتيا له إذ الذاتى للشىء لا- يرتفع و إذا لم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث- من حيث إنه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحججه.

أقول كلامنا ليس فى شىء هويته عين التجدد و الحدوث بل فى ماهيه تعرض لها صفه الحدوث فإن كثيرا من الأشياء كأجزاء الحركه و الزمان يستحيل أن يكون دائمه فهى ضروريه الحدوث و افتقارها إلى المؤثر من حيث إمكانها لكن إمكانها هو إمكان هذا النحو من الوجود إذ الوجود الدائم يستحيل عليها فإمكانها لا يكون إلا إمكان الحدوث و كون الشىء ممكنا إنما معناه جواز مطلق الوجود

١- لعلك تقول من جانبهم ذلك الشرط عدم الحادث اليومى فإن كل عدم لكل حادث يومى أزالى ينقطع بوجوده و ما يقال كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه معناه كل موجود ثبت قدمه إلخ فإذا زال ذلك الشرط زال الامتناع فأقول هذا مستلزم للدور فإن زوال امتناع زيد أو العالم الذى من جملته زيد فيما لا يزال موقوف على زوال عدم زيد و زوال عدمه موقوف على وجوده و وجوده موقوف على إمكانه و زوال امتناعه و هو الدور المضمر، س ره

٢- أى الحادث بمعنى المتجدد بالذات و حاصل الدفع أن كلامنا ليس فى المتجدد بالذات- بل فى الماهيات التى يطرأ عليها التجدد كالإنسان و الفرس و البقر و غيرها من الأنواع المحفوظه بتعاقب الأشخاص و يمكن تقرير الإشكال بوجه أظهر و هو أن الحادث اليومى كزيد البشرى بديهى الحدوث و مع ذلك إمكانه أزالى كما قلتم و الدفع بوجه أسهل و هو أن كلامنا فى الفعل المطلق- و الذى يكفى فيه مجرد الإمكان الذاتى و زيد لا بد فى وجوده من إمكان استعدادى و حامل لإمكانه الاستعدادى و رابط له بالقديم كقطعه من الحركه الوضعيه الفلكيه، س ره

عليه لا جواز كل وجود فإن الجوهر يستحيل عليه وجود العرض و السواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركه و أمثالها يتسحيل عليها الوجود البقائى.

### برهان آخر المحتاج إلى العدم السابق

إما أن يكون وجود الفعل أو تأثير الفاعل فيه و الأول محال لأن الفعل لو افتقر فى وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له و العدم المقارن مناف للفعل و منافى للفعل يمتنع أن يكون شرطا له- و الثانى أيضا محال لأن وجود الأثر ينافى عدمه و المنافى لما يجب أن يكون مقارنا- يجب أن يكون منافيا أيضا و المنافى لا يكون شرطا البتة فإذا لا الفعل فى كونه موجودا و لا الفاعل فى كونه مؤثرا مفتقر إلى سبق العدم.

### برهان آخر أن الحوادث إذا وجدت و استمرت فهى فى حال استمرارها و بقائها

إما أن تكون محتاجه إلى المؤثر أو لا تكون فعلى الأول(١) يكون احتياجه إلى المؤثر أزلا و أبدا لإمكانها و على الثانى إما أن يكون لأجل أنها خرجت عن الإمكان أو يكون مع أنها باقيه على إمكانها استغنت عن المؤثر و محال أن يقال إنها خرجت عن الإمكان لأن الممكن لذاته لا يتقلب واجبا لذاته بداهه و لأن إمكان الممكنات إن كان لذاتها فهى دائما ممكنه الوجود و إن كان إمكانها لا لذواتها بل الأمر(٢) منفصل فيكون ثبوت الإمكان لها ممكنا فيكون(٣) لإمكانها إمكان منفصل و لإمكان إمكانها إمكان ثالث و ذلك يفضى إلى إمكانات منفصله لا نهايه لها فثبت

١- إذ لا حدوث فى حال البقاء لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود، س ره

٢- و حيثئذ يلزم الإمكان الغيرى أيضا و هو باطل، س ره

٣- لعلك تقول إمكان الإمكان بنفس ذاته كما أن وجود الوجود بنفس ذاته فنقول إمكانه بنفس ذاته معناه أن ماهيته نفس الإمكان فإنه حيثئذ ممكن من الممكنات و له ماهيه هى الإمكان و هذا لا ينفى الإمكان الآخر بل لكل ماهيه إمكان هو لازمها و ثانيا نقول هذا الإمكان المنفصل لا بد أن يكون فى الماهيات و هو تصححها للحقوق الإمكان الآتى من غيرها، س ره

أنها حال بقائها ممكنه فهي (١) حال (٢) بقائها محتاجه إلى السبب لأن الإمكان جهه الحاجه.

فإن (٣) قيل الشئ ء إذا دخل فى الوجود فقد صار أولى بالوجود.

فنقول تلك الأولويه إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا- تكون من لوازمه- و الأول يوجب المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولويه و إذا تحققت الأولويه أغنت عن المؤثر و إذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فإذا وجوده يؤدي إلى عدمه و ذلك محال و إن لم تكن من اللوازم بل من العوارض المفارقه كان ذلك محالا- لأن تلك الأولويه مفتقره إلى وجود سبب و الذات مفتقره إلى الأولويه فالذات مفتقره إلى وجود سبب الأولويه فلا تكون غنيه عن السبب.

### برهان آخر افتقار المعلول إلى العله إما أن يكون لأنه موجود فى الحال

أو لأنه كان معدوماً أو لأنه مسبق بالدم و محال أن يكون العدم هو المقتضى لأنه نفى محض لا حاجه له إلى العله أصلا و محال أن يكون هو كونه مسبقا بالعدم- لأن كون الوجود مسبقا بالعدم كيفيه تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فإن حصول الوجود و إن كان على طريق الجواز و الإمكان لكن وقوعه على نعت المسبقيه بالعدم حاله ضروريه لأنه يستحيل أن يقع إلا كذلك و لا يبعد أن يكون الشئ ء فى نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع أمر ما على طريق

- ١- و إلا- لزم الترجيح بلا- مرجح و هو محال بالضروره و الاتفاق و إنما لم يتعرض للشق الآخر- و هو الاستغناء عن المؤثر مع البقاء على الإمكان لأن محذور هذا ظاهر، س ره
- ٢- أى أنها حال بقائها متساويه الطرفين تحتاج إلى المرجح فالإمكان هو مناط الحاجه- و بهذا التقرير يمكن أن تدفع شبهه المصادره عن صورته البيان، ط مده
- ٣- إبداء هذا السؤال لإحقاق الاستغناء عن المؤثر فى حال البقاء مع بقاء الإمكان بمعنى الجواز و الاكتفاء بالحاجه فى حال الحدوث و يبطله بعلاوه ما ذكره المصنف قدس سره إن أولويه طرف لا يحيل المقابل، س ره

الوجوب فإن الأربعة ممكنه الوجود إلا- أن كونها زوجا أمر واجب لا يعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوqa بالعدم واجب و الواجب غنى عن المؤثر فإذا المنفتقر إلى العله (١) هو الوجود فقط.

### برهان آخر للواجب تعالى صفات و لوازم

سواء كانت (٢) إضافيه أو سلبيه- كما هي على رأى الحكماء أو حقيقه وجوديه كما هي (٣) عند أكثر المتكلمين- أو أحوالا و أعيانا كما هي عند المعتزله و الصوفيه (٤) و ليس شىء منها واجب الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فهى ممكنه الثبوت فى ذاتها واجبه الثبوت نظرا إلى ذات الأول تعالى فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق العدم و تقدمه فلئن قالوا إن تلك الصفات و الأحكام ليست من قبيل الأفعال و نحن نقول سبق العدم إنما يجب فى الأفعال.

فقول هب إن ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت أن ما هو ممكن

١- إن قلت الكلام فيما به الحاجه و الافتقار لا- فى المنفتقر و مثله القول فى ما ذكره أولا- من أنه محال أن يكون العدم هو المقتضى إلخ. قلت ما به الحاجه لا بد أن يكون هو المحتاج بالحقيقه فكما ليس الحدوث ما به الحاجه إذ ليس محتاجا بالحقيقه كما شرحه و شرحته كذلك الإمكان لكونه اعتباريا نعم الإمكان بمعنى الفقر و التعلق كذلك فهذا لإبطال عليه الحدوث للحاجه لا- لإثبات عليه الإمكان بمعنى جواز الطرفين المستعمل فى الماهيات بل عليه الإمكان بمعنى الجواز لا- يجوز عنده كما فى الشواهد الربويه و غيره- إلا أن يراد بها الواسطه فى الإثبات لا الثبوت، س ره

٢- أما الإضافيه المحضه فهى لازمه لا- عين الذات لأنها نسب فكيف تكون عين ما هو عين الأعيان و حقيقه الحقائق و أما الصفات السلبيه فلأن مصداقها الأعدام لا حقيقه الوجود، س ره

٣- بل عند الحكماء المشاءين القائلين فى علمه تعالى بالصور المرتسمه، س ره

٤- القائلين بأن الأعيان الثابته للآسماء و الصفات صور علميه تفصيليه للذات- و الفرق بين هذه الصور العلميه و الصور المرتسمه القائل بها المشاءون أن الصور المرتسمه لوازم متأخره فى الوجود عن وجود الملزوم بخلاف الأعيان الثابته فإنها لوازم غير متأخره كنفس مفاهيم الآسماء و الصفات، س ره

الثبوت لما هو هو يجوز استناده إلى مؤثر دائم الثبوت مع الأثر و إذا كان هذا معقولا- مقبولا- فلا يمكن دعوى الامتناع فيه فى بعض المواضع اللهم إلا- أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل و ذلك مما لا يعود إلى فائده علميه فى مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات و الألفاظ.

### برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها

و هى غير متأخره عنها زمانا بل لوازم الوجودات أيضا غير منفكه عنها لأنها لا تفرض زمانا إلا و الأربعة زوج و المثلث ذو الزوايا و النار حاره بل نزيد على هذا و نقول إن الأسباب مقارنه لمسبباتها- مثل الاحتراق يكون مقارنا للإحراق و الألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال- بل هاهنا شىء لا- ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الفرض و هو كون(١) العلم عله للعالميه و القدره للقادريه و كل ذلك توجد مقارنه لآثارها غير متراخيه عنها آثارها فعلم أن مقارنه الأثر و المؤثر لا تبطل جهه الاستناد و الحاجه.

### برهان آخر أن الشىء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود

و حال عدمه من حيث إنه معدوم واجب العدم و هذا ضرب من الضروره الذاتيه يقال لها الضروره بشرط المحمول و فى زمانه و الحدوث عباره عن ترتب هاتين الحاليتين- فلو نظرنا إليها و أخذنا الماهيه من حيث لها هذه الحاله كانت الماهيه على كلتا الصفتين واجبه و الوجوب(٢) مانع عن الاستناد إلى السبب فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع عن الحاجه فإذا لم يعتبر الماهيه من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعنى وجوب الوجود فى زمان الوجود و وجوب العدم فى زمان العدم فهى باعتبار

١- فإن العالميه و القادريه عندهم من الأحوال المعلله بصفه فى الذات و لا يجوز الانفكاك بينها، س ره

٢- لأن الوجوب سنخ واحد فالوجوب الغيرى من سنخ الوجوب الذاتى الموجب للغناء- كما أن الوجود الحقيقى سنخ واحد لا اختلاف بين مراتبه إلا- بالغنا و الفقر و التقدم و التأخر و نحوها- لا أنها حقائق متباينه فالحدوث مانع عن الحاجه فكيف يكون شرطاً لها، س ره

ذاتها تحتاج إلى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا أن المحوج هو الإمكان لا غير.

### برهان آخر جهه الحاجه لا بد و أن لا تبقى مع المؤثر

و إن كانت قبله و إلا- لبقيت الحاجه مع المؤثر إلى مؤثر آخر و الحدوث (١) هو مع المؤثر كهو لا- معه- فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور و أما إذا كان الإمكان جهه الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فإن الماهيه مع المؤثر تصير واجبه في نفس الأثر فعلم أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لا غير.

فهذه عشره براهين في أن ماهيه الممكن إنما احتاجت إلى السبب لأجل إمكانها و أما افتقار نفس الوجودات المعلوله إلى الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض لها و نحن مع ذلك قد أقمنا البرهان على أن العالم بجميع ما فيه و معه حادث زمانى و كذا كل شىء منه كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

### و أما المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسكات واهيه.

### منها أن إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل محال

بد (٢) أن يتحقق الحاجه

١- بل المؤثر جالب الحدوث لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم و الوجود حصل بالمؤثر- و كيف لا يبقى الحدوث و لا يصدق على الحادث في مرتبه من المراتب لا- في أول حال وجود و لا في ثانى الحال مقابل الحدوث و كيف يبقى الإمكان و يصدق مقابله و هو الوجوب باعتبارين أحدهما اعتبار الوجود فإن حيثه الوجود كاشفه عن حيثه الوجوب. و ثانيهما اعتبار الوجوب السابق و هو سد أنحاء عدم المعلول عن العله بل كما سبق بعد تأثير المؤثر لا يبقى الإمكان في نفس الأمر لأن الإمكان سلب الضروره و لما كان ارتفاع الطبيعه بارتفاع جميع الأفراد فلا يصدق سلب الضروره إلا بارتفاع الضروره من جميع مراتب نفس الأمر لا- بمجرد ارتفاعها عن مرتبه الماهيه من حيث هى. إن قلت فكيف يكون الإمكان لازم الماهيه أم كيف يكون الإمكان باقيا حاله البقاء حتى يكون الممكن فى البقاء محتاجا أيضا. قلت هذا باعتبار صدق سلب الضروره عن المرتبه إذ سلب الضروره مع كونه ليس بصادق- فى مطلق نفس الأمر صادق فى المرتبه، س ره

٢- نعم و لكن يكفى القبليه بالذات و بالمرتبه و لا يلزم القبليه بالزمان، س ره

قبل الوجود.

**و منها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياجهما إلى الآخر أولى من العكس**

(١) إذ لا مزيه لأحدهما على الآخر.

**و منها قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار**

(٢) و القصد و الداعى لا يكون و لا يتعلق إلا بالأحداث لأننا نجد من أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن.

و منها أن البناء إذا وجد استغنى عن البناء و الكتابه إذا وجدت استغنت عن الكاتب.

أما الجواب عن الأول فبالنقض و الحل أما النقض (٣) فباحتياج القادريه إلى القدره و الأسوديه إلى السواد و غير ذلك و أما الحل فتحصيل الحاصل بنفس التحصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاء الوجود للموجود مره أخرى على أن ما ذكره مصادره على المطلوب.

أما عن الثانى فكون الشىء عله ليس لأنه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية أولى من قديم آخر كما أن كون الشىء معلولا ليس لأنه حادث حتى لا يكون

١- ممنوع إذ يجوز أن يكون أحدهما قويا و الآخر ضعيفا مع كونهما قديمين بالزمان - فالضعيف محتاج و القوى محتاج إليه لا العكس و اعتبر بالشمس و شعاعه إذا كانا قديمين بالزمان، س ره

٢- بنى الفاسد على الأفسد من ذا الذى يقول إنه تعالى فاعل بالقصد و بالداعى الزائد على ذاته بل الحكماء كما مر بين أن يقولوا إنه تعالى فاعل بالعباده و إنه فاعل بالرضا و التحقيق العرفانى يقتضى أنه فاعل بالتجلى و إن اعتبر القصد اللغوى المرادف للعباده و الداعى الأعم من الذاتى و الغيرى فلا يختص بالأحداث كيف و يتعلق بالذات الأقدس، س ره

٣- حاصله أن الصفه النفسيه فى عرف المتكلمين ما به تماثل المتماثلين و ما به تخالف المتخالفين كالأسوديه للسواد و الإنسانيه للإنسان إذ باتفاق السوادين فى الأسوديه و الإنسانين فى الإنسانيه و بخلاف السواد و الحلاوه فى الأسوديه و الحلويه تتحقق المثليه فى الأولين و الخلاف فى الأخيرين و الصفه هى المعنى القائم بالغير فى عرفهم فهى معلول ذلك الغير مع كونه موجودا معه دائما ما دام الذات لأن العقد ضرورى ضروره ذاتيه، س ره

أحد الحادئين أولى بعليه الآخر من الآخر فلا- يكون جعل حركة اليد عله لحركة المفتاح أولى من عكسها بل كون العله عله لخصوصيه (١) ذاته و حقيقته و هى لما هى تقتضى التقدم بالذات و العليه كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه و أما الشبهه بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعليه أولى من الآخر فقد (٢) مر وجه اندفاعها.

و أما عن الثالث فنقول ابتداء القصد و الداعى إنما هو إلى ابتداء التكوين- و استمرارهما إلى استمراره لا إلى ابتدائه فلو استمر القصد و الداعيه و استمر تعلقهما فذلك ممكن و دعوى امتناعه مصادره على المطلوب.

و أما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات و الانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع و ليست أسبابا لحفظ الأشكال و ثبات الأوضاع و بقائها و إنما علتها القريبه و البعيده أمور أخرى كما نذكره فى مقامها

### فصل (٣٩) فى أن حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركة دوريه غير منقطعه

فصل (٣٩) فى أن (٣) حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركة دوريه غير منقطعه

و اعلم أن العله التامه للشيء لا يمكن أن يتقدمه بالزمان و لا أن يتأخر عنه

١- أو يتخلل الفاء و ثم بنظر العقل و حكمه بالترتب، س ره

٢- فقد مر بأن أحد الارتفاعين كاشف و الآخر موجب، س ره

٣- هذه مسأله ربط الحادث بالقديم بمتوسط و المسأله تسمى الداء العياء لإشكاله- و الإشكال على المتكلم القائل بالحدوث الزمانى لكليه العالم و الفعل المطلق فى موضعين الأول فى ربط الفعل المطلق بالقديم تعالى شأنه حيث إنه تعالى عله تامه لغنائه المطلق و عدم جواز تخلف المعلول عن العله التامه فكيف يكون الفعل المطلق فيما لا- يزال و الفاعل القديم فى الأزل مع أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و أما الحكيم فهو فى مندوحه من ذلك- و الثانى فى ربط الحوادث اليوميه حيث إنها مستنده إلى الله تعالى و الحكيم يقول لا- مؤثر فى الوجود إلا الله و الأشعري أيضا يتبعه فى ذلك بل محققوا المله كلهم يقولون لا- حول و لا- قوه إلا- بالله العلى العظيم و ملخص الحل فى الثانى أن عله كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث و وجود الشرط الحادث أيضا من الله لأن معطى الوجود بقول مطلق ليس إلا هو و عمدته الأقوال ثلاثه لم يذكر المصنف واحدا منها. الأول أن يكون الشرائط هى الأمور المتعاقبه المتوارده على المواد العنصريه مما به الاستعدادات المختلفه لا إلى نهايه. و الثانى أن يكون الشرائط مراتب الأوضاع السيهاله الملكيه و أبعاض الحركه القطعيه الوضعيه السماويه. و الثالث أن يكون الشرائط مراتب الطبيعه السيهاله الفلكيه و أبعاض الحركه القطعيه الجوهريه الفلكيه و هذا هو مذهب المصنف قدس سره و أما كيفيه استناد وجود الطبيعه السيهاله- إلى الثابت القديم عند المصنف قدس سره فهى ما أشار إليه بقوله و تلك الطبيعه الحافظه للزمان لها وجهان و كذا قوله فى آخر المبحث فلا- بد من وجود جسم ذى طبيعه متجدده لا- تنقطع و أخرى باقيه عند الله فالطبيعتان كمخروط نور رأسه عند الله و قاعدته عند الماده فراسه يستند إلى القديم تعالى شأنه و بمراتب قاعدته يستند إليها



الحوادث الكائنه و الطبائع المنقطعه و أما نفس سيلانها فذاتيه لا تعلق و أما عند القوم فالحركه الوضعيه الفلكيه باعتبار التوسط حيث إنه أمر بسيط ثابت بالذات متجدد النسب مستند إلى الثابت القديم تعالى و باعتبار أبعاض القطعيه مستند إليه الكائنات، س

فالحوادث لا بد و أن يكون أسبابها القريبه حادثه إذ لو كانت قديمه لزم من قدم الأسباب لها قدمها فإن كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العله ممكنا ذاتيا إذ المحال بالذات لا يصير معلولا لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعيا لعله زائده إذ فرض أولا عله قد يعدم معها المعلول و قد يوجد فنسبتها إلى طرفي الوجود و العدم للمعلول نسبه واحده فما دامت النسبه إمكانية يحتاج أحد الطرفين إلى ضميمه و هكذا الكلام مع الضميمه - حتى ينتهي إلى ما يخرج به ماهيه المعلول عن الإمكان فيجب وجوده مثلا- و تمام التقرير قد عرفت في باب نفى الأولويه الذاتيه و غيره فتبين أن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معه و الكلام فيه كالقلام في الأول و يلزم

التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته أو (١) حقيقته عين الحدوث و التجدد كالحركه أو المتحرك بنفسه كالطبيعه المتجدده بذاتها لكن الطبائع المنقطعه الوجود التي عدمها في زمان سابق و حركه سابقه مسبوقه بطبيعه أخرى حافظه لزمانها و تلك الطبيعه الحافظه للزمان لها وجهان وجه عقلى عند الله و هو علمه الأزلى و صورته قضائه و ليس من العالم و لها وجه كونى قدرى حادث فى خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفه الترموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل و قالوا هذا التسلسل إما أن يكون دفعه و إما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض و الأول باطل كما سبق فى مباحث العله و المعلول فتعين الثانى قالوا فتلك إما أن تكون حوادث متفصله آنيه الوجود و تكون زمانيه الوجود و الأول يلزم منه تتالى الآنات و هو محال- و على تقدير جواز تتالى الآنات كانت الآنات متفصله و لا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا يكون عله و قد فرض كذلك هذا خلف و إن كانت زمانيه سياله فهى الحركه و التحقيق فى ذلك أنه إذا حدث فى ماده أمر لم يكن كصوره إنسانيه فى ماده منويه فقد حصلت لعله ذلك الأمر إلى تلك الماده نسبه لم تكن و لا بد هاهنا من حركه لتلك الماده توجب قربا بعد بعد كاستحالات فى القوه المنويه و انفعالات لها متصله يقرب بها مناسبتها التى كانت بعيده لتلك الصوره و لعلتها المؤثره.

و توضيح هذا المقام أن العله قد تكون معده و قد تكون مؤثره أما العله المعده فيجوز تقديمها على المعلول إذ هى غير مؤثره فى المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العله المؤثره و أما المؤثره فإنها يجب مقارنتها للأثر و مرجع العله المعده إلى شىء متجدد الوجود متشابهك الحقيقه من الانقضاء و الحصول بحيث يكون حصول شىء منه يمتنع إلا بعد زوال سابقه مثال ذلك من

---

١- سيأتى أن السيلان معتبر فى وجودات الطبائع لا فى ماهيتها و الحقيقه هى الماهيه بشرط الوجود، س ره

الحركات الطبيعيه أن الجسم الثقيل فى سقوطه إلى أسفل لا ينتهى إلى حد من حدود المسافه إلا و يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر و المؤثر فى تلك الحركه هو الثقل و لكن لو لا الانتهاء للمتحرك بالحركه السابقه إلى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركه لأنه قبل الانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك و لما تحرك إلى الحد المذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد و قد كانت هذه الحركه ممتنع الصدور عن الثقل و كانت بعيده عن العله ثم لما صارت ممكنه الصدور صارت قريبه و هذا القرب بعد البعد إنما حصل بسبب الحركه السابقه فهذا هو المعنى بقولهم الحركه تقرب العلل إلى معلولاتها و مثاله من الحركات الإراديه من أراد أن يمشى فى ليله ظلمانيه بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطىء بقدمه موضعا من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطأه و هكذا فالعله المؤثره لحصول الضوء فى كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج و العله المعده المقربه و المبعده هى المشى و كذا من أراد أن يمشى إلى الحج فإن تلك الإراده الكلبيه تكون سببا أصلا لحدوث إرادات جزئيه مترتبه تكون كل واحده منها مقربا إلى الأخرى فإنه لا ينتهى إلى حد من حدود المسافه إلا- و انتهاؤه إلى ذلك الحد وسيله لأن يحدث قصد آخر جزئى إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الذى يليه و المؤثر فى تلك المقاصد الجزئيه- المتتاليه المؤثره فى الحركات المتواليه هو القصد الكلى و هو مقارن لجميع تلك الحوادث و إذا عرفت هذا عرفت أن للعله المؤثره معيه واحده مؤثره مع جميع خصوصيات الأفراد المتجدده و هى ملاك العليه و الإيجاد و لتلك الخصوصيات هويات متقدمه و متأخره لذواتها مقتضيه للتقدم و التأخر لا بجعل و تأثير بل الجعل و التأثير فى نفس هوياتها لا فى جعل السابق منها سابقا و اللاحق منها لاحقا فمنازل سقوط الجسم الثقيل فى المثال الأول كقالب روجه الثقل و كذا انتقالات الضوء على وجه

الأرض كقالب روحه نور السراج و غيره و الإرادات الجزئيه كشخص روحه الإراده الواحده الكليه فكذلك نحن نقول لكل من الطبائع الحادته أفرادها و جزئياتها سبب قديم أزلى هو الواهب لصورها المتجدده و لكن فيضه فى كل فرد مرهون بوقته- موقوف على صيروره ماده قريبه القوه شديده الاستعداد لقبول ذى الفيض و حصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن إنما هو بواسطه الحركات و التغيرات بل بواسطه هويات الصور الجزئيه المتعاقبه على ماده لأن يستعد ماده بالسابقه منها للاحقه فإذا لا يمكن أن يوجد شىء من الأشياء إلا بواسطه تجدد أمور سابقه مرتبطه بالحادث- فلا غنى عن وجود أمور متسابقه لا أول لها على الاتصال التجددى فلا بد من وجود أمر- يحتتمل الدوام التجددى على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذى طبيعه متجدده لا- تنقطع و أخرى باقيه عند الله و الذى يحتتمل الدوام التجددى- من الجواهر الجسمانيه هو الجسم البسيط الإبداعى و الذى يحتتمل الدوام من الأعراض الجسمانيه هى الحركه الدوريه لأن باقى الحركات و الاستحالات منقطعه إلى حد فاصل عن غيرها و ستعلم أن فاعل هذه الحركه أمر غير جسمانى دائم الشوق إلى عالم الربوبيه من الله مبدؤه و إلى الله مصيره و هو راكب سفينه فلكيه بسم الله مجراها و مرساها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩