

بداية الحكمة

المجلد الثاني

الأستاذ العلامة
السيد محمد حسين الطباطبائي

صححه وعلق عليه:
غلامرضا الفياضى



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرشناسه	: فیاضی، غلامرضا، ۱۳۲۸ -
عنوان قراردادی	: بدایة الحکمه، تعلیقات. شرح.
عنوان و نام پدیدآور	: بدایة الحکمه / تألیف السید محمد حسین الطباطبائی؛ صححه و علق علیه غلامرضا فیاضی.
مشخصات نشر	: قم: مؤسسه الامام الخمینی ﷺ للتعلیم و البحت، مرکز صدارت، ۱۳۹۹ -
مشخصات ظاهری	: ج.
فروست	: موسسه الامام الخمینی ﷺ للتعلیم و البحت، مرکز صدارت؛ ۱۵۰۴، ۱۵۰۵. فلسفه؛ ۲۴۱، ۲۴۲.
شابک	: ج. ۱: ۲-۲۶۰-۴۴۴-۶۰۰-۹۷۸-۲. ج. ۲: ۹-۲۶۱-۴۴۴-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا.
یادداشت	: عربی.
یادداشت	: کتاب حاضر «بدایة الحکمه» همراه با تعلیقات آن است.
یادداشت	: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۹۹) (فیبا).
موضوع	: طباطبائی، محمد حسین، ۱۲۶۱- - ۱۳۶۰. بدایة الحکمه -- تعلیقات.
موضوع	: فلسفه اسلامی.
موضوع	: Islamic philosophy
شناسه افزوده	: طباطبائی، محمد حسین، ۱۲۶۱- - ۱۳۶۰. بدایة الحکمه. تعلیقات.
شناسه افزوده	: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). انتشارات.
رده‌بندی کنگره	: BBR۱۳۹۲
رده‌بندی دیویی	: ۱/۱۸۹
شماره کتاب‌شناسی ملی	: ۷۳۸۸۴۱۱
وضعیت رکورد	: فیبا

بداية الحكمة

المجلد الثاني

تأليف:

الأستاذ العلامة

السيد محمد حسين الطباطبائي

صححه وعلق عليه:

غلامرضا الفياضى

انتشارات مؤسسة مؤزنى و پژوهشى امام خمينى



شماره ردیف ۱۵۰۵

شماره موضوعی فلسفه - ۲۴۲

۱۳۹۹-۲۸

■ بدایة الحکمة و تعلیقات، المجلد الثانی

- تألیف: الأستاذ العلامه السید محمد حسین الطباطبائی ؒ
- صححه و علق علیہ: غلامرضا الفیاضی
- ناشر: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؒ
- چاپ: نگارش
- نوبت و تاریخ چاپ: دوم، پاییز ۱۴۰۰
- شمارگان: ۱۰۰۰
- قیمت دوره: ۳۲۰۰۰۰



۳۸ تومان

- دفتر مرکزی: قم، تلفن و نمابر: ۲۲۶
- شعبه تهران: خیابان بین و شهید منبری جاوید، ساختمان شماره ۳۱۰، طبقه سوم، واحد ۱۱۲
- تلفن و نمابر: ۰۲۱-۶۶۲۶۶۱۲۱
- شعبه مؤسسه امام خمینی (ره): قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۳۲۹

الفهرس

المرحلة الثامنة

في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

و فيها عشرة فصول

- ٩..... الفصل الأول: في معنى الواحد والكثير
- ١٠..... تنبيه
- ١٣..... توضيح ذلك:
- ١٥..... الفصل الثاني: في أقسام الواحد
- ٢٣..... الفصل الثالث: [في الحمل]
- ٢٩..... الفصل الرابع: [تقسيمات للحمل الشائع]
- ٣٤..... الفصل الخامس: في الغيرة والتقابل
- ٣٨..... الفصل السادس: في تقابل التضاييف
- ٣٩..... الفصل السابع: في تقابل التضاد
- ٤٣..... الفصل الثامن: في تقابل العدم والملكة
- ٤٦..... الفصل التاسع: في تقابل التناقض
- ٥١..... الفصل العاشر: في تقابل الواحد والكثير
- ٥٤..... تنمّة:

المرحلة التاسعة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

و فيها ثلاثة فصول

- ٥٧..... الفصل الأول: في معنى السبق واللحوق، وأقسامهما، والمعية

- ٦٥..... الفصل الثاني: في ملاك السبق في أقسامه
٦٧..... الفصل الثالث: في القدم و الحدوث و أقسامهما

المرحلة العاشرة

في القوة و الفعل

و فيها ستة عشر فصلاً

- ٧٥..... الفصل الأول: كلّ حادثٍ زمنيّ مسبوق بقوّة الوجود
٨٣..... الفصل الثاني: في تقسيم التغيّر
٨٤..... الفصل الثالث: في تحديد الحركة
٨٨..... الفصل الرابع: الحركة التوسّطيّة و الحركة القطعيّة
٩٣..... الفصل الخامس: في مبدأ الحركة و منتهائها
٩٧..... الفصل السادس: في موضوع الحركة، و هو المتحرّك الذي يتلبّس بها
٩٩..... الفصل السابع: في فاعل الحركة و هو المحرّك
١٠١..... الفصل الثامن: في ارتباط المتغيّر بالثابت
١٠٣..... الفصل التاسع: في المسافة التي يقطعها المتحرّك بالحركة
١٠٥..... الفصل العاشر: في المقولات التي تقع فيها الحركة
١١٤..... الفصل الحادي عشر: في تعقيب ما مرّ في الفصل السابق
١٢٣..... الفصل الثاني عشر: في موضوع الحركة الجوهرية و فاعلها
١٢٨..... الفصل الثالث عشر: في الزمان
١٣٤..... الفصل الرابع عشر: في السرعة و البطء
١٣٨..... الفصل الخامس عشر: في السكون
١٤٠..... الفصل السادس عشر: في انقسامات الحركة
١٤٤..... خاتمة

المرحلة الحادية عشرة

في العلم و العالم و المعلوم

و فيها اثنا عشر فصلاً

- ١٥٣..... الفصل الأول: في تعريف العلم و انقسامه الأوّليّ

١٦٤.....	الفصل الثاني: ينقسم العلم الحصولي إلى كليّ و جزئيّ.....
١٧٨.....	الفصل الثالث: ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كليّ و جزئيّ.....
١٨٣.....	الفصل الرابع: في أنواع التعقّل.....
١٨٦.....	الفصل الخامس: في مراتب العقل.....
١٨٩.....	الفصل السادس: في مفيض هذه الصور العلميّة.....
١٩٢.....	الفصل السابع: ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر و تصديق.....
١٩٩.....	الفصل الثامن: و ينقسم العلم الحصولي إلى بديهيّ و نظريّ.....
٢٠١.....	تتمّة.....
٢٠٩.....	الفصل التاسع: و ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقيّ و اعتباريّ.....
٢١٥.....	الفصل العاشر: في أحكام متفرقة.....
٢١٩.....	الفصل الحادي عشر: كلّ مجرد فهو عاقل و معقول و عقل.....
٢٢٢.....	الفصل الثاني عشر: في العلم الحضوريّ، و أنّه لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه.....
المرحلة الثانية عشرة	
في ما يتعلّق بالواجب تعالى	
من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله	
و فيها أربعة عشر فصلاً	
٢٢٦.....	الفصل الأوّل: في إثبات ذاته تعالى.....
٢٢٨.....	الفصل الثاني: في إثبات وحدانيّته تعالى.....
٢٣٠.....	تتمّة.....
٢٣٢.....	الفصل الثالث: في أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكلّ وجود و كمال وجود.....
٢٣٣.....	تتمّة.....
٢٣٦.....	الفصل الرابع: في صفات الواجب الوجود تعالى و معنى أتصافه بها.....
٢٥٠.....	الفصل الخامس: في علمه تعالى.....
٢٥٢.....	تتمّة:.....
٢٥٣.....	تنبيه و إشارة.....
٢٦٦.....	الفصل السادس: في قدرته تعالى.....

٢٧١.....	الفصل السابع: في حياته تعالى
٢٧٤.....	الفصل الثامن: في إرادته تعالى، و كلامه
٢٨٠.....	الفصل التاسع: في فعله تعالى و انقساماته
٢٨٤.....	الفصل العاشر: في العقل المفارق
٢٨٨.....	الفصل الحادي عشر: في العقول الطولية و أوّل ما يصدر منها
٢٩٠.....	الفصل الثاني عشر: في العقول العرضيّة
٣٠٢.....	الفصل الثالث عشر: في المثال
٣٠٤.....	الفصل الرابع عشر: في العالم الماديّ

المرحلة الثامنة

في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير^١

و فيها عشرة فصول

الفصل الأول: في معنى الواحد والكثير

الحقّ أنّ مفهومي الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة التي تنتقش في النفس

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير»

فإنّ الكثير موجود بالضرورة. والكثرة مؤلّفة من الآحاد، فالواحد أيضاً موجود.

و بعبارة أخرى: الكثرة هي العدد، وقد مرّ في الفصل التاسع من المرحلة السادسة أنّ العدد

موجود بالضرورة.

قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تبليغات

اسلامي قم، ط: ١، ١٤١٨هـ.ق. ص: ١١٣:

«و العجب من من يحدّد العدد فيقول: إنّ العدد كثرة مؤلّفة من وحدات أو من آحاد، والكثرة

نفس العدد، ليست كالجنس للعدد؛ و حقيقة الكثرة أنّها مؤلّفة من وحدات؛ فقولهم: إنّ الكثرة

مؤلّفة من وحدات كقولهم: إنّ الكثرة كثرة؛ فإنّ الكثرة ليست إلاّ اسماً للمؤلّف من الوحدات.»

انتقاشاً أولياً، كمفهوم الوجود و مفهوم الإمكان و نظائرها؛ و لذا كان تعريفهما بأنّ الواحد ما لا ينقسم من حيث إنّه لا ينقسم^١ و "الكثير ما ينقسم من حيث إنّه ينقسم" تعريفاً لفظياً. و لو كانا تعريفيين حقيقيين، لم يخلوا من فساد؛ لتوقف تصوّر مفهوم الواحد على تصوّر مفهوم ما ينقسم، و هو مفهوم الكثير، و توقف تصوّر مفهوم الكثير على تصوّر مفهوم المنقسم الذي هو عينه^٢.

و بالجملة: الوحدة هي حيثة عدم الانقسام؛ و الكثرة حيثة الانقسام.

تنبيه

الوحدة تساوق الوجود مصداقاً^٣، كما أنّها تباينه مفهوماً؛ فكلّ موجود فهو، من حيث إنّه موجود، واحد^٤؛ كما أنّ كلّ واحد فهو، من حيث إنّه واحد، موجود.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من حيث إنّه لا ينقسم»

و أمّا من حيث إنّه ينقسم، فليس بواحد، بل كثير. فالعشرة من حيث إنّها لا تنقسم إلى عشرين مثلاً واحدة. و إن كانت من حيث إنّها تنقسم إلى وحدات كثيرة. و حتّى الواحد؛ فهو من حيث إنّه لا ينقسم واحد؛ و أمّا من حيث إنّه ينقسم إلى نصفين، فهو كثير و اثنان.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «على تصوّر مفهوم المنقسم، الذي هو عينه»

فصير من تعريف الشيء نفسه، فيفسد تعريف الكثير. و به يفسد تعريف الواحد أيضاً؛ لتوقفه على تصوّر مفهوم الكثير.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الوحدة تساوق الوجود»

و بهذا يعلم أنّ وحدة كلّ وجود عين ذلك الوجود. و بذلك يندفع شبهة شيخ الإشراق، حيث قال: لو كانت الوحدة موجودة في الخارج، لكانت متّصفة بالوحدة؛ فكانت للوحدة وحدة؛ و هكذا، فيتسلسل.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فكلّ موجود فهو، من حيث إنّه موجود، واحد»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من حيث إنّه موجود» إشعار بأنّ جهة الصدق و حيثيته في

فإن قلت: انقسام الموجود^١ المطلق إلى الواحد والكثير يوجب كون الكثير موجوداً كالواحد؛ لأنه من أقسام الموجود. و يوجب أيضاً كون الكثير غير الواحد مبانئاً له؛ لأنهما قسيمان، والقسيمان متباينان بالضرورة؛ فبعض الموجود - وهو الكثير من حيث هو كثير - ليس بواحد؛ وهو يناقض القول: «أن كل موجود فهو واحد».

قلت: للواحد اعتباران^٢:

المفهومين واحد، وهو معنى المساواة؛ حيث مرّ في بعض تعاليفنا على الفصل التاسع من المرحلة الأولى أن المساواة أخصّ من التساوي؛ إذ التساوق عبارة عن كون المفهومين المتحدّين في المصداق متحدّين في حيثية الصدق أيضاً.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإن قلت: انقسام الموجود»

حاصل الإشكال أن مقتضى التقسيم كون المقسم أعمّ مطلقاً من كلّ قسم من الأقسام وكون الأقسام متباينة. وبذلك يصدق قضيتان هما قولنا: «كلّ كثير موجود» ولا شيء من الكثير بواحد، و يتألف منهما قياس من الشكل الثالث، ينتج: بعض الموجود ليس بواحد. و صدق هذه القضية يقتضي كذب نقيضها، وهو قولكم: «كلّ موجود واحد».

و بعبارة أخرى: لما كان التقسيم عبارة عن ضمّ المختصّ إلى المشترك ليحصل القسم، كان كلّ قسم أخصّ من المقسم. فلا بدّ في كلّ تقسيم أن يحمل المقسم على كلّ من الأقسام في قضية موجبة كلبية. ومقتضى ذلك صدق قولنا: «كلّ كثير موجود». وأيضاً مقتضى التقسيم تباين الأقسام، فيصدق «كلّ كثير فهو ليس بواحد». والقضيتان تؤلفان قياساً من الشكل الثالث ينتج بعض الموجود ليس بواحد؛ فإن النتيجة في الشكل الثالث جزئية دائماً - وهذه القضية نقيض لقولنا: «كلّ موجود واحد».

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لِلوَاحِدِ اعْتِبَارَانِ»

حاصله: أن الوحدة تعتبر على وجهين:

الأولى: الوحدة المطلقة، وهي التي يتصف بها الشيء في نفسه، ولا يحتاج في اتصافه بها إلى

اعتباره في نفسه، من دون قياس الكثير إليه، فيشمل الكثير؛ فإنّ الكثير من حيث هو موجود^١ فهو واحد، له وجود واحد^٢؛ ولذا يعرض له العدد^٣، فيقال

قياسه إلى غيره. وهذه الوحدة هي التي يتّصف بها كل شيء، حتى الكثير، وتكون مساويةً للوجود، ولا مقابل وجودي له.

الثانية: الوحدة النسبية وهي التي يتّصف بها الشيء إذا لوحظ بالقياس إلى شيء آخر يكون كبيراً بالنسبة إليه. وهذه هي الوحدة التي تقابل الكثرة.

فالمحمول في قولنا: «كلّ موجود واحد» هو الواحد بالاعتبار الأول، وهو في قولنا: «بعض الموجود ليس بواحد» هو الواحد بالاعتبار الثاني؛ فاختلفت القضيّتان في المحمول، فلا تناقض بينهما.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإنّ الكثير من حيث هو موجود»

الكثير موجود بالحقيقة بالضرورة. وليست الكثرة لأنفس الأحاد الأسر التي لا ينكر وجودها إلاّ جهلة الصوفاة.

قال الآخوند قدّس الله سرّه في تعليقاته على الفصل السابع من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٢هـ. ش. ص: ١٧٤:

«و لا شكّ في تكثّر الموجودات التي هي أفراد الوجود.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من حيث هو موجود فهو واحد، له وجود واحد»

يدلّ عليه أن له حكماً يخصّه؛ فإنّ الاثنين مثلاً له أحكام ليس لكلّ من آحاده، وهي قابلية الانقسام وكونه جذر الأربعة وكعب الثمانية وغير ذلك.

و لا يخفى على المتأمل أنّ الذي يتّصف بالوحدة إنّما هو كثرة الكثير؛ وأما نفس الكثير، أعني: ما هو معروض الكثرة، فهو كثير وليس بواحد.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لذا يعرض له العدد»

و العدد مؤلّف من آحاد؛ لأنّ العدد هو ما يحصل من تكرّر الواحد.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لذا يعرض له العدد»

فيعلم أنّ الكثرة أيضاً في حدّ نفسها واحدة، و باجتماع الكثرات يحصل آحاد من الكثرة، و يتحقّق العدد. فلو لم تكن للكثرة وحدة لما أمكن أن يحصل من تكرّرها العدد.

مثلاً: "عشرة واحدة، وعشرتان، وعشرات ثلاث؛ وكثرة واحدة وكثرتان، وكثرات ثلاث"؛^١
و اعتباره من حيث يقابل الكثير، فيباينه.

توضيح ذلك:

أنا كما نأخذ^٢ الوجود تارةً من حيث نفسه و وقوعه قبال مطلق العدم، فيصير عين الخارجية وحيثية ترتب الآثار؛ و نأخذه تارةً أخرى، فنجده في حال ترتب عليه آثاره و في حال أخرى لا ترتب عليه تلك الآثار، و إن ترتب عليه آثار أخرى؛ فنعدّ وجوده المقيس وجوداً ذهنياً لا ترتب عليه الآثار، و وجوده المقيس عليه وجوداً خارجياً ترتب عليه الآثار؛ و لا ينافي ذلك قولنا: "إنّ الوجود يساوق العينية و الخارجية و إنه عين ترتب الآثار؛ كذلك ربما نأخذ مفهوم الواحد بإطلاقه من غير قياس، فنجده يساوق الوجود مصداقاً، فكلّ ما

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «عشرة واحدة، وعشرتان، وعشرات ثلاث؛ وكثرة واحدة و

كثرتان، و كثرات ثلاث»

في جميع نسخ الكتاب:

«عشرة واحدة و عشرات و كثرة واحدة و كثرات»

و الصحيح ما أثبتناه، و هو المطابق لما في نهاية الحكمة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «توضيح ذلك: أنا كما نأخذ»

و حاصل الجواب أنه لا تناقض بين قضية "كلّ موجود واحد" و قضية "بعض الموجود ليس بواحد؛ لأنّ المحمول في الأولى هو الوحدة المطلقة المساوقة للوجود و في الثانية هو الوحدة بالقياس، أعني: الوحدة النسبية. فالقضيّتان لم تتحدّا في المحمول، و إن شئت فقل: الموضوع في الأولى هو الموجود في حدّ نفسه، و في الثانية هو الموجود المقيس إلى الواحد.

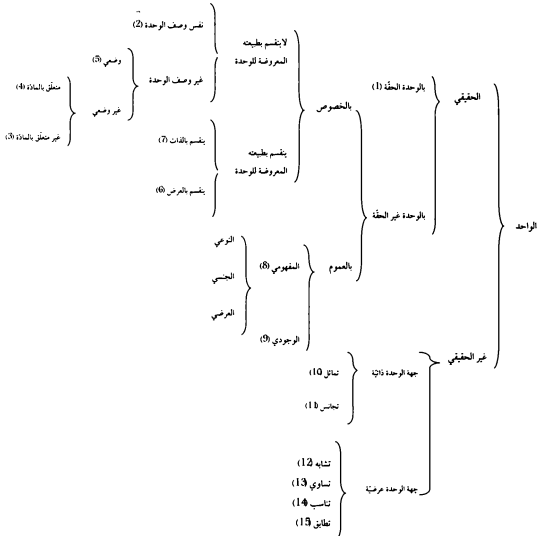
هو موجود فهو من حيث وجوده واحد؛ ونجده تارةً أخرى^١ و هو متّصف بالوحدة في حال و غير متّصف بها في حال أخرى؛ كالإنسان الواحد بالعدد، و الإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد، فنعدّ المقيس كثيراً مقابلاً للواحد الذي هو قسيمه؛ و لا ينافي ذلك قولنا: "الواحد يساوق الموجود المطلق" و المراد به الواحد بمعناه الأعمّ المطلق من غير قياس.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و نجده تارةً أخرى»

أي و نجد الموجود، لا مفهوم الواحد، كما لا يخفى؛ و إن كان الضمير في قوله: "فنجده" كان يرجع إلى مفهوم الواحد.

الفصل الثاني: في أقسام الواحد^١ الواحد إمّا حقيقي^٢، وإمّا غير حقيقي؛

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «في أقسام الواحد»



الأرقام تدلّ على مراتب الوحدة المشككة بحسب الشدّة والضعف.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الواحد إمّا حقيقي»

الواحد الحقيقي يطلق في كلماتهم على معنيين: أعمّ وأخصّ.

فالواحد الحقيقي بالمعنى الأعمّ هو الذي يتّصف بالوحدة لذاته من غير واسطة في العروض،

والحقيقي: ما أتصف بالوحدة بنفسه، من غير واسطة في العروض، كالإنسان الواحد؛

و غير الحقيقي: بخلافه، كالإنسان و الفرس المتّحدين في الحيوانية.

و الواحد الحقيقي:

إمّا ذات متّصفة بالوحدة، و إمّا ذات هي نفس الوحدة.^٢

أي: يكون إسناد الوحدة إليه إسناداً إلى ما هو له، فيكون من قبيل وصف الشيء بحال نفسه. و بعبارة أخرى: هو ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته.

و يقابله الواحد الغير الحقيقي، و هو الذي يكون إسناد الوحدة إليه إسناداً إلى غير ما هو له و من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه. و بعبارة أخرى: هو ما يكون جهة الوحدة فيه أمراً غير ذاته، سواء كان من ذاتياته أم من عرضياته.

و الواحد الحقيقي بالمعنى الأخصّ هو الذي لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه. و بعبارة أخرى: هو الذي ليس بمنقسم بالفعل و ليس فيه قابلية الانقسام بوجه من الوجوه. و مصداقه عندهم هو الواجب تعالى. و يقابله الواحد الغير الحقيقي، و هو الذي ليس بمنقسم بالفعل و لكن فيه قابلية الانقسام بوجه من الوجوه.

و مراد المصنّف قدّس الله تعالى سرّه من الواحد الحقيقي في هذه العبارة هو الواحد الحقيقي بالمعنى الأعمّ.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالإنسان الواحد»

يمكن أن يراد بالإنسان شخص من الأشخاص، و يمكن أن يراد به طبيعة الإنسان بما هي، كما يمكن أن يراد به مفهوم الإنسان؛ فإنّ الكلّ سواء في كونها متّصفة بالوحدة حقيقة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ذات هي نفس الوحدة»

لا يخفى أنّ كلّ شيء فهو من حيث وجوده نفس الوحدة، لمساوقة الوجود للوحدة. و لكن اصطلاحوا على أن يخصّوا الوحدة الحقّة بالشيء الذي لا يمكن وجود ثان له و لاله كثرة في نفسه أيضاً. و بهذا يندفع الإشكال في أنّه لم جعل الوجود المنبسط من الوحدة غير الحقّة.

قال المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة:

الثاني: هي الوحدة الحقّة^١، كوحدة الصرف من كل شيء^٢؛ وإذا كانت

«كون واجب الوجود تعالى حقيقة الوجود الصرف التي لا ثاني لها يثبت واحدانيته تعالى بالوحدة الحقّة التي يستحيل معها فرض التكثر فيها.»

ولو كان مجرد كون الذات عين الوحدة كافياً في كون الوحدة وحدة حقّة، لكانت وحدة الوحدة أيضاً وحدة حقّة؛ لما سيأتي بعيد هذا من أنّ وحدة الوحدة عين ذاتها، مع أنهم عدّوا وحدة الوحدة من أقسام الوحدة غير الحقّة، كما سيأتي بعيد هذا. وليس ذلك إلا لأن وحدة الوحدة لا تمنع أن تتكثر، بأن تكون هناك وحدة أخرى هي أيضاً عين الوحدة، وهكذا، فيمكن تعددها، وبتعددها يحصل العدد. وهذا بخلاف الوحدة الحقّة؛ ولذا سمّوا الواحد بالوحدة الحقّة واحداً لا بالعدد.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الوحدة الحقّة»

كما تسمّى أيضاً وحدة الصرافة. قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة من نهاية الحكمة:

«وقد تبيّن بما مرّ:

أولاً: أنّ الوجود الواجبي وجود صرف، لا ماهية له، ولا عدم معه؛ فله كلّ كمال في الوجود. وثانياً: أنّه واحد وحدة الصرافة، وهي المسمّاة بالوحدة الحقّة، بمعنى أنّ كلّ ما فرضته ثانياً له امتاز عنه بالضرورة بشيء من الكمال ليس فيه، فتركبت الذات من وجود وعدم، وخرجت عن محوضة الوجود وصرافته، وقد فرض صرفاً، هذا خلف، فهو في ذاته البحتة بحيث كلّما فرضت له ثانياً عاد أولاً. وهذا هو المراد بقولهم: أنّه واحد لا بالعدد.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كوحدة الصرف من كل شيء»

قد مرّ أنّ الصرف، وهو الخالص والمحض، قد يقع وصفاً للماهيات، فتكون صرافة الماهية كونها محذوفة عنها جميع ماعداها؛ وقد يقع وصفاً للوجود، فتكون صرافته كونه غير مخلوط بالعدم، بأن يكون بحيث لا يحده حد. وشيء منهما لا يمكن أن يتشّى؛ فإن تشّى الماهية وتكرّرها لا يتحقّق إلا بوجود ما به يمتاز كلّ من الماهيتين عن الأخرى؛ وانضمام ما به الامتياز إلى الماهية الصرفة يخرجها عن كونها صرفة؛ والوجود الصرف لكونه لاحداً لا يترك مجالاً لوجود آخر مماثل له، فلا يمكن فرض ثانٍ له إلا بعد فرض حد له يخرج عن الصرافة، هذا خلف.

عين الذات، فالواحد والوحدة فيه شيء واحد. والأول: هو الواحد غير الحق، كالإنسان الواحد.

و الواحد بالوحدة غير الحقّة: إمّا واحد بالخصوص، و إمّا واحد بالعموم. والأول: هو الواحد بالعدد، و هو الذي يفعل بتكرّره العدد^١؛ و الثاني: كالنوع الواحد و الجنس الواحد.

و الواحد بالخصوص: إمّا أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً، كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته، و إمّا أن ينقسم. و الأول: إمّا نفس مفهوم الوحدة و عدم الانقسام^٢، و إمّا غيره. و غيره: إمّا

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و هو الذي يفعل بتكرّره العدد»

تعريف للواحد بالعدد. و فيه إشارة إلى وجه تسميته بذلك أيضاً. و لا يخفى عليك: أن المراد من التكرّر هنا، و كذا في قولهم: «صرف الشيء لا يتشّى لا يتكرّر»، هو تكرّر الشيء بمثله، لا تكرّره بعينه الذي تفرّر في محلّه استحاله. فراجع: الفصل الخامس من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «إمّا نفس مفهوم الوحدة و عدم الانقسام»

أي: نفس معنى الوحدة؛ فإن لفظة المفهوم مشتركة بين معنيين: الأول: المفهوم بالمعنى المصطلح عليه، و هو الصورة الذهنية من جهة حكايتها لمعناها. و بعبارة أخرى: العلم الحصولي الذي ليست حقيقته إلا حكاية معناه. الثاني: المفهوم بالمعنى اللغوي، و هو الأمر الذي من شأنه أن يحكيه الوجود الذهني و الصورة الذهنية، من جهة قابليته لتعلّق العلم به. و بعبارة أخرى: هو محكي العلم الحصولي بالقوة بما هو محكي له بالقوة، و هو الذي نعبّر عنه بالمعنى.

و المراد من المفهوم هنا المعنى الثاني؛ فمفهوم الوحدة هو نفس وصف الوحدة. قال في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تليغات

وضعي^١، كالنقطة الواحدة، وإما غير وضعي^٢، كالمفارق؛ وهو: إما متعلق بالمادة بوجه، كالنفس، وإما غير متعلق، كالعقل.

والثاني: وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة، إما أن يقبله بالذات، كالمقدار الواحد؛ وإما أن يقبله بالعرض^٣، كالجسم الطبيعي الواحد

«إن ما لا ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة، إما أن يكون شيئاً له مع ذلك طبيعة أخرى إما ذات وضع، كالنقطة، أو غير ذات وضع، كالعقل والنفس؛ وإما أن لا تكون له طبيعة أخرى، كنفس الوحدة التي هي مبدأ للعدد.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: «وضعي»

أي: قابل للإشارة الحسية. فالوضع هنا بمعنى قبول الإشارة الحسية.

قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٤، نشر ناب، ط: ١، ١٤٢٢هـ.ق.

ص: ١٢٤-١٢٥.

«الوضع يطلق على معانٍ ثلاثة:

أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية.

والثاني: جزء المقولة، وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض.

والثالث: نفس المقولة، وهي الهيئة المعلولة للنسبتين: نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض، و

نسبة المجموع إلى الخارج.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «وإما أن يقبله بالعرض»

الأنصاف بوصف بالعرض غير الأنصاف به بالتبع، كما صرح بذلك المصنف قدس الله سره

بذلك في الفصل السابع من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة.

وذلك لأن الأنصاف بالتبع أنصاف حقيقي ولكن هناك واسطة تصف نفسها بالوصف أولاً و

توجب أنصاف التابع ثانياً، كما أن حركة الجوهر توجب حركة أعضائه بالتبع. وأما الأنصاف

بالعرض، فهو أنصاف مجازي وإسناد للوصف إلى غير ما هو له، كما أن جريان الماء في الميزاب

يوجب صحة إسناد الجريان إلى الميزاب.

وبعارة أخرى: الأنصاف بالتبع والأنصاف بالعرض وإن كانا مشتركين في كون كل منهما

من جهة مقداره.

و الواحد بالعموم: إمّا واحد بالعموم المفهومي، وإمّا واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية.

و الأول: إمّا واحد نوعي، كوحدة الإنسان؛ وإمّا واحد جنسي، كوحدة الحيوان؛ وإمّا واحد عرضي، كوحدة الماشي و الضاحك.

و الواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية كالوجود المنبسط^١.
و الواحد غير الحقيقي:

ما أتصف بالوحدة بعرض غيره، بأن يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقي؛

أتصافاً بواسطة، إلا أن الوسطة في ما بالتبع واسطة في الثبوت و في ما بالعرض واسطة في العروض. و الذي يقبل الانقسام بالذات هو المقدار. و الجسم المتقدر بمقدار إذا لوحظ بما هو هو لم يقبل الانقسام حقيقةً إلا بعرض ما معه من المقدار.

نعم: الجسم المتقدر بمقدار إذا لوحظ بما هو متقدر بذلك المقدار، فهو يقبل الانقسام حقيقةً؛ لما أنه موجود بنفس وجود ذلك المقدار.

و هذا نظير ما ذكرناه في تفسيرنا لأصالة الوجود، من أن الماهية لما كانت عين الوجود في الخارج، كانت موجودة حقيقةً بالوجود؛ فالماهية الموجودة موجودة حقيقةً بتبع الوجود، و إن كانت الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة إلا بعرض الوجود.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «كالوجود المنبسط»

الوجود المنبسط و يسمى الفيض المقدس، و النفس الرحمانية، و اللابشرط القسيمي، و الموجود المطلق المقيد بالعموم و الإطلاق الانبساطي، و أصل العالم، و فلك الحياة، و عرش الرحمن، و الحق المخلوق به، مصطلح عرفاني، يراد به التجلي الأفعالي الذي هو ظهور الذات المتعالية في المظاهر التي هي الماهيات الإمكانيّة الموجودة بوجوداتها الخاصّة كل بحسبه. و بعبارة أخرى: هو الوجود المنبسط على جميع الماهيات من الجواهر و الأعراض.

كزيد و عمرو، فإنهما واحد في الإنسان^١، و الإنسان و الفرس فإنهما واحد في الحيوان.

و تختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة الوحدة بالعرض؛ فالوحدة في معنى النوع تسمى تماثلاً^٢، و في معنى الجنس، تجانساً؛ و في الكيف، تشابهاً؛ و في الكم، تساوياً؛ و في الوضع، توازياً؛ و في النسبة، تناسباً. و وجود كلٍّ من الأقسام المذكورة ظاهر^٣.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «كزيد و عمرو، فإنهما واحد في الإنسان»

فقولنا: زيد و عمرو واحد مجاز، و حقيقته أن نوعهما واحد. فوحدة نوعهما واسطة في عروض الوحدة لهما.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «فالوحدة في معنى النوع تسمى تماثلاً»

و مماثلة، كما أن الاتحاد في الجنس يسمى مجانسةً أيضاً، وهكذا في البواقي، كما يستفاد من الفصل السابع من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة. و جاء فيه أن الاتحاد في الأين يسمى محاذاةً، و أن الاتحاد في الإضافة يسمى مناسبةً.

ثم إن التماثل يسمى أيضاً وحدةً بالنوع. كما أن التجانس يسمى أيضاً وحدةً بالجنس. و منه يظهر أن الواحد بالنوع غير الواحد النوعي، كما أن الواحد بالجنس غير الواحد الجنسي. فإن الواحد النوعي و الجنسي كما مر من أقسام الواحد الحقيقي بينما الواحد بالنوع أو بالجنس من أقسام الواحد غير الحقيقي.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و وجود كلٍّ من الأقسام المذكورة ظاهر»

لصدق مفهوم كلٍّ منها على عين خارجية في قضية خارجية.

قال المصنف قدس الله تعالى سره في الفصل الحادي والعشرين من المرحلة السادسة من

نهاية الحكمة:

«لا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجي في قضية خارجية.»

كذا قرّروا^١.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كذا قرّروا»

لعلّ نسبته إلى القوم إشارة إلى عدم ارتضائه قدّس الله تعالى سرّه انقسام الوحدة إلى حقيقيّة و غيرها. و ذلك لأنّه بعد ما ثبت في الفصل السابق أنّ الوجود مساوق للوحدة، و أنّ الكثير أيضاً في حدّ نفسه واحد، لا يبقى مجال للوحدة غير الحقيقيّة أصلاً؛ فإنّ الإنسان و الفرس مثلاً، مع أنّهما كثير، هما واحد حقيقيّة.

الفصل الثالث: [في الحمل]

من عوارض الوحدة الهووية؛ كما أن من عوارض الكثرة الغيرية. ثم الهووية: هي الاتحاد في جهة ما، مع الاختلاف من

١- قوله قدس الله تعالى سره: «من عوارض الوحدة الهووية»

أي: من عوارضها الذاتية.

قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١،

١٤١٣هـ.ق. ص: ٣٩١.

«الهووية التي هي اتحاداً، وهي مقسم للحمل، من العوارض الذاتية للوحدة، فهي من متعلقات الوحدة؛ والغيرية التي هي مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه، بأن يقال: الغيران إما متقابلان أو متخالفان أو متماثلان، من العوارض الذاتية للكثرة و من متعلقاتها.»

وقال المير قوام الدين الرازي في عين الحكمة. راجع: دورسالة فلسفي، عين الحكمة و

تعليقات، كتابخانه، موزه و مركز اسناد مجلس شوراي اسلامي، ط: ١، ١٣٧٨هـ.ش. ص: ٢٧.

«إن من لواحق الوحدة الحمل، و من لواحق الكثرة الغيرية و سلب الحمل.

و المراد بالحمل هو الحكم بأن الفرد طبيعة، و الإخبار عنه. و ذلك من لواحق الوحدة؛ لأن الموجود و ما من شأنه أن يحمل متى لم يصر فرداً واحداً لم يكن موضوعاً و محمولاً؛ و متى لم يكن موضوعاً و محمولاً لم يتحقق الحمل. فمتى لم يصر فرداً و واحداً لم يتحقق الحمل و الهووية. فالحمل من لواحق الوحدة، و الغيرية و السلب من لواحق الكثرة؛ لأن الموجود متى لم يصر كثيراً لم يكن موجود غير موجود آخر و مسلوباً عنه.»

و لا يخفى عليك: أن عوارض الوجود كلها عوارض تحليلية، لا خارجية، إذ لا غير للوجود. و

قد صرح في الفصل الثاني من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة بأن صفات الوجود الحقيقية غير خارجة عن ذاته، بل عينه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «هي الاتحاد في جهة ما»

الأولى أن يقال: و المراد بالهووية هو الاتحاد من جهة ما؛ فإن الهووية و هي الحمل، ليست

إلا اتحاد المختلفين بوجه، كما صرح قدس الله تعالى سره بذلك في الفصل الثالث من المرحلة

السابعة من نهاية الحكمة. فالهووية هي نفس الاتحاد، و الاختلاف من جهة ما شرطها.

جهة ما^١، وهذا هو الحمل^٢. و لازمه صحّة الحمل في كلّ مختلفين بينهما

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «مع الاختلاف من جهة ما»

أي: مع الكثرة و التباير من جهة ما.

قال المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثالث من المرحلة السابعة من نهاية الحكمة:

«المّصلّ الوجدانيّ ما لم يتقسم بواحد من أنحاء القسمة، خارجاً أو ذهنًا، لم يتحقّق فيه كثرة أصلاً؛ فلم يتحقّق شرط الحمل، الذي هو وحدة ما مع كثرة ما؛ فلم يتحقّق حمل. وإذا انقسم بأحد أنحاء القسمة، بطلت هويته الواحدة، و انعدم الاتّصال الذي هو جهة وحدته؛ فلم يتحقّق شرط الحمل، الذي هو كثرة ما مع وحدة ما؛ فلم يتحقّق حمل.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هذا هو الحمل»

اللازم من جعل الحمل مرادفاً للهويّة و تفسير الهويّة بالاتّحاد من جهة ما مع الاختلاف من جهة ما عدم اختصاص الحمل بالذهن، لأنّ كون الجسم أبيض في الخارج فيه اتّحاد معينين في الوجود -أي: إنّ البياض و الجسم مختلفان من جهة المعنى و متحدان من جهة الوجود- فهو حمل. و لكنّه يشكل بأنّ الحمل كالوضع موطنه العقل، و لا يكون في الخارج أصلاً.

قال الشيخ في الفصل العاشر من المقالة الثانية من السماع الطبيعيّ من طبيعيات الشفاء، ج: ١، مكتبة آية الله العظمى النجفيّ المرعشيّ، ١٤٠٥هـ.ق. ص: ١٥١:

«الحمل و الوضع و المقدّمة و ماجرى هذا المجرى أشياء يقضي بها الذهن على الأمور المعقولة، و مناسبات بينها، و لا يكون في الأمور الموجودة شيء منها.»

و حكاها المحقّق الداماد قدّس الله سرّه مقررّاً له في العنوان ١٦ من الفصل الثالث من الترتبة الأولى من المساق الأوّل من الصراط المستقيم. راجع: مصنّفات مير داماد، ج: ١، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ط: ١، ١٣٨١هـ.ش. ص: ٣٨٦.

و قال المحقّق الطوسيّ قدّس الله سرّه القدوسيّ في تلخيص المحصل، دار الأضواء بيروت، ط: ٢، ١٤٠٥هـ. = ١٩٨٥ م. ص: ١١٨:

«الوضع و الحمل يكونان في العقول، و لا يكونان في الخارج أصلاً.»
و الحق أن يقال: إنّ الحمل هو الحكم العقليّ بالاتّحاد بين شيئين بهو هو.

اتّحاداً؛ لكنّ التعارف خصّ إطلاق الحمل على موردين من الاتّحاد بعد الاختلاف:

قال الآخوند قدّس الله سرّه عند تفسير الآية: ٦ من سورة البقرة من تفسير القرآن الكريم، ج: ٢، انتشارات بِنادِ حكمتِ اسلامي صدرًا، ط: ١، ١٣٨٩هـ.ش. ص: ١٧٠:

«الحمل - أي: الحكم العقليّ بالاتّحاد بين شيئين بهو هو - على ضربين: أحدهما: الحمل الشائع ...

و ثانيهما: الحمل الذاتيّ الأوّلِيّ.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لازمه صحّة الحمل في كلّ مختلفين بينهما اتّحاداً ما»

فيجوز أن يقال: زيد عمرو، لاتّحادهما في الإنسانيّة. و يصحّ أن يقال: الإنسان فرس، لاتّحادهما في الحيوانيّة.

قال الحكيم السبزواريّ قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ٣٩١-٣٩٢.

«الهُوِيّة التي هي اتّحاداً، و هي مقسم للحمل، من العوارض الذاتيّة للوحدة، فهي من متعلّقات الوحدة. و الغيريّة التي هي مقسم للتقابل و للتخالف و للتماثل بوجه، بأن يقال: الغيران إمّا متقابلان أو متخالفان أو متماثلان، من العوارض الذاتيّة للكثرة و من متعلّقاتها؛ قلنا: (بكثرة تعلّقت غيريّة، كذلك بالوحدة) تعلّقت (هوهويّة، هذي)، أي: الهوهويّة، (هي الحمل).

إن قلت: الهوهويّة اتّحاداً فيشمل التجانس و التماثل و غيرهما من أقسام الواحد الغير الحقيقيّ، فلم خصصتها بالحمل؟!

قلت أولاً: التعارف قد خصّص الحمل بالاتّحاد في الوجود؛ وإلّا، فهو مساوٍ للهوهويّة. و في النظم أيضاً أطلقنا جهتي الوحدة و التكرّر.

و ثانياً: نقول: لو اتّبعتا المشهور، فالهوهويّة هنا ليست بمعناها الأعمّ.»

و قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام:

«قولنا: و في النظم أيضاً أطلقنا جهتي الوحدة و التكرّر»

فكما أن الضاحك و الكاتب متخالفان ماهيّة متّحداً وجوداً، و لذلك يحمل أحدهما على الآخر بهو هو، كذلك زيد و عمرو مختلفان بالعوارض المشخصّة متّحداً في الإنسانيّة؛ لأنّ تمام

أحدهما: أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً و ماهيةً، و يختلفا بنوع من الاعتبار؛ كالاختلاف بالإجمال و التفصيل في قولنا: "الإنسان حيوان ناطق"؛

ذاتهما المشتركة واحد؛ فيمكن أن يقال: زيد عمرو في مقام الإنسانية. و كذلك الإنسان و الفرس مختلفان بالماهية النوعية متحداً في الحيوانية؛ فيمكن أن يقال: الإنسان فرس في مقام الحيوانية. و قس عليهما سائر أقسام الهووية.»

قوله قدس الله تعالى سره: «و لازمه صحة الحمل في كلّ مختلفين بينهما اتحاداً ما لا يخفى عليك: أن الحمل في كلماته قدس الله تعالى سره أطلق على معنيين: الأول: الهووية و هو اتحاد المختلفين بوجه.

الثاني: الحكم بالهووية و الإخبار عنها. و المراد منه في هذه الجملة هو الثاني، كما يدلّ عليه إضافة الصحة إليه. هذا.

و الأولى أن يطلق الهووية على المعنى الأول و الحمل على المعنى الثاني.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «مفهوماً و ماهيةً»

زيادة الماهية للدلالة على أن هذا الحمل يمكن أن يكون ناظراً إلى الواقع كما يمكن أن يكون ناظراً إلى المفهوم. فالإنسان إنسان بالحمل الأولي، سواء أريد من الإنسان الإنسان بالحمل الأولي أم أريد به الإنسان بالحمل الشائع.

ثم لا يخفى أن المراد بالماهية معناها الأعم؛ لأن قولنا: "الوجود وجود" أو "العدم عدم" أيضاً حمل أولي. و قد مرّ في الفصل الحادي عشر من المرحلة الأولى أن المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي.

قوله قدس الله تعالى سره: «مفهوماً و ماهيةً»

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه:

«إن النسبة بين الماهية و المفهوم عموم من وجه، يجتمعان في الماهية الذهنية، و يفرقان في المفاهيم الاعتبارية و الماهيات الموجودة في الخارج؛ حيث إن الأولى مفاهيم وليست بماهيات، و الثانية ماهيات وليست بمفاهيم.»

فإن الحدّ عين المحدود مفهوماً، و إنما يختلفان بالإجمال و التفصيل؛ و كالاختلاف بفرض انسلاب الشيء عن نفسه^٢، فتغاير نفسه نفسه، ثمّ يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة، فيقال: "الإنسان إنسان". و يسمّى هذا الحمل بـ "الحمل الذاتي الأولي"^٣.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإن الحدّ عين المحدود»

أي: الحدّ التام؛ وإلا، فالناقص كالرسم مطلقاً لا يكون متحدّاً مع المعرف في المفهوم.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و كالاختلاف بفرض انسلاب الشيء عن نفسه»

لا يخفى عليك: أن هذا الاختلاف الذي ذكره قدّس الله تعالى سرّه، و هو الاختلاف بحسب التوهم، إنّما هو مصحّح الإخبار، بمعنى أنه يخرج الخبر و القضية عن اللغوّة. و لا يحتاج الحمل بما هو حمل إلى مثل هذا الاختلاف؛ بل الاختلاف المصحّح لحمل الشيء على نفسه، هو الاختلاف الحاصل باعتبار العقل، بمعنى أن العقل ينظر إلى المفهوم و يلاحظه مرّةً فيجعله موضوعاً، ثمّ ينظر إليه و يلاحظه ثانياً فيجعله محمولاً. و هذا معنى قولهم: إن الاختلاف في مثل قولنا: الإنسان إنسان اعتباري، يعنون بذلك أن الاختلاف يحصل بتعدّد اعتبار العقل و لحاظه.

و إن شئت فقل: اشبه عليه مصحّح الحمل بمعنى مخرجه من الغلط بمصحّحه بمعنى مخرجه

عن اللغوّة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و يسمّى هذا الحمل بـ "الحمل الذاتي الأولي"»

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام في وجه هذه التسمية:

«سمّي ذاتياً لكون المحمول فيه ذاتياً للموضوع؛ و أولياً لأنه من الضروريات الأوّلية التي

لا يتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر الموضوع و المحمول.»

و لا يخفى عليك: أن ما ذكره مبتن على ما يراه من كون حمل ذاتيات الشيء عليه حملاً أوّلياً.

و أمّا على المشهور بينهم، و هو الحقّ، فإنّما سمّي هذا الحمل ذاتياً لكونه مرتبطاً بالذات، أي:

مختصاً بحمل ذات الموضوع على نفسه.

و ثانيهما: أن يختلف أمران مفهوماً و يتحددا وجوداً؛ كقولنا: "الإنسان ضاحك" و "زيد قائم". و يسمّى هذا الحمل بـ "الحمل الشائع الصناعي"^١.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و يسمّى هذا الحمل بـ "الحمل الشائع الصناعي"»

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام في وجه هذه التسمية:

«سمّى شائعاً، لأنّه الشائع في المحاورات؛ و صناعياً، لأنّه المعروف و المستعمل في الصناعات

و العلوم».

فإنّ الصناعات و العلوم هي مجموعة مسائل محمولاتها عوارض ذاتية لموضوعاتها. و العرض الذاتيّ محمول خارج عن ذات الموضوع يحمل عليه بلاواسطة في العروض، فحمله عليه يكون شائعاً. و أمّا ما يرى في العلوم من تعريف الموضوع أو المحمول، فهو خارج عن العلم؛ فإنّ تصوّر الموضوع و جزئياته و تصوّر المحمولات إنّما هي من المبادئ التصوريّة للعلم و خارجة عن أصل العلم.

الفصل الرابع: [تقسيمات للحمل الشائع]

و ينقسم الحمل الشائع^١ إلى:

حمل هوهو: و هو أن يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد، نحو: "الإنسان ضاحك". و يسمّى أيضاً "حمل المواطةة"؛

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ينقسم الحمل الشائع»

عدّ قدّس الله تعالى سرّه التقسيمات الثلاثة المذكورة في هذا الفصل مختصّة بالحمل الشائع. و نقول:

أما التقسيم الأوّل، فلا يجري في الحمل الأوّل؛ لأنّ الحمل الأوّل من قبيل المواطةة دائماً. و لا يتصور فيه الاشتقاق.

لكن يمكن جعل هذا التقسيم تقسيماً للحمل بقول مطلق، كما فعله قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الرابع من المرحلة السابعة من نهاية الحكمة. و عليه فيشمل المواطةة جميع موارد الحمل الأوّل و بعض موارد الحمل الشائع.

هذا كلّه مع الغضّ عن ما هو الحقّ، من أنّ الحمل مشترك لفظاً بين المواطةة و الاشتقاق؛ إذ لا جامع قريباً مشتركاً بينهما؛ فإنّ مفاد أحدهما هوهو و مفاد الآخر هوذوهو. فلا ينقسم إليهما. و قد صرح بذلك المحقّق الطوسي قدّس الله تعالى سرّه في أساس الاقتباس، دانشگاه تهران، ط: ٢، ١٣٦١هـ. ش. ص: ١٨؛ و المدرّس الزنوزي في الرسالة الحملية. راجع: مجموعه آثار آقا علي مدرّس، ج: ٤، انتشارات حكمت اسلامي، ط: ١، ١٣٩٧هـ. ش. ص: ٥٤٥-٥٤٦.

و أما التقسيم الثاني، فيجري في الحمل الأوّل أيضاً. و ذلك لأنّ قولنا: "كلّ معدوم مطلق بالحمل الشائع معدوم مطلق بالحمل الشائع" من الحمل الأوّل، و هو من القضايا غير البتّة.

و أما التقسيم الثالث، فهو كما أفاده قدّس الله تعالى سرّه لا يجري في الحمل الأوّل؛ و لا يمكن شموله له بوجه؛ فإنّ المحمول فيه ليس وجود الموضوع و لا أثره من آثاره. فالتقسيم الثالث مختصّ بالحمل الشائع، و لا يمكن جعله تقسيماً لمطلق الحمل.

وحمل ذي هو: وهو أن يتوقف^١ اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار زائد^٢، كتقدير ذي أو الاشتقاق؛ كزيد عدل، أي: ذو عدل، أو عادل. ويسمى أيضاً "حمل الاشتقاق".

وينقسم أيضاً إلى "بتي" و "غير بتي".

والبتي: ما كانت لموضوعه أفراد محققة^٣ يصدق عليها عنوانه، ك"الإنسان ضاحك" و "الكاتب متحرك الأصابع"؛

وغير البتي: ما كانت لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة^٤، كقولنا: "كل

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و حمل ذي هو: و هو أن يتوقف ...»

لا يخفى عليك أن الأصل في تسميته أن يسمى "حمل هو ذو هو"، كما في شرح المطالع، ج:

١، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٣هـ.ش. ص: ١٥٨-١٦١؛ فالضمير الأول عنوان للموضوع، و الثاني للمحمول؛ ولكنهم خففوا فقالوا: حمل ذي هو.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «اعتبار زائد»

أي: اعتبار أمر زائد فهو مضاف و مضاف إليه لا موصوف و صفة و ذلك بقريئة عدله و هو

قوله: «بلا اعتبار أمر زائد».

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «ما كانت لموضوعه أفراد محققة»

أي: أفراد محققة بالإمكان العام، كما أن غير البتي هو ما لم تكن لموضوعه أفراد محققة

بالإمكان، أي: كانت أفرادها متمتعة الوجود في الخارج.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «ما كانت لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة»

فيه: أن أفراد كل شيء بحسبه؛ ففرد المعدوم هو زيد المعدوم في الواقع مثلاً، فمعنى قولنا:

كل اجتماع التقيضين محال، أن جميع أفراد اجتماع التقيضين، و هي: عدم زيد في حال وجوده،

و وجود عمرو في حال عدمه، و هكذا، ضروري العدم. فالمحكوم عليه فيها ليس إلا أفرادها

الواقعية، لا المقدرة. و لا حاجة في كون الشيء فرداً لمفهوم إلى كونه موجوداً حتى نحتاج في ما

لا فرد موجود له إلى الفرض و التقدير؛ فإن فرد الوجود وجود و فرد العدم عدم.

معدوم مطلق فإنه لا يخبر عنه^١ و"كلّ اجتماع النقيضين محال"^٢.
و ينقسم أيضاً إلى "بسيط" و "مركب"؛ و يسميان "الهئية البسيطة" و "الهئية
المركبة"^٣؛

و على ما ذكرناه لا يبقى موقع لهذا التقسيم.

قوله قدس الله تعالى سره: «أفراد مقدرة غير محققة»

فإن العقل يقدر اللاواقعية واقعيةً و يعتبرها مصداقاً للعدم. فراجع الفرع السابع من فروع أصالة
الوجود في الفصل الثاني من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «كلّ معدوم مطلق فإنه لا يخبر عنه»

فالمعدوم المطلق، و هو ما يكون معدوماً في الخارج و في الذهن، لا فرد له محققاً، إذ كلّ ما
وجد و تحقّق فهو إما ذهنيّ أو خارجي، و لكنّ العقل حينما يعتبر المعدومات في الخارج، ثمّ
يقسمها إلى ما هو معدوم في الذهن أيضاً، فيكون معدوماً مطلقاً، و يعتبر لاواقعيةً واقعيةً له، و
يحكم عليه بأنّه لا يخبر عنه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «كلّ اجتماع النقيضين محال»

فاجتماع النقيضين لا مصداق له؛ و إلّا، لم يكن محالاً؛ و لكنّ العقل حينما يلتفت إلى
المعدومات يرى بعضها ضروريّ العدم بحيث لا يمكن أن يوجد، و منها اجتماع النقيضين، فيعتبر
عدمه الذي هو اللاواقعية واقعيةً له، و يحكم عليه بأنّه ضروريّ العدم لا يمكن أن يوجد بوجه.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و يسميان "الهئية البسيطة" و "الهئية المركبة"»

ضمير التثنية يرجع على طريقة الاستخدام إلى القضية المشتملة على الحمل البسيط و القضية
المشتملة على الحمل المركب. و ذلك لأنّ الهئية هو ما يجاب به عن "هل"، و هي قضية؛ لأنّ
"هل" لطلب التصديق بوجود شيء أو بوجود صفة لشيء؛ و تسمى الأولى بسيطةً، و الثانية مركبةً.
ثمّ إنّ الهئية البسيطة تسمى أيضاً ثنائيةً، لأنّ مفادها ثبوت الشيء، و لا وجود رابط فيها؛ و
المركبة تسمى ثلاثيةً، لأنّ مفادها ثبوت شيء لشيء، و فيها وراء الموضوع و المحمول وجود
رابط، كما صرح بذلك الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ١، نشر

و الهئية البسيطة: ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا:
"الإنسان موجود؟"

و المركبة: ما كان المحمول فيها أثراً من آثار وجوده، كقولنا: "الإنسان
ضاحك".

و بذلك يندفع ما استشكل^١ على قاعدة الفرعية - وهي: "أن ثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له" - بأن ثبوت الوجود للإنسان مثلاً في قولنا:
"الإنسان موجود" فرع ثبوت الإنسان قبله، فله وجود قبل ثبوت الوجود له، و
تجري فيه قاعدة الفرعية؛ و هلمّ جراً، فيتسلسل^٢.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و بذلك يندفع ما استشكل ...»

أي: بانقسام الحمل إلى بسيط و مركب و تبين أن مفاد الهئية البسيطة هو ثبوت الشيء لا
ثبوت شيء لشيء يندفع ما استشكل ...
و لا يخفى أنه قد تعرض سابقاً في الفصل السادس من المرحلة الأولى لهذا الإشكال و دفعه و
لما قيل في دفعه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «فيتسلسل»

هذا إذا فرضنا ثبوت الماهية بوجود آخر. و أما إذا فرضنا ثبوتها بنفس هذا الوجود، فيلزم
تقدم وجودها على نفسه. قال قدس الله تعالى سره في الفصل السادس من المرحلة الأولى:
«وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية، من أن قاعدة الفرعية
أعني أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له - توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت
الثابت؛ فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله؛ فإن كان ثبوتها عين ثبوتها
لها، لزم تقدم الشيء على نفسه؛ و إن كان غيره، توقف ثبوتها على ثبوت آخر لها، و
هلمّ جراً، فيتسلسل.»

وجه الاندفاع: أن قاعدة الفرعية^١ إنما تجري في ثبوت شيء لشيء، و مفاد
الهئية البسيطة ثبوت الشيء^٢، لا ثبوت شيء لشيء، فلا تجري فيها القاعدة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «وجه الاندفاع: أن قاعدة الفرعية»

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على المقام:

«هذا الجواب لصدر المتألمين قدس الله تعالى سره.

وقد تخلص الدواني عن الإشكال بتبديل الفرعية بالاستلزام، فقال: «ثبوت شيء لشيء مستلزم
لثبوت المتيب له، فلا إشكال في الهئية البسيطة، لأن ثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية
بهذا الوجود».

وفيه: أنه تسليم لورود الإشكال على القاعدة.

وعن الإمام الرازي أن القاعدة مخصصة بالهئية البسيطة.

وفيه: أنه تخصيص في القواعد العقلية.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «مفاد الهئية البسيطة ثبوت الشيء»

لا يخفى عليك: أن الهئية البسيطة بوجودها الذهني وإن كانت ثبوت شيء لشيء، حيث إن
الوجود زائد على الماهية عارض لها في الذهن، ولكن الفيلسوف لا يبحث عن القضية بما هو
وجود ذهني، وإنما يبحث عن محكيها الخارجي، وهو ليس إلا أمراً واحداً هو الوجود الذي هو
عين الماهية، بناءً على ما هو الحق من أصالته؛ فمفاد الهئية البسيطة ثبوت الشيء.

الفصل الخامس: في الغيرية و التقابل

قد تقدّم: أنّ من عوارض الكثرة الغيرية^١؛ وهي تنقسم إلى غيرية ذاتية، و غير ذاتية^٢:

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ من عوارض الكثرة الغيرية»

أي: من عوارضها الذاتية، كما في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ٣٩١.

و العرض الذاتي هو ما يعرض موضوعه أولاً و بالذات، أي: بلا واسطة في العروض. و عند المصنّف قدّس الله تعالى سرّه لا بدّ أن يكون مساوياً لموضوعه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هي تنقسم إلى غيرية ذاتية، و غير ذاتية»

لا يخفى عليك: أنّ المصنّف قدّس الله تعالى سرّه عدّ التماثل من الوحدة. و لذا حصر أقسام الغيرية في التقابل و التخالف.

و لكن لما كان التماثلان متغايرين بالحقيقة، و قد اعترف نفسه قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثاني أنّ وحدتهما مجازية و بواسطة في العروض، كان الأولى أن يقسم الغيرية إلى ذاتية يكون فيها ذات كلّ من المتغايرين غير ذات الآخر، و غير ذاتية لا تكون كذلك، فتسمّى الغيرية غير الذاتية بالتماثل؛ ثمّ يقسم الغيرية الذاتية إلى ما يكون فيه كلّ من الذاتين طارداً للآخر بذاته، و هو التقابل، و إلى ما لا يكون كذلك، و هو التخالف.

قال قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ٣٩١:

«الهُوِيَّةُ الَّتِي هِيَ اتِّحَادًا وَ هِيَ مَقْسَمٌ لِلْحَمَلِ مِنَ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلوَحْدَةِ، فَهِيَ مِنْ مَتَعَلِّقَاتِ الوَحْدَةِ؛ وَ الْغَيْرِيَّةُ الَّتِي هِيَ مَقْسَمٌ لِلتَّقَابِلِ وَ لِلتَّخَالُفِ وَ لِلتَّمَاثُلِ بِوَجْهِه، بَأَن يُقَالُ: الْغَيْرَانِ إِمَّا مَتَقَابِلَانِ أَوْ مَتَخَالِفَانِ أَوْ مَتَمَاثِلَانِ مِنَ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلكَثْرَةِ وَ مِنْ مَتَعَلِّقَاتِهَا.»

و قال قدّس سرّه في هامشه:

«قولنا: وَ لِلتَّمَاثُلِ بِوَجْهِه فَإِنَّ التَّمَاثُلَ قَدْ يَدْرَجُ فِي الْهُوِيَّةِ وَ قَدْ يَدْرَجُ فِي الْغَيْرِيَّةِ.»

و قد رجّح صدر المتألهين قدّس الله تعالى سرّه كون المماثلة من أقسام الغيرية.

و الغيرية الذاتية: هي كون المغايرة بين الشيء و غيره لذاتيهما؛ كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمّى "تقابلاً".

قال في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ١٠٤-١٠٥: «المماثلة أيضاً من أقسام الغيرية بوجه، وكذا المجانسة والمشاكله ونظائرها؛ لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة؛ إذ لولا الكثرة ما صحّت شيء منها؛ فعدهما من عوارض الكثرة أولى... وجهه الوحدة في المماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنية للمعنى الكلّي المتزج من الشخصيات عند تجريدتها عن الغواشي الماديّة، فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة، بخلاف جهة الكثرة؛ فإنّها خارجيّة.»

ولكن يبقى بعد ذلك سؤال، وهو أنه هل الأخوة وأمثالها من الإضافات المتشابهة الأطراف من التماثل، أو من التضاييف الذي هو عندهم قسم من التقابل؟
والذي يسهّل الأمر هو ما قوّيناه في محلّه من أنّ التضاييف ليس من التقابل في شيء.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و الغيرية الذاتية: هي كون المغايرة بين...»
و بعبارة أخرى: هي كون المطاردة بين الشيء و غيره لذاتيهما، بأن يكون كلّ منهما طارداً للآخر بذاته وبالنظر إلى ذاته.

قال قدس الله تعالى سرّه في خاتمة المرحلة السابعة من نهاية الحكمة:
«قوام التقابل المصطلح بالغيرية الذاتية التي هي تطارد الشيين المتقابلين و تدافعهما بذاتيهما.»
و من هنا يظهر أنّ الغيرية الذاتية عنده قدس الله تعالى سرّه مصطلح لمعنى خاص؛ و لا يراد بها كون ذات كلّ من الأمرين مغايراً لذات الآخر، في مقابل المثلين اللذين هما متوافقان في ذاتهما و ماهيتهما النوعيّة. يدلّ على ذلك أنّ المتخالفين أيضاً لكلّ منهما ذات غير الآخر، كالحلاوة و السواد، مع أنّ الغيرية فيها غيريّة غير ذاتية بحسب هذا المصطلح.

قوله قدس الله تعالى سرّه: «كون المغايرة بين الشيء و غيره لذاتيهما»
و في النسخ: «كون المغايرة بين الشيء و غيره لذاته.» و الصحيح ما أثبتناه.

و الغيرية غير الذاتية: هي كون المغايرة لأسباب آخر، غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة و السواد في السكر^١ و الفحم، و تسمى "خلافاً".
و ينقسم التقابل، و هو الغيرية الذاتية - و قد عرفوه بامتناع اجتماع شيئين^٢ في محلّ واحد^٣، من جهة واحدة، في زمان واحد - إلى أربعة أقسام؛

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «كافتراق الحلاوة و السواد في السكر»

فإن الافتراق إنما هو لكونهما في جسمين، و يمتنع تداخل الأجسام.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و قد عرفوه بامتناع اجتماع شيئين»

هكذا عرفه صدر المتألهين قدس الله تعالى سرّه؛ و بذلك أعرض عن ما كان مشهوراً قبله بين الحكماء من قولهم: "إن المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة".

قال قدس الله تعالى سرّه في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ١٠٦:

«و إنما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأن صيغة "الذات" في قولهم: "المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة" تشعر بما لهما ذات، و العدم و الملكة و الإيجاب و السلب لا ذات لهما. و إن أمكن الاعتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهني، و السلوب و الأعدام كلها بحسب المفهوم الذهني أمر؛ فيكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة.»

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «في محلّ واحد»

أي: مطلق المحلّ، سواء كان محللاً حقيقياً أم محللاً اعتبارياً.

و المحلّ الحقيقي أعمّ من الموضوع بالمعنى الأخصّ، الذي هو محلّ العرض، و من المادة، التي هي محلّ للصور الجوهرية.

فإنَّ المتقابلين إمَّا أن يكونا وجوديين، أو لا؛
 و على الأول: إمَّا أن يكون كلٌّ منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، كالعلو و
 السفلى، فهما "متضايقان"، و التقابل تقابل التضايق؛ أو لا يكونا كذلك،
 كالسواد و البياض، فهما "متضادان"، و التقابل تقابل التضاد؛
 و على الثاني: يكون أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً؛ إذ لا تقابل بين
 عدميين^٢. و حينئذٍ، إمَّا أن يكون هناك موضوع قابل لكلِّ منهما^٣، كالعمى و
 البصر، و يسمَّى تقابلهما "تقابل العدم و الملكة"، و إمَّا أن لا يكون كذلك،
 كالنفي و الإثبات، و يسميان "متناقضين" و تقابلهما تقابل التناقض. كذا قرروا.
 و من أحكام مطلق التقابل أنه يتحقَّق بين طرفين؛ لأنَّه نوع نسبة بين
 المتقابلين^٤، و النسبة تتحقَّق بين طرفين.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و الآخر عدمياً»

أي: عدماً لذلك الأمر الوجودي؛ إذ لا تطارد إلا بين الشيء و عدم نفسه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «إذ لا تقابل بين عدميين»

فإنَّ الأعدام و العدميات تجتمع في محلٍّ واحد في زمان من جهة واحدة؛ إذ لا شَيْئَةٌ لها.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «إمَّا أن يكون هناك موضوع قابل لكلِّ منهما»

أي: إمَّا أن يشترط أن يكون هناك موضوع قابل. و ذلك لأنَّ الفارق بين العدم و الملكة و بين
 المتناقضين إنَّما هو اعتبار وجود الموضوع القابل في العدم في الأول دون الثاني. و ليس الفارق
 بينهما مجرد وجود الموضوع القابل، لأنَّه ربما كان للمتناقضين أيضاً موضوع قابل. ألا ترى أن
 البياض و اللابياض متناقضان و لهما موضوع قابل هو الجسم؟! و هكذا في كثير من الموارد.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «أنَّه يتحقَّق بين طرفين؛ لأنَّه نوع نسبة بين المتقابلين...»

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على المقام:

«أي: إنَّ مفهوم التقابل بما هو و إن كان يعمُّ التضايق و غيره، و لكن مصداقه مندرج تحت

خصوص التضايق.»

الفصل السادس: في تقابل التضاييف

من أحكام التضاييف أن المتضاييفين متكافئان^١ وجوداً و عدماً، و قوّة و فعلاً. فإذا كان أحدهما موجوداً، كان الآخر موجوداً بالضرورة^٢؛ و إذا كان أحدهما معدوماً، كان الآخر معدوماً بالضرورة؛ و إذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوّة، كان الآخر كذلك بالضرورة.

و لازم ذلك أنهما معان، لا يتقدّم أحدهما على الآخر، لا ذهنياً و لا خارجاً^٣.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أن المتضاييفين متكافئان»

و ذلك لأنهما وصفان ينشآن من نسبة واحدة. فهما معلولان لعلّة واحدة؛ فإن كانت النسبة موجودةً كانا موجودين؛ و إلّا، فلا.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بالضرورة»

جهة للقضيّة، أي: وجوباً.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لا ذهنياً و لا خارجاً»

أما ذهنياً، فكما مرّ في تعريفهما من أن كلّاً منهما إنّما يكون معقولاً بالقياس إلى الآخر؛ و أما خارجاً، فكما تقرّر في هذا الفصل.

الفصل السابع: في تقابل التضاد

التضاد على ما تحصل من التقسيم السابق: كون أمرين وجوديين غير متضايقين متغايرين بالذات، أي: غير مجتمعين بالذات.

و من أحكامه: أن لا تضاد بين الأجناس العالية، من المقولات العشر؛ فإن الأكثر من واحد منها تجتمع في محل واحد، كالكم والكيف وغيرهما في الأجسام؛ وكذا أنواع كل منها^١ مع أنواع غيره، وكذا بعض الأجناس^٢ المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر، كاللون مع الطعم مثلاً.

فالتضاد بالاستقراء^٣ إنما يتحقق بين نوعين مندرجين تحت جنس

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و كذا أنواع كل منها»

سواء كانت أنواعاً عالية أم متوسطة أم سافلة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «بعض الأجناس»

لم يعبر بالأنواع ليدل على أن التضاد إنما لا يتحقق في الأنواع العالية والمتوسطة المندرجة تحت جنس واحد؛ حيث إن الأجناس يشمل الأنواع العالية والمتوسطة فقط؛ وأما الأنواع السافلة المندرجة تحت جنس واحد، فهي التي تتحقق فيها التضاد.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «فالتضاد بالاستقراء»

حاصله: أن في ترتيب الماهيات يوجد أجناس عالية، وأجناس متوسطة أو سافلة هي أنواع عالية أو متوسطة، وأنواع سافلة. واجتماع الأجناس في الوجود ممكن، فلا تضاد فيها؛ وكذا أنواع كل من الأجناس العالية مع أنواع غيره، سواء كان نوعاً عالياً أم متوسطاً أم سافلاً؛ وكذلك بعض الأجناس، أي: الأنواع العالية أو المتوسطة المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر؛ وكذلك أيضاً الأنواع السافلة الداخلة تحت جنس بعيد، وإن لم يذكر المصنف هذا القسم صريحاً.

نعم ذكره ضمناً بقوله: «و كذلك بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر»؛

قريب^١، كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون. كذا قرّروا.
و من أحكامه: أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه؛ إذ لولا
موضوع شخصي^٢ مشترك، لم يمتنع تحقّقهما في الوجود، كوجود السواد في
جسم والبياض في آخر.

و لازم ذلك أن لا تضاداً بين الجواهر؛ إذ لا موضوع لها توجد فيه؛
فالتضادّ إنّما يتحقّق في الأعراض. و قد بدّل بعضهم الموضوع بالمحلّ حتّى

فإنّ الجنس بما هو جنس لمّا كان لا يوجد في الخارج و إنّما يتحقّق بنوعه، دلّ على جواز اجتماع
أنواع داخلية تحت جنس بعيد. فاغتنم.

فيبقى أن يتحقّق التضادّ بين نوعين سافلين داخلين تحت جنس قريب.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تحت جنس قريب»

أي: تحت جنس سافل؛ إذ قد تبيّن في صدر الفصل أنّ التضادّ بحكم الاستقراء إنّما يتحقّق
بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب؛ فإذا كان المتضادّان نوعين أخيرين، فالجنس
القريب لهما ليس إلّا الجنس السافل.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إذ لولا موضوع شخصي»

يبدو أنّه كان غرضهم من قولهم: يتواردان على موضوع واحد هو التأكيد على التوارد، كما
هو المستفاد من الفصل التاسع من المرحلة السابعة من نهاية الحكمة، و بيان أنّ المتضادّين لاعتبار
غاية الخلاف بينهما يرد كلّ منهما بعد الآخر و بدله على على موضوع واحد، سواء كان بينهما
واسطة أو وسائط هي بالقياس إلى كلّ من الجانبين من الجانب الآخر، أم لم تكن و أثره أن
لا يخلو الموضوع منهما معاً، و سواء تعاورا عليه واحداً بعد واحد، أو كان أحد الضدّين لازماً
لوجوده، كالبياض للثلج و السواد للقار. و ذلك بخلاف المتضايقين. و لم يكن غرضهم التأكيد
على "موضوع واحد" كما فهمه المصنّف قدّس الله تعالى سرّه؛ إذ ليس ذلك ممّا يختصّ
بالمضادّين، بل يجري في جميع أقسام المتقابلين، و لا أقلّ من المتضايقين.

يشمل مادة الجواهر، و على هذا يتحقّق التضادّ بين الصور الجوهرية الحالّة في المادة^١.

ومن أحكامه: أن يكون بينهما غاية الخلاف^٢. فلو كان هناك أمور وجودية متغايرة بعضها أقرب إلى بعضها من بعض، فالمتضادان هما الطرفان اللذان بينهما غاية البعد والخلاف^٣؛ كالسواد والبياض الواقع بينهما ألوان أخرى

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «يتحقّق التضادّ بين الصور الجوهرية الحالّة في المادة»

فالتضادّ لا يتحقّق إلا بين الوجودات الناعية، إمّا خصوص الأعراس، كما هو المشهور، أو الأعمّ منها ومن الصور النوعية، كما ذهب إليه البعض المذكور.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «أن يكون بينهما غاية الخلاف»

أي: لما كانت الأمور المتوسطة نسبية، فلم تكن مغايرة بالذات لشيء من الطرفين، ولا كان كلّ منها مغايراً لغيره منها، اعتبروا أن يكون الضدّ في غاية الخلاف من ضده حتّى يتحقّق التقابل وهي الغيرية الذاتية.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «هما الطرفان اللذان بينهما غاية البعد والخلاف»

قال المصنّف قدس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل السادس من المرحلة الخامسة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، شركة دار المعارف الإسلامية، إيران، ص: ١١٢:

«و أمّا اعتبار غاية الخلاف بين المتضادّين، فهو أنهم حكموا بالتضادّ في أمور، ثمّ وجدوا أموراً أخرى متوسطة بين طرفي التضادّ نسبية، كالسواد والبياض اللذين ذهبوا إلى تضادّهما، ثمّ وجدوا الصفرة والحمرة وغيرها من الألوان متوسطة بينهما، هي بالنسبة إلى السواد بياض والنسبة إلى البياض سواد؛ فحكموا بتركيبها من الطرفين، وأن الضدّين بالحقيقة هما الطرفان، فاعتبروا غاية الخلاف بين الضدّين.

ومن هنا يظهر أن المراد بغاية الخلاف أن لا يختلف الخلاف والتغاير بالنسب والاعتبارات، بل

يختلف الطرفان ويتغايرا بذاتيهما وفي أنفسهما. فهذا القيد بمنزلة الإيضاح لمعنى التقابل بينهما.»

متوسّطة بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض، كالصفرة التي هي أقرب إلى البياض من الحمرة مثلاً.

و من ما تقدّم يظهر^١ معنى تعريفهم المتضادين بأنهما: "أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد^٢ داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف".

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و من ما تقدّم يظهر»

و لكن لا يخفى عليك أنّ قولهم: "داخلان تحت جنس قريب" لا يفي بالحكم الأوّل الذي ذكره للتضادّ من عدم تحقّقه بالاستقراء إلاّ في نوعين آخرين داخلين تحت جنس قريب؛ فإنّ قولهم في التعريف: "داخلان تحت جنس قريب" أعمّ من أن يكونا نوعين آخرين؛ فإنّ الكيف المحسوس و الكيف المخصوص بالكمّ داخل تحت جنس قريب هو الكيف و مع ذلك هما مجتمعان، فليسا بمتضادين.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «متواردان على موضوع واحد»

أي: متعاقبان على موضوع واحد، كما عبّر به في نهاية الحكمة. يقال: تعاقب الشيطان، أي: خلف أحدهما الآخر. و لازمه أنّ تحقّق أحدهما لا يترك مجالاً للآخر. و المراد من التعاقب هنا هو هذا المعنى اللازم له، لا معناه المطابقي؛ لأنّ الضدّين يجوز خلوّ الموضوع عنهما.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «موضوع واحد»

أي: موضوع واحد بالوحدة العددية، كما صرّح بذلك قدّس الله تعالى سرّه في الفصل التاسع من المرحلة السابعة من نهاية الحكمة.

الفصل الثامن: في تقابل العدم والملكة

و يسمّى أيضاً: "تقابل العدم والقنية"، وهما أمر وجودي لموضوع من شأنه أن يتّصف به، و عدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع^١؛ كالبصر و العمى الذي هو فقد البصر للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بصر. فإن أخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية^٢ أو النوعية أو الجنسية التي

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و يسمّى أيضاً: «تقابل العدم والقنية»

قال في المعجم الوسيط: «القنية بكسر القاف و ضمّها مع سكون التون: ما اكتسب.»

و فسرها الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سرّه في شرح غرر الفرائد بأصل المال و ما يقتضى.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و هما أمر وجودي لموضوع من شأنه أن يتّصف به، و عدم

ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع»

لا يخفى عليك: أن قيد الشأئية بالنسبة إلى الأمر الوجودي العارض قيد توضيحي، إذ لا يمكن

أن يعرض وصف موضوعاً من دون أن يكون لذلك الموضوع قابلية الأنصاف بذلك الوصف.

فذكر هذا القيد إنما هو تمهيد لبيان شرط موضوع العدم.

قوله قدس الله تعالى سرّه: «عارض لموضوع»

أي: وصف لموصوف. و من هنا يعلم أن تقابل العدم والملكة - كالتضاييف و التضادّ - إنما

يتحقّق في الأوصاف، لا في الذوات.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «فإن أخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية...»

يعني إن أخذت قابلية موضوع العدم للملكة أعمّ من أن تكون بحسب طبيعته الشخصية ...

قوله قدس الله تعالى سرّه: «فإن أخذ موضوع الملكة»

و على هذا قابلية الموضوع للملكة إمّا:

١- بشخصه في زمان الأنصاف بعدم الملكة، كالذي صار أعمى بحدوث نقطة يضاء في عينه.

٢- بشخصه و لكن في غير زمان أنصافه بعدم الملكة، كالمرودة قبل أوّان البلوغ.

٣- بنوعه كالمرودة في المرأة.

من شأنها أن تتّصف بالملكة في الجملة من غير تقييد بوقت خاص، سَمِيَا
 "ملكةً و عدماً حقيقيين"؛ فعدم البصر في العقرب^١ عمى و عدم ملكة، لكون
 جنسه و هو الحيوان موضوعاً قابلاً للبصر، و إن كان نوعه غير قابل له، كما
 قيل؛ و كذا مرودة الإنسان قبل أو ان التحائه من عدم الملكة، و إن كان صنفه
 غير قابل للالتحاء قبل أو ان البلوغ.

و إن أخذ الموضوع هو الطبيعة الشخصية، و قيد بوقت الاتّصاف^٢، سَمِيَا

٤- بجنسه كالعمى في العقرب، على ما قيل.

إن قلت: على هذا التعميم لا تبقى فائدة لاشتراط قابلية الموضوع؛ فإن كل موضوع قابل لكل
 وصف بوجه و إن كان بجنسه البعيد.

قلت: ما ذكرتموه إنما يتم لو كان الجنس العالي واحداً، و كان كل ما في العالم مندرجاً تحته،
 و ليس كذلك.

الأتري أن الثقل و الخفة في الجواهر متقابلان تقابل العدم و الملكة و أمّا الواجب و الأعراض
 فليس لشيء منها قابلية لشيء منهما.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «فعدم البصر في العقرب»

و في المعجم الزوولوجي الحديث، لمحمد كاظم الملكي، ج: ٤، مطبعة الآداب في النجف
 الأشرف، ط: ١، ١٩٦٠ م. ص ٣٠٨: «و للعقرب زوج من العيون في الوسط و ثلاثة عيون في كل
 من الجانبين. و مع ذلك فإن حاسة البصر فيها ضعيفة.»

و في بعض المصادر أن للعقرب ثلاثة أزواج إلى ستة أزواج من العيون، تختلف عدد
 الأزواج باختلاف أنواعها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و قيد بوقت الاتّصاف»

أي: قيد عدم الملكة بكون الموضوع بشخصه قابلاً للاتّصاف بالملكة في وقت الاتّصاف
 بالعدم، بأن يكون شخص الموضوع في نفس وقت اتّصافه بالعدم قابلاً للاتّصاف بالملكة.

«عدماً وملكةً مشهورين^١؛ و عليه فقد الأكمه^٢ - وهو الممسوح العين^٣ -
للبصر، و كذا المرودة، ليسا من العدم و الملكة في شيء.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «سَمِيًّا عَدَمًا و مَلِكَةً مَشْهُورَيْنِ»

لكونه مشهوراً بين الناس، بخلاف المعنى الأول، فإنه شيء يعرفه الخواص.

و المشهوريّ هو الذي جرى عليه أكثر المنطقيين في مبحث المقولات تسهياً على المتعلمين، و لكن مصطلح الفلاسفة و الإلهيين هو الأول. صرح بذلك الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل السادس من المرحلة الخامسة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٤٥٣؛ و كذا في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ. ق. ص: ٤٠٠-٤٠٢.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و عليه فقد الأكمه»

في المفردات في غريب القرآن، المكتبة المرتضوية تهران، ص: ٤٤٢:

«الأكمه: هو الذي يولد مطموس العين. و قد يقال لمن تذهب عينه.»

و مراد المصنف من ممسوح العين: من ليس له في وجهه عين، ففي أقرب الموارد و لسان العرب:

«رجل ممسوح العين و مسيح: ليس على أحد شقي وجهه عين و لا حاجب.»

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «الممسوح العين»

في فقه اللغة للثعالبي، دار مكتبة الحياة بيروت، ص: ١٤٧: «المسح: قطع الأعضاء، من قوله

تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ﴾ ص: ٣٣. و منه قولهم للخصي: ممسوح.»

الفصل التاسع: في تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب و السلب^١، بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و هو تقابل الإيجاب و السلب»

هذا بحسب مقام الإثبات؛ و إلا، فالتناقض ثبوتاً إنما هو بين الوجود الحقيقي و عدمه، أعم من أن يكون ذلك الوجود هو وجود شيء، و هو الذي تحكيه الهئية البسيطة، أو وجود شيء لشيء، و هو الذي تحكيه الهئية المركبة.

يدل على ما ذكرنا قوله قدس الله تعالى سره في الفصل السادس من المرحلة السابعة من نهاية الحكمة:

«وأحد الطرفين في المتناقضين هو العدم، و العدم اعتبار عقلي لا مصداق له في الخارج»

و كذا قوله قدس الله تعالى سره في الفصل الخامس من المرحلة السابعة من نهاية الحكمة:

«إن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للأخر، أو لا. و على الأول إما أن يكون هناك

موضوع قابل، كالبصر و العمي، فهو تقابل العدم و الملكة؛ أو لا يكون، كالإيجاب و السلب، و هو تقابل التناقض.»

و أما وجه تخصيص التناقض في مقام الإثبات بالإيجاب و السلب، فهو ما تقرر في مبحث

الوجود الذهني، من أن القضية تحكي وجود معناه بخلاف التصور المفرد. فالإيجاب يحكي

الوجود -وجود شيء أو وجود شيء لشيء- و السلب المقابل له يحكي عدم ذلك الوجود. و أما

المفردات من التصورات، فهي و إن كانت حاكية لمعانيها، لكنّها لا تحكي وجودها و لا عدمها؛

فالإنسان و إن كان يحكي معنى الإنسان، لكنّه لا بشرط بالإضافة إلى وجود الإنسان و عدمه؛ فإن

الموضوع في قضيتي "الإنسان موجود" و "العقلاء معدوم"، يحكي معناه، بينما المعنى على تقدير

صدق الأولى موجود، و على تقدير صدق الثانية معدوم. و هكذا الكلام في اللإنسان. فكل من

الإنسان و اللإنسان يلائم وجود الإنسان و عدمه. فلا تقابل بينهما بذاتيهما.

نعم! إذا أخذت المفردات لا بذواتها، بل بما أنّها مضامين لقضايا -كالإنسان يراد به وجود

الإنسان على أنّه مضمون قولنا: "الإنسان موجود"، و اللإنسان يراد به عدم وجود الإنسان على أنّه

مضمون قولنا: "الإنسان ليس بموجود"، تحقّق التناقض بينها بذلك.

و لا يخفى عليك: أنّ مقام الثبوت هو المناسب للفيلسوف الباحث عن الموجود بما هو

الإيجاب؛ فهو بحسب الأصل في القضايا^١. وقد يحول مضمون القضية إلى المفرد^٢، فيقال: "التناقض بين وجود الشيء وعدمه"، كما قد يقال: "نقيض كل شيء رفعه"^٣.

موجود؛ و أما البحث عن مقام الإثبات، فلعله بالمنطقي أنسب، إلا أنه لما كان مقام الإثبات محلاً للخلاف، حيث يبدو من بعضهم القول بتحقق التناقض بين المفردات والقضايا على حد سواء، تعرض المصنف قدس الله تعالى سره لمقام الإثبات.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «فهو بحسب الأصل في القضايا»

فإن السلب والإيجاب إنما هما في القضايا.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و قد يحول مضمون القضية إلى المفرد»

يعني: أن التقابل في الحقيقة بين الإيجاب والسلب؛ و أما بين مفهومي الوجود والعدم، فبالعرض؛ كما أن التقابل في غيرهما من المفردات أيضاً بالعرض.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «نقيض كل شيء رفعه»

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على هذا المقام:

«فالمراد برفع الشيء طرده وإبطاله؛ فرفع الإنسان اللاإنسان، كما أن طرد اللاإنسان الإنسان؛ لا كما توهمه بعضهم أن رفع الشيء نفيه، و أن نقيض الإنسان اللاإنسان، و نقيض اللاإنسان اللاإنسان، و أن الإنسان لازم النقيض و ليس به.»

أقول: من البعض المشار إليه في كلامه شيخ الأشراق، و منهم المحقق الداماد قدس الله تعالى سره. فراجع: الفقرة: ٢٢ من حكمة الأشراق. راجع: مجموعة مصنفات شيخ الأشراق، ج: ٢، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٧هـ.ق. ص: ٣٠-٣١؛ و شرح القطب الشيرازي لحكمة الأشراق، ج: ١، انتشارات حكمت، ط: ١، ١٣٨٨هـ.ش. ص: ١٦٢-١٦٥؛ و الفصل الحادي عشر من القبس الأول من القبسات، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك جيل كندا - مونترال، شعبه تهران، ٢٥٣٥. ص: ٢١-٢٢؛ و الفصل الأول من القبس التاسع من القبسات، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك جيل كندا - مونترال، شعبه تهران، ٢٥٣٥. ص: ٣٤٦.

و حكم النقيضين، أعني الإيجاب و السلب، أنهما لا يجتمعان معاً، و لا يرتفعان معاً، على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية^٢. و هي من البديهيات الأولى التي عليها يتوقف العلم بصدق^٣ كل قضية مفروضة^٤، ضرورة كانت

١- قوله قدس الله تعالى سره: «لا يجتمعان معاً، و لا يرتفعان معاً»

و الدليل على هذا الحكم مجموع أمرين، أحدهما: التقابل، و ثانيهما: ما مر في الحكم السابق، من امتناع الوساطة بين النقيضين؛ فبمقتضى الأول لا يصدقان، أي: لا يجتمعان؛ و بمقتضى الثاني لا يكذبان، أي: لا يرتفعان.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية»

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على هذا المقام في بيان المنفصلة الحقيقية:

«و هي قولنا: إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب.»

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «عليها يتوقف العلم بصدق»

في جميع النسخ: «عليها يتوقف صدق». و الصحيح ما أثبتناه.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «عليها يتوقف العلم بصدق كل قضية مفروضة»

مراده قدس الله تعالى سره: أنه يتوقف عليها اليقين بصدق كل قضية، حيث إن اليقين هو العلم بأن هذا كذا و لا يمكن أن لا يكون كذا، و إذا علم بأن هذا كذا، لا يعلم أنه لا يمكن أن لا يكون كذا إلا بالاستناد إلى المنفصلة الحقيقية المذكورة، و هو قولنا: إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب. و يشهد لما ذكرنا قوله قدس الله تعالى سره الآتي: «ولذا كان الشك في صدق هذه المنفصلة الحقيقية مزبلاً للعلم بكل قضية مفروضة».

و أمّا نفس الصدق، فلما لم يكن إلا مطابقة الخبر للواقع، جاز أن يتحقق و إن كان اجتماع النقيضين ممكناً؛ حيث إن صدق «هذا ذاك» لا يدفعه صدق «هذا ليس بذاك» لو فرضنا أنه اجتمع النقيضان.

قال قدس الله في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة:

«و أولى الأوليات بالقبول قضية استحالة اجتماع النقيضين و ارتفاعهما؛ و هي قضية منفصلة

أو نظرية؛ إذ لا يتعلق العلم بقضية إلا بعد العلم بامتناع نقيضها؛ فقولنا: "الأربعة زوج" إنما يتم تصديقه إذا علم كذب قولنا: "ليست الأربعة زوجاً". ولذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما "أولى الأوائل".

و من أحكام التناقض: أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شيء البتة؛ فكل شيء مفروض إما أن يصدق عليه "زيد" أو "اللازيد"، و كل شيء مفروض إما أن يصدق عليه "البياض" أو "اللا بياض"، وهكذا.

و أما ما تقدم في مرحلة الماهية^٢: أن النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات، كقولنا: "الإنسان من حيث إنه إنسان ليس بموجود و لا لاموجود"، فقد عرفت أن ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء؛ بل مآله إلى خروج النقيضين معاً عن مرتبة ذات الشيء؛ فليس يحد الإنسان بأنه "حيوان ناطق موجود"، و لا يحد بأنه "حيوان ناطق معدوم".

حقيقة: إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب. و لاستغني عنها في إفادة العلم قضية نظرية و لا بديهية، حتى الأوليات؛ فإن قولنا: "الكل أعظم من جزئه" إنما يفيد علماً إذا كان نقيضه - و هو قولنا: "ليس الكل بأعظم من جزئه" - كاذباً.

و قريب منه ما في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «فكل شيء مفروض إما أن يصدق عليه "زيد" أو "اللا زيد" لا يخفى أن الوجود لا يمكن أن يكون مصداقاً للعدم إلا بالعرض. فالأولى أن يقال: كل شيء مفروض إما أن يصدق عليه زيد أو يسلب عنه. و هكذا في المثال الثاني.

اللهم إلا أن يريد باللازيد مضمون قضية "هذا ليس بزيد" بقرينة ما مرّ آنفاً، من أن التناقض بحسب الأصل في القضايا، و قد يحول مضمون القضية إلى المفرد؛ و عليه فيرجع إلى ما ذكرناه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و أما ما تقدم في مرحلة الماهية»

في الفصل الأول من المرحلة الخامسة.

و من أحكامه: أن تحقّقه في القضايا مشروط بثمان وحدات معروفة
 مذكورة في كتب المنطق. وزاد عليها صدر المتألهين وحدة الحمل، بأن
 يكون الحمل فيهما جميعاً حملاً أولياً، أو فيهما معاً حملاً شائعاً، من غير
 اختلاف؛ فلا تناقض بين قولنا: «الجزئي جزئي»، أي: مفهوماً، وقولنا: «ليس
 الجزئي بجزئي»، أي: مصداقاً.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «فلا تناقض بين قولنا: «الجزئي جزئي»
 الموضوع في كلتا القضيتين هو مفهوم الجزئي، أعني الجزئي بالحمل الأولي.

الفصل العاشر: في تقابل الواحد و الكثير

اختلفوا في تقابل الواحد و الكثير، هل هو تقابل بالذات، أو لا؟^١
و على الأول، ذهب بعضهم إلى أنّهما متضايقان^٢، و بعضهم إلى أنّهما

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هل هو تقابل بالذات، أو لا؟»

فإنّه قد قيل: إنّ تقابلهما تقابل بالعرض؛ فإنّ الواحد مقومٌ للكثير و الكثير متقومٌ به، و الواحد مكيال للكثير و الكثير مكيل به، و الواحد عاذاً للكثير و الكثير معدود به؛ و المقوم و المتقوم، و المكيال و المكيل، و العاذاً و المعدود، متضايقان بالذات؛ فالواحد و الكثير أيضاً متضايقان بالعرض؛ لكونهما معروضين لأمرين متضايقين.

و قد ذهب إلى ذلك الشيخ و المحقّق الطوسي قدّس الله تعالى سرّه و المحقّق الداماد قدّس الله تعالى سرّه و الآخوند قدّس الله سرّه.

فراجع: الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي قم، ط: ١، ١٤١٨ هـ.ق. ص: ١٣٢-١٣٥؛ و الفقرة: ٧٥٧ من المباحثات، انتشارات بيدار، ط: ١، ١٤١٣ = ١٣٧١ هـ.ق. ص: ٢٦٠؛

و المسألة التاسعة من الفصل الثاني من المقصد الأول من كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ.ق. ص: ١٠١؛

و تقويم الإيمان. راجع: تقويم الإيمان و شرحه، دفتر نشر ميراث مكتوب، ط: ١، ١٣٧٦ هـ.ش. ص: ٢٧٦؛
و الفصل الثالث من المنهج الأول من المرحلة الأولى من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣ هـ.ش. ص: ٣٦.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ذهب بعضهم إلى أنّهما متضايقان»

قال الآخوند قدّس الله سرّه في تعليقاته على الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٢ هـ.ش. ص: ٥٢٧:

«و قد ظنّ بعضهم أنّهما متقابلان تقابل المضافين؛ و احتجّ بأنّ الوحدة من حيث هي وحدة علّة و الكثرة معلولها.

متضادان^١، وبعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس^٢ غير الأنواع الأربعة المذكورة. والحق: أن ما بين الواحد والكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيء^٣؛ لأن اختلاف الموجود المطلق بانقسامه إلى الواحد والكثير

ورَدَّ بأن الواحد يعقل و يوجد من دون أن يعقل الكثير و يوجد، فليسا بمتكافئين، و المتضايغان متكافئان.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و بعضهم إلى أنهما متضادان»

ورَدَّ بأنه ما من كثير إلا و يمكن أن يفرض ما هو أكثر منه، فليس بينهما غاية الخلاف.

اللهم إلا إذا كان الكثير غير متاؤه بالفعل، لكن الكثير بما له من المعنى لا يختص بغير المتاهي.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و بعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس»

كما ذهب إليه شيخ الإشراق.

قال في الفقرة: ١٨ من كتاب التلويحات اللوحية و العرشية. راجع: مجموعة مصنفات شيخ

الإشراق، ج: ١، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٦هـ.ق. ص: ٢٨.

«و من التقابل ما بين الواحد و الكثير. و ليسا بضدين؛ لتقوم الكثير بالواحد. و ليس تقابلهما

بالسلب و الإيجاب و العدم و الملكة؛ لأنهما وجوديان. و ليسا بمتضايفين؛ إذ الوحدة قد تكون

دون إضافة كثرة.»

قوله قدس الله تعالى سره: «نوع خامس»

فإن حصر أقسام التقابل ليس بعقلي؛ فإنهم و إن كانت عباراتهم في ضبط أقسامه دائرة بين

النفي و الإثبات، إلا أن تعريفهم للمتضادين يكشف عن عدم مطابقة مصطلحهم في المتضادين

لما ذكروه في وجه الضبط. و ذلك لأن ما اصطالحوا عليه في تعريف المتضادين أخص من ما جاء

في وجه الضبط بكثير.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «ليس من التقابل المصطلح»

و هو الغيرية الذاتية؛ لأن رجوع ما به الاختلاف في المراتب إلى ما به الاتفاق لا يجمع الغيرية

الذاتية التي يتقوم بها التقابل.

اختلاف تشكيكي^١ يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق^٢؛ نظير انقسامه

١- قوله قدس الله تعالى سره: «اختلاف تشكيكي»

وقد يستدل عليه: بأن الواحد والكثير من أقسام الوجود، وقد مر أن الوجود حقيقة مشككة، وأن صفات الوجود عنه. فاختلاف الواحد والكثير لا يكون إلا اختلافاً تشكيكياً؛ حيث إن كلاً منهما وجود، ولا امتياز بينهما إلا بنفس الوجود؛ فما به الامتياز بينهما عين ما به الاشتراك، وهو التشكيك. فيعد ما ثبت أن الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة وليست بحقائق متباينة لا يبقى مجال للقول بالتقابل الذي هو الغيرية الذاتية بين أقسام الوجود؛ فإن كل مرتبة لا تغاير المرتبة الأخرى بذاته بعد كون كل منهما وجوداً لا غير. هذا.

ولكن يمكن الرد عليه: بأن التشكيك لا ينافي التقابل، لأن الكثير والواحد وإن كانا في الوجود الخارجي عين الوجود المتصف بالكثرة والوحدة، لكنهما في تحليل العقل غير الوجود، ولولا الحيثيات لطلت الحكمة. فهما من جهة أنهما موجودان مختلفان اختلافاً تشكيكياً، ومن جهة وصفي الوحدة والكثرة متضايغان، حيث إن الوحدة المقابلة للكثرة هي الوحدة النسبية، والكثرة أيضاً نسبية، حيث لا كثرة إلا وهي نسبية.

وهذا كما أن العلة والمعلول والمتقدم والمتأخر، من جهة ذاتيها المعروضتين للعلة والمعلولة والسبق واللاحق مختلفان اختلافاً تشكيكياً، ومن جهة وصفي العلة والمعلول هما متضايغان.

ولو زاحم وجود التشكيك تحقق التقابل، لم يتحقق تقابل بين أمرين وجوديين، فلم يتصور تضاييف ولا تضاد. وذلك لأن التشكيك عام شامل لا يشذ عنه وجود، فكل وجودين مفروضين مختلفان اختلافاً تشكيكياً.

وقد صرح المصنف قدس الله تعالى سره في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة بأن التقدم والتأخر متضايغان، ومع ذلك سيأتي منه قدس الله تعالى سره في الفصل الأول من المرحلة التاسعة أن السبق واللاحق من عوارض الموجود من حيث هو موجود.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق»

يشير بذلك إلى أنه لما كان من الضروري في التشكيك أن ترجع الكثرة إلى الوحدة، أي:

إلى الوجود الخارجيّ و الذهنيّ، و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوّة؛ و الاختلاف و المغايرة التي في كلّ من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتّحاد؛ فلا تقابل بين الواحد و الكثير بشيء من أقسام التقابل الأربعة.

تَمَمّة:

التقابل بين الإيجاب و السلب ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً، بل عقلياً بنوع من الاعتبار؛ لأنّ التقابل نسبة خاصّة بين المتقابلين^١، و النسب و جودات رابطة

يرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، فلا بدّ من أن يرجع اختلاف الواحد و الكثير إلى ما به الاشتراك. و ما به الاشتراك هنا هو الوحدة. فالواحد و الكثير كلاهما واحد، كما أن الخارجيّ و الذهنيّ كليهما في حدّ أنفسهما خارجيان، و ما بالقوّة و ما بالفعل كلاهما في حدّ أنفسهما فعليّان. و إن كان هناك ذهنيّ أو ما بالقوّة، فإنّما ذلك باعتبار قياس ما بالقوّة إلى ما بالفعل و قياس الذهنيّ إلى الخارجيّ. و نظير ذلك ما سيأتي في انقسام الحركة، التي هي نحو من الوجود، إلى سريعة و بطيئة، من أن اختلافهما تشكيكيّ، و البطيئة ترجع إلى السريعة؛ فإنّ السرعة بمعنى مطلق السيلان خاصّة لمطلق الحركة، ثمّ تشتدّ و تضعف فيحصل السرعة و البطء الإضاقيّان.

و إذا رجع اختلاف الواحد و الكثير إلى ما به الاشتراك، لم يبق مجال للقول بالتقابل الذي هو الغيريّة الذاتية بين أقسام الوجود.

و فيه: ما مرّ آنفاً.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لأنّ التقابل نسبة خاصّة بين المتقابلين»

حاصله أنه:

أ: لمّا كان التقابل نسبةً،

ب: و كانت النسبة تحتاج إلى طرفين تقوم بهما،

ج: و أحد الطرفين في التناقض هو العدم،

د: و العدم لا واقع له حتّى يمكن أن يقع طرفاً للنسبة، كان التقابل في التناقض مجازياً، حيث

قائمة بطرفين موجودين محققين، و أحد الطرفين في التناقض هو السلب الذي هو عدم و بطلان؛ لكنّ العقل يعتبر السلب طرفاً للإيجاب فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما.

و أمّا تقابل العدم و الملكة، فللعدم فيه حظّ من التحقّق؛^١ لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتّصف بها، فيتّزعّ عدمها منه؛ و هذا المقدار من الوجود الانتزاعيّ كافٍ في تحقّق النسبة.

إنّ العقل يجعل القضية السالبة بوجودها الذهنيّ أو اللفظيّ من جهة سلبها مقابلاً للقضية الموجبة من جهة إيجابها.

فالتقابل ينسب إلى القضيتين المعقولتين أو الملفوظتين، الموجبة و السالبة، تجوزاً من جهة حكايتهما الوجود و العدم الخارجيين اللذين هما متناقضان بالذات. هذا. و لكنّ الحقّ أنّ التقابل فيه حقيقيّ لا حاجة فيه إلى التجوز أو الاعتبار. و ذلك لأنّ التقابل إنّما هو امتناع الاجتماع، و الامتناع المصطلح - على ما مرّ منه قدّس الله تعالى سرّه التصريح به في خاتمة المرحلة الرابعة - أمر عديمي، فلا يحتاج إلى طرفين موجودين؛ لأنّ العقل حينما يلاحظ الوجود و العدم يرى امتناع اجتماعهما لذاتيهما.

نعم التقابل بمعناه اللغويّ و هو التطارد و صف حاصل من النسبة؛ فلو لم تكن النسبة موجودة حقيقةً، لم يكن التقابل حقيقياً؛ فاحتيج إلى اعتبار واقعية للعدم، حتّى يصحّ أنّصافه بوصف الطرد الذي هو وصف ثبوتيّ.

و لكن لا ضرورة تضطرّ إليه بعد ما علم من تعريف التقابل.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فللعدم فيه حظّ من التحقّق»

و حظّه هو كونه وجوداً انتزاعياً، بمعنى أنّه لا وجود له إلا وجود منشأ انتزاعه، و هو هنا الموصوف الذي قد يسمّى موضوعاً أيضاً. و ذلك لأنّه عدم صفة في موضوع موجود من شأنه أن يتّصف بتلك الصفة؛ فالموضوع أمر موجود أضيف إليه العدم و ارتبط به.



المرحلة التاسعة

في السبق و اللحوق و القدم و الحدوث

و فيها ثلاثة فصول

الفصل الأول: في معنى السبق و اللحوق^١، و أقسامهما، و المعية
إنّ من عوارض الموجود بما هو موجود "السبق" و "اللحوق"^٢. و ذلك أنّه ربما

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «في معنى السبق و اللحوق»

اختلفوا في أنّ كلّاً من السبق و اللحوق مشترك لفظي بين موارد، أو أنّه معنى واحد يتقسم إلى أقسام، فيكون مشتركاً معنوياً. ذهب المصنّف تبعاً لصدر المتألهين قدّس الله تعالى سرهما إلى الثاني. و حاصل ما يستفاد منهما في تعريفهما أنّهما عبارة عن كون الشئين المشتركين في النسبة إلى مبدأ وجودي بحيث يكون لأحدهما من تلك النسبة ما ليس للآخر؛ فيسمّى الأوّل سابقاً و الآخر لاحقاً.

و إن شئت، فقل: إنّهما عبارة عن اشتراك شئين في النسبة إلى أمر يوجد منه لأحدهما ما لا يوجد للآخر و لا يوجد منه للآخر شيء إلاّ و الأوّل واجد له، فيسمّى ما للأوّل من الوصف تقدماً، و ما للثاني تأخراً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إنّ من عوارض الموجود بما هو موجود "السبق" و "اللحوق"»

كان لشيئين بما هما موجودان نسبة مشتركة إلى مبدأ وجودي^١، لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر؛ كنسبة الاثنين والثلاثة إلى الواحد، لكن الاثنين أقرب إليه، فيسمى سابقاً ومتقدماً، وتسمى الثلاثة لاحقةً ومتأخرةً. وربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المتسمين، فتسمى حالهما بالنسبة إليه "معية"؛ وهما معان.

لما كان المصنّف قدس الله تعالى سرّه يشترط في العوارض الذاتية مساواتها للمعروض، كان الأولى أن يقول: "من عوارض الموجود بما هو موجود السبق واللاحق والمعية". وذلك أنه إذا كان لشيئين نسبة مشتركة إلى مبدأ وجودي، فإن كان لأحدهما منها ما ليس للآخر، كان الأول سابقاً والآخر لاحقاً؛ وإلا، كانا معاً. ولعلّه ترك ذلك لمكان أن المعية عدمية؛ حيث إنها عدم ملكة السبق واللاحق. فراجع الفصل الثالث من المرحلة العاشرة من نهاية الحكمة.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «ربما كان لشيئين، بما هما موجودان، نسبة مشتركة إلى مبدأ وجودي»

و منه يظهر أن السبق واللاحق هو اختلاف المشتركين في معنى بالكمال والنقص. فيتعلّق وجودهما بأمر أربعة:

الأول والثاني: ذات السابق، وذات اللاحق.

الثالث: المعنى المشترك فيه، ويسمى ملاك السبق.

الرابع: اختلاف السابق واللاحق في المعنى المشترك بالكمال والنقص.

وفي الحقيقة الأمر الرابع هو حقيقة السبق واللاحق، كما يظهر من كلمات المصنّف قدس الله تعالى سرّه في صدر الفصل الثالث من المرحلة العاشرة من نهاية الحكمة أيضاً.

قوله قدس الله تعالى سرّه: «نسبة مشتركة إلى مبدأ وجودي»

و المراد أنهما يشتركان في النسبة إلى مبدأ وجودي، وإن كانت العبارة قاصرة عن إفادة هذا المعنى وظاهرة في تساويهما في النسبة.

و قد عدّوا للسبق و اللوق أقساماً^١، عثروا عليها بالاستقراء:
 منها: السبق الزماني^٢، و هو السبق الذي لا يجمع فيه السابق اللاحق^٣؛ كتقدّم
 أجزاء الزمان بعضها على بعض^٣، كالأمس على اليوم؛ و تقدّم الحوادث الواقعة
 في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق. و يقابله اللوق الزماني.
 و منها: السبق بالطبع، و هو تقدّم العلة الناقصة على المعلول؛ كتقدّم الاثنین
 على الثلاثة^٤.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و قد عدّوا للسبق و اللوق أقساماً»
 لمّا كانت المعية كعدم الملكة للسبق و اللوق، انقسمت بانقسامهما؛ فإن عدم السبق و
 اللوق الزماني بين موجودين زمانين معية زمانية بينهما، و هكذا.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو السبق الذي لا يجمع فيه السابق اللاحق»
 سواء كان عدم اجتماعهما بالذات، كأجزاء الزمان، أو بالغير، كما في تقدّم الحوادث الواقعة
 في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق؛ حيث إنّه بالزمان، لا بالذات.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض»
 لا يخفى عليك: أن الزمان متصل واحد، لا تحقّق و لا تميّز لأجزائه إلا بالقوّة، بل لا أجزاء له
 بالفعل أصلاً، فتحقّق التقدّم و التأخّر إنّما هو بعد فرض انقسامه الوهمي.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض»
 لا يخفى عليك: أنّه لا اختصاص للسبق و اللوق الزمانيين بأجزاء الزمان؛ فإنّ كلّ آئين
 مفروضين من الزمان بينهما سبق و لوق زماني أيضاً.

و منه يظهر أنّ الحوادث الزمانية، التي يتحقّق بينها السبق و اللوق بتوسط الزمان، لا تنحصر
 في الحركات، بل الأمور الدفعية و الآتيات أيضاً يتصوّر فيها ذلك.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كتقدّم الاثنین على الثلاثة»
 أي: تقدّم الاثنین اللذين هما جزءان للثلاثة على الثلاثة؛ فإنّهما علة ناقصة لوجود الثلاثة؛ إذ
 وجود الثلاثة يتوقّف عليهما، و إن لم يكن وجودهما كافياً في تحقّق الثلاثة، بل يحتاج إلى ضمّ
 واحد آخر إليهما، و لذا يكونان علة ناقصة لها.

ومنها: السبق بالعلية، وهو تقدّم العلة التامة على المعلول.
ومنها: السبق بالماهية، ويسمى أيضاً "التقدّم بالتجوهر"^١؛ وهو تقدّم علل القوام على معلولها^٢؛ كتقدّم أجزاء الماهية النوعية على النوع. وعدّ منه تقدّم الماهية على لوازمها^٣؛ كتقدّم الأربعة على الزوجية. ويقابله اللحوق والتأخر بالماهية والتجوهر.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «التقدّم بالتجوهر»

لا يخفى عليك: أنّ التجوهر مأخوذ من الجوهر بمعنى مطلق الماهية، أعني ما يقال في جواب ما هو، لا خصوص الماهية التي إذا وجدت وجدت لا في موضوع. فالتجوهر بمعنى تقرر الماهية؛ فقولهم: "التقدّم بالتجوهر" قريب المعنى من قولهم: "السبق بالماهية".

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «وهو تقدّم علل القوام على معلولها»

يعني: تقدّم علل قوام الماهية على الماهية. وأمّا تقدّم المادّة والصورة على الجسم، فهو من التقدّم بالطبع.

والمراد من تقدّم علل قوام الماهية عليها ما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة في خواصّ الذاتيّ، من تقدّم الأجزاء الذاتية على ذي الذاتيّ، وهو تقدّمها عليه في التقرّر؛ فإنّ الماهية من حيث هي هي توقّف في تقررها في تلك المرتبة الخالية عن الوجود والعدم على تقرر أجزائها الذاتية.

ومن ما ذكرنا ظهر أنّ هذا التقدّم لا يبتني على القول بأصالة الماهية، كما لا يبتني على القول بأصالة الوجود؛ إذ هو راجع إلى المرتبة الخالية من الوجود والعدم.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «وعدّ منه تقدّم الماهية على لوازمها»

ولعلّ في نسبه إلى غيره إشعاراً بما مال إليه في مبحث أصالة الوجود من نهاية الحكمة، من أنّ لازم الماهية في الحقيقة لازم الوجودين، وبأنّه بذلك لا يبقى موقع لسبق الماهية على لوازمها سبقاً بالتجوهر.

و تسمّى هذه الأقسام الثلاثة -أعني: ما بالطبع و ما بالعلية، و ما بالتجوهر- سبقاً و لحوقاً بالذات^١.

و منها: السبق بالحقيقة، و هو أن يتلبس السابق بمعنى من المعاني بالذات، و يتلبس به اللاحق بالعرض؛ كتلبس الماء بالجريان حقيقة^٢ و بالذات، و تلبس الميزاب به بالعرض. و يقابله اللحق بذاك المعنى. و هذا القسم ممّا زاده صدر المتألهين.

و منها: السبق و التقدم بالدهر^٣، و هو تقدّم العلة

١- قوله قدس الله تعالى سره: «سبقاً و لحوقاً بالذات»

فكانوا يقسمون السبق و اللحق أولاً إلى الزماني و الذاتي، ثم الذاتي إلى أقسامه الثلاثة.

قوله قدس الله تعالى سره: «سبقاً و لحوقاً بالذات»

قال الحكيم المدرّس الأشثاني قدس الله تعالى سره في تعليقه على قسم الحكمة من شرح المنظومة، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل كناندا با همكاري دانشگاه تهران، ١٣٥٢هـ. ش. ص: ٣٦١.

«هذا على مذاق الحكماء. و أما المتكلمون، فقد جعلوا السبق بالذات عبارة عن سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «كتلبس الماء بالجريان حقيقة»

و كاتصاف الوجود بالوجودية حقيقة لأصلته، و اتصاف الماهية بها مجازاً و بعرض الوجود.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «السبق و التقدم بالدهر»

قال السيد المحقق الداماد قدس الله تعالى سره في الفصل الثالث من القبس الأول من القبسات، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل كناندا - مونترال، شعبه تهران، ٢٥٣٥هـ. ص: ٦-٧.

«للحصول في نفس الأمر أوعية ثلاثة.

فوعاء الوجود المعتدّر السيال، أو العدم المعتدّر المستمر، للمتغيرات الكيائية بما هي متغيرة، زمان.

الموجبة^١ على معلولها؛ لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له كما في التقدّم بالعلية، بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجود المعلول وتقرّر عدم المعلول في مرتبة وجودها؛ كتقدّم نشأة التجردّ العقليّ على نشأة المادّة. و يقابله اللحوق و التأخّر الدهريّ.

و هذا القسم قد زاده السيّد الداماد^٢ بناءً على ما صورّه من الحدوث و القدم الدهريّين. و سيجيء بيانه^٢.

و منها: السبق و التقدّم بالرتبة، أعمّ من أن يكون الترتيب بحسب الطبع، أو

و عاء صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح، المرتفع عن أفق التقدر و اللاتقدر، للثابتات بما هي ثابتات، و هو حاقّ متن الواقع، دهر.

و عاء بحث الوجود الثابت الحقّ، المتقدّم عن عروض التغيّر مطلقاً، و المتعالي عن سبق العدم على الإطلاق، و هو صرف الفعلية المحضة الحقّة من كلّ جهة، سرمد.

و كما الدهر أرفع و أوسع من الزمان، فكذلك السّرمد أعلى و أجلّ و أقدس و أكبر من الدهر. و لا يخفى عليك: أن الدهر هنا أطلق على الأعمّ منه و من السّرمد. و ذلك لأنّ تقدّم الواجب تعالى على العقل أيضاً من قبيل هذا التقدّم، مع أنّ و عاء وجوده تعالى هو السّرمد، لا الدهر، فله تعالى تقدّم سرمدّيّ على العقل.

و يشهد لما ذكرنا أنّ الحكيم السيزواريّ قدّس الله تعالى سرّه عنون هذا القسم بعنوان السبق الدهريّ و السّرمدّيّ.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو تقدّم العلة الموجبة»

و هي العلة التامة؛ إذ هي التي يجب من وجودها وجود المعلول.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و سيجيء بيانه»

في الفصل الثالث من هذه المرحلة.

بحسب الوضع و الاعتبار^١.

فالأول: كالأجناس و الأنواع المترتبة؛ فإنك إن ابتدأت آخذاً من جنس الأجناس، كان سابقاً متقدماً على ما دونه، ثم الذي يليه، و هكذا حتى ينتهي إلى النوع الأخير؛ و إن ابتدأت آخذاً من النوع الأخير، كان الأمر في التقدم و التأخر بالعكس.

و الثاني: كالإمام و المأموم؛ فإنك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب^٢، كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين، ثم من يليه على من يليه؛ و إن اعتبرت المبدأ هو الباب، كان أمر السبق و اللحق بالعكس. و يقابل السبق و التقدم بالرتبة للحق و التأخر بالرتبة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع، أو بحسب الوضع و الاعتبار» أي: أعم من أن يكون النظام الموجود بين المتقدم و المتأخر طبعياً، بحيث لا يمكن تبديل موقعهما، كالترتيب و النظام الموجود بين مراتب العدد؛ فالاثان واقع بين الواحد و الثلاثة بالطبع، أو يكون النظام الموجود بينهما اعتبارياً، كالنظام الموجود بين المأمومين و بينهم و بين الإمام. ثم لا يخفى أن المبدأ في السبق بالرتبة اعتباري مطلقاً.

فكما لا يتفاوت الأمر في تحقق التقدم و التأخر بالرتبة بين أن يكون الترتيب وضعياً أو طبعياً، كذلك لا يتفاوت الأمر في تحقق هذا النوع من التقدم و التأخر بين أن يكون المبدأ المفروض هذا الطرف أو ذلك الطرف، و إن كان يتفاوت بحسبه المتقدم و المتأخر.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «فإنك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب»

لا يخفى عليك أن هذه الجملة ليست بياناً لكون الترتيب بين الإمام و المأموم اعتبارياً، و إن كان قد يتوهم في بادئ النظر، و إنما هو بيان للسبق و اللحق بينهما.

و لما كان السبق متوقفاً على وجود مبدأ ينسب إليه السابق و اللاحق، و كانت مبدئية المبدأ في السبق و اللحق بالرتبة اعتبارياً أمره بيد المعبر، قال: «فإنك إن اعتبرت ...»

و منها: السبق بالشرف^١، وهو السبق في الصفات الكماليّة؛ كتقدّم العالم على الجاهل، والشجاع على الجبان.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «السبق بالشرف»

وهو أن يتّصف أحد الأمرين بكمال بالفعل و يتّصف به الآخر بالقوّة أو يكون اتّصاف كليهما به بالفعل ولكن لأحدهما منه حظّ أوفر.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «السبق بالشرف»

لا يخفى عليك: أنّ تسميته بذلك من باب التغليب؛ فإنّ هذا النوع من التقدّم كما يقع في الشرف والفضيلة، كذلك يقع في الخسة والرذيلة.

قال المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة من نهاية الحكمة:

«يشبه أن يكون أوّل ما عرف من معنى التقدّم والتأخّر ما كان منهما بحسب الحسن؛ كأن يفرض مبدأ يشترك في النسبة إليه أمران، ما كان لأحدهما من النسبة إليه فلآخر، وليس كلّ ما كان للأوّل فهو للثاني، فيسمّى ما للأوّل من الوصف تقدّماً، وما للثاني، تأخّراً...»

ثمّ عمّموا ذلك، فاعتبروه في مورد الشرف والفضل والخسة، وما يشبه ذلك من ما تكون فيه زيادة من المعنويّات؛ كتقدّم العالم على الجاهل، والشجاع على الجبان. فاعتبار النوع بآثار كماله مبدأ مثلاً يختلف في النسبة إليه العالم والجاهل والشجاع والجبان. ويسمّيان تقدّماً و تأخّراً بالشرف.

وقال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثاني من المرحلة العاشرة من نهاية الحكمة:

«وملاك التقدّم والتأخّر بالشرف اشتراك أمرين في معنى من شأنه أن يتّصف بالفضل والمزية أو بالرذيلة، كاشتراك الشجاع والجبان في الإنسانيّة، التي من شأنها أن تتّصف بفضيلة الشجاعة؛ فللشجاع ما للجبان، ولا عكس. ومثله تقدّم الأرذل على غيره في الرذالة.»

الفصل الثاني: في ملاك السبق في أقسامه

وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر، الذي فيه التقدم^١.
ملاك السبق في السبق الزماني: هو النسبة إلى الزمان^٢، سواء في ذلك نفس

١- قوله قدس الله تعالى سره: «وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر، الذي فيه التقدم»

قد عرفت أنه ذهب المصنف رضوان الله تعالى عليه تبعاً لصدر المتألهين قدس الله تعالى سره إلى أن لكل من التقدم والتأخر في جميع أقسامه معنى واحد. ومن هنا فسر التقدم والتأخر بقول مطلق باشتراك شيئين في أمر يوجد منه لأحدهما ما لا يوجد للآخر ولا يوجد منه للآخر شيء إلا والأول واجد له. ويلزمه أنه لا بد في جميع أقسام السبق واللحق من أمر يكون مشتركاً فيه بين المتقدم والمتأخر، ويسمى ملاك السبق واللحق.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «النسبة إلى الزمان»

فالسابق واللاحق مشتركان في الانتساب إلى الزمان، إلا أن السابق يسبقه يتنسب إلى الزمان قبل انتساب اللاحق إليه. وبعبارة أخرى: هو حامل لقوة اللاحق، ولا ريب في تقدم القوة على الفعل بالزمان.

والمصنف قدس الله تعالى سره في نهاية الحكمة جعل الأمر المشترك فيه بين جزئي الزمان السابق واللاحق حمل قوة الأجزاء اللاحقه، إلا أن السابق حامل لقوة أكثر.

قال المصنف قدس الله تعالى سره في الفصل الأول من المرحلة العاشرة من نهاية الحكمة:

«و انتقلوا أيضاً إلى التقدم والتأخر الزمانيين، بما أن الجزئين من الزمان، كالיום والأمس، يشتركان في حمل قوة الأجزاء اللاحقة، لكن ما لأحدهما، وهو اليوم، من القوة المحمولة محمولة للآخر، وهو الأمس؛ ولا عكس؛ لأن الأمس يحمل قوة اليوم، بخلاف اليوم؛ فإنه يحمل فعلية نفسه، والفعلية لانجام القوة.»

ولعله أوفق بتعريف الملاك؛ حيث إنه الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذي يوجد منه للمتقدم ما لا يوجد للمتأخر.

الزمان و الأمر الزماني^١.

و في السبق بالطبع: هو النسبة إلى الوجود؛

و في السبق بالعلية: هو الوجود؛

و في السبق بالماهية و التجوهر: هو تفرّر الماهية؛

و في السبق بالحقيقة: هو مطلق التحقّق، الأعمّ من الحقيقيّ و المجازي؛

و في السبق الدهريّ: هو الكون بمتن الواقع؛

و في السبق بالرتبة: النسبة إلى مبدأ محدود^٢؛ كالمحراب أو الباب في

الرتبة الحسيّة؛ و كالجنس العالى أو النوع الأخير في الرتبة العقلية؛

و في السبق بالشرف: هو الفضل و المزية^٣.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «سواء في ذلك نفس الزمان و الأمر الزمانيّ»

فكما أن الأمس متقدّم على اليوم، كذلك الحوادث الواقعة في الأمس متقدّمة على الحوادث الواقعة في اليوم.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «النسبة إلى مبدأ محدود»

أي: مبدأ معيّن. و في استعمال لفظه "محدود" بصيغة اسم المفعول تلويح إلى أن المبدأ ليس في نفسه أمراً متعيّناً، و إنّما يتعيّن بتعيين معيّن. ففيه إشارة إلى أن مبدئيته باعتبار المعبر. فيساق قولهم: "مبدأ محدود" قولهم: "مبدأ مفروض".

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هو الفضل و المزية»

أو الخسة و الرذيلة، كما مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل الأوّل.

الفصل الثالث: في القدم والحدوث وأقسامهما

كانت العامة تطلق اللفظتين "القديم" و"الحادث" على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد، إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر^١ من زمان وجود الآخر؛ فكان الأكثر زماناً هو القديم، والأقل زماناً هو الحادث والحديث. و هما وصفان إضافيان، أي: إن الشيء الواحد يكون حادثاً بالنسبة إلى شيء، و قديماً بالنسبة إلى آخر. فكان المحصل من مفهوم الحدوث: هو مسبوقية الشيء بالعدم في زمان؛ و من مفهوم القدم: عدم كونه مسبوقاً بذلك.

ثم عمّموا مفهومي اللفظين بأخذ العدم مطلقاً، يعمّ العدم المقابل، و هو العدم الزماني الذي لا يجمع الوجود، و العدم المجمع الذي هو عدم الشيء في حد ذاته المجمع لوجوده بعد استناده إلى العلة. فكان مفهوم الحدوث: مسبوقية الوجود بالعدم؛ و مفهوم القدم: عدم مسبوقيته بالعدم.

و المعنيان من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود؛ فإن الموجود بما هو موجود إمّا مسبوق بالعدم، و إمّا ليس بمسبوق به. و عند ذلك صحّ البحث عنهما في الفلسفة.

فمن الحدوث: الحدوث الزماني؛ و هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر»

أي: كان الزمان الذي مضى على وجود أحدهما أكثر. و بعبارة أخرى: كان عمر أحدهما أكثر.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «بأخذ العدم مطلقاً»

أي: بأخذ العدم مطلقاً من قيد أصل الزمان و من خصوصيته.

الزمني؛ كمسبوقية اليوم بالعدم في أمس، و مسبوقية حوادث اليوم بالعدم في أمس.

و يقابله القدم الزمني، و هو عدم مسبوقية الشيء بالعدم الزمني؛ كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان و لا زماني؛ و إلا، ثبت الزمان من حيث انتفى^١؛ هذا خلف^٢.

و من الحدوث: الحدوث الذاتي؛ و هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته؛ كجميع الموجودات الممكنة، التي لها الوجود بعلة خارجية من ذاتها، و ليس لها في ماهيتها و حد ذاتها إلا العدم^٣.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و إلا، ثبت الزمان من حيث انتفى»

لأن مطلق الزمان جامع لجميع الأزمنة، لا يشذ عنه شيء، فليس وراءه زمان، مع أن المفروض عند حدوثه الزمني وجود زمان لم يكن مطلق الزمان موجوداً فيه.

و نقل عن المعلم الأول أن: «من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر».

يعني: أن من قال بحدوثه الزمني فقد قال بقدمه الزمني من حيث لا يشعر.

و ذلك لأن الزمان لو كان حادثاً زمائياً، لكان مسبوقاً بزمان ليكون ظرفاً لعدمه، و ذلك الزمان أيضاً حادث على ما هو المفروض، فيجب أن يكون مسبوقاً بزمان ليكون ظرفاً لعدمه السابق، و ذلك الزمان أيضاً حادث، و هكذا، و لا ينتهي إلى مبدأ، و هذا هو القدم الزمني.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «هذا خلف»

و مستلزم لاجتماع التقيضين، و هما وجود الزمان في موطن و عدمه في نفس ذلك الموطن.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و ليس لها في ماهيتها و حد ذاتها إلا العدم»

و الذي للشيء في ذاته أقدم عند الذهن بالذات من الذي يكون له عن غيره.

قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر

فإن قلت: الماهية ليس لها في حد ذاتها إلا الإمكان، و لازمه تساوي نسبتها إلى الوجود و العدم و خلو الذات عن الوجود و العدم جميعاً، دون التلبس بالعدم؛ كما قيل.

قلت: الماهية و إن كانت في ذاتها خالية عن الوجود و العدم مفتقرة في تلبسها بأحدهما إلى مرجح، لكن عدم مرجح الوجود و علته كاف في كونها معدومة؛ و بعبارة أخرى: خلوها في حد ذاتها عن الوجود و العدم و سلبيها

«للمعلول في نفسه أن يكون ليس، و يكون له عن علته أن يكون أيس. و الذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات -لا في الزمان- من الذي يكون عن غيره؛ فيكون كل معلول أيساً بعد ليس بعديةً بالذات.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: «عدم مرجح الوجود و علته كاف في كونها معدومة» فتكون معدومة، لا بمعنى أن العدم مقتضى ذاتها، بل بمعنى أنها لما لم تكن ذاتها لتقتضي الوجود لم تكن موجودة بذاتها. و إذا لم تكن موجودة، كانت معدومة؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين. فالعدم و إن لم يكن ذاتياً لها بمعنى المقوم الذي هو الذاتي في باب الإيساغوجي، إلا أنه ذاتي لها بمعنى الخارج المحمول، أي: إنه عرضي يتزع من حاق ذات الماهية الملحوظة من حيث هي و يحمل عليها.

قال الحكيم المدرس الآشتياني قدس الله تعالى سره في تعليقه على قسم الحكمة من شرح المنظومة، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل كائادا با همكاري دانشگاه تهران، ١٣٥٢هـ.ش. ص: ٣٣٨-٣٣٩، في توضيح قول الشيخ: «الممكن من ذاته أن يكون ليس، و له من علته أن يكون أيس»:

«أقول: ليس مراد رئيس الحكماء قدس الله تعالى سره من هذا الكلام، أن الممكن يقتضي من ذاته الئسية و العدم، حتى يقال: إن هذا شأن الممتنع، على مذاق المشهور؛ فإنه لو اقتضى ذات الممكن العدم و قد تقرر أن ما بالذات لا يزول إلا بزوال الذات، فلا يمكن أن يتنور بنور الوجود بسبب العلة.

عنها إنما هو بحسب الحمل الأولي^١، وهو لا ينافي أتصافها بالعدم حينئذٍ بحسب الحمل الشائع.

بل المراد من هذا الكلام: أن الممكن لمّا كان بحسب ذاته غير مقتضٍ للوجود، فلم يكن في حريم حقيقته من حيث هو بموجود، و عدم الوجود هو اللبسيّة و العدم؛ فهو بحسب ذاته مقتضٍ للاقتضاء الذي لازمه اللبسيّة و العدم، كما صرّح به المحقّق الطوسي و صدر المتألّهين قدس الله تعالى سرهما.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «بحسب الحمل الأولي»

هذا مبني على ما تفرّد قدس الله تعالى سره به من كون حمل الذاتيّ على الذات حملًا أوليًا، كما مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة. و أمّا على ما هو الحقّ من كون حمله عليها حملًا شائعًا، فلا بدّ أن يقال: خلّوها في حدّ ذاتها عن الوجود و العدم و سلّهما عنها إنّما هو بحسب الحمل بالذات، و هو لا ينافي أتصافها بالعدم بحسب الحمل بالعرض.

و ذلك لأنّ الحمل الشائع ينقسم إلى قسمين:

الأول: الحمل بالذات، و هو الحمل الشائع الذي يكون المحمول فيه ذاتيًا للموضوع، و الثاني: الحمل بالعرض، و هو الحمل الشائع الذي يكون المحمول فيه عرضيًا للموضوع، كقولنا: الإنسان ضاحك.

قال الآخوند قدس الله سره في اللمعة السابعة من الإشراق الأول من التنقيح في المنطق، انتشارات بِنِيارِ حِكْمَتِ اسْلَامِي صَدْرَا، ط: ١، ١٣٧٨هـ.ش. ص: ١٠:

«و الحملُ إمّا ذاتيٌّ أوّليٌّ أوّ عرضيٌّ متعارفٌ.»

و الذاتيّ ما يكون الموضوع عينَ المحمولِ ذاتاً و عنواناً؛ فإن كان بينهما فرقٌ بالاجمالِ و التفصيلِ فيكونُ الحملُ مفيداً، و إلّا فلا.

و العرضيّ ما يكونُ من أفرادِهِ؛ سواءً كانَ محمولُهُ ذاتياً داخلًا فيه أو عرضياً خارجاً عنه. و الحملُ في الأوّلِ بالذاتِ و في الثاني بالعرض.»

و يقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتي، و هو عدم مسبوقية الشيء بالعدم في حد ذاته؛ وإنما يكون في ما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته، و هو الوجود الواجبي الذي ماهيته إتيته.

و من الحدوث: الحدوث الدهري، الذي ذكره السيد المحقق الداماد^١ و هو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطولية؛ و هو عدم غير مجامع، لكنّه غير زماني؛ كمسبوقية عالم المادّة^٢ بعدمه المتقرر في عالم المثال.

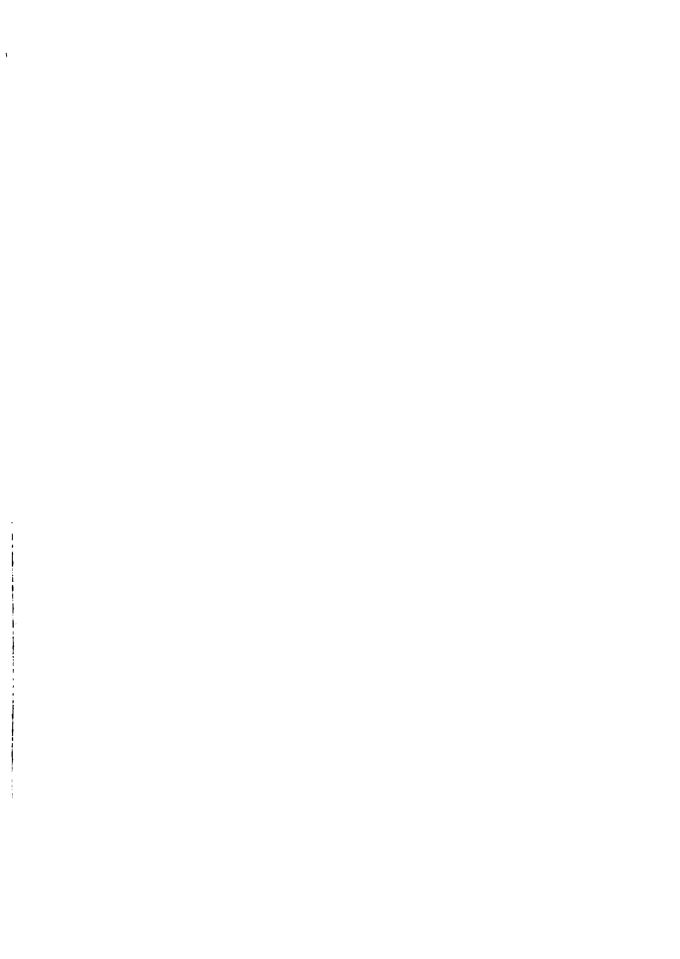
و يقابله القدم الدهري. و هو ظاهر.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «في السلسلة الطولية»

و هي سلسلة الوجود التي كلّ عالٍ منها علّة للاحقه و كلّ نازل منها معلول لسابقه؛ فهي سلسلة العلل و المعاليل، أعني: سلسلة العلل التامة و معاليلها.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «كمسبوقية عالم المادّة»

و مثله مسبوقية عالم المثال بعدمه المتقرر في عالم العقل؛ بل و كذا مسبوقية العقل الأول بالواجب، و مسبوقية العقل الثاني بالأول، و هكذا.



المرحلة العاشرة

في القوّة و الفعل

و فيها ستّة عشر فصلاً

وجود الشيء في الأعيان، بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه، يسمّى "فعالاً"؛ و يقال: "إنّ وجوده بالفعل"؛ و إمكانه الذي قبل تحقّقه^١ يسمّى "قوّة"؛ و يقال: "إنّ وجوده بالقوّة بعد". و ذلك كالماء يمكن أن يتبدّل هواءً؛ فإنّه ما دام ماءً بالفعل و هواءً بالقوّة، فإذا تبدّل هواءً صار هواءً بالفعل، و بطلت القوّة. فمن الوجود: ما هو بالفعل، و منه: ما هو بالقوّة^٢.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و إمكانه الذي قبل تحقّقه»

أي إمكان الوجود بالفعل - يعني: الإمكان الذي يوجد في الأعيان- الذي يوجد قبل تحقّق الوجود بالفعل. فالقوّة كالفعل موجودة في الخارج.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فمن الوجود: ما هو بالفعل، و منه: ما هو بالقوّة»

قال قدّس الله تعالى سرّه في أوّل المرحلة الحادية عشرة:

«الموجود ينقسم إلى ما بالقوّة و ما بالفعل. و الأوّل هو المادّة و المادّيات، و الثاني غيرهما، و

و القسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة.
و فيها ستّة عشر فصلاً.

و لكن على هذا لا يستقيم قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و القسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة»؛ لأنّه إنّما يبحث في هذه المرحلة عن التغيّر و الحركة، و هما من خواص المادّيات. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الحركة هي الخروج من القوّة إلى الفعل، و القوّة هي المادّة و الفعل هو المجرّد. و لكنّ الحقّ أنّه لا يكفي لصدق البحث عن المجرّدات. مضافاً إلى أنّ الموجود بالفعل لا يختصّ بالمجرّد.

الفصل الأول: كلّ حادث زمنيّ مسبق بقوة الوجود^١

كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبق بقوة الوجود^٢؛ لأنّه قبل تحقّق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود يجوز أن يتّصف بالوجود كما يجوز أن لا يوجد؛ إذ لو كان ممتنع الوجود، استحال تحقّقه؛ كما أنه لو كان واجباً، لم يتخلّف عن الوجود؛ لكنّه ربما لم يوجد.

و إمكانه هذا غير قدرة الفاعل عليه^٣؛ لأنّ إمكان وجوده وصف له بالقياس

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كلّ حادث زمنيّ مسبق بقوة الوجود»

لا يخفى: أنّ البرهان الذي أقيم على هذا الأمر يدلّ على أنّ كلّ حادث زمنيّ مسبق بمادّة تحمل قوّة وجوده. ولذا قال صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه في الفصل السادس عشر من المرحلة السابعة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٦٣:

«فصل في أنّ كلّ حادث تسبقه قوّة الوجود ومادّة تحملها»

و لكن لما كان المقصود في هذه المرحلة البحث عن القوّة، دون المادّة، أعرض المصنّف قدّس الله تعالى سرّه عن ذكر المادّة في عنوان الفصل.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبق بقوة الوجود»

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه:

«فعلى هذا فلا يمكن أن يوجد شيء مخلوق الساعة حادث زمنيّ بمادّته و صورته؛ لأنّ شيئاً هذه صفته تكون نسبته إلى جميع الأزمنة و الأمكنة على السواء، فلا مخصّص لصدوره في زمان خاصّ، فيستحيل تحقّقه.»

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و إمكانه هذا غير قدرة الفاعل عليه»

قال الحكيم السيزواريّ قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل السادس عشر من المرحلة السابعة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي

إلى وجوده^١، لا بالقياس إلى شيء آخر كالفاعل.

و هذا الإمكان أمر خارجي^٢، لا معنى عقلي اعتباري لاحق بماهية الشيء؛

«هذا القول لدفع وهم كلامي ينتلم به لو لم يدفع حاجة الكائن إلى المادة السابقة؛ إذ لا يحتاج عند ذلك إلى موضوع سوى الفاعل.

و خلاصة الدفع الذي ذكره أن إمكان الشيء صفة ذلك الشيء المنفعل، و القدرة صفة الفاعل.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: «لأن إمكان وجوده وصف له بالقياس إلى وجوده»

مضافاً إلى أن القدرة متأخرة عن إمكان الفعل، حيث إن القدرة لاتعلق بالإمكان؛ فلا

يكون الإمكان نفس القدرة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و هذا الإمكان أمر خارجي»

قد يستشكل هذا الدليل بأن الإمكان الذي أثبتوه أولاً في صدر الدليل هو الإمكان الماهوي،

بقربته مقابلته للوجود و الامتناع. و المشار إليه بقوله: «و هذا الإمكان أمر خارجي» هو الإمكان

الاستعدادي؛ لأنه هو الموجود في الخارج المتّصف بالشدة و الضعف، كما مرّ في الفصل

السادس من المرحلة الرابعة.

و قد يجاب عن ذلك بأن الإمكان الاستعدادي لما كان مشتملاً على الإمكان الذاتي مع زيادة،

أثبت الإمكان الذاتي أولاً، ثم تصدّى لإثبات الخصوصية، و هو كونه أمراً وجودياً، حتى يثبت

الإمكان الاستعدادي.

و على هذا فالمصنّف قدس الله تعالى سره في الفقرة الأولى أثبت من الإمكان الاستعدادي ما

هو بمنزلة جنسه، و هو لضرورة الطرفين؛ و أثبت في الفقرة الثانية ما هو بمنزلة فصله، و هو كونه

قابلاً للشدة و الضعف و القرب و البعد. و بعبارة أخرى: أثبت في الأولى العامّ و في الثانية

خصوصية الخاصّ.

قال الآخوند قدس الله سره في تعليقاته على الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء،

ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٢هـ. ش. ص: ٧٣١-٧٣٢.

«اعلم أن هذا الإمكان [الإمكان الاستعدادي] يشارك الإمكان الذاتي الحاصل في المبدع و

الكائن والمفارق والمادّي في أن كلاً منهما عبارة عن لاضرورة الوجود والعدم، و يفارقه في أن ذلك بحسب الماهية المأخوذة بنفسها من حيث هي هي، و منشؤه نفس تلك الماهية، و هذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كَيْفِيَّتِهِ الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه و بعده إلى حصول كماله الوجودي.

فلالإمكان بهذا المعنى حظّ من الوجود، كأعدام الملكات التي من شأن الموضوع أن يتّصف بها. و لا يلزم أن يكون إطلاق الإمكان على الذاتيّ و الاستعداديّ بمجرد الاشتراك، كما ظنّ، حتّى يلزم أن لا يتمّ البرهان الدالّ على أن كلّ حادث له مادة حاملة لإمكان وجوده، على ما زعمه صاحب الإشراق و متابعه؛ فإنّ الإمكان المذكور في التريد الواقعيّ في ذلك البرهان، من أن الحادث قبل وجوده إمّا ممكن أو واجب أو ممتنع، ليس إلاّ بالمعنى القسيم للوجوب و الامتناع، لكن بعد التفتيش يلزم أن يكون مصداقه و مطابقه أمراً وجودياً، لما يلحقه من المخصّصات المكانية و الزمانية و الأحوال الشخصية.»

و لكن فيه: أن الإمكان الذاتيّ و إن كان أعمّ من الإمكان الاستعداديّ، إلاّ أن العموم و الخصوص هنا إنّما هو في الصدق، لا في المفهوم؛ فإنّه ليس الإمكان الاستعداديّ هو الإمكان الذاتيّ المقيد بقيد خاصّ كالإنسان الذي هو الحيوان بقيد كونه ناطقاً، بل الإمكان الذاتيّ له مفهوم - هو سلب الضرورة للوجود و العدم - مباين للإمكان الاستعداديّ الذي هو الاستعداد منسوباً إلى المستعدّ له؛ و ليس أحدهما جنساً للآخر و مأخوذاً فيه.

فكلّ ما هو ممكن بالإمكان الاستعداديّ و إن كان ممكناً بالإمكان الذاتيّ، إلاّ أنّه ليس كلّ إمكان استعداديّ إمكاناً ذاتياً.

و يؤيد ذلك أن الإمكان الذاتيّ أمر اعتباريّ، و الإمكان الاستعداديّ أمر وجوديّ. هذا مضافاً إلى أن الإمكان الذاتيّ أمر ثبت بالبرهان تقدّم وجوده على كلّ حادث زمنيّ على نحو الموجبة الكليّة، و لكنّ الشدّة و الضعف و القرب و البعد لم يقم برهان يثبت سبق وجودها على كلّ حادث زمنيّ. و ما هو المشهور إنّما هو وجودها في الجملة، فلا يثبت بذلك أن كلّ حادث زمنيّ فهو مسبوق بقوة و مادة.

فتبين من ما ذكرنا: أن في الاستدلال مغالطة ناشئة من اشتراك الاسم.

لأنه يتَّصف بالشدة والضعف، والقرب والبعد؛ فالنطفة التي^١ فيها إمكان أن يصير إنساناً أقرب إلى الإنسانيَّة من الغذاء الذي يتبدل نطفةً، والإمكان فيها أشدَّ منه فيه.

و إذ كان هذا الإمكان أمراً موجوداً في الخارج، فليس جوهرًا قائماً بذاته؛ وهو ظاهر^٢؛ بل هو عرض قائم بشيء آخر؛ فلنسمه "قوةً"، ولنسم موضوعه "مادةً"؛

فإذن: لكلِّ حادثٍ زمانيٍّ مادةٌ سابقة عليه تحمل قوةً وجوده. و يجب أن تكون المادة غير آبية عن الفعلية التي تحمل إمكانها، فهي في ذاتها قوة الفعلية التي فيها إمكانها؛ إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها، لأبت عن

١- قوله قدس الله تعالى سره: «فالنطفة التي ...»

الفاء للتعليل، أي: فإن النطفة التي ...

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «فليس جوهرًا قائماً بذاته؛ وهو ظاهر»

استدل الآخوند المصنّف قدس الله تعالى سره على عرَضِيَّتِهِ بأن الإضافة مقومة له؛ لأنه منسوب إلى ما هو إمكان وجوده، وهو المستعمل له؛ والجوهر لا يقومه العرَض، فهو عرَض.

قال قدس الله تعالى سره في الفصل السادس عشر من المرحلة السابعة من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بِنِبادِ حِكْمَتِ اسْلَامِي صدرًا، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٦٤.

«الإضافة مقومة لإمكان وجود كذا، والجوهر لا يقومه العرَض؛ فهو عرض، فيجب أن يكون موجوداً في موضوع.»

و قريب منه ما أفاده الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي قم، ط: ١، ١٤١٨هـ. ق. ص: ١٨٧؛ و في الفقرة: ٨١٣ من المباحثات، انتشارات بيدار، ط: ١، ١٤١٣ = ١٣٧١، ص: ٢٨٥.

قبول فعلية أخرى^١؛ بل هي جوهر فعلية وجوده أنه قوة الأشياء.
 و هي لكونها جوهرأ بالقوة قائمة بفعلية أخرى^٢ إذا حدثت الفعلية التي فيها
 قوتها بطلت الفعلية الأولى^٣ و قامت مقامها الفعلية الحديثة؛ كالماء إذا صار
 هواءً، بطلت الصورة المائية التي كانت تقوم المادة الحاملة لصورة الهواء^٤ و
 قامت الصورة الهوائية مقامها فتقومت بها المادة التي كانت تحمل إمكانها.
 و مادة الفعلية الجديدة الحادثة و الفعلية السابقة الزائلة واحدة؛ و إلا، كانت

١- قوله قدس الله تعالى سره: «لأبت عن قبول فعلية أخرى»

لأن الفعلية هو وجود الشيء في الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه، و كون شيء
 واحد ذا فعليتين يساوق كون شيء واحد ذا وجودين، و هو كثرة الواحد، و هو محال. هذا.
 مضافاً إلى ما مرّ في برهان القوة و الفعل من أن القبول يلزم الفقدان و الفعلية تساوق
 الوجودان، و الوجدان و الفقدان ملكة و عدم، فلا يمكن أن يكون شيء واحد قابلاً و بالفعل. فما
 شأنه القبول لا بد من أن يكون فاقداً لكل فعلية.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «لكونها جوهرأ بالقوة قائمة بفعلية أخرى»

إذا لا تحقّق لموجود إلا بفعلية، كما مرّ في الفصل السادس من المرحلة السادسة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «بطلت الفعلية الأولى»

هذا هو الكون و الفساد من ما كان يقول به المشاؤون في تغيّرات الجوهر. و أما على القول
 بالحركة الجوهرية، فليس هناك إلا فعلية واحدة سيّالة. فهذا الفصل مبتن على قواعد المشائين. و
 لذا أعرض في نهاية الحكمة عن ما فيه و استأنف الكلام في الفصل الثاني من المرحلة العاشرة بما
 ينسجم مع القول بالحركة الجوهرية.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «التي كانت تقوم المادة الحاملة لصورة الهواء»

أي: التي كانت تقوم المادة الحاملة فعلاً لصورة الهواء.

حادثةً بحدوث الفعلية الحادثة^١، فاستلزمت إمكاناً آخر ومادةً أخرى، و هكذا، فكانت لحادث واحد موادّ وإمكانات غير متناهية؛ وهو محال^٢.

ونظير الإشكال لازم في ما لو فرض للمادة حدوث زماني. وقد تبين بما مرّ أيضاً:

أولاً: أن كلّ حادث زمانيّ فله مادة تحمل قوة وجوده.

وثانياً: أن مادة الحوادث الزمانية واحدة^٣ مشتركة بينها.

وثالثاً: أن النسبة بين المادة وقوة الشيء التي تحملها نسبة الجسم الطبيعيّ والجسم التعليميّ؛ فقوة الشيء الخاصّ تعين قوة المادة المبهمة، كما أن الجسم التعليميّ يعين الامتدادات الثلاثة المبهمة في الجسم الطبيعيّ^٤.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و إلا، كانت حادثةً بحدوث الفعلية الحادثة»

أي: وإن لم تكن مادة الفعليتين الحادثة والسابقة واحدةً، بل زالت المادة السابقة بزوال الصورة السابقة وحدثت مادة أخرى بحدوث الصورة اللاحقة، كانت المادة حادثةً بحدوث الفعلية الحادثة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فكانت لحادث واحد موادّ وإمكانات غير متناهية؛ وهو محال» وجه الاستحالة أنه تسلسل في العلة المادّية، والتسلسل في العلة محال مطلقاً. مضافاً إلى أنه لو كانت المادة حادثةً، والصورة أيضاً حادثة بالفرض، لم يصح أن يقال: هذا الكائن هو نفس ذلك الفاسد و بالعكس.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ مادة الحوادث الزمانية واحدة»

أي: الحوادث الزمانية الطولية المتبدل كلّ منها إلى الأخرى.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كما أن الجسم التعليميّ يعين الامتدادات الثلاثة المبهمة في الجسم الطبيعيّ»

ورابعاً: أن وجود الحوادث الزمائية لا ينفك عن تغيّر في صورها إن كانت جواهر، أو في أحوالها إن كانت أعراضاً^١.

و خامساً: أن القوّة تقوّم دائماً بفعليّة^٢، و المادّة تقوم دائماً بصورة تحفظها؛ فإذا حدثت صورة بعد صورة، قامت الصورة الحديثة مقام القديمة و قوّمت المادّة.

و سادساً: يتبيّن بما تقدّم أنّ القوّة تتقدّم على الفعل الخاصّ تقدّماً زمائياً و أنّ مطلق الفعل يتقدّم على القوّة بجميع أنحاء التقدّم^٣، من عليّ و طبعي، و

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أو في أحوالها إن كانت أعراضاً»

إذ معنى حدوث عَرَض هو صيرورة الجوهر ذا حالة تغاير حالته السابقة، و هو التغيّر، سواء أ كان متلبساً قبل عروض القرَض الحادث بعرض من جنس الحادث و زال بعروض الحادث أم لم يكن له عَرَض كذلك.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ القوّة تقوّم دائماً بفعليّة»

إذ الوجود مساوق للفعليّة، فلا وجود إلا بفعليّة. فالقوّة توجد دائماً بوجود فعليّة تحلّها. فالفعليّة موجودة بنفسها و القوّة توجد بها. فعلى هذا توجد المادّة بصورتها لا بنفسها.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «مطلق الفعل يتقدّم على القوّة بجميع أنحاء التقدّم»

أي: يتقدّم جنس الفعل على جنس القوّة بجميع أنحاء التقدّم، كما في الفصل العاشر من المرحلة السابعة من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣٠.

و لمّا كان الكلّي الطبيعي يتحقّق في الخارج بتحقّق فرد منه، فإذا كان هناك فعل ما متقدّماً زماناً على قوّة ما، صدق تقدّم جنس الفعل زماناً على القوّة؛ و هكذا في سائر أنحاء التقدّم.

فتقدّمه زماناً عليها كتقدّم فعليّة العلقه على قوّة الإنسان الموجودة في المضغة؛

و تقدّمه عليها بالطبع كتقدّم الصورة أو العقل المفارق على الهولوي، حيث إنّ كلّاً منها جزء

العلة لها؛

زمانني، و غيرها.

و تقدّمه عليها بالعلية كتقدّم العقل المفارق مع الصورة على الهولي؛
و تقدّمه عليها بالتجوهر كتقدّم الفعلية على الهولي حيث يقال: جوهر فعلية وجوده أنه
قوة الأشياء؛

و تقدّمه عليها بالحقيقة كتقدّم فعلية الصورة على ماهية الهولي؛
و تقدّمه عليها بالدهر كتقدّم الواجب تعالى وغيره من العلل التامة البعيدة للهولي على الهولي؛
و تقدّمه عليها بالرتبة كتقدّم علل الهولي الموجدة لها على الهولي إذا أخذنا الواجب
تعالى مبدأ؛

و تقدّمه عليها بالشرف كتقدّم الصورة التي بها فعلية الهولي على الهولي.

الفصل الثاني: في تقسيم التغير

قد عرفت^١ أن من لوازم خروج الشيء من القوة إلى الفعل حصول التغير، إما في ذاته أو في أحوال ذاته؛ فاعلم: أن حصول التغير إما "دفعي"^٢ وإما "تدرجي".
و الثاني: هو الحركة^٣؛ وهي نحو وجود تدرجي للشيء، ينبغي أن يبحث عنها من هذه الجهة^٤ في الفلسفة الأولى.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «قد عرفت»

في الفصل السابق ذيل قوله: "و رابعاً: ..."

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «أن حصول التغير إما دفعي»

لا يخفى عليك: أن التغير الدفعي إنما يتحقق في الآن؛ وإذا كان الآن طرفاً للزمان، فالتغير الدفعي لا يتحقق إلا حيث تنتهي الحركة و الزمان. فالترك تغير دفعي يحصل بالابتداء في الحركة، و الوصول تغير دفعي يحصل بانتهاء الحركة. و أما الوصول و الترك اللذان يتصوران في وسط الحركة، فليسا إلا باعتبار الذهن؛ حيث إنه يقسم الحركة إلى جزئين بينهما أن يتحقق فيه الوصول و الترك؛ و إلا، فلا أن خارجاً بالفعل قبل انتهاء الحركة، فلا تغير دفعي في الخارج إلا في ابتداء الحركة أو انتهائها.

قوله قدس الله تعالى سره: «إما دفعي»

كالوصول و الانفصال.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و الثاني: هو الحركة»

و الأول أيضاً لا يتم إلا بحركة، إذ لا يتحقق إلا في الآن، و الآن طرف الزمان، و لا زمان إلا بحركة؛ فكل تغير دفعي معنى من المعاني المنطبقة على حدود الحركة، كالوصول و حدوث الشكل الهندسي. صرح بذلك في الفصل الرابع من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «من هذه الجهة»

أي: من جهة كونها من أقسام الوجود و نحواً من الجود. و أما من جهة كونها من أحوال الجسم الطبيعي، فيبحث عنها في الطبيعيات.

الفصل الثالث: في تحديد الحركة

قد تبين في الفصل السابق أن الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً؛^١ وإن شئت فقل: "هي تغيير الشيء تدريجاً". والتدرج معنى بديهيّ التصوّر^٢ بإعانة الحسّ عليه.

و عرفها المعلّم الأول^٣ بأنها: "كمال أوّل لما بالقوة من حيث إنه بالقوة؛^٤ و توضيحه: أن حصول ما يمكن أن يحصل^٥ للشيء كمال له؛ و الشيء

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «أن الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً»
قال قدس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل الثالث من المرحلة التاسعة من
نهاية الحكمة:

«و التدرج معنى بديهيّ بإعانة الحسّ عليه. و التعريف ليس بحدّ حقيقيّ، لأن الحدّ للماهية، و
الحركة نحو وجود، و الوجود لاماهية له.»

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و التدرج معنى بديهيّ التصوّر»
جواب عن ما يورد على هذا التعريف، من أن التدرج هو وقوع الشيء في آن بعد آن؛ و الآن
هو طرف الزمان؛ و الزمان هو مقدار الحركة؛ فيلزم الدور؛ حيث يعرف التدرج بالحركة، مع
أنهم عرفوا الحركة بالتدرج.

فراجع شرح المنظومة، ج: ٤، نشر ناب، ط: ١، ١٤٢٢هـ.ق. ص: ٢٤٦-٢٤٧.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و عرفها المعلّم الأول»
و يظهر من الشيخ في الفصل الأول من المقالة الثانية من السماع الطبيعيّ من طبيعيات الشفاء،
ج: ١، مكتبة آية الله العظمى النجفيّ المرعشيّ، ١٤٠٥هـ.ق. ص: ٨٢ أن المعلّم الأول اضطرّ إلى
هذا التعريف لما رآه من الدور الخفيّ في سائر التعريفات، من جهة أن التدرج و الزمان و
الاتصال المأخوذة في تلك التعاريف من ما تؤخذ الحركة في حدودها.

و قد مرّ آنفاً من المصنّف قدس الله تعالى سرّه تبعاً لبعض من تقدّمه أن التدرج معنى بديهيّ،
فلا يحتاج إلى التعريف، فلا يلزم الدور.

الذي يقصد بالحركة حالاً من الأحوال^٢، كالجسم مثلاً، يقصد مكاناً ليتمكن فيه، فيسلك إليه، يكون كل من السلوك و التمكن في المكان الذي يسلك إليه كمالاً لذلك الجسم؛ غير أن السلوك كمال أول، لتقدمه، و التمكن كمال ثانٍ؛ فإذا شرع في السلوك^٣، فقد تحقّق له كمال، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنّه

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ما يمكن أن يحصل»
من الحركة و الغاية.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و الشيء الذي يقصد بالحركة حالاً من الأحوال، كالجسم مثلاً، يقصد مكاناً ليتمكن فيه، فيسلك إليه، يكون كل من السلوك و التمكن في المكان الذي يسلك إليه كمالاً لذلك الجسم»

الشيء^٤ مبتدأ و خبره قوله: "يكون كل من السلوك ...". و جملة "يقصد مكاناً حال من الجسم. و قوله: "يسلك إليه" عطف عليها.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإذا شرع في السلوك»

و هي الحركة، كما صرّح بذلك في الفصل الثالث من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فقد تحقّق له كمال، لكن لا مطلقاً»

أي: ليس الحركة هي الكمال الأول مطلقاً؛ لأن الكمال الأول يشمل الصورة النوعية أيضاً؛ فإنها كمال أول للنوع المادي، و الأعراض كمال ثانية؛ بل إنّما الحركة هي الكمال الأول لما بالقوة من حيث إنّه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني؛ فإنها كمال أول للشيء من حيث إنّه بالقوة، فإن الحركة مقدّمة للكمال الثاني و سير إليه.

و هذا الذي ذكرناه هو المستفاد من قوله الآتي: "فالحركة كمال أول لما هو بالقوة بالنسبة إلى الكمالين، من حيث إنّه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني؛ و هكذا من الفصل الثالث من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة؛ و من شرح المنظومة، ج: ٤، نشر ناب، ط: ١، ١٤٢٢هـ.ق.

ص: ٢٤٨-٢٥٠.

و لكن لا يخفى قصور عبارة المصنّف قدّس الله تعالى سرّه عن إفادة هذا المعنى.

بعد بالقوة بالنسبة إلى كماله الثاني^١، وهو التمكن في المكان الذي يريده^٢.
فالحركة كمال أول لما هو بالقوة بالنسبة إلى الكمالين، من حيث إنه بالقوة^٣

١- قوله قدس الله تعالى سره: «لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنه بعد بالقوة بالنسبة إلى كماله الثاني»

قال الشيخ في الشفاء في مقام شرح تعريف أرسطو للحركة على ما حكاه عنه الآخوند قدس الله سره في الفصل العاشر من المرحلة السابعة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣١-٣٢:
«الحركة ممكن الحصول، وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء؛ فإذا الحركة كمال لما يتحرك؛ ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنها لا حقيقة لها إلا التأذي إلى الغير والسلوك إليه؛ فما كان كذلك فله لامحالة خاصيتان:

إحدهما: أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول، ليكون التوجه توجهاً إليه.

الثانية: أن ذلك التوجه مادام كذلك فإنه بقي منه شيء بالقوة؛ فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود؛ فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة. فإذا هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل. و أما سائر الكمالات فلا توجد في شيء منها واحدة من هاتين الخاصيتين.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و هو التمكن في المكان الذي يريده»

فإن الحركة إذا لم تتوجه إلى مقصد لم تكن حركة.

ولكن لا يخفى عليك: أن الحركة إنما تحتاج إلى جهة تتوجه إليها وإن لم تنته إلى غاية، إذ الحركة بما هي حركة تقبل أن تكون غير متناهية. فقد اختلط أمر الجهة والغاية.

وحسب في ذلك الحركة المستديرة للكرات، حيث إنها ترجع حركاتها دائماً إلى ما كانت عليه أولاً من غير توقف وسكون، فلا يتصور لها غاية.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «من حيث إنه بالقوة»

الضمير يرجع إلى "ما" في قوله: "لما هو بالقوة"، لا إلى الكمال.

بالنسبة إلى الكمال الثاني.

و قد تبين بذلك أن الحركة تتوقف في تحققها على أمور ستة^١:
 المبدأ الذي منه الحركة؛
 و المنتهى الذي إليه الحركة؛
 و الموضوع الذي له الحركة؛ و هو المتحرك؛
 و الفاعل الذي يوجد الحركة؛ و هو المحرك؛
 و المسافة التي فيها الحركة؛
 و الزمان الذي ينطبق عليه الحركة نوعاً من الانطباق.
 و سيجيء توضيح ذلك^٢.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «أن الحركة تتوقف في تحققها على أمور ستة»
 يظهر من التعاريف التي ذكرها المصنف قدس الله تعالى سره لهذه الأمور الستة أن:
 أ: المبدأ هو "ما منه الحركة". و
 ب: المنتهى هو "ما إليه الحركة". و
 ج: المسافة هي "ما فيه الحركة". و
 د: الموضوع هو "ما له الحركة". و
 هـ: الفاعل هو "ما به الحركة". و
 و: الزمان هو "مقدار الحركة".

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و سيجيء توضيح ذلك»

الفصل الرابع: الحركة التوسّطية و الحركة القطعية^١

تعتبر الحركة بمعنيين:

أحدهما: كون الجسم بين المبدأ و المنتهى، بحيث كلّ حدّ فرض في الوسط فهو ليس قبله و لا بعده فيه^٢. و هو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها^٣؛ و

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الحركة التوسّطية و الحركة القطعية»

في النسخ: "في انقسام الحركة إلى توسّطية و قطعية، و لكنّ الصحيح ما أثبتناه؛ لأنّ الحركة بما مرّ لها من المعنى في الفصل السابق لا تنقسم إلى قسمين، بل الحركة لها معنيان: أحدهما: ما مرّ، و هو الحركة القطعية؛ و هي المبحوث عنها في هذه المرحلة. و ثانيهما: الحركة بمعنى توسّط الجسم بين المبدأ و المنتهى بحيث كلّ حدّ فرض في الوسط فهو ليس قبله و لا بعده فيه.

و إنّما تعرّضوا للمعنى الثاني دفعاً لما يقع من المغالطة باشتراك الاسم. و ما ذكرناه هو الظاهر من قوله في صدر الفصل: "تعتبر الحركة بمعنيين" و كذا من قوله في وسط الفصل: "و المعنيان جميعاً موجودان في الخارج؛ لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهما".

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بحيث كلّ حدّ فرض في الوسط فهو ليس قبله و لا بعده فيه»

التقيد بهذه الحيّة لإخراج ما إذا كان المتحرّك واقفاً بين المبدأ و المنتهى.

و لا يخفى أنّ الضمير المنفصل راجع إلى المتحرّك و سائر الضمائر راجعة إلى حدّ.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها»

أي: غير مركّبة من أجزاء بالقوّة؛ لأنّها غير ممتدة. و ذلك لأنّها متحقّقة في كلّ حدّ من حدود الحركة، نسبتها إلى كلّ حدّ نسبة الكلّي إلى أفرادها؛ فهي نظير التغيّر الدفعي الذي يتحقّق في حدود الحركة القطعية. فهذا المعنى من الحركة له نسبة إلى الزمان لكن لا على وجه الانطباق عليه حتّى ينقسم بانقسامه، بل على أن يكون هو بماله من المعنى حاصلًا في كلّ جزء من أجزائه و كلّ آن من آناته، إلاّ الآتين اللذين هما طرفاه، أعني: آني البداية و النهاية، كما صرّح بذلك المحقّق الداماد قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثالث عشر من القبس الأوّل من

تسمّى "الحركة التوسّطية"^١.

و ثانيهما: الحالة المذكورة، من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة^٢، من حدّ تركه و من حدّ لم يبلغه^٣؛ أي: إلى قوّة تبدّلت فعلاً، و إلى قوّة باقية على حالها بعدُ يريد المتحرّك أن يبدّلها فعلاً، و لازمه الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و

القبسات، انتشارات مؤسسه في مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل كندا - مونترال، شعبه تهران، ٢٥٣٥، ص: ٢٣.

و هذا بخلاف الحركة القطعية؛ فإنّها مركّبة من أجزاء بالقوّة؛ لأنّها ممتدّة من المبدأ إلى المنتهى، نسبتها إلى كلّ قطعة منها نسبة الكلّ إلى الجزء، و إن كان الجزء منها أيضاً حركةً، نظير المقادير.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و تسمّى الحركة التوسّطية»

أي: الحركة بمعنى التوسط، كما أن القطعية هي الحركة بمعنى القطع. صرّح بذلك الشيخ في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء، ج: ١، مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، ١٤٠٥هـ.ق. ص: ٨٥

و مثله ما في شرح المنظومة، ج: ٤، نشر ناب، ط: ١، ١٤٢٢هـ.ق. ص: ٢٥٦.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الحركة التوسّطية»

و نسبتها إلى حدود المسافة نسبة الكلّي إلى الجزئيات. و هي دفعيّة الحدوث زمانيّة البقاء، و تقع في الزمان لا على وجه الانطباق.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة»

وصف الحدود بالمفروضة لأنّ الحركة وجود متّصل واحد لحدودها، إلا بعد الانقسام الوهمي. و المسافة تتحقّق بنفس الحركة، بل هي هي.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من حدّ تركه و من حدّ لم يبلغه»

في النسخ: من حدّ تركها و من حدّ لم يبلغها. و الصحيح ما أثبتناه.

التقضي^١ تدريجاً، كما أنه خروج من القوة إلى الفعل تدريجاً؛ وتسمى الحركة القطعية^٢.

و المعنيان جميعاً موجودان في الخارج^٣؛ لانطباقهما عليه^٤

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و الانصرام و التقضي»

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه:

«في كتب القوم: الانصرام و التجدد بدلاً عن الانصرام و التقضي». وهو أولى لكون الانصرام ناظراً إلى ما مضى من الحركة و التجدد إلى ما يأتي منها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «الحركة القطعية»

نسبتها إلى أجزاء المسافة نسبة الكل إلى الأجزاء. و تقع في الزمان على وجه الانطباق؛ لأنها وجود سيال متدرج.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و المعنيان جميعاً موجودان في الخارج»

أي: المعنيان المذكوران اللذان للحركة.

و هذا التعبير منه قدس الله تعالى سره تأكيد لما بيناه في صدر الفصل من أن الحركة بما مرّ لها من المعنى في الفصل السابق لا تنقسم إلى قسمين، بل الحركة لها معنيان:

أحدهما: الحركة بمعنى القطع، و هو الحركة القطعية؛ و هي المبحوث عنها في هذه المرحلة. و ثانيهما: الحركة بمعنى توسط الجسم بين المبدأ و المنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط فهو ليس قبله و لا بعده فيه.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «لانطباقهما عليه»

أي: لانطباقهما على الخارج.

و لا يخفى عليك: أن كلامه قدس الله تعالى سره هذا في معنى ما أفاده في آخر المرحلة السادسة من نهاية الحكمة من قوله:

«و لا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجي في قضية خارجية»

حيث إن كليهما قياس مضمّر حذف صغرى أحدهما و كبرى الآخر.

بجميع خصوصيّاتهما.

وأما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة^١، بأخذ الحدّ بعد الحدّ من الحركة وجمعها فيه صورةً متّصلةً مجتمعةً منقسمةً إلى الأجزاء^٢، فهي ذهنيّة لا وجود لها في الخارج؛ لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة؛ وإلاّ، كان ثباتاً لا تغيّراً.

وقد تبيّن بذلك: أنّ الحركة - ونعني بها القطعيّة - نحو وجود سيّال، منقسم إلى أجزاء، تمتزج فيه القوّة والفعل؛ بحيث يكون كلّ جزء مفروض فيه فعلاً لما قبله من الأجزاء، وقوّةً لما بعده؛ وينتهي من الجانبين إلى قوّة لا فعل معها

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «وَأَمَّا الصُّورَةُ الَّتِي يَأْخُذُهَا الْخَيَالُ مِنَ الْحَرَكَةِ»

إشارة إلى تفسير آخر للحركة القطعيّة فسرها به الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ج: ٤، نشر ناب، ط: ١، ١٤٢٢هـ. ق. ص: ٢٥٨، وهو أنّها عبارة عن الأمر الممتدّ التي ترسم في الحسّ المشترك والخيال تدريجاً بأخذ الحدّ بعد الحدّ من الحركة وجمعها فيه صورةً متّصلةً قارةً؛ فهي أمر تدريجيّ الحدوث قارة البقاء. وبذلك يظهر أنّ الاختلاف في وجود الحركة القطعيّة في الخارج يرجع إلى نزاع لفظيّ.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «يَأْخُذُ الْهَدَّ بَعْدَ الْهَدِّ مِنَ الْحَرَكَةِ وَجَمْعُهَا فِيهِ صُورَةٌ مَتَّصِلَةٌ مَجْتَمِعَةٌ مَنَقْسَمَةٌ إِلَى الْأَجْزَاءِ»

لا يخفى: أنّ الخيال بعد أخذ الحدّ بعد الحدّ منها، يستعدّ لتصوّرها بصورة واحدة متّصلة مجتمعة الأجزاء، وهذه الصورة الواحدة صورة خياليّة عن الحركة؛ وإلاّ، فالصور المتعدّدة المتكثّرة لتصير بالجمع صورةً واحدةً؛ إذ العلم - كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية عشرة - لا قوّة فيه ولا تغيّر.

و إلى فعل لا قوّة معه ١.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ينتهي من الجانبين إلى قوّة لا فعل معها و إلى فعل لا قوّة معه»

أي: ينتهي من الجانبين إلى قوّة لا فعل معها من جهة الحركة و إلى فعل لا قوّة معه من جهة الحركة، أي: ينتهي من جانب إلى قوّة لا فعل معها فعلاً يرتبط بالحركة و من جانب آخر إلى فعل لا قوّة معه قوّة ترتبط بالحركة. و ذلك لأنّ القوّة التي هي مبدأ للحركة و إن كانت لا تخلو عن الأتّحاد بفعليّة إلا أنّ تلك الفعليّة لا ارتباط لها بالحركة، حيث إنّ الحركة خروج من القوّة إلى الفعل، لا من الفعل إلى الفعل؛ و كذلك الفعل الذي هو منتهى للحركة و إن كان قد تكون متّحدة أحياناً بقوّة، إلا أنّ تلك القوّة لا ارتباط لها بالحركة، حيث إنّ الحركة خروج من القوّة إلى الفعل، لا من القوّة إلى القوّة.

الفصل الخامس: في مبدأ الحركة و متهاها^١

قد عرفت^٢ أن في الحركة انقساماً لذاتها^٣؛ فاعلم أن هذا الانقسام لا يقف على حدّ - نظير الانقسام الذي في الكمّيات المتّصلة القارّة^٤، من الخطّ و السطح و الجسم^٥؛

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «في مبدأ الحركة و متهاها»

المبحوث عنه في هذا الفصل هو أن كلاً من مبدأ الحركة و متهاها يتمتع أن يكون جزءاً من أجزائها، و أن مبدأ الحركة هو القوة و متهاها هو الفعل، و هما خارجان عن الحركة؛ لأنّ الحركة هو الخروج من تلك القوّة إلى هذا الفعل.

و لم يتعرّض هنا لإثبات وجوب كون الحركة متناهيةً محدودةً بالمبدأ و المنتهى.

نعم تعرّض لذلك في ذيل الفصل التاسع من هذه المرحلة. فانظر.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قد عرفت»

في الفصل السابق

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أن في الحركة انقساماً لذاتها»

أي: في الحركة القطعية؛ فإنه قد أشرنا إلى أن المبحوث عنه في هذه المرحلة هو الحركة القطعية، و هي المنصرف إليها إطلاق الحركة. و قد صرّح المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل السابق بأنّ لازم الحركة بمعنى القطع الانقسام إلى الأجزاء، و أن الحركة بمعنى التوسط حالة بسيطة غير منقسمة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الانقسام الذي في الكمّيات المتّصلة القارّة»

بخلاف الكمّ المنفصل؛ حيث إنّ الانقسام فيه ينتهي إلى الآحاد، و هي لاتنقسم. و تخصيص الكمّ المتّصل بالقارّة، لا يعني أن غير القارّة منه ليس كذلك، بل إنّما هو من جهة أن غير القارّة منه و هو الزمان إنّما يوجد في الخارج بوجود الحركة -لأنّه من العوارض التحليلية لها-، و الحركة نفس محلّ الكلام.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و الجسم»

يعني الجسم التعليمي، و هو الحجم.

إذ لو وقف على حدّ، كان "جزءاً لا يتجزأ"؛ وقد تقدّم بطلانه^١.
 و أيضاً: هو انقسام بالقوّة لا بالفعل^٢؛ إذ لو كان بالفعل، بطلت الحركة؛
 لانتهاء القسمة إلى أجزاء دفعيّة الوقوع^٣.
 وبذلك يتبيّن: أنّه لا مبدأ للحركة ولا منتهى لها بمعنى الجزء الأوّل الذي
 لا ينقسم من جهة الحركة^٤ و الجزء الآخر الذي كذلك؛ لما عرفت آنفاً أنّ

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قد تقدّم بطلانه»

في الفصل الثالث من المرحلة السادسة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هو انقسام بالقوّة لا بالفعل»

بخلاف الكمّ المنفصل الذي هو منقسم بالفعل.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لانتهاء القسمة إلى أجزاء دفعيّة الوقوع»

و ذلك لأنّ جميع الانقسامات الممكنة في الحركة، وهي الانقسامات اللامتناهية، قد تحقّقت
 بالفعل، فلا يمكن بعدها انقسام.

و بعبارة أخرى: تحقّق الانقسامات اللامتناهية بالفعل يستلزم كون الأجزاء الحاصلة من تلك
 الانقسامات غير قابلة للقسمة؛ وإلا، لكان بعض تلك الانقسامات باقياً بعد، هذا خلف. وإذا لم
 تكن الأجزاء الحاصلة قابلة للقسمة، فلا امتداد لها، أعني: ذلك الامتداد الذي كان لها قبل
 الانقسام، و هو الامتداد السيّال التدريجيّ. وإذا لم يكن لها امتداد، فهي لا محالة دفعيّة الوقوع؛
 لأنّها لفقدانها الامتداد السيّال لا تطبق على الزمان الذي هو امتداد سيّال.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لانتهاء القسمة إلى أجزاء دفعيّة الوقوع»

لكن ذلك محال؛ لأنّه لو كانت الأجزاء دفعيّة الوقوع، لم تحقّق من اجتماعها الحركة التي
 هي في ذاتها تدريجيّة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّه لا مبدأ للحركة ولا منتهى لها، بمعنى الجزء الأوّل الذي
 لا ينقسم من جهة الحركة»

الجزء بهذا المعنى دفعيّ الوقوع غير تدريجيّ، فلا ينطبق عليه حدّ الحركة؛ لأنّها تدريجيّة الذات.

و أمّا ما تقدّم^١: "أنّ الحركة تنتهي من الجانبين إلى قوّة لا فعل معها، و

و ذلك لأنّ مبدأ كلّ أمر ممتدّ لا بدّ أن يكون أمراً لا ينقسم من جهة ذلك الأمر الممتدّ، و إن انقسم من جهة أخرى؛ كالخطّ الذي هو مبدأ للسطح، و لا ينقسم في جهتين كالسطح، و إن انقسم من جهة واحدة. و ذلك لأنّه لو انقسم المبدأ من جهة ذلك الأمر الممتدّ، كان له مبدأ هو الجزء الأوّل منه، و هكذا الكلام في ذلك الجزء الأوّل؛ و يتسلسل فلا يوجد مبدأ. و هكذا الكلام في المنتهى.

فكلّ من مبدأ الحركة و متنهاها لا يمكن أن يكون جزءاً منها؛ لأنّ كلّ جزء مفروض من الحركة قابل للانقسام من جهة الحركة؛ بل مبدأ الحركة و متنهاها أمران خارجان عنها، و هما القوة و الفعل اللذان تتحقّق الحركة بينهما.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أمّا ما تقدّم»

في الفصل السابق.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أمّا ما تقدّم: أنّ الحركة تنتهي من الجانبين إلى قوّة لا

فعل معها»

لا يخفى: أنّه لم يبرهن على وجود المبدأ و المنتهى لكلّ حركة.

و نقول: إذا كانت الحركة هي الوجود السيّال المتدرّج، فلا ضرورة في وجود المبدأ أو المنتهى لها؛ إذ الوجود السيّال بما هو وجود سيّال لا يقتضي ذلك، بل يمكن أن يكون أزليّاً و أبديّاً.

و بعبارة أخرى: الحركة بما هي حركة لا تستلزم وجود مبدأ و منتهى لها. نعم! المبدأ و المنتهى يلزمان الحركة التي تكون محدودة من جهة أنّها محدودة، لامن جهة أنّها حركة.

فمن أراد أن يثبت وجود المبدأ و المنتهى لكلّ حركة، فعليه أن يثبت أولاً محدوديّة جميع الحركات، و إن كان لا يثبت بذلك أيضاً لزوم المبدأ و المنتهى للحركة بما هي حركة.

فعل لا قوّة معه"، فهو تحديد لها بالخارج من ذاتها^١.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تحديد لها بالخارج من ذاتها»
 فإنّ شيئاً من القوّة و الفعل ليس داخلياً في الحركة، بل هما أمران خارجان عن حقيقة الحركة؛
 إذ الحركة هو الخروج الواقع بينهما، أعني: الخروج من القوّة إلى الفعل.

الفصل السادس: في موضوع الحركة، و هو المتحرك الذي يتلبس بها قد عرفت^١ أن الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، و أن هذه القوة يجب أن تكون محمولةً في أمر جوهرية قائمةً به^٢؛ و هذا الذي بالقوة كمال بالقوة للمادة متحد معها؛ فإذا تبدلت القوة فعلاً، كان الفعل متحداً مع المادة مكان القوة. فمادة الماء مثلاً هواء بالقوة، و كذا الجسم الحامض^٣ حلو بالقوة؛ فإذا تبدلت الماء هواءً، و الحموضة حلاوةً، كانت المادة التي في الماء هي المتلبسة بالهوائية، و الجسم الحامض هو^٤ المتلبس بالحلاوة. ففي كل حركة موضوع تنعته الحركة و تجري عليه.

و يجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً^٥ تجري و تتجدد عليه الحركة؛ و إلاً، كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل، فلم تتحقق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «قد عرفت»

عرفت الأمر الأول في الفصل الثالث من هذه المرحلة و الأمر الثاني في الفصل الأول منها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «يجب أن تكون محمولةً في أمر جوهرية قائمةً به»
قوله: «قائمةً خير آخر لقوله: تكون».

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «فمادة الماء مثلاً هواء بالقوة، و كذا الجسم الحامض»
أتى بمثالين لأن موضوع الحركة إما المادة، كما في الحركة الجوهرية، و إما الجسم كما في الحركات العرضية.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «و الجسم الحامض هو....»

أي: الجسم الذي كان حامضاً. فالموضوع هو الجسم، لا الجسم الحامض.

٥- قوله قدس الله تعالى سره: «و يجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً»
و إنما سمي متحركاً لكونه موصوفاً بالحركة، فالتغير وصفه لا نفسه.

و يجب أن لا يكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من كلّ جهة، كالعقل المجرد؛ إذ لا حركة إلا مع قوّة ما، فما لا قوّة فيه فلا حركة له؛ وأن لا يكون^١ بالقوّة من جميع الجهات؛ إذ لا وجود لما هو كذلك؛ بل أمراً بالقوّة من جهة و بالفعل من جهة؛ كالمادّة الأولى^٢ التي لها قوّة الأشياء و فعلية أنها بالقوّة^٣؛ و كالجسم^٤ الذي هو مادّة ثانية لها قوّة الصور النوعية و الأعراض المختلفة و فعلية الجسمية و بعض الصور النوعية.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أن لا يكون»

في النسخ المطبوعة: "و لا أن يكون" و الصحيح ما أثبتناه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالمادّة الأولى»

فيما إذا تحرّكت المادّة الأولى المتلبّسة بالصورة الأولى من الصور النوعية التي لها، و هي الصورة العنصرية، إلى صورة معدّية أو نباتية أو حيوانية. و لا يخفى عليك أن موضوع الحركة هنا أيضاً ليس هو المادّة الأولى فحسب؛ لمقارنتها للصورة الجسمية و هي فعلية الامتداد و لصورة نوعية.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و فعلية أنها بالقوّة»

و إن كانت هذه الفعلية لها بسبب صورة من الصور التي معها، و ليس المراد أنها في نفسها مجردة عن الصورة تكون فعلية.

قال في الفصل الثاني عشر من هذه المرحلة:

«و إسناد الموضوعية إلى المادّة التي تجري عليها الصور الجوهرية على نحو الاتّصال و السيلان لمكان اتّحادها معها؛ و إلا، فهي في نفسها عارية عن كلّ فعلية.»

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و كالجسم»

فيما إذا تحرّكت المادّة المتلبّسة بصورة من الصور النوعية إلى صورة نوعية أخرى تكون بالقوّة بالنسبة إليها أو إلى عرض كذلك.

الفصل السابع: في فاعل الحركة و هو المحرك^١

يجب أن يكون المحرك غير المتحرك^٢؛ إذ لو كان المتحرك هو الذي يوجد الحركة في نفسه، لزم أن يكون شيء واحد فاعلاً و قابلاً من جهة واحدة؛ و هو محال؛ فإنَّ حَيْثِيَّةَ "الفعل" هي حَيْثِيَّةُ "الوجدان" و حَيْثِيَّةُ "القبول" هي حَيْثِيَّةُ "الوجدان"، و لا معنى لكون شيء واحد واجداً و فاقداً من جهة واحدة^٣.
و أيضاً: المتحرك هو بالقوة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له بالحركة و فاقده، و ما هو بالقوة لا يفيد فعلاً^٤.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «في فاعل الحركة و هو المحرك»

لا ريب أن المراد بفاعل الحركة موجدها، كما يظهر من قوله قدس الله تعالى سره في مثل المقام في الفصل العاشر من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة:

«فالفاعل الموجد للحركة هو الفاعل الموجد للمتحرك»

بل يظهر ذلك مكرراً من مطاوي كلماته قدس الله تعالى سره في ذلك الفصل.

فالمراد من الفاعل هو الفاعل الإلهي، لا الفاعل الطبيعي الذي هو معطي الحركة بمعنى المعدل لها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «يجب أن يكون المحرك غير المتحرك»

يفهم منه أن حاجة الحركة إلى الفاعل الموجد أمر مفروغ عنه - و وجهه أن الحركة أمر ممكن، و قد مر في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة أن كل ممكن محتاج إلى علّة توجده - و أن الغرض في هذا الفصل إثبات أن المتحرك لا يمكن أن يكون نفسه فاعلاً للحركة، بل لا بد لكل متحرك من محرك غيره.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و لا معنى لكون شيء واحد واجداً و فاقداً من جهة واحدة»

لأنه اجتماع المتقابلين: الملكة و عدمها.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «و ما هو بالقوة لا يفيد فعلاً»

فإنه أضعف من ما بالفعل، و العلّة لا بد أن تكون أقوى من معلولها.

و يجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمراً متغيراً متجدد الذات؛ إذ لو كان أمراً ثابت الذات من غير تغيير و سيلان، كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه^٢، فلم يتغير جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء؛ لثبات علته من غير تغيير في حالها؛ فلم تكن الحركة حركة؛ هذا خلف.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «أمراً متغيراً متجدد الذات»

إذ لو كان أمراً ثابتاً، لزم وقوع جميع الحركة، أعني: جميع أجزائها المفروضة، دفعة واحدة؛ و لزم أيضاً وجوب بقاء الأجزاء السابقة و عدم زوالها؛ لمكان بقاء علتها؛ فلم تكن الحركة حركة. فوجب كون الفاعل القريب للحركة أمراً تدريجياً حتى تكون تحقق كل مرتبة منه سبباً لتحقيق المرتبة المقارنة لها من الحركة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه»

و ذلك لاستحالة تخلف المعلول عن علته؛ فالجزء الأول من الحركة لا بد من بقائه لوجود علته، و هكذا الجزء الثاني و الثالث إلى آخر الأجزاء؛ فتكون الأجزاء مجتمعة في الوجود، فلا تكون الحركة حركة.

و فيه أولاً: أن هذا الدليل لو تم فهو إنما يثبت وجود تغيير العلة التامة، و واضح أن تغيير العلة التامة لا يستلزم تغيير الفاعل إلا إذا كان الفاعل علة تامة.

و ثانياً: أن الأجزاء في الحركة ليست أجزاء بالفعل، لأن انقسامها وهمي، و ليست الحركة بالفعل إلا وجوداً واحداً متصلاً سببياً، فبقاؤها ليس إلا امتدادها و سيلانها، فيجوز أن تكون علتها التامة ثابتة و لا تنفك الحركة عن وجودها، بمعنى أنها توجد بوجود علتها التامة و تبقى ببقائها و هي حركة ممتدة سبباً.

الفصل الثامن: في ارتباط المتغيّر بالثابت

ربما قيل: "إنّ وجوب استناد المتغيّر المتجدّد إلى علّة متغيّرة متجدّدة مثله، يوجب استناد علّته المتغيّرة المتجدّدة أيضاً إلى مثلها في التغيّر والتجدّد، وهلمّ جرّاً؛ ويستلزم ذلك إمّا التسلسل، أو الدور، أو التغيّر في المبدأ الأوّل، تعالى عن ذلك".

و أُجيب بأنّ التجدّد^١ و التغيّر ينتهي إلى جوهر متحرّك بجوهره^٢، فيكون

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أُجيب بأنّ التجدّد»

و لا يخفى عليك أنّ هذا لا يدفع الإشكال؛ فإنّ الحركة إذا كانت في الجوهر كان معناه أنّ وجود الجوهر حركة، أي: وجود سيال متقضى؛ فإيجاد العلّة للجوهر ليس إلاّ إيجاداً للحركة. و الحركة ليست ذاتية للجوهر بمعنى الأمر المأخوذ في ماهيته حتّى تشمله قاعدة الذاتيّة لا يعلّل؛ و إلاّ، لزم التشكيك في الماهية. و لو سلّم كونها ذاتية فقد تبين في موضعه و قد مرّ أيضاً في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة أنّ معنى استغناء الذاتيّة عن العلّة هو عدم احتياجه إلى علّة وراء علّة ذي الذاتيّة، لا أنّه لا يحتاج إلى العلّة رأساً؛ و إلاّ، كان واجب الوجود.

فالحقّ في الجواب أنّ يقال: إنّ الحركة ليس لها أجزاء في الخارج حتّى يقال: إنّها لو كانت العلّة التامة لها ثابتة و جب عدم زوال الأجزاء السابقة، بل إنّما هي وجود واحد موجود بوجود علّتها باقي ببقائها، و بقاء الحركة ليس ببقاء أجزائها السابقة بل ببقاء الوجود الواحد السيال الذي هو حقيقتها، و ليس ذلك إلاّ بامتدادها و سيالاتها و عدم انقطاعها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «جوهر متحرّك بجوهره»

أي: جوهر متحرّك في ذاته؛ فإنّ المادّيّ ذاتيه النقص و عدم قابليّته استيفاء جميع كمالاته في آن واحد. و ذلك لأنّ الموجود المادّيّ سيال متقضى في ذاته، فهو تدريجيّ الوجود، و ليس له وجود قارّ. و لذلك لا يتلبّس بما يمكن له من الكمالات إلاّ متدرّجاً، و لا يمكنه التلبّس بها مجتمعةً.

التجدد ذاتياً له، فيصح استناده إلى علة ثابتة توجد ذاته^١؛ لأن إيجاد ذاته عين إيجاد تجدده^٢.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «علة ثابتة توجد ذاته»

فالمخلق إنما خلق الجوهر المادي فقط و أعطاه الوجود، و التجدد ذاتي له، و لم يعطه إياه الفاعل؛ فإن الذاتي لا يعلل، كما سيصرح بذلك في الفصل الحادي عشر.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «لأن إيجاد ذاته عين إيجاد تجدده»

و فيه: أنه إذا كان كذلك، عاد الإشكال؛ فإن علة الجوهر المذكور أوجد التغيير و التجدد بإيجاد ذات الجوهر المتجدد بذاته، فالعلة هذه محرّكة و فاعل قريب للحركة، فلا بد أن تكون نفسه متحرّكاً أيضاً.

و عبارة أخرى: قد مر أن معنى قولهم: «إن الذاتي لا يعلل» أنه لا يحتاج إلى علة وراء علة ذي الذاتي، لا أنه لا يحتاج إلى علة أصلاً؛ و إلا، لكان واجباً، لا ممكناً.

الفصل التاسع: في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة

مسافة الحركة هي "الوجود المتّصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرك"^١. و ينتزع منه لا محالة مقولة من المقولات^٢، لكن لا من حيث إنّه متّصل واحد متغيّر؛ فإنّ لازمه وقوع التشكيك في الماهيّة، وهو محال؛ بل من حيث إنّه منقسم^٣ إلى أقسام لها حدود آتية الوجود، ينتزع من كلّ حدّ نوع^٤

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «مسافة الحركة هي "الوجود المتّصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرك"»

صرّح قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثالث من هذه المرحلة بأنّ مسافة الحركة من الأمور السّنة التي تتوقّف الحركة في تحقّقها عليها، فلا يصحّ تعريفها بما أفاده هنا؛ لأنّ الوجود المتّصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرك هو نفس الحركة، فلا يكون من الأمور التي تتوقّف الحركة في تحقّقها عليها.

فالحقّ أن يقال: "مسافة الحركة هي المقولة التي تقع فيها الحركة"، كما في الفصل السادس من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ينتزع منه لا محالة مقولة من المقولات»
لأنّه ممكن، و كلّ ممكن له ماهيّة، و الماهيّة لا محالة مقولة من المقولات.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بل من حيث إنّه منقسم»

انقساماً وهمياً غير فكّي، كما سيصرّح به في الفصل الثاني عشر من هذه المرحلة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى أقسام لها حدود آتية الوجود، ينتزع من كلّ حدّ نوع»
في النسخ المطبوعة: «إلى أقسام آتية الوجود، كلّ قسم منه نوع». و الصحيح ما أثبتناه. و ذلك لأنّ الحركة لا تنقسم إلى أقسام آتية الوجود؛ فإنّ كلّ قسم منها أيضاً حركة، و لازم الحركة الانقسام إلى الأجزاء، كما مرّ في الفصل الرابع، فكلّ جزء منها زمنيّ كنفسها.
نعم تنقسم الحركة إلى أقسام كلّ قسم منها له طرفان، و الطرف أنيّ الوجود، و المقولة إنّما

من أنواع المقولة مباين لغيره؛ كنمو الجسم مثلاً؛ فإنه حركة منه في الكم، يرد عليه في كلّ آنٍ من آتات الحركة نوع من أنواع الكم المتصل مباين للنوع الذي ورد عليه في الآن السابق و النوع الذي سيرد عليه في اللاحق.

فمعنى حركة الشيء في المقولة أن يرد على الموضوع في كلّ آنٍ نوع من أنواع المقولة مباين للنوع الذي يرد عليه في آنٍ غيره^١.

نتزّع من ذلك الطرف، لا من ذلك القسم. وبعبارة أخرى: نتزّع المقولة من كلّ حدّ من الحدود المفروضة للحركة. وقد صرّح المصنّف بما ذكرنا في حاشيته على الأسفار.

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل الثاني والعشرين من المرحلة السابعة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، دار المعارف الإسلاميّة، ١٣٨٣هـ.ق. ص: ٦٩.

«يتزّع من مورد الحركة في كلّ آن مفروض نوع من أنواع المقولة التي فيها الحركة أو صنف أو فرد آخر.»

بل سيأتي منه في الفصل الحادي عشر قوله:

«الصور الطبيعيّة المتبدّلة صورةً بعد صورةً على المادّة بالحقيقة صورة واحدة سيّالة تجري على المادّة، و يتزّع من كلّ حدّ من حدودها مفهوم مغاير لما يتزّع من غيره.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «نوع من أنواع المقولة مباين للنوع الذي يرد عليه في آنٍ غيره» أو صنف من أصنافها أو فرد من أفرادها، كما صرّح قدّس الله تعالى سرّه به في تعليقه على الأسفار التي حكيناها آنفاً. و واضح على القول بالحركة الجوهرية أنّ الجسم الذي نحسّه ساكناً في مكانه يرد عليه في كلّ آن فرد من الأين مثلاً غير ما ورد عليه في الآن السابق.

الفصل العاشر: في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الفلاسفة^١ أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأين، والكيف، والكمّ، والوضع.

أمّا الأين، فوقوع الحركة فيه ظاهر، كالحركات المكانية التي في الأجسام. لكن في كون الأين مقولةً برأسها كلام، وإن كان مشهوراً بينهم؛ بل الأين ضرب من الوضع^٢. و عليه فالحركة الأيئية ضرب من الحركة الوضعيّة.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «المشهور بين قدماء الفلاسفة»

و هم من تقدّم على صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه.

ثم لا يخفى عليك: أنّ عدّة المصنّف قدّس الله تعالى سرّه ذلك مشهوراً بينهم، مع أنّه لم يصرّح أحد منهم بوقوع الحركة في غير الأربعة، ناشيء عن أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ: الأول: أنّ المحكيّ من كلمات بعضهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، المستتعبة لحركة جميع ما فيها من الأعراس.

الثاني: أنّه ليس بأيدينا آراء جميعهم، فلعلّه ذهب بعضهم إلى وقوع الحركة في غير الأربعة أيضاً.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «المشهور بين قدماء الفلاسفة»

هذا الفصل لا يتضمّن إلّا ما هو المشهور بين قدماء الفلاسفة؛ فإن صدر الفصل تفصيل لقولهم: «إنّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات». وبعد انتهاء هذا القسم ابتدأ الكلام بلفظة «قالوا» التي ضمير الجمع فيها يرجع إلى أصحاب الرأي الأول، أعني الجمهور من قدماء الفلاسفة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بل الأين ضرب من الوضع»

و توضيحه: أنّ الوضع قد يطلق على تمام المقولة، و هي الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض و المجموع إلى الخارج، و قد يطلق على جزء المقولة، و هو قسمان:

الأول: الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض.

الثاني: الهيئة الحاصلة من نسبة مجموع الشيء إلى الخارج.

و أما الكيف، ففوق الحركة فيه - وخاصةً في الكيفيات غير الفعلية، كالكيفيات المختصة بالكميات، كالاتواء و الاعوجاج و نحوهما - ظاهر^١؛

و هذا الأخير هو الأين.

و ما ذكرناه من القسم الثاني من الوضع بمعنى جزء المقولة و إن لم يصرح به في كلماتهم؛ حيث إنهم اقتصروا على المعنى الأول للوضع بمعنى جزء المقولة؛ و لكنهم يلزمهم القول به؛ حيث إنهم يمثلون للحركة في مقولة الوضع بحركة الكرة على محورها و حركة الفلك الأعلى، و معلوم أن نسبة أجزاء الكرة و الفلك بعضها إلى بعض لا تتغير، و إنما تتغير نسبة الأجزاء إلى الخارج. هذا.

و الأين يرجع إلى هذا القسم الأخير، و من هنا فسره في أصول الفلسفة بنسبة الجسم إلى ما حوله من الأجسام. مجموعة الآثار للأستاذ الشهيد المطهري قدس الله سره، ج: ٦، انتشارات صدر، ط: ١، ١٣٧١هـ. ش. ص: ٧٥٣.

و على هذا فالحركة فيه ترجع إلى الحركة في الوضع بهذا المعنى.

بل يمكن أن يقال: إن الحركة فيه حركة في الوضع بمعنى تمام المقولة؛ لأن التغير في الوصف الحاصل عن مركب يكفيه التغير في بعض أجزاء ذلك المركب. هذا. و لا يخفى: أن المصنف قدس الله تعالى سره أنكر في البحث الأول من مباحث الأين في الفصل السابع عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة إرجاع الأين إلى مقولة الوضع، مستدلاً بأن الجسم ربما ينتقل من مكان إلى مكان مع عدم تغير في وضعه، و ربما يعرضه التغير في الوضع مع عدم الانتقال.

بل نقول: لا يحتاج إنكار الرجوع المذكور إلى انفكاك الأمرين في وجودهما الخارجي؛ فإن العقل بتحليله يفكك بين الأين و الوضع، فيرى أن انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر تغير و حركة في الأين، و إن كان هذا التغير ملازماً لتغيره في الوضع بمعنى الهيئة الحاصلة من نسبة مجموع أجزاء الشيء إلى الخارج.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و أما الكيف، ففوق الحركة فيه - وخاصةً في الكيفيات غير الفعلية، كالكيفيات المختصة بالكميات، كالاتواء و الاعوجاج و نحوهما - ظاهر»

فإنَّ الجسم المتحرّك في كمّه يتحرّك في الكيفيات القائمة بكمّه.

أي: وقوع الحركة فيه على نحو القضية المهملة ظاهر.

و ذلك أن من الكيف الكيفيات النفسانية، و هي لتجردها لامجال للحركة فيها، كما صرح قدس الله تعالى سرّه بذلك في الفصل الأوّل و الثاني من المرحلة الحادية عشرة، و كذا في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة.

و أيضاً منه الكيفيات الفعلية - و هي الحرارة و البرودة - و منهم من يقول فيها بالكمون و البروز، و منهم من يقول فيها بالنفوذ و الخروج، و على كلا القولين لا مسرح للحركة فيها. فراجع: المسألة الخامسة من مباحث المضاف من الفصل الخامس من المقصد الثاني من كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ. ق. ص: ٢٦٧؛ و كذا شرح المنظومة، ج: ٤، نشر ناب، ط: ١، ١٤٢٢ هـ. ق. ص: ٢٨٤ - ٢٨٥.

قوله قدس الله تعالى سرّه: «و خاصة في الكيفيات غير الفعلية»

الكيفيات الملموسة إما فعلية و إما انفعالية أو ما ينسب إليهما. فالفعلية كقيتان، هما الحرارة و البرودة؛ و الانفعالية اثنتان، هما الرطوبة و اليبوسة. و سميت الأوليان فعليتين لأنهما تعلان في الأخيرين دون العكس. و منه ظهر وجه تسمية الأخيرين انفعاليتين.

قال: في المسألة الخامسة من مباحث الكيف من الفصل الخامس من المقصد الثاني من كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ. ق. ص: ٢١١:

«الكيفيات الملموسة إما فعلية أو انفعالية أو ما ينسب إليهما.

فالفعلية كقيتان، هما الحرارة و البرودة.

و المنفصلة اثنتان، هما الرطوبة و اليبوسة.

و نعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المادة، و بالمنفصلة ما تتفعل المادة باعتبارها.

و إنّما كانت الأوليان فعليتين و الأخيران منفعلتين و إن كانت المادة تتفعل باعتبارهما، لأنّ الأوليين تعلان في الأخيرين، دون العكس.

و أما باقي الكيفيات الملموسة، كاللطافة و الكثافة و الزوجة و الهشاشة و الجفاف و البهّة و الثقل و الخفة، فإنّها تابعة لهذه الأربعة.»

و أما الكمّ، فالحركة فيه: تغيّر الجسم في كمّه^١ تغيّراً متّصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً؛ كالنموّ^٢ الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادةً متّصلةً

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فالحركة فيه: تغيّر الجسم في كمّه»

فيه: أنّ هذا هو الجنس المشترك بين النموّ والذبول؛ والنموّ والذبول قسمان من الحركة الكميّة؛ ولكنّ الحركة في الكمّ لا تنحصر فيهما؛ إذ الحركة الكميّة لا تنحصر في كون تغيّر الجسم بنسبة منتظمة؛ فإنّه إذا عظم البطن فوق طبيعته، فهي أيضاً حركة في الكمّ.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالنموّ»

و كالذبول والتخلخل والتكاثف. كما صرّح بذلك الآخوند قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثلاثين من المرحلة السابعة من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدره، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ١٢٧؛ وكذا في شرح المنظومة، ج: ٤، نشر ناب، ط: ١، ١٤٢٢هـ. ق. ص: ٢٨٣. و زاد فيه السمن والهزال.

وقال شيخنا الجامع دام ظلّه في تعليقه له على شرح المنظومة، ج: ٤، نشر ناب، ط: ١،

١٤٢٢هـ. ق. ص: ٢٨٢.

«التخلخل الحقيقيّ هو أن يزيد مقدار الجسم من غير أن ينضمّ إليه غيره من جسم آخر. و يقابله التكاثف الحقيقيّ، وهو أن ينتقص مقدار الجسم من غير أن يفصل عنه جزء. فهما من أنواع الحركة في الكمّ.»

و فرّق الحكيم السبزواري في الحاشية على شرح المنظومة بين السمن والهزال وبين النموّ والذبول، بأنّ النموّ والذبول في الأجزاء الأصليّة، أعني: التي تكون منخلقةً من مني الوالدين، كالعظم والعصب والرباط والشريان والوريد ونحوها. والسمن والهزال في الأجزاء الغير الأصليّة من اللحم والشحم.

ثمّ إنه لا يخفى عليك: أنّ المصنّف قدّس الله تعالى سرّه ينكر الحركة التضعيفيّة كما صرّح بذلك في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة؛ فالذبول والهزال وأمثالهما لا تكون عنده من الحركة إلاّ بالعرض.

منتظمة^١ تدريجاً.

وقد أورد عليه^٢: أن النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم؛ فالكمّ الكبير اللاحق هو الكمّ العارض لمجموع الأجزاء الأصلية و المنتظمة، و الكمّ الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصلية؛ و

١- قوله قدس الله تعالى سره: «منتظمة»

يبدو أنه لا دخل لانتظام التغير في كونه حركة، أو حركة في الكمّ، ولا سيما مع ما سيأتي في الفصل اللاحق من الحركة الكميّة الأولى التي توجد بوجود الحركة الجوهرية، حيث لا زيادة في الكمّ ولا نقصان حتى تكون منتظمة أو غير منتظمة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و قد أورد عليه»

أي: قد اعترض على كون النمو حركة في الكمّ. و المعترض هو الشيخ الإشراقي.

قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٤، نشر ناب، ط: ١،

١٤٢٢هـ.ق. ص: ٢٨٢-٢٨٣:

«فالكمّ ما فيه»، أي: ما يقع فيه الحركة، (بلا تخالف) (لدى تخلخل) حقيقي (وفي تكاثف) حقيقي. ففي كلّ آن يرد على المادة فرد من المقدار على التدرّج، لم يكن في آن قبله و آن بعده. و عدم الخلاف مقيد بالتخلخل و التكاثر؛ فإنّ صاحب المطارحات أنكر الحركة الكميّة في النموّ و الذبول.»

و ذكر في هامشه وجه ذلك الإنكار، و هو أنّ موضوع الحركة لا بدّ أن يكون باقياً بعينه من المبدأ إلى المنتهى، و ليس كذلك في النموّ و الذبول؛ لتحلّل الأجزاء و انضمام أجزاء من الخارج.

و قد ظهر بذلك أولاً: أنّ الشيخ الإشراقي ينكر الحركة الكميّة في الذبول أيضاً كالنمو؛ و أنّه لا ينكر الحركة الكميّة بإطلاقها؛ و أنّ الحركة الكميّة في التخلخل و التكاثر متفق عليها.

و ثانياً: أنّ ما أورده الشيخ الإشراقي لا يجري في الحركة الكميّة الأولى التي تثبت بتبع الحركة الجوهرية.

الكَمَّان متباينان غير متصلين، لتباين موضوعيهما؛ فلا حركة في كمّ، بل هو زوال كمّ و حدوث آخر^١.

و أُجيب عنه: أنّ انضمام الضمائم لا ريب فيه، لكنّ الطبيعة تبدّل الأجزاء المنضمّة بعد الضمّ إلى صورة الأجزاء الأصليّة، ولا تزال تبدّل؛ و تزيد كمّيّة الأجزاء الأصليّة تدريجاً^٢ بانضمام الأجزاء و تغيّرها إلى الأجزاء الأصليّة؛ فيزداد الكمّ العارض للأجزاء الأصليّة زيادةً متصلةً تدريجيّةً؛ و هي الحركة. و أمّا الوضع، فالحركة فيه أيضاً ظاهر؛ كحركة الكرة على محورها^٣؛ فإنّه تبدّل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، و هو تغيّر تدريجيّ في وضعها.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بل هو زوال كمّ و حدوث آخر»
أقول: بل الكمّ الأوّل باقٍ، و الكمّ اللاحق وحدته اعتباريّة؛ و إنّ، فهو كمّان أو أكثر.
قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بل هو زوال كمّ و حدوث آخر»
و من هنا يعلم أنّ تفسير الحركة بالزوال و الحدوث المستمرّين، كما عن بعضهم، لا يخلو عن مسامحة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و تزيد كمّيّة الأجزاء الأصليّة تدريجاً»
الأولى أن يقال: إنّ شبيّهة الشئ بصورته، و الكمّ كسائر الأعراض من آثار الصورة و عوارضها، و الصورة واحدة في كلّ موجود، فالكمّ الكبير اللاحق يكون عارضاً للصورة النوعيّة، كما أنّ الكمّ الصغير السابق كان عارضاً لها، فالنبات هو النبات بصورته النوعيّة و كان ذا حجم صغير و صار ذا حجم أكبر تدريجاً، و هي الحركة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كحركة الكرة على محورها»
و كالحركة الوضعيّة اللازمة للحركة الأنيّة، بناءً على ما اخترناه من كون الأين مقولةً برأسها؛ و كالفيلان الذي يتغيّر به نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض؛ و كالحركة الوضعيّة التابعة للحركة الجوهريّة.

قالوا: ولا تقع حركة في باقي المقولات، وهي الفعل، و الانفعال، و متى، و الإضافة، و الجدة، و الجوهر.

أما الفعل و الانفعال، فإنه قد أخذ في مفهوميهما التدرج، فلا فرد آنيّ الوجود لهما، و وقوع الحركة فيهما يقتضي كونهما ذوات أفراد آتية الوجود، و ليس لهما ذلك.

و كذا الكلام في متى؛ فإنه: "الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان"، فهي تدريجية تنافي وقوع الحركة فيها المقتضية لكونها ذات أفراد آتية الوجود^٢.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «وقوع الحركة فيهما يقتضي كونهما ذوات أفراد آتية الوجود» لأن معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر. قال الآخوند قدس الله تعالى سره في الفصل الثالث والعشرين من المرحلة السابعة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٩١:

«معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرّك في كل آن فرد من تلك المقولة؛ فلا بدّ لما يقع فيه الحركة من أفراد آتية بالقوة، و ليس لتينك المقولتين [الفعل و الانفعال] فرد آنيّ». قوله قدس الله تعالى سره: «يقتضي كونهما ذوات أفراد آتية الوجود» في النسخ المطبوعة: يقتضي الانقسام إلى أقسام آتية الوجود.

و الصحيح ما أثبتناه. قال الحكيم السيزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٤، نشر ناب، ط: ١، ١٤٢٢هـ. ق. ص: ٢٨٢:

«فالحركة عبارة عن أن يكون في كل آن مفروض فرد من ما فيه الحركة للموضوع غير ما في آن قبله و آن بعده. فلا بدّ أن يكون ذلك الفرد أمراً قاراً. و لو كان غير قاراً، لم يكن خروجاً عنه.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «المقتضية كونها ذات أفراد آتية الوجود»

وأما الإضافة، فإنها انتزاعية تابعة لطرفيها^١، فلا تستقل بشيء كالحركة.

فيه: أن المتى هي الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، ونسبة الشيء إلى الزمان أعم من انتسابه إلى الزمان مباشرة، كما في الحركات، أو بواسطة، كما في الآتيات المنتسبة إلى طرف الزمان الذي هو الآن. فراجع ما أفاده قدس الله تعالى سره في الفصل الثامن عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة بقوله:

«و ينقسم المتى نوع انقسام بانقسام الحوادث الزمائية، فمنها ما هي تدريجية الوجود ينطبق على الزمان نفسه، ومنها ما هي آتية الوجود يتسبب إلى طرف الزمان، كالوصلات، و المماسات، و الانفصالات.»

قوله قدس الله تعالى سره: «المقتضية لكونها ذات أفراد آتية الوجود»
و في النسخ المطبوعة: «المقتضية للانقسام إلى أقسام آتية الوجود»
و الصحيح ما أثبتناه.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «فإنها انتزاعية تابعة لطرفيها»

لأنها موجودة بوجود ما تنتزع عنه، و هو موضوعها. كما صرح بذلك في المبحث الثالث من مباحث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة.

قوله قدس الله تعالى سره: «فإنها انتزاعية، تابعة لطرفيها»

لا يخفى عليك: أن الإضافة التي هي من المقولات هيأه حاصلة لكل من طرفي النسبة، فهي منتزعة من موضوعها، موجودة بوجود موضوعها، كما صرح بذلك في البحث الثالث من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة.

ولعله قد اختلط الأمر هنا من جهة اشتراك لفظ الإضافة بين الإضافة التي من المقولات و بين الإضافة بمعنى النسبة التي هي وجود رابط؛ فإن الإضافة التي هي من المقولات هيأه حاصلة لكل من طرفي النسبة، فهي موجودة بوجود موضوعها، تابعة لموضوعها، كما صرح بذلك في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة. و التي هي تابعة لطرفيها هي الإضافة بمعناها اللغوي، أعني النسبة.

نعم! يمكن أن يقال: لما كانت الإضافة التي من المقولات هيأه متكررة حاصلة من النسبة القائمة بالطرفين، كانت تابعة لطرفيها أيضاً بواسطة النسبة. هذا.

و كذا الجدة؛ فإنّ التغيّر فيها تابع لتغيّر موضوعها، كتغيّر النعل أو القدم^١ عن ما كانتا عليه.

و أمّا الجوهر، ففوق الحركة فيه يستلزم تحقّق الحركة من غير موضوع ثابت^٢، و قد تقدّم^٣ أنّ تحقّق الحركة موقوف على موضوع ثابت باقٍ ما دامت الحركة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإنّها انتزاعيّة»

أي: موجودة بوجود ما تنتزع عنه؛ فإنّ الإضافة ليست من المحمولات بالضميمة، بل هي من الخارج المحمول حتّى عند المشائين.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كتغيّر النعل أو القدم»

لا يخفى عليك: أنّ موضوع الجدة هو المحاط، فليس النعل موضوعاً للتنعل، و إنّما هو القدم. فكان الأولى أن يقول: تابع لتغيّر أحد طرفي النسبة سواء أ كان هو الموضوع أم غيره.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «يستلزم تحقّق الحركة من غير موضوع ثابت»

مع أنّ الثبات من مقومات موضوع الحركة. و قد مرّ في الفصل السادس قوله قدّس الله تعالى سرّه:

«ففي كلّ حركة موضوع تنعته الحركة و تجري عليه. و يجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً تجري و تتجدّد عليه الحركة، و إلّا كان ما بالقوّه غير ما يخرج إلى الفعل، فلم تتحقّق الحركة التي هي خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً.»

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و قد تقدّم»

في الفصل السادس من هذه المرحلة.

الفصل الحادي عشر: في تعقيب ما مرّ في الفصل السابق

ذهب صدر المتألهين عليه السلام إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر. واستدلّ عليه بأمر، أوضحها: أن وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر؛ لأن:

- الأعراض تابعة للجواهر، مستندة إليها استناد الفعل إلى فاعله؛ فالأفعال

١- قوله قدس الله تعالى سره: «الأعراض تابعة للجواهر، مستندة إليها استناد الفعل إلى فاعله» لا يخفى عليك: أنه إن أريد من علية الجوهر للعرض العلية الخارجية المستلزمة لتغاير الجوهر والعرض في الوجود كما يراه المشاؤون في بعض الأعراض، لزم التنافي بين مقتضى هذا الدليل وبين مقتضى الدليل الثاني؛ لأن مقتضى هذا الدليل تغاير الجوهر والعرض في الوجود، ومقتضى الدليل الثاني عدم تغايرهما فيه. فلا بدّ من أن يراد من العلية في هذا الدليل العلية التحليلية.

توضيح ذلك: أن العلية تنقسم إلى خارجية وتحليلية. وذلك لأن من مقومات العلية توقّف المعلول على العلة، ولا يتمّ ذلك إلا بتغاير العلة والمعلول؛ لاستحالة توقّف الشيء على نفسه. فالعلة الخارجية ما يتغاير العلة والمعلول فيها في الواقع ونفس الأمر. وقد تفرّز في محلّه أن نفس الأمر المرادف للواقع والموجود أعمّ من كلّ من الوجود والعدم، من غير فرق بين أن يكون الوجود أو العدم حقيقياً وبين أن يكون اعتبارياً.

مثالها: علية تعالى للأشياء علية حقيقية، وكذا علية صيغة النكاح لحدوث الزوجية علية اعتبارية، وعية عدم المصباح لعدم النور.

والعلة التحليلية هي ما تتحقّق بين معنيين ليس لهما واقعان متغايران، ولكنّ العقل يرى بالتحليل توقّف أحدهما على الآخر في الواقع ونفس الأمر.

مثالها: علية الوجود لوجود الماهية الموجودة به، وعية الإمكان للحاجة، وعية الحدّ الأوسط لثبوت الأكبر للأصغر في البرهان اللّمي، وعكسه في الدليل من قسمي البرهان الإنسي، كلّ ذلك إذا كان القياس اقتراضياً حليماً؛ وعية الصورة النوعية لأعراضها التي ليست إلا شؤونها الموجودة بعين وجودها؛ وعية الأربعة للزوجية.

فإذا أردنا من العلية في هذا الدليل العلية التحليلية، لم يحصل تناقض بين الدليلين.

الجسمانيّة مستندة إلى الطبايع^١ و الصور النوعيّة^٢، و هي الأسباب القريبة لها؛
 - و قد تقدّم^٣ أن السبب القريب للحركة أمر تدريجيّ كمثليها؛
 - فالطبايع و الصور النوعيّة في الأجسام المتحرّكة في الكمّ و الكيف و
 الأين و الوضع متغيّرة سيّالة الوجود كأعراضها؛ و لولا ذلك لم يتحقّق سبب
 لشيء من هذه الحركات.
 و أورد عليه: أنا ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجدّدة، كيف صدرت عن
 المبدأ الثابت، و هي متجدّدة!؟

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فالأفعال الجسمانيّة مستندة إلى الطبايع»
 لا بدّ أن تتذكّر هنا ما مرّ في الفصل الخامس من المرحلة السادسة من الاستدلال على
 إثبات الصور النوعيّة من أن الآثار و الأعراض المختلفة المشهودة في الأجسام الخارجيّة لا بدّ
 لها من مبدأ جوهريّ، و ليس هو المادة و لا الجسميّة المشتركة في جميع الأجسام، إلى آخر
 ما ذكر هناك.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الطبايع و الصور النوعيّة»
 الطبيعة قوّة يصدر عنها الفعل على نهج واحد من غير إرادة. فهي أخصّ من الصورة النوعيّة؛
 إذ لا تشمل النفس النباتيّة. و أيضاً النفس الإنسانيّة عند صدر المتألّهين قدّس الله سرّه صورة
 نوعيّة للإنسان، و ليست بطبيعة.

و قد تطلق على معنى أعمّ، و هو كلّ قوّة يصدر عنها فعلها بلا إرادة، فتشمل النفس النباتيّة و
 النفس الإنسانيّة عند صدر المتألّهين قدّس الله سرّه. و عليه تكون مساوية للصورة النوعيّة.
 فتبيّن أن عطف «الصور النوعيّة» على «الطبايع» عطف للعالم على الخاصّ على الأوّل و عطف
 تفسير على الثاني.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و قد تقدّم»

في الفصل السابع من هذه المرحلة.

و أُجيب عنه بأنَّ الحركة لما كانت في جوهرها، فالتغيّر و التجدّد ذاتي لها^١؛ و الذاتي لا يعلّل؛ فالجاعل إنّما جعل المتجدّد، لا أنّه جعل المتجدّد متجدّداً.

و أورد عليه: أنا نوجّه استناد الأعراض المتجدّدة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه^٢، من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجدّدة؛ فالتجدّد ذاتي للعرض المتجدّد، و الطبيعة جعلت العرض المتجدّد، و لم تجعل المتجدّد متجدّداً. و أُجيب عنه بأنَّ الأعراض مستندة في وجودها إلى الجوهر و تابعة له^٣؛ فالذاتية لا بدّ أن تتمّ في الجواهر.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فالتغيّر و التجدّد ذاتي لها»

لأنّ الثابت حينئذٍ لا يكون فاعلاً للحركة، و إنّما يكون فاعلاً لوجود ما هو متجدّد بذاته، و الذاتي لا يعلّل.

قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة:

«لما كان هذا العالم متحرّكاً بجوهره سيّالاً في ذاته، كانت ذاته عين التجدّد و التغيّر. و بذلك صحّ استناده إلى العلّة الثابتة؛ فالجاعل الثابت جعل المتجدّد، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً، حتّى يلزم محذور استناد المتغيّر إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «نوجّه استناد الأعراض المتجدّدة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه»

و ذلك لأنّ الحركة متجدّدة بالذات؛ فإذا كانت الحركة نحو وجود العرّض و هي متجدّدة بالذات، كان وجود العرّض متجدّداً بالذات؛ فالجاعل إنّما جعل المتجدّد، لا أنّه جعل المتجدّد متجدّداً؛ فلم يكن العرض في حركته محتاجاً إلى الجاعل.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و تابعة له»

فإنّ وجود العرض وجود للجوهر الموضوع له، و حركته ليست إلّا نحو وجوده، فهي عين وجوده، فلا يمكن أن تكون لذاته.

وأورد عليه أيضاً: أن القوم صحّحوا ارتباط هذه الأعراض المتجدّدة إلى المبدأ الثابت - من طبيعة وغيرها^١ - بنحو آخر، وهو أن التغيّر لاحق لها من خارج^٢، كتجدّد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعيّة؛ و كتجدّد أحوال أخرى^٣ في الحركات القسريّة التي على خلاف الطبيعة؛ و كتجدّد إرادات جزئيّة منبعثة من النفس في كلّ حدّ من حدود الحركات النفسانيّة التي مبدؤها النفس.

وأجيب عنه بأننا نقل الكلام إلى هذه الأحوال والإرادات المتجدّدة، من أين تجددت؟ فإنها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعيّة إلى الطبيعة؛ وكذا في القسريّة؛ فإنّ القسر ينتهي إلى الطبيعة؛ وكذا في النفسانيّة؛ فإنّ الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضاً الطبيعة، كما سيجيء^٤.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من طبيعة وغيرها»

كالنفس في الحركات النفسانيّة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو أن التغيّر لاحق لها من خارج»

يعني أن تغيّر الأعراض المتجدّدة ينشأ من خارج الطبيعة؛ لأن مقتضى ما استدّلوا به على وجوب تغيّر العلة القريبة للحركة إنّما هو وجوب تغيّر العلة التامة القريبة لها، والعلة التامة إذا كانت مركّبة يكفي في تغيّرها تغيّر بعض أجزائها؛ فيجوز أن تكون الطبيعة، وهي الفاعل للحركة، ثابتةً و تتجدّد الشرائط المتممّة للعلة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و كتجدّد أحوال أخرى»

كالأوضاع المتغيّرة؛ فإنّ للحجر المتحرك قسراً أوضاعاً متبدّلة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كما سيجيء»

في الفصل السادس عشر من هذه المرحلة.

و يمكن أن يستدلّ على الحركة في الجواهر بما تقدّم^١: أن وجود العرض من مراتب وجود الجواهر^٢، من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجواهر؛ فتغيّره و تجلّده تغيّر للجواهر و تجلّد له. و يتفرّع على ما تقدّم:

أولاً: أن الصور الطبيعيّة المتبدّلة صورةً بعد صورة على المادّة، بالحقيقة صورة جوهريّة واحدة سيّالة تجري على المادّة^٣، و ينتزع من كلّ حدّ من حدودها مفهوم مغاير^٤ لما ينتزع من غيره.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بما تقدّم»

في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أن وجود العرض من مراتب وجود الجواهر»

يعني: أن ماهيّة العرض و إن كانت مبانيّة لماهية الجواهر، إلا أن وجوده وجود لغيره، فوجوده وجود للجواهر الذي هو موضوع له، فهو داخل في هوية الجواهر، موجود بعين وجوده، و ليس ضميّة تزيد على وجوده.

و من هنا أنكر المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة انقسام العرّضيّ إلى المحمول بالضميمة و الخارج المحمول، و عدّ كلّ عرّضيّ من الخارج المحمول، مستدلاً بأن العرّض من مراتب وجود الجواهر.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «صورة جوهريّة واحدة سيّالة تجري على المادّة»

لما كانت فعليّة المادّة بفعليّة الصورة، كانت المادّة تابعة للصورة في ثباتها و سيّالتها؛ فإذا كانت الصورة سيّالة، كانت المادّة سيّالةً بتبعها. فلا وجه للتعبير بجران الصورة على المادّة الظاهر في ثبات المادّة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من كلّ حدّ من حدودها مفهوم مغاير»

مغايرة بالشخص أو بالنوع.

هذا في تبدل الصور الطبيعية^١ بعضها من بعض.
 وهناك حركة جوهرية أخرى اشتدادية^٢، هي حركة المادة الأولى إلى
 الطبيعية، ثم النباتية، ثم الحيوانية، ثم الإنسانية.
 و ثانياً: أن الجوهر المتحرك في جوهره متحرك بجميع أعراضه؛ لما سمعت
 من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها.
 ولازم ذلك: كون حركة الجوهر في المقولات الأربع أو الثلاث^٣ من قبيل
 الحركة في الحركة^٤. وعلى هذا ينبغي أن تسمى هذه الحركات الأربع أو

١- قوله قدس الله تعالى سره: «الصور الطبيعية»

المراد بالطبيعة هنا هو القوة التي يصدر عنها الفعل على نهج واحد من غير إرادة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «حركة جوهرية أخرى اشتدادية»

في النسخ: حركة اشتدادية جوهرية أخرى.

و الصحيح ما أثبتناه.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «المقولات الأربع أو الثلاث»

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على هذا المقام:

«و التثليث باعتبار رجوع الأين إلى الوضع.»

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «من قبيل الحركة في الحركة»

قال المصنف قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الثالث والعشرين من المرحلة
 السابعة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، دار المعارف الإسلامية، ١٣٨٣هـ.ق. ص: ٧٨.
 «و التحقيق أن القول بوقوع الحركة في الجوهر المادي مع القول بكون وجود العرض من
 مراتب وجود الجوهر - كما يصرح به المصنف قدس الله تعالى سره في بعض ما أقامه من
 البراهين على حركة الجوهر - يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات العرضية التي
 هي من مراتب الجوهر و ظهورات الذوات الجوهرية المستقلة. فكون الأعراض غير خارجة
 الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعاً متحركة بحركة موضوعها الجوهرية

الثلاث "حركات ثانية"، و ما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر، لا يعرضه "حركات أولى".

و ثالثاً: أن العالم الجسماني، بمادته الواحدة، حقيقة واحدة سيالة^١

سيالة بسيلانه، و إن كنا نشاهدها ثابتة واقفة ساكنة كموضوعها. فالجوهر المادي متحرك سيال في جوهرية مع جميع ما له من الأعراض المقولية كائنة ما كانت، و إن كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير متغيرة.

و التأمل الكافي يرشدك إلى أن لازم ما تقدم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعة في مقولة الكيف و الكم و الوضع و الأين المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة. فللجوهر المادي مثلاً حركة في ذاته و جوهره، و له حركة في مكانه بتبع جوهره و تغير مكانه من مثل إلى مثل، سواء انتقل من هذا المكان مثلاً إلى مكان آخر بجنبه أو لم ينتقل، ثم له حركة ثانية بالانتقال من مكانه إلى مكان آخر غيره. و يقابلها السكون بلزوم مكانه الأول. و على هذا القياس حركته في الوضع و الكم و الكيف. فافهم.

أقول: إذا التفتنا إلى أن كل وجود واحد و إلى أن الحركة نحو الوجود، علمنا أن كل وجود جوهرأ كان أو عرضاً لا يكون له إلا حركة واحدة. و على هذا فالمعقول من الحركة في الحركة هو ما يكون بحسب تحليل العقل؛ فإن العقل يرى العرض متحركاً بتبع الجوهر و إن لم يشاهد له تغير؛ فإذا شوهد منه تغير - كما في الأعراض الأربعة - حكم العقل بأن له حركتين: حركة بتبع الجوهر و حركة له بحياله، بينما لا يكون ما في الخارج سوى حركة واحدة. و هذا كما أن الجوهر و العرض موجودان بوجود واحد؛ فليس ما في الخارج إلا حركة واحدة و وجود واحد، ولكن العقل ينتزع من ذلك الوجود مفاهيم بعضها جوهرية و بعضها عرضية و يسند الحركة إلى كل منها.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «أن العالم الجسماني، بمادته الواحدة، حقيقة واحدة سيالة»

حاصل مراده قدس الله تعالى سره أنه بالتوجه إلى:

أ- ما ثبت في هذا الفصل من الحركة الجوهرية، المستتعبة لحركة جميع الأعراض؛ و
ب- أن موضوع هذه الحركات الجوهرية و العرضية هي المادة التي تكون قوة صرفة لا فعلية

لها في ذاتها؛ و

ج- أن المادة لعدم فعليتها تكون تابعة لصورتها، ولاحكم لها بحيالها. ثبت أن عالم المادة بجواهره وأعراضه سيال متحرك إلى الفعلية المحضة التي تسمى بالدار الآخرة.

وذلك لأنه لا يوجد في هذا العالم إلا المادة والصور الجوهرية وأعراضها، والأخيرتان متحركتان بمقتضى أدلة الحركة الجوهرية؛ وأما المادة وهي موضوع جميع الحركات، فهي وإن كان مقتضى كونها موضوعاً للحركة ثباتها وعدم سيلانها، إلا أنها، لكونها قوةً صرفاً لا فعلية لها، لم يكن لها حكم في نفسها، بل كانت تابعة للصورة، فهي متحركة سيالة بتبع الصورة.

وهذا بخلاف ما لو لم تثبت الحركة الجوهرية واختصت الحركة بالأعراض الأربعة، أو لم تكن المادة التي هي موضوع للحركة قوةً صرفاً بل كانت ذات فعلية في نفسها؛ فإنه على الأول يبقى أكثر ما في هذا العالم ساكناً غير متحرك؛ لأن جميع جواهره فاقدة للحركة دائماً، وكذا الأعراض الباقية غير الأربعة، والأعراض الأربعة أيضاً لا تكون متحركة دائماً، كما هو واضح؛ وعلى الثاني أيضاً لا تستوعب الحركة جميع أجزاء العالم؛ فإنه وإن كانت الصور والأعراض بأجمعها متحركة، إلا أن المادة التي هي موضوع لحركاتها تكون ثابتة غير متحركة.

هذا إنما يتم إذا كان هناك عرض واحد على الأقل من أعراض كل جوهري مادي متغيراً متحركاً؛ وإلا، فلا دليل على حركة ذلك الجوهري، حتى تتبعها حركة أعراضه.

نعم! إن الذي يسهل الخطب في الجواهر المادية هو ما استكشفه علماء الطبيعة اليوم من تركيب الأجسام من ذرات صغيرة فيها نواة يدور حولها إلكترونات، فالحركة العرضية ثابتة تجريبياً في جميع الأجسام.

قوله قدس الله تعالى سره: «حقيقة واحدة سيالة»

لما أن الحركة لا تكون حركة إلا إذا اتصلت الحوادث المتعاقبة على المادة وجوداً، و الاتصال مساوق للوحدة.

و إذا كانت المادة الأولية والصورة الأولى واحدة، فجميع ما نراه من الموجودات الجسمانية

متحرّكة بجميع جواهرها و أعراضها، قافلةً واحدةً، إلى غاية ثابتة لها
الفعليّة المحضّة.

المنعزلة بعضها عن بعضها ليست إلا حوادث متعاقبة حدثت بحركة المادّة، فالجميع تنتهي إلى
تلك المادّة الأوّليّة و صورتها و تتصلّ بها. و على هذا فجميع عالم المادّة كشجرة ابتدأت من
أصلها و انتهت إلى أطراف أغصانها؛ فمن يرى أطراف الأغصان يحسبها متكثّرة، بينما هي في
الحقيقة واحدة.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى غاية ثابتة»

قال الله تبارك و تعالى: ﴿وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ (زمر/٣٩).

الفصل الثاني عشر: في موضوع الحركة الجوهرية^١ و فاعلها

قالوا^٢: إنّ موضوع هذه الحركة هو المادّة المتحصّلة بصورة ما من الصور المتعاقبة^٣ المتّحدة بالاتّصال و السيلان؛ فوحدة المادّة و شخصيتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدّلة^٤. و صورة ما و إن كانت

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «في موضوع الحركة الجوهرية»

موضوع الحركة و هو المتحرك هو الأمر الثابت الذي يجري عليه الحركة و تنتهه، كما يستفاد من هذا الفصل، و قد مرّ سابقاً في الفصل السادس.

و الدليل على ضرورته في الحركة أنّه لو لم يكن هناك موضوع ثابت تجري و تتجدّد عليه الحركة، كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل، فلم تتحقّق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً.

و بما ذكرنا ظهر أنّ الموضوع هنا مصطلح لمعنى آخر هو غير:

أ- الموضوع بمعنى المحكوم عليه، و هو المقابل للمحمول؛ و

ب- الموضوع بمعنى القوة الجوهرية الواجدة لكمال، و يقابله الهولي بمعنى القوة الجوهرية

القابلة لكمال الفاقدة له؛ و

ج- الموضوع بمعنى المحلّ المستغني عن الحالّ الذي يستعمل في تعريف الجوهر و العرض. هذا.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «قالوا»

أي: قال القائلون بالحركة الجوهرية، أعني: صدر المتألّهين و أتباعه إلى زماننا هذا.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «بصورة ما من الصور المتعاقبة»

هذا التعبير من القائلين بالحركة الجوهرية عجيب؛ إذ مقتضى الحركة الجوهرية كون الصورة واحدةً شخصيّةً سيّالةً.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: «فوحدة المادّة و شخصيتها محفوظة بصورة ما من

الصور المتبدّلة»

لا يخفى عليك: أنّ كون صورة ما حافظاً للمادّة مبنيّ على القول بالكون و الفساد؛ و أمّا على

القول بالحركة الجوهرية، فالحافظ لها ليست إلا صورة واحدة ممتدة تدريجيّة سيّالة. و قد مرّ

مبهمَةٌ^١، لكن وحدتها محفوظة^٢ بجوهر مفارق هو الفاعل للمادة، الحافظ لها و لوحدتها و شخصيتها بصورة ما. فصورة ما شريكة العلة للمادة؛ و المادة المتحصلة بها هي موضوع الحركة.

و هذا كما أن القائلين بالكون و الفساد^٣، النافين للحركة الجوهرية، قالوا:

قوله قدس الله تعالى سره في الفصل السابع من المرحلة السادسة: «سيأتي في مرحلة القوة و الفعل: أن تبدل الصور في الجواهر المادية ليس بالكون و الفساد و بطلان صورة و حدوث أخرى؛ بل الصور المتبدلة موجودة بوجود واحد سيال يتحرك الجوهر المادي فيه؛ و كل واحد منها حد من حدود هذه الحركة الجوهرية؛ فهي موجودة متصلة واحدة بالخصوص، و إن كانت وحدة مبهمَةٌ تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محضة. و قولنا: إن صورة ما واحدة بالعموم شريكة العلة للمادة، إنما هو باعتبار ما يطرء عليها من الكثرة بالانقسام»

قوله قدس الله تعالى سره: «فوحدة المادة و شخصيتها»

يعني: تلك الوحدة و الشخصية الواجبة في موضوع الحركة، على ما مر في الفصل السادس من هذه المرحلة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و صورة ما و إن كانت مبهمَةٌ»

لأنها إحدى الصور المتعاقبة على المادة لا على التعيين.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «لكن وحدتها محفوظة»

أي: وحدة صورة ما، كما هو ظاهر العبارة و صريح ما سيأتي بعد أسطر من قوله:

«هو صورة ما محفوظة وحدتها بجوهر مفارق».

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «بالكون و الفساد»

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه:

«لا يخفى أن الكون و الفساد دفعي و الحركة تدريجية. و الكون و الفساد محال؛ لاستلزامه

كون المادة في آن واحد - هو الآن التي بين فساد الصورة السابقة و بين تكون الصورة اللاحقة -

خالية عن الصورة، و هو محال».

”إن فاعل المادّة هو صورة ما^١ محفوظةٌ وحدتها بجوهر مفارق يفعلها و يفعل المادّة بواسطتها؛ فصورة ما شريكة العلة بالنسبة إلى المادّة، حافظة لتحصلها و وحدتها“.

و التحقيق: أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باقٍ ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تحتفظ به وحدة الحركة و لا تتلثم بطرؤ الانقسام عليها و عدم اجتماع أجزائها في الوجود^٢، فاتصال الحركة في نفسها و كون الانقسام وهمياً غير فكّي كافٍ في ذلك؛ و إن كانت لأجل أنّها معنى ناعتيّ يحتاج إلى أمر موجود لنفسه، حتّى يوجد له و ينعته^٣ - كما أنّ الأعراض و الصور الجوهرية

١- قوله قدس الله تعالى سره: «إن فاعل المادّة هو صورة ما»

قد مرّ منه قدس الله تعالى سره في الفصل السابع من المرحلة السادسة أنّه يمتنع كون الصورة فاعلاً للمادّة، بل إنّما هي شرط لوجود المادّة. فالمراد من الفاعل هنا مطلق العلة الذي يعمّ الشرط؛ و لكنّه إنّما عبر بالفاعل من جهة أنّ الشرط هنا متمم لفاعلية الفاعل. فتأمل. و يشهد لذلك قولهم: ”فصورة ما شريكة العلة بالنسبة إلى المادّة“؛ فإنّه لو كانت الصورة فاعلاً قريباً للمادّة و الجوهر المجرد فاعلاً بعيداً لها، لم تكن الصورة شريكة العلة، بل كانت علة تامّة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و عدم اجتماع أجزائها في الوجود»

عطف على طرؤ الانقسام، أي: لا تتلثم وحدتها بسبب أنّ أجزائها غير مجتمعة؛ فالحاصل أنّ الحركة لما كانت أجزاؤها غير مجتمعة في الوجود، احتاجت إلى موضوع ثابت باقٍ يوجب وحدة الحركة و عدم انثلامها.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «معنى ناعتيّ يحتاج إلى أمر موجود لنفسه، حتّى يوجد له و ينعته»

الفاعل في قوله: ”يحتاج“ و ”يوجد“ و ”ينعته“ ضمير يرجع إلى قوله: ”معنى“.

المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك^١ توجد له و تنعته-، فموضوع الحركات العرضية أمر جوهري غيرهما، و موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة؛ إذ لا نعني بموضوع الحركة إلا ذاتاً تقوم به الحركة و توجد له؛ و الحركة الجوهرية لما كانت^٢ ذاتاً جوهرية سيالة، كانت قائمة بذاتها^٣ موجودة

١- قوله قدس الله تعالى سره: «إلى موضوع كذلك»

أي: إلى موضوع موجود لنفسه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و الحركة الجوهرية لما كانت»

و بعبارة أخرى: لما كانت سيلاً -تغيراً تدريجياً- جوهرياً، بل كانت جوهرًا، و الجواهر وجوده لنفسه، فهذه الحركة قائمة بنفسها، فموضوعها نفسها؛ إذ لا معنى لموضوع الحركة إلا ما تقوم به الحركة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «كانت قائمة بذاتها»

لا يخفى ما فيه؛ إذ لا ملازمة بين كون الشيء جوهرًا و بين كونه قائماً بذاته موجوداً لنفسه؛ إذ الصور الجوهرية -كما صرح به آنفاً و مضى أيضاً في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة أيضاً- كالأعراض موجودة لغيرها الذي هو المادة. و لما كان الجواهر المتحرك بالحركة الجوهرية هو الصورة -كما استفيد من البرهان الأول و صرح به في الأمر الأول من الأمور التي جعلها مفرعة على الحركة الجوهرية و يصرح به هنا بعد سطر- كان عليه أن يلتزم للحركة الجوهرية أيضاً بموضوع، و هو المادة. و لا يخفى عليك أن منشأ الخلط في كلامه هو أخذه الجواهر مرادفاً أو مساوياً للموجود لنفسه، و ليس كذلك.

و بعد اللتيا و التي نقول: كون الصورة موجودة لغيرها لا يثبت ضرورة وجود الموضوع للحركة الجوهرية؛ لأن حاجة الصورة النوعية إلى مادة تنعته أعم من أن يكون المادة ثابتة أو سيالة بسيلان الصورة.

بل نقول: لما كانت فعلية المادة بفعلية الصورة، فهي في ثباتها و سيانها تابعة للصورة.

فالحق أن الحركة الجوهرية ليس لها موضوع، أي: ليس لها أمر ثابت من مبدأ الحركة إلى منتهاها تجري عليه الحركة.

لنفسها، فهي حركة و متحرّكة في نفسها^١.

و إسناد الموضوعيّة إلى المادّة - التي تجري عليها الصورة الجوهريّة^٢ على نحو الاتّصال و السيلان - لمكان اتّحادها معها؛ و إلّا، فهي في نفسها عارية عن كلّ فعليّة^٣.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فهي حركة و متحرّكة في نفسها»

قال المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل الثاني و العشرين من المرحلة السابعة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، دار المعارف الإسلاميّة، ١٣٨٣هـ.ق. ص: ٦٩.

«إنّ هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمة بنفسها، فنفسها أعني الحركة قائمة بنفسها أعني الجوهر، فهو حركة و متحرّك معاً. فإن شئت، قلت: إنّ الحركة و موضوعها في الجوهر واحد؛ و إنّ شئت، قلت: إنّ الحركة في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع؛ فإنّ الحركة في الجوهر نحو من الوجود الجوهريّ، و لا موضوع للجوهر.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تجري عليها الصورة الجوهريّة»

و في النسخ: «تجري عليها الصور الجوهريّة». و الصحيح ما أثبتناه؛ إذ قد مرّ في الفصل السابق أنّه على الحركة الجوهريّة تكون الصور المتبدّلة على المادّة في الحقيقة صورةً واحدةً.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فهي في نفسها عارية عن كلّ فعليّة»

قد يبدو منافاتها ما ذكره في الفصل السادس من هذه المرحلة بقوله: "... كالمادّة الأولى التي لها قوّة الأشياء و فعليّة أنّها بالقوّة". و لرفع المنافاة لا بدّ أن يجعل ما ذكره هنا تفسيراً للمراد هناك، بأن يقال: إنّ لها فعليّة أنّها بالقوّة في ظلّ الصورة؛ و أمّا القوّة من حيث هي قوّة، فلا يتصوّر لها فعليّة من نفسها.

الفصل الثالث عشر: في الزمان

إنّا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة منقسمةً إلى قطعات لاتجامع قطعة منها القطعة الأخرى في فعلية الوجود؛ لما أن فعلية الوجود القطعة المفروضة ثانياً متوقفة على زوال الوجود الفعلي للقطعة الأولى، ثم نجد القطعة الأولى المتوقفة عليها^١ منقسمةً في نفسها إلى قطعتين كذلك لاتجامع إحداها الأخرى؛ وهكذا كلما حصلنا قطعة، قبلت القسمة إلى قطعتين كذلك، من دون أن تقف القسمة على حدٍّ.

ولا يتأتى هذا إلا بعروض امتداد كمي^٢ على الحركة تتقدّر به و تقبل الانقسام. وليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة؛ لأنه امتداد متعین، و ما في

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «القطعة الأولى المتوقّف عليها»

«المتوقّف عليها» بصيغة اسم المفعول صفة لـ «القطعة الأولى».

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «من دون أن تقف القسمة على حدٍّ»

لاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و لا يتأتى هذا إلا بعروض امتداد كمي»

أي: امتداد كمي متصل. أمّا أصل الكمّ، فبدليل الانقسام؛ فإن قبول القسمة من خواص الكمّ. و أمّا اتصاله، فبدليل عدم تناهي القسمة؛ فإن الكمّ المنفصل ينتهي قبوله للقسمة بالانتهاء إلى الآحاد.

قوله قدس الله تعالى سرّه: «و لا يتأتى هذا إلا بعروض»

إن قلت: لم لا يكفي في قبول الانقسام امتداد الحركة الذي هو امتداد مبهم.

قلت: المبهم لا وجود له في الخارج، و إنّما يوجد إذا تعيّن، و تعيّن امتداد الحركة بالزمان.

ثم لا يخفى عليك أن تغاير الحركة و مقداره الذي هو الزمان تغاير تحليلي؛ و إلا، فهما

موجودان بوجود واحد. و نظير الكلام يجري في الجسم التعليمي و الجسم الطبيعي.

الحركة في نفسها امتداد مبهم^١؛ نظير الامتداد المبهم الذي في الجسم الطبيعيّ وتعيّنه الذي هو الجسم التعليميّ.

فهذا الامتداد، الذي به تعيّن امتداد الحركة، كمّ متّصل عارض للحركة؛ نظير الجسم التعليميّ - الذي به تعيّن امتداد الجسم الطبيعيّ - للجسم الطبيعيّ، إلا أنّ هذا الكمّ العارض للحركة غير قارّ، ولا يجمع بعض أجزائه المفروضة بعضاً؛ بخلاف كمّيّة الجسم التعليميّ؛ فإنّها قارّة مجتمعة الأجزاء.

وهذا هو الزمان العارض للحركة ومقدارها^٢. وكلّ جزء منه من حيث إنّه متوقّف عليه لآخر^٣ متقدّم بالنسبة إليه؛ ومن حيث إنّه متوقّف متأخّر بالنسبة إلى ما توقّف عليه. و الطرف منه^٤، الحاصل بالقسمة، هو "الآن".

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ما في الحركة في نفسها امتداد مبهم»

لأنّ الحركة حركة في أيّ مقدار كانت. و بعبارة أخرى: حقيقة الحركة ليست إلا مجردّ السيلان والتغيّر التدريجيّ؛ و أمّا كونها بمقدار ساعة أو شهر أو غيرهما، فهو خارج عن حقيقتها. و هذا كما أنّ حقيقة الجسم هي الجوهر الممتلئ في الجهات الثلاث؛ و أمّا مقدار هذا الامتداد، فهو خارج عن حقيقة الجسم؛ فإنّ الجسم جسم في أيّ مقدار كان.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ما في الحركة في نفسها»

لا يخفى أنّ المراد بالحركة هي القطعيّة كما صرّح به في شرح المنظومة ج: ٤، نشر ناب، ط: ١٤٢٢هـ. ق. ص: ٣٢٧؛ بل القطعيّة هي المرادة بالحركة في جميع مباحث الحركة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الزمان العارض للحركة و مقدارها»

قوله: "مقدارها" عطف على "عارض"، لا على "الحركة".

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من حيث إنّه متوقّف عليه لآخر ...»

قوله: «متوقّف عليه» بصيغة اسم المفعول، أي: من حيث إنّه يتوقّف عليه جزء آخر ...

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و الطرف منه»

و طرف الزمان ليس زماناً، كما أنّ طرف الخطّ و هي النقطة ليس خطّاً.

و قد تبيّن بما تقدّم:

أولاً: أنّ لكلّ حركة زماناً خاصّاً بها، هو مقدار تلك الحركة. و قد أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات و تعيين النسب بينها بالزمان العامّ^١، الذي هو مقدار الحركة اليوميّة، لكونه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافّة؛ و قد قسّموه إلى "القرون"، و "السنين"، و "الشهور"، و "الأسابيع"، و "الأيام"، و "الساعات"، و "الدقائق"، و "الثواني"، و غيرها؛ لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.

و الزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانيّة، عند المثبتين للحركة الجوهرية، هو زمان الحركة الجوهرية^٢.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و قد أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات و تعيين النسب بينها بالزمان العامّ»

دفع دخل هو أنّ الزمان عندنا هو ما يحصل من الحركة اليوميّة. و حاصل الدفع: أنّ لكلّ حركة زماناً؛ و أمّا زمان الحركة اليوميّة، فليس إلاّ مقياساً اعتبره العقلاء لتقدير الحركات.

و لولا أنّ لكلّ حركة زماناً، لما أمكن تقديرها بمقياس الزمان؛ فإنّ المقياس بمقياس لا بدّ و أنّ يكون ذا مقدار من نوع مقدار المقياس.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بالزمان العامّ»

الزمان العامّ، هو الزمان الذي أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات و تعيين النسب بينها به هو زمان الحركة اليوميّة عند الجمهور، الذي قسموه إلى القرون و السنين و الشهور و الأسابيع و الأيام و الساعات و الدقائق و الثواني و غيرها، لكنّه عند المثبتين للحركة الجوهرية هو زمان الحركة الجوهرية، كما سيصرّح بذلك.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هو زمان الحركة الجوهرية»

لأنّ الحركة الجوهرية هي السبب في الحركات العرضية، فهي الأصل في كونها مبدأ للزمان.

و ثانياً: أن التقدّم والتأخر ذاتيان بين أجزاء الزمان، بمعنى أن كون وجود الزمان سيّالاً غير قارّ، يقتضي أن ينقسم - لو انقسم - إلى جزء يتوقّف على زواله وجود جزء آخر بالفعل؛ والمتوقّف عليه هو المتقدّم، والمتوقّف هو المتأخّر.

و ثالثاً: أن الآن، و هو طرف الزمان و الحدّ الفاصل بين الجزئين لو انقسم، هو أمر عديمي^١؛

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هو أمر عديمي»

لا يخفى: أن الآن و إن كان هو نفاذ الزمان، إلاّ أنّه طرف له، و الطرف مفهوم وجودي، و إن كان لازماً لأمر عديمي هو نفاذ الزمان. و صدق مفهومه الوجودي على الخارج دلّ على كونه موجوداً في الخارج؛ فليس أمراً عديمياً. و هذا كما أنّ النقطة و إن كانت نفاذ الخطّ إلاّ أنّها طرف للخطّ. و إذا كان الخطّ متناهياً، فهي موجودة حقيقة في الخارج، و إن كانت نفاذاً للخطّ، أي: لم يكن عندها وجود للخطّ، و هذا كما أنّ الخطّ نفاذ للسطح، و هو أمر موجود في الخارج. نعم النقطة ليست بمقدار.

قال الحكيم اللاهيجي قدّس الله سرّه في المبحث الأوّل من الفصل الخامس من المقصد الثاني من شوارق الإلهام، ج: ٤، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: ١، ١٤٣٠هـ. ق. ص: ٥٠-٥١:

«المسألة السابعة في إثبات وجوديّة السطح و الخطّ، بل النقطة أيضاً و إن لم تكن من ما نحن فيه؛ لا اشتراكها معهما في الطرقيّة؛ فإنّ السطح طرف للجسم، و الخطّ طرف السطح، و النقطة طرف للخطّ؛ خلافاً للمتكلّمين؛ فإنّهم قائلون بعدميّتها.

و بيان ذلك أنّ الطرف و إن كان نهايةً لذي الطرف و النهاية عديميّة، لكنّه ليس نفس النهاية، بل ما به النهاية؛ إذ هو أمر ينتهي به الشيء؛ فهو أمر وجودي متّصف بالعدميّة، و ليس في نفسه بعدميّة.

و إلى هذا أشار بقوله: (و ليست الأطراف أعداماً و إن اتّصفت بها مع نوع من الإضافة)؛ فإنّ النهاية عديميّة، لكنّها متّصّفة بالإضافة إلى ذي النهاية، و ليست بنفس الإضافة. ألا ترى أنّ السطح أمر ينتهي و يتقطع به الجسم؛ فالانتهاء و الانقطاع عديميّ متّصف بالإضافة إلى الجسم و كذا الخطّ و النقطة.»

لكون الانقسام وهمياً غير فكّي^١.

ورابعاً: أنّ تتالي الآنات - وهو اجتماع حدّين عدميين أو أكثر من غير تخلّل جزء من الزمان فاصل بينهما - محال^٢، وهو ظاهر^٣. ومثله الكلام في تتالي الآنات المنطبقة على طرف الزمان، كالوصول و الافتراق.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هو أمر عدمي»

لا يخفى عليك أنّ مراده كون الآن وهو طرف الزمان أمراً عدمياً حتّى فيما لو تحقّق هناك للزمان طرف، كما يدلّ عليه قوله في ما يأتي بعد سطر: أنّ تتالي الآنات وهو اجتماع حدّين عدميين أو أكثر؛ ولكنّ الدليل الذي ذكره إنّما يثبت كونه أمراً معدوماً لعدم تحقّق طرف للزمان. ويظهر منه أنّه لو كان للزمان طرف متحقّق، بأن تحقّقت القسمة الفكّيّة فيه، لتحقّق الآن أيضاً.

هذا مضافاً إلى كون الدليل أخصّ من هذا المدّعى أيضاً؛ فإنّ تحقّق الآن لا يتوقّف على القسمة؛ فإنّ مبدأ الزمان ومنتهاه أيضاً آن. وهو يقول بانتهاء الحركة و الزمان بالمعاد، وإن لم يقل بوجود مبدأ له. بل لمّا كان لكلّ حركة زمان خاصّ بها، فما أكثر حركات ضمن الحركات الثانية التي للأعراض - تحدث في الزمان و تنتهي، و يتحقّق الآن في طرفي كلّ زمان من أزمنتها.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لكون الانقسام وهمياً غير فكّي»

مرّ آنفاً ما في هذا الاستدلال من الضعف.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ تتالي الآنات محال»

فإنّ الآن لمّا كان حدّاً مشتركاً و فاصلاً عدمياً، و كان نفاذ الزمان، و لم يكن لكلّ زمان إلّا نفاذ واحد في بدنه أو ختمه، فلا يتحقّق منه اثنان متتاليان.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو ظاهر»

لأنّ الآن طرف الزمان و الحدة المشتركة بين جزئين منه؛ فإنّ تالت الآنان، فإنّ كانا في الطرف فواضح أنّ الزمان ليس له في جهة واحدة إلّا طرف واحد؛ و إن كانا في الوسط، لم يكن شيء منهما حدّاً مشتركاً بين الجزئين؛ لاختصاص كلّ منهما بواحد من الجزئين.

و خامساً: أنّ الزمان لا أوّل له و لا آخر له بمعنى الجزء الذي لا يتقسم من مبتدأه أو متنهاه؛ لأنّ قبول القسمة ذاتي له.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بمعنى الجزء الذي لا يتقسم من مبتدأه أو متنهاه»

يعني: أنّ جزءاً من الزمان لا يمكن أن يكون أوّله أو آخره؛ لأنّ أوّل كلّ أمر ممتدّ لا بدّ أن يكون غير منقسم انقساماً مثل انقسامه، و جزء الزمان منقسم مثل انقسامه؛ لأنّه زمان، و الجزء الذي لا يتجزّأ محال.

و بما ذكرنا ظهر أنّه ليس في مقام نفي مطلق الأوّل و الآخر عن الزمان. و ذلك لأنّ الآن طرف الزمان و الحدّ المشترك بين أجزائه. و قد مرّ في الفصل التاسع من المرحلة السادسة أنّ الحدّ المشترك يمكن أن يعتبر بدايةً أو نهايةً لكلّ من الجزئين أو بدايةً لأحدهما و نهايةً للآخر.

الفصل الرابع عشر: في السرعة و البطء

إذا فرضنا حركتين و اعتبرنا النسبة بينهما، فإن تساوتا زماناً، فأكثرهما قطعاً للمسافة أسرعهما؛ و إن تساوتا مسافةً، فأقلهما زماناً أسرعهما؛ فالسرعة قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، و البطء خلافه.

قالوا: إن البطء ليس بتخلّل السكون^١، بأن تكون الحركة كلما كان تخلّل السكون فيها أكثر كانت أبطأ، و كلما كان أقلّ كانت أسرع؛ و ذلك لاتّصال الحركة بامتزاج القوّة و الفعل فيها، فلا سبيل إلى تخلّل السكون فيها. و قالوا: إن السرعة و البطء متقابلان تقابل التضادّ. و ذلك لأنّهما وجوديّان^٢

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قالوا: «إن البطء ليس بتخلّل السكون»

و هو ردّ على المتكلمين حيث زعموا أنّ البطء بتخلّل السكون. فراجع: المسألة الخامسة من الفصل الخامس من المقصد الثاني من كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.ق. ص: ٢٧٠؛ و المبحث الرابع من الفصل الخامس من المقصد الثاني من شوارق الإلهام، ج: ٤، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: ١، ١٤٣٠هـ.ق. ص: ٤٨٦.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ليس بتخلّل السكون»

لأنّ تخلّل السكون يمنع عن وحدة الحركة. فلو تخلّل سكون في حركة، كانت هناك حركتان لكلّ منهما حكمه؛ و لو تخلّل سكونان، كانت هناك حركات ثلاث؛ و هكذا.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لأنّهما وجوديّان»

فإنّ السرعة قطع مسافة كثيرة في زمان قليل و البطء قطع مسافة قليلة في زمان كثير؛ فكلاهما قطع المسافة، و القطع أمر وجودي.

إن قلت: البطء نقصان في المسافة، فهو عديمي.

قلت: للسرعة أيضاً نقصان في الزمان، فليس أحدهما في كونه عديميّاً أولى من الآخر.

فليس تقابلهما تقابل التناقض، أو العدم و الملكة؛ و ليسا بالمتضايقين؛ و إلا، كانا كلّمًا ثبت أحدهما ثبت الآخر^١، و ليس كذلك؛ فلم يبق إلا أن يكونا متضادّين؛ و هو المطلوب.

و فيه: أن من شرط المتضادّين أن يكون بينهما غاية الخلاف، و ليست بمتحقّقة بين السرعة و البطء؛ إذ ما من سريع إلا و يمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، و كذا ما من بطيء إلا و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه. و الحقّ: أن السرعة و البطء وصفان إضافيّان^٢، فسرعة حركة بالنسبة إلى

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ليسا بالمتضايقين و إلا، كانا كلّمًا ثبت أحدهما ثبت الآخر» فإنّه يمكن وجود حركة في الخارج سريعة من دون أن توجد هناك حركة أخرى تكون بطيئة بالنسبة إليها، و كذا العكس. و يمكن أيضاً تصوّر حركة سريعة من دون أن تتصوّر حركة أخرى تكون بطيئة بالنسبة إليها، و كذا العكس.

و يرد عليه: أن السرعة لها معنيان: الأول: معنى مطلق نفسيّ، و لا تخلو عنه حركة، و هو مطلق السيلان. و الثاني: معنى نسبيّ هو المقابل للبطء.

و التي يمكن انفكاكها عن البطء هي السرعة بالمعنى الأول؛ و أمّا السرعة بالمعنى الثاني، فلا يمكن انفكاكها عن البطء في شيء من الوجودين. فافهم.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ السرعة و البطء وصفان إضافيّان»

حاصل مراده قدّس الله تعالى سرّه: أن السرعة و البطء لمّا كان كلّ منهما يجتمع مع الآخر - حيث إنهما إضافيّان؛ لأن الحركة البطيئة تكون بعينها سريعة، و بالعكس - فليسا بمتقابلين. أضف إلى ذلك أنّ شيئاً من أقسام التقابل لا يصدق على اختلافهما؛ فليسا بمتضايقين و لامتناقضين و لاعدم و ملكة، كما جاء في كلام صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه؛ و ليسا بمتضادّين، لانتهاء غاية الخلاف بينهما؛ فليس ما بينهما من الاختلاف إلا الاختلاف التشكيكيّ، نظير الواحد و الكثير.

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل السادس من المرحلة الثامنة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، دار المعارف الإسلامية، ١٣٨٣ق. ص: ١٩٨-١٩٩:

«و الحق أن الصفة الثابتة الواقعية للحركة هي السرعة فحسب، وهي حالة المرور والانتقضاء التي في كل حركة. وهي لماً كانت مختلفة في الحركات، نسب بعض مصاديقها إلى بعض، فحصلت السرعة والبطء النسبتان؛ فما من سرعة في حركة إلا وهي بطء بالقياس إلى ما في حركة هي أسرع منها؛ وكذا الحال في جانب البطء. فالسرعة في الحركة كالشدة في الوجود بمعنى ترتب الآثار، ثم ينشأ بمقايضة البعض إلى البعض معنى الشدة والضعف وهما وصفان نسبيان.

ومن هنا يظهر: أن السريع مساوق للحركة، مع انقسامها إلى السريعة والبطيئة؛ كما أن الوحدة مثلاً مساوقة للوجود، مع انقسامه إلى الواحد والكثير.

و يتبين به: أن السرعة والبطء لا تقابل بينهما حقيقة؛ كما أن الواحد والكثير لا تقابل بينهما حقيقة. وقد بينا ذلك في مباحث الواحد والكثير.

و يتبين أيضاً: أن البطء معلول تركب الحركة، كما أن الكثرة معلول تركب الوجود؛ فكلاً كانت الحركة أشد بساطة، كانت أسرع؛ وبالعكس في جانب البطء؛ كما أن الوجود كلما كان أبسط كان أشد وأقوى. وهذا وإن لم يذكره أحد من أساطين الحكمة، لكنه لامناص عنه بالنظر إلى براهين المسألة، فتبصر.

و لا يخفى: أن عبارة الكتاب قاصرة عن إفادة المراد، وهو كون اختلاف السرعة والبطء اختلافاً تشكيكياً. ولكن بما حكيانه عن تعليقه على الأسفار ينجلي مراده قدس الله تعالى سره و يزول الإبهام. هذا.

و لكن بعد ذلك كله يبدو أن السرعة والبطء الإضاقين متقابلان تقابل التضاييف؛ إذ هما أمران وجوديان لا مجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة، ولا يعقل أحدهما و لا يوجد بدون الآخر.

نعم هما بلحاظ وجودهما لا يكونان إلا مشككين؛ إذ الاختلاف بين وجود و وجود آخر لا يكون إلا بالتشكيك؛ غاية الأمر أنه قد يكون التشكيك بالشدة والضعف، وقد يكون بغيرهما.

و لامنافة بين كونهما إضاقين و كونهما متقابلين، فإن المتضاييفين متقابلان مع أنهما إضاقيان. أ لا ترى إلى العالي والسافل، فإنه إذا فرضنا سلسلة من الأشياء بعضها فوق بعض كان كل متوسط عالياً بالنسبة إلى مادونه و سافلاً بالنسبة إلى ما فوقه.

أخرى بطء بعينها بالنسبة إلى الثالثة، وكذلك الأمر في البطء. و السرعة بمعنى الجريان و السيلان خاصّة لمطلق الحركة^١، ثمّ تشتدّ و تضعف، فيحدث بإضافة بعضها إلى بعض السرعة و البطء الإضافيان.

كما أنه لامنافة بين كون السرعة و البطء مختلفين بالتشكيك و كونهما متضايقين؛ كما أنّ العلة و المعلول متضايقان و هما مختلفان اختلافاً تشكيكياً.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «وصفان إضافيان»

و ليسا بمتقابلين، كما صرّح بذلك في الفصل الثاني عشر من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة، و كذا في ما مرّ آنفاً من تعليقه على الأسفار؛ بل اختلافهما تشكيكي؛ لرجوع ما به الاختلاف فيهما إلى ما الامتياز، حيث إنّ السرعة بمعنى الجريان صفة ثابتة للحركة، و هي لمّا كانت مختلفة في الحركات بالشدة و الضعف، نسب بعض مصاديقها إلى بعض فحصلت السرعة و البطء النسبتيان.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و السرعة بمعنى الجريان و السيلان خاصّة لمطلق الحركة»

و هي التي تشتدّ و تضعف، فيحدث السرعة و البطء الإضافيان.

الفصل الخامس عشر: في السكون^١

يطلق السكون على خلوّ الجسم من الحركة، قبلها أو بعدها؛ وعلى ثبات الجسم^٢ على حاله التي هو عليها. والذي يقابل الحركة هو المعنى الأول^٣، و الثاني لازمه. وهو معنى عديمي، بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم؛ فيكون هو عدم الحركة عن ما من شأنه أن يتحرك؛ فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «الفصل الخامس عشر: في السكون»

كان الأولى تأخير هذا الفصل عن الفصل اللاحق، حتى يقع البحث عن السكون بعد انتهاء مباحث الحركة.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و على ثبات الجسم»

قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثانية من السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء، ج: ١، مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، ٥١٤٠٥.ق. ص: ١٠٨:

« إن الجسم إذا كان عادماً للحركة و كان من شأنه أن يتحرك، قيل له: إنه ساكن. و معنى قولنا: من شأنه أن يتحرك أن يكون ما تتعلق به الحركة موجوداً، و هو أن يكون مثلاً في مكان و زمان. و أيضاً إذا كان له حصول في مكان واحد زماناً، يقال له: إنه ساكن.

فهيها معنيان موجودان في الساكن:

أحدهما: عدم الحركة ممّا من شأنه أن يتحرك.

و الآخر: أين له موجود زماناً.»

و الأول عديمي و الثاني وجودي.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و الذي يقابل الحركة هو المعنى الأول»

و أمّا المعنى الثاني و هو الثبات، فهو مقابل للتغير. و كما أن التغير أعمّ من الحركة، كذلك الثبات أعمّ من السكون. و ذلك لشموله حال ما ليس من شأنه أن يتحرك، كالواجب تعالى؛ حيث إنه ثابت و ليس بساكن.

و لا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني، إلا ما كان آنيَ الوجود، كالوصول إلى حدّ المسافة، وانفصال شيء من شيء، و حدوث الأشكال الهندسية، و نحو ذلك.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني» المشاؤون يرون وجود الحركة في الكمّ والكيف والوضع والأين في الجملة، و ما سواها من الجوهر مع أعراضه الأخرى موضوعاً لتلك الحركات؛ فالجواهر مع سائر أعراضه في الحركة. و بعبارة أخرى: الأعراض الأربعة حركات، و الجواهر مع سائر أعراضه متحركات. و على ما ذهب إليه صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه الصور الجوهرية و جميع أعراضها حركات، و المادّة موضوع لها، فهي في حركة.

و أمّا على ما هو الحقّ، من عدم وجود الهيولى و عدم احتياج الحركة الجوهرية إلى الموضوع، فعالم المادّة كلّ حركة، و ليس هناك شيء لا يكون حركةً و يكون في حركة. و لا يخفى عليك: أنّه لمّا كان من مقدّمات ما تقدّم من الدليل بوجهيه وجود الحركة في الأعراض، فالحركة الجوهرية التي تثبت به تختصّ بالجواهر التي لأعراضها حركة بوجه. و الجواهر المادّية التي بين أيدينا و إن كانت متحركةً في أيّنها، فإنّ الأرض و القمر و الشمس و سائر السيّارات متحركةً، بل المجرة بما تحتوي عليها من كواكب و نجوم متحركة، إلا أنّ هذا كلّه ليس إلاّ استقراء ناقصاً، و لا ينفى به احتمال وجود جوهر أو جواهر مادّية لآخرة لها أصلاً. قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني» بمقتضى إثبات الحركة الجوهرية، كما صرّح بذلك في الفصل الثالث عشر من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا يكاد يخلو عن الحركة جسم» قال الحكيم المتألّه الأمليّ قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه شرح المنظومة المسماة درر الفوائد، ج: ٢، مركز نشر الكتاب بطهران، ط: ٢، ١٣٧٨هـ.ق. ص: ٢١٨؛ «و بالجملة ما يصدق عليه أنّه من العالم الطبيعي لا يكون ذلك الشيء في آن قبله و لا يكون في آن بعده. و هذا هو معنى الحركة في الجواهر.»

الفصل السادس عشر: في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التي تتعلق بها ذاتها.

فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا، و الحركة من لون كذا إلى لون كذا، و حركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا. و انقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات و حركة الحيوان و حركة الإنسان.

و انقسامها بانقسام المقولة كالحركة في الكيف و الحركة في الكمّ و الحركة في الوضع.

و انقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليلية و الحركة النهارية^١، و الحركة الصيفية و الحركة الشتوية.

و انقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعية و الحركة القسرية و الحركة الإرادية. و يلحق بها بوجه الحركة بالعرض^٢:

١- قوله قدس الله تعالى سره: «كالحركة الليلية و الحركة النهارية»

كان الأولى أن يقول: كالحركة ساعة، و الحركة ساعتين، و الحركة شهراً، و هكذا. و ذلك لأن الزمان مقدار الحركة، فانقسامها بانقسام الزمان إنما يكون باختلاف مقدارها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و يلحق بها بوجه الحركة بالعرض»

أي: يلحق بالثلاثة -الحركة الطبيعية و الحركة القسرية و الحركة الإرادية- الحركة بالعرض. و بعبارة أخرى: يلحق بالحركة في انقسامها بلحاظ الفاعل الحركة بالعرض؛ فإن الفاعل إما أن يكون اتصافه بالتحريك حقيقياً و من باب إسناد الشيء إلى ما هو له، فالحركة على هذا حركة بالذات؛ و إما أن يكون اتصافه به مجازياً و من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له، فالحركة على هذا هي الحركة بالعرض. و كما أن الحركة بالذات على أقسام ثلاثة، كذلك الحركة بالعرض قد

فإنّ الفاعل إمّا أن يكون ذا شعور و إرادة بالنسبة إلى فعله، أم لا؟

تكون طبيعيّةً، كما في جرى الميزاب؛ و ذلك لكون حركة الماء و هي الحركة بالذات طبيعيّةً؛ و قد تكون قسريّةً، كما في جريان الأنبوبة بمحرك كهربائيّ يمصّ الماء من البئر و يجريه فيها إلى العلو؛ و ذلك لأنّ جريان الماء في الأنبوبة حينئذٍ و هي الحركة بالذات حركة قسريّة؛ و قد تكون إراديّةً، كما في قولنا: تحرّكت بلدة قم في اعتقال استاذ مشايخنا الإمام السيّد روح الله الموسويّ الخميني قدّس الله تعالى سرّه؛ و ذلك لأنّ تحرّك أهل البلدة و هي الحركة بالذات حركة إراديّة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و يلحق بها بوجه الحركة بالعرض»

قال الآخوند قدّس الله تعالى سرّه في الفصل التاسع من الفنّ الأوّل من القسم الثاني من شرح الهداية الأثريّة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٩٣هـ. ش. ص: ٢٠٢:

«كلّ حركة باعتبار المحرك فهي إمّا ذاتية أو عرضية؛ لأنّ القوة المحركة إمّا أن تكون موجودة في المتحرّك من حيث إنّه متحرّك أو لا تكون موجودة فيه من تلك الحيّة؛ فالحركة في الأوّل ذاتية، و في الثاني عرضية.

و كلّ حركة ذاتية فهي إمّا طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة؛ لأنّ القوة المحركة الموجودة في المتحرّك بما هو متحرّك إمّا أن تكون باعتبار كونها مستفادّة من خارج، أي: أمر مباين للمحرك في الإشارة الحسيّة، أو لا تكون.

و إن لم تكن مستفادّة من خارج، فإمّا أن تكون لها شعور، فهي الحركة الإراديّة، سواء كانت على نهج واحد كما في الأفلاك أو لا على نهج واحد كما في الحيوانات؛ و إن لم يكن لها شعور، فهي الحركة الطبيعيّة، سواء كانت على نهج واحد كما في العناصر أو لا على نهج واحد كما في النباتات.

و إن كانت مستفادّة من خارج، فهي الحركة القسريّة.

و الفاعل للحركة القسريّة طبيعة الجسم المقسور، لكن مع انضمام ميل قسريّ إليها يكون القاسر علّة معدّة له.

و لو كان القاسر فاعلاً للحركة القسريّة أو للميل القسريّ، لانتفى كلّ منهما بانتفائه، و

ليس كذلك.»

و الأول هو الفاعل النفساني، و الحركة نفسائية، كالحركات الإرادية التي للإنسان و الحيوان؛

و الثاني إما أن تكون الحركة منبعثةً عن نفسه لو خلّي و نفسه، و إما أن تكون منبعثةً عنه لقهر فاعل آخر إيّاه على الحركة؛

و الأول هو الفاعل الطبيعي، و الحركة طبيعية؛

و الثاني هو الفاعل بالقسر^١، و الحركة قسرية، كالحجر المرمي إلى فوق.

قالوا: إنّ الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرك^٢،

عن تسخير نفساني، أو اقتضاء طبيعي، أو قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة؛ و المبدأ المباشر المتوسط بين الفاعل و بين الحركة هو مبدأ الميل^٣ الذي

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «هو الفاعل بالقسر»

في النسخ المطبوعة: هو الفاعل القاسر. و الصحيح ما أثبتناه.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «قالوا: إنّ الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرك»

لعلّ الوجه في نسبه إلى القوم ما أفاده قدس الله تعالى سرّه في الفصل العاشر من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة، من أنّ الفاعل القريب للحركات الجوهرية هو الجوهر المفارق الموجد للمتحرّك، و كذا الحركات العرضية التي يكون العرض فيها لازماً للوجود؛ و أنّ ما ذكره القوم إنّما يكون تاماً في خصوص الحركات العرضية التي يكون العرض فيها مفارقاً. فعليك بالرجوع إلى ذلك الفصل.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و المبدأ المباشر المتوسط بين الفاعل و بين الحركة هو مبدأ الميل»

لما كانت الطبيعة لانصد عنها الحركة في جميع أزمنة وجودها، و كانت الحركة الطبيعية تشتدّ كلّما قرب المتحرّك إلى المنتهى، و الحركة القسرية تضعف كذلك، بينما أنّ الطبيعة جوهر، و هي

عندهم لاتقبل الاشتداد والتضعف، ذهبوا إلى حدوث كيف في الجسم به يتحرك، يسمّى ميلاً. قال في الفصل الثاني من الباب الأوّل من المقالة الثانية من الكتاب الثالث من التحصيل، سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ط: ١، ١٣٤٩هـ.ش. ص: ٥٩٠.

«و يجب أن يكون في الجسم في حال ما يتحرك معنى زائد على الطبيعة. وذلك لأنّ الجسم في مكانه الطبيعيّ ذو طبيعة، ولكن لا يكون ذا حركة. وهذا المعنى الزائد يسمّى ميلاً، وهو الذي يشاهد حالما يتحرك الجسم إلى مكانه الطبيعيّ من الدفع القويّ لمعاوقه. ونسبة الميل إلى الطبيعة في حال ما يتحرك نسبة الحرارة إلى طبيعة النار في الإحراق. ولأنّ هذا الميل يقبل الشدّة والتنفّص في الحركات المستقيمة، والطبيعة لاتقبل الشدّة و التنفّص؛ لأنّها جوهر؛ فالميل ليس بالطبيعة.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و المبدأ المباشر المتوسّط بين الفاعل و بين الحركة هو مبدأ الميل» هذه الجملة عطف على قوله: «إنّ الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرك.»

و لعلّ الوجه في نسبة هذا الرأي إلى القوم الإشعار بضعفه، من جهة أنّ ماذكروه من الدليل على وجود الميل إن تمّ فإنّما يجري فيما إذا كانت الحركة في الأعراض المفارقة؛ و أمّا في الحركة الجوهرية و الحركة في الأعراض اللازمة، فلا بل الدليل الثاني لا يجري في تلك الحركات أيضاً بعد ما كانت الجواهر متحرّكة قابلة للشدّة و الضعف.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و المبدأ المباشر»

فالعلة القريبة للحركة هو الميل، كما صرّح بذلك في المسألة الأولى من مباحث الكيف من الفصل الخامس من المقصد الثاني من كشف المراد، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.ق. ص: ٢١٤. و كون الطبيعة فاعلاً قريباً إنّما هو نسبيّ يعنى به أنّ الطبيعة بالنسبة إلى القاسر أو النفس فاعل قريب، لا أنّها فاعل قريب على الإطلاق.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هو مبدأ الميل»

و هو عرض قائم بالجسم، و من مقولة الكيف، كما صرّح بذلك في المسألة الأولى من مباحث الكيف من الفصل الخامس من المقصد الثاني من كشف المراد، مؤسّسة النشر الإسلامي،

يوجده الفاعل في طبيعة المتحرك^١. و تفصيل الكلام فيه في الطبيعيات.

خاتمة

ليعلم: أن "القوة" أو "ما بالقوة" كما تطلق على حيثية القبول، كذلك تطلق على حيثية الفعل إذا كانت شديدة^٢؛ و كما تطلق على مبدأ القبول^٣ القائم به ذلك، كذلك تطلق على مبدأ الفعل، كما تطلق "القوى النفسانية" و يراد بها مبادئ

١٤٠٧هـ.ق. ص: ٢١٦. فالجسم كما أنه فاعل لسائر أعراضه فاعل للميل أيضاً.

قوله قدس الله تعالى سره: «مبدأ الميل»

و يسميه المتكلمون اعتماداً، كما صرح بذلك في المسألة الأولى من مباحث الكيف من الفصل الخامس من المقصد الثاني من كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.ق. ص: ٢١٣. و قال الشيخ في رسالة الحدود تحت الرقم ٤٥. راجع: رسائل ابن سينا، ج: ١، انتشارات بيدار، ١٤٠٠هـ.ق. ص: ١١٠.

«الاعتماد و الميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: «الذي يوجده الفاعل في طبيعة المتحرك»

و إن كانت تختلف في أنها قد توجد بالطبع، و قد توجد بالقسر، و قد توجد بإرادة النفس. و لذا قسموا الميل إلى طبعي و قسري و إرادي، كما صرح بذلك في المسألة الأولى من مباحث الكيف من الفصل الخامس من المقصد الثاني من كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.ق. ص: ٢١٣.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «تطلق على حيثية الفعل إذا كانت شديدة»

كما تقول: ضربته بقوة، أو ضربة قوية.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «كما تطلق على مبدأ القبول»

و هي الهولي؛ فإنها قوة محضة و مبدأ كل قبول و انفعال.

الآثار النفسائِيَّة، من إبصار و سمع و تخيل و غير ذلك؛ و كذلك القوى الطبيعيَّة لمبادئ الآثار الطبيعيَّة^١.

و هذه القوَّة الفاعلة إذا قارنت العلم و المشيئة، سميت "قدرة الحيوان"^٢؛ و هي "علَّة فاعلة"، تحتاج في تمام علَّيتها و وجوب الفعل بها إلى أمور خارجة،

١- قوله قدس الله تعالى سره: «المبادئ الآثار الطبيعيَّة»
و هي الصور النوعيَّة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «سميت "قدرة الحيوان"»

لا يخفى أن القوَّة الفاعلة المقارنة للعلم و المشيئة قدرة عندهم مطلقاً، كانت للحيوان أم لغيره، كالمجردات و الواجب تعالى. نعم هي في الحيوان علَّة ناقصة. فراجع: الفصل الرابع من المرحلة السابعة من المسلك الأوَّل من الحكمة المتعاليَّة في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرها، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ١٤؛ و شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ. ق. ص: ٣٢٦.

و لكنَّ المصنَّف قدس الله تعالى سره لم يأخذ بما يعتد بالإرادة الذاتِيَّة في الواجب تعالى و العقول المجرَّدة خصَّ قدرة الحيوان بالتعريف المذكور، و عرف القدرة في الواجب و العقول بكون الشيء مبدأ للفعل عن علم و اختيار. فراجع الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة.

قوله قدس الله تعالى سره: «سميت «قدرة الحيوان»

المراد بالحيوان هو المعنى المشهور منه، أعني الجسم النامي الحساس المتحرِّك بالإرادة. و إنما خصَّ القدرة بالمعنى المذكور بالحيوان لأنَّ المشيئة مرادفة للإرادة، كما يظهر منه قدس الله تعالى سره في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة، و الإرادة مختصة به. و أمَّا الواجب تعالى، فلا يتصور في حقه الإرادة، كما شرح قدس الله تعالى سره ذلك في الفصل المذكور. و به يتبيَّن أنها لا تتصور في حق غيره من المفارقات أيضاً. فالقوة المقارنة للعلم و المشيئة مختصة بالحيوان.

كحضور المادّة القابلة و صلاحية أدوات الفعل و غيرها، تصير باجتماعها علةً تامّةً يجب معها الفعل.

و من هنا يظهر:

أولاً: عدم استقامة تحديد بعضهم للقدرة^١ بأنّها "ما يصحّ معه الفعل و الترك"؛ فإنّ نسبة الفعل و الترك إلى الفاعل^٢ إنّما تكون بالصحة و الإمكان^٣ إذا كان جزءاً من العلة التامة، لا يجب الفعل به وحده، بل به و ببقية الأجزاء التي تتمّ بها العلة التامة؛ و أمّا الفاعل التامّ الفاعلية، الذي هو وحده علة تامّة، كالواجب تعالى^٤، فلا معنى لكون نسبة الفعل و الترك إليه بالإمكان.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تحديد بعضهم للقدرة»

المراد من هذا البعض هم المتكلّمون.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تحديد بعضهم للقدرة»

أي: لمطلق القدرة الأعمّ من قدرة الحيوان و غيره، كما صرح بذلك في خاتمة المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة. و أمّا قدرة الحيوان فلا مانع من تحديده بما ذكره البعض.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى الفاعل»

و هو الفاعل القادر في محلّ الكلام، بل نفس القدرة؛ لأنّ القدرة هي المبدأ للفعل في الفاعل القادر.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بالصحة و الإمكان»

الصحة هنا بمعنى الإمكان، فالعطف تفسيري.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أمّا الفاعل التامّ الفاعلية، الذي هو وحده علة تامّة، كالواجب تعالى»

فإنّه تعالى على مذاق المشائين علة تامّة قريبة للصادر الأوّل و علة تامّة بعيدة لما سواه، و على مختار صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه علة تامّة قريبة لجميع الموجودات، و إن كان بعضها لا يمكن اجتماع وجوده الواحد الممتدّ؛ لمكان سيلانه و تدرّجه.

و لا يوجب كون فعله واجباً أن يكون موجباً مجبراً على الفعل غير قادر عليه^١؛ إذ هذا الوجوب لاحق بالفعل من قبله^٢، و هو أثره، فلا يضطره إلى الفعل^٣، و ليس هناك فاعل آخر^٤ يؤثر فيه بجعله مضطراً إلى الفعل. و ثانياً: بطلان ما قال به قوم^٥: «إن صحّة الفعل^٦ متوقّفة على كونه مسبوقاً

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالواجب تعالى»

و كالجواهر المفارقة ما سوى العقل الفعّال على مذاق المشائين، و كالعقل الفعّال على مذاقهم بالنسبة إلى المادّة و الحركة و الزمان و الصور الفلكية و الصور العنصرية الأولى؛ و أمّا صور المركّبات و الصور العنصرية الثانية الحادثة زماناً، فهو فاعل لها و تحتاج إلى مادّة سابقة تحمل قوتها. ١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا يوجب كون فعله واجباً أن يكون موجباً مجبراً على الفعل غير قادر عليه»

يظهر منه أن الإيجاب و الإجبار يقابل القدرة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لاحق بالفعل من قبله»

و بتعبير الشيخ على ما حكاه شيخنا الأستاذ دام ظلّه: «يجب عنه، لا أنه يجب عليه».

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو أثره، فلا يضطره إلى الفعل»

أي: لا يجعله مضطراً إلى الفعل الذي هو نفس ذلك الأثر؛ لأن ذلك دور واضح. و ذلك لأن الوجوب لكونه أثراً للفاعل يتوقّف وجوده على الفاعل بما هو فاعل، و الفاعل بما هو فاعل يتوقّف على جبر ذلك الأثر إياه؛ ففي الحقيقة المعلول يجبر الفاعل على أن يوجد.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ليس هناك فاعل آخر»

في النسخ المطبوعة: «و لا أن هناك فاعلاً آخر». و الصحيح ما أثبتناه. و هو الموافق لما في نهاية الحكمة في خاتمة المرحلة التاسعة.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ما قال به قوم»

و هم المتكلمون.

٦- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إن صحّة الفعل»

بالعدم الزماني، فالفعل الذي لا يسبقه عدم زماني ممتنع^١. وهو مبني على القول بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث دون الإمكان؛ وقد تقدم إبطاله^٢ وإثبات أن علة الحاجة إلى العلة هو الإمكان، دون الحدوث. على أنه منقوض بنفس الزمان^٣.

و ثالثاً: بطلان قول من قال: «إن القدرة إنما تحدث مع الفعل^٤، و لا قدرة

أي: إمكان الفعل، كما لا يخفى. و يدل عليه أيضاً قوله قدس الله تعالى سره: «الفعل الذي لا يسبقه عدم زماني ممتنع؛ حيث إنه عكس النقيض لهذه الجملة. ولما كان توقف صحة الفعل على ذلك مستلزماً لتوقف مقدوريته أيضاً عليه -لأن القدرة عندهم ليست إلا صحة الفعل والترك-، تعرض لهذا القول في هذا المقام الذي يبحث فيه عن القدرة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «الفعل الذي لا يسبقه عدم زماني ممتنع» لاستلزامه التناقض؛ فإن مقتضى كونه فعلاً ومعلولاً كونه محتاجاً إلى العلة، ومقتضى كونه دائم الوجود عدم احتياجه إليها؛ لأنهم يرون أن دوام وجود الشيء لا يجمع حاجته، كما مر في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة. و يعللون ذلك بأنه لو كان الشيء دائم الوجود، كان إيجاداه تحصيلاً للحاصل، و هو محال.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و قد تقدم إبطاله»

في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «على أنه منقوض بنفس الزمان»

حيث إنه فعل للبارئ تعالى، مع أنه ليس مسبقاً بالعدم الزماني، وإلا كان الزمان موجوداً قبل وجوده، هذا خلف.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «بطلان قول من قال: «إن القدرة إنما تحدث مع الفعل»

إن القائل هم الأشاعرة وبعض المعتزلة. و مرادهم بالقدرة القدرة الحادثة، فلا يعم قدرته

تعالى. و احتجّت الأشاعرة على ذلك بوجهين:

على فعل قبله". وفيه: أنهم يرون أن القدرة هي كون الشيء بحيث يصح منه الفعل و الترك؛ فلو ترك الفعل زماناً ثم فعل، صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل و الترك؛ و هي القدرة.

أحدهما: أن القدرة عرض، و العرض لا يبقى زمانين. فلو كانت القدرة موجودة قبل الفعل، لانعدمت حال الفعل، فيلزم وقوع الفعل عن غير قدرة. و بعبارة أخرى: يلزم وقوع المقدور بدون القدرة و المعلول بدون العلة.

و ردّ بعدم صحة الأصل المذكور؛ لابتثانه على استحالة قيام العرض بالعرض، و على كون البقاء عرضاً. و كلاهما ممنوع. أما الأول، فلأن الواجب هو انتهاء العرض إلى الجوهر لا قيامه بالجوهر مباشرة. و قد مرّ وجود كَيْفِيَّاتٍ مخصوصة بالكَيْفِيَّات. و أما الثاني، فلأن البقاء من المفاهيم الفلسفيّة كالحادث، فلا يكون ماهيةً حتّى يكون عرضاً.

ثانيهما: أن الفعل حال عدمه ممنوع، لاستحالة اجتماع الوجود و العدم، و لا شيء من الممتنع بمقدور؛ لأن القدرة هي صحة الفعل و الترك.

و ردّ بأنه إن أريد بامتناع الفعل امتناعه مع وصف كونه معدوماً، فمسلّم، لكنّه لا ينافي المقدورية و إمكان الحصول من القادر. و إن أريد امتناعه في زمان عدمه، فممنوع؛ إذ يمكن أن يحصل بدل عدمه الوجود، كما هو شأن سائر الممكنات. فراجع: المبحث الثاني من الفصل الخامس من المقصد الثاني من شوارق الإلهام، ج: ٤، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: ١، ١٤٢٨هـ. ق. ص: ٢٩٦.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و فيه: أنهم يرون أن القدرة»

و لا يخفى: أن ما أفاده جواب جدليّ مبنيّ على ما تسلّمه الخصم.

و الجواب البرهانيّ هو أن القدرة ليست إلاّ القوّة الفاعلة المقارنة للعلم و الاختيار، و هي متحقّقة قبل الفعل، كما أنّها متحقّقة حينه. و الفرق بين الحالين إنّما هو في إعمال القدرة و عدمه بمقتضى الاختيار.

المركبة الحادية عشرة في العلم و العالم و المعلوم و فيها اثنا عشر فصلاً

-
- ١- قوله قدس الله تعالى سره: «في العلم و العالم و المعلوم»
تعبيره قدس الله تعالى سره أحسن من تعبير الحكماء بـ «العقل و العاقل و المعقول» لشموله
لجميع أقسام العلم من الحضورى و الحضورى و الإحساس و التخيل و التعقل.
قوله قدس الله تعالى سره: «في العلم»
لا يخفى عليك: أن للعلم إطلاقات:
منها: مطلق الإدراك، الذي هو المقسم للحضورى و الحضورى.
و منها: العلم الحضورى، حيث يعرف بالصورة الحاصلة من الشيء لدى العقل.
و منها: التصديق سواء كان جازماً أم لا. و يسمى العلم بالمعنى الأعم.
و منها: التصديق الجازم، و يقابله الظن. و يسمى العلم بالمعنى الأخص، كما يسمى اليقين
بالمعنى الأعم.
و منها: التصديق الجازم المطابق للواقع. و يقابله الجهل المركب.
و منها: التصديق الجازم المطابق للواقع الحاصل عن سببه. و يسمى اليقين بالمعنى الأخص. و
يقابله الظن بالمعنى اللغوي.
و المراد منه هنا المعنى الأول.

قد تحصل من ما تقدم^١ أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوة و ما بالفعل؛ و الأول هو المادة و الماديات^٢؛ و الثاني غيرهما، و هو المجرد. و ممّا يعرض المجرد عروضاً أولياً^٣ أن يكون علماً و عالماً و معلوماً؛ لأن العلم - كما سيحيىء بيانه^٤ - حضور وجود مجرد لوجود مجرد؛ فمن الحرى أن نبحت عن ذلك في الفلسفة الأولى.

و فيها اثنا عشر فصلاً.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «قد تحصل من ما تقدم»

أي من ما تقدم في المرحلة السابقة من أولها إلى الفصل السابع منها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و الأول هو المادة و الماديات»

المادة هي الهيولى، و الماديات هي الصور الجوهرية - من الجسمية و النوعية - و لواحقها،

أعني: آثارها، و هي الأعراض.

قوله قدس الله تعالى سره: «و الأول هو المادة و الماديات»

أما المادة، فهي قوة محضة. و أما الماديات، فهي و إن كانت ذات فعلية؛ إلا أن الفعلية فيها

نسبية؛ فإنها فعلية بالنسبة إلى الكمال الحاضر؛ و أما بالنسبة إلى الكمال المنتظر، فهي بالقوة؛ و لذا

ترول الفعلية الحاضرة و يخلفها الفعلية اللاحقة؛ فهي في عين فعليتها قوة للاحقة. و هذا بخلاف

المجرد؛ فإنه فعلي محض تام الفعلية لا قوة فيه لشيء، فلا يتغير أبداً. فالماديات أيضاً من ما بالقوة،

و إن كانت فيها فعلية من جهة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «عروضاً أولياً»

أي يعرضه أولاً و بالذات، لا ثانياً و بالعرض. و لعل فيه تلويحاً إلى أن العرض الذاتي هو ما

يعرض الشيء لذاته، أي: بلا واسطة في العروض. و هو الذي يبدو في النظر القاصر أنه التعريف

الصحيح للعرض الذاتي في قولهم: موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «كما سيحيىء بيانه»

في الفصل الأول من هذه المرحلة.

الفصل الأول: في تعريف العلم و انقسامه الأولي

حصول العلم لنا ضروري^١، و كذلك مفهومه عندنا^٢؛ و إنما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصه^٣، لنمیز بها^٤ مصاديقه و خصوصياتها. فنقول: قد تقدّم في بحث الوجود الذهني أن لنا علماً بالأُمور الخارجة عنّا في الجملة؛ بمعنى أنّها تحصل لنا و تحضر عندنا بماهياتها^٥، لا بوجوداتها الخارجية

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «حصول العلم لنا ضروري»

يعني: أن التصديق بوجوده ضروري.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «حصول العلم لنا ضروري»

و ذلك لأن وجود العلم بكلّا قسميه من الوجدانيات؛ حيث إن كلّ واحد منّا يجد في ذهنه مفاهيم، و هذه المفاهيم من جهة أنّها حاكية بالذات لما وراءها علوم حصولية، و من جهة أنّها بأنفسها حاضرة عند النفس علم حضوري؛ إذ ليس علم النفس بها بانتزاع مفهوم عنها. و أيضاً كلّ واحد منّا يدرك وجود نفسه، و هو أيضاً علم حضوري، و ينتزع عنه مفهوم «أنا» و هو علم حصولي.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و كذلك مفهومه عندنا»

التعبير بالمفهوم تلويح إلى ما قرّره في الفصل الخامس عشر من نهاية الحكمة من أن العلم بما هو علم لا ماهية له.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و كذلك مفهومه»

أي: تصوّره.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ما هو أظهر خواصه»

أي: أعرف خواصه، و هو كونه حضور مجرد لمجرد، كما سيتبيّن في آخر الفصل.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لنمیز بها»

أي: لنمیز بسبب معرفة ما هو أظهر خواصه.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تحضر عندنا بماهياتها»

أي تحضر عندنا ماهياتها بالحمل الأولي. كما مرّ في المرحلة الثانية.

التي تترتب عليها الآثار. فهذا قسم من العلم، ويسمى "علماً حصولياً".
و من العلم علم الواحد ممّا بذاته، التي يشير إليها بـ "أنا"؛ فإنّه لا يغفل
عن نفسه في حال من الأحوال^١، سواء في ذلك الخلاء و

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإنّه لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال»

و قد جعل الشيخ هذا الإدراك دليلاً على وجود النفس.

قال في الفصل الأوّل من النمط الثالث من الإشارات والتهيّات، ط: ١، بوستان كتاب قم،

١٤٢٣هـ. ق. ص: ٢٣٣.

«ارجع إلى نفسك و تأمّل: هل إذا كنت صحيحاً، بل و على بعض أحوالك غيرها، بحيث
تفطن للشيء فطنةً صحيحةً، هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون
للمستبصر؛ حتّى أن النائم في نومه، و السكران في سكره، لا تعزب ذاته عن ذاته، و إن لم يثبت
تمثله لذاته في ذكره. و لو توهمت أن ذاتك قد خلقت أوّل خلقها صحيحة العقل و الهيئة، و
فرض أنّها على جملة من الوضع و الهيئة لا تبصر أجزاءها و لا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة و
معلّقة لحظةً ما في هواء طلق، و جدتها قد غفلت عن كلّ شيء إلا عن ثبوت إتيّتها».

و قال المحقّق الطوسي قدّس الله سرّه القدوسي في شرحه. راجع: شرح الإشارات، ج: ٢،

مطبعة الحيدريّ تهران، ١٣٧٨هـ. ق. ص: ٢٩٢-٢٩٣.

«أقول: يريد أن يبيّن على وجود النفس الإنسانيّة بأن الإنسان الكامل الإدراك و غير كامله الذي
يختل إدراكه، إمّا بالحواس الظاهرة، كالنائم، و إمّا بالحواس الظاهرة و الباطنة جميعاً، كالسكران،
بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة، لا يغفل عن وجود ذاته.

ثمّ زاد إيضاحاً بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته، و هو أن يتوهّم أنّه خلق أوّل
خلقه حتّى لا يكون له تذكّر أصلاً. و اشترط كونه صحيح العقل ليتبّن لذاته، و كونه صحيح الهيئة
لأنّ يؤذيه مرض فيدرك حالاً لذاته غير ذاته، و كونه بحيث لا يبصر أجزاءه لأنّ لا يدرك جملةً
فيحكم بأنّه هي، و لا يتلامس أعضاؤه للأبصار بأعضائه، بل منفرجة و معلّقة في هواء طلق، بفتح
الطاء و سكون اللام، أي: غير محسوس بكيفيّة غريبة فيه من حرّ أو برد. يقال: يوم طلق و ليلة
طلقة، إذا لم يكن فيه حرّ و لا برد و لا شيء يؤذيه.

الملا، و النوم و اليقظة، و أية حال أخرى.

و ليس ذلك بحضور ماهية ذاتنا عندنا حضوراً مفهوماً و علماً حصولياً؛ لأن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض^٢ لا يأبى الصدق على كثيرين^٣، و إنما يتشخص بالوجود الخارجي^٤؛ و هذا الذي نشاهده من أنفسنا و نعبر عنه بـ "أنا"

و إنما اشترط كون الهواء طلقاً لتلايحس بشيء خارج عن جسده أيضاً؛ فإن الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء - كأعضائه الظاهرة و الباطنة، و ككونه جسماً ذا أبعاد، و كحواسه و قواه، و كالأشياء الخارجة عنه جميعاً- إلا عن ثبوت ذاته فقط. فإذن: أول الإدراكات على الإطلاق و أوضحها هو إدراك الإنسان نفسه.

قوله قدس الله تعالى سره: «فإنه لا يغفل عن نفسه»

و إن كان ربما لا يحصل له علم حصولي بعلمه بذاته، و يعبر عن ذلك بعدم حصول العلم بالعلم.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «سواء في ذلك الخلاء و الملا»

أي: سواء في ذلك حالة يخلو فيها الإنسان بنفسه، و حالة يجتمع فيها مع غيره.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «كيفما فرض»

أي: سواء كان حسياً أم خيالياً أم عقلياً، كما أشار إلى ذلك في الفصل السابع من المرحلة

الخامسة، و سيصرح به في الفصل الآتي أيضاً.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «لا يأبى الصدق على كثيرين»

و جزئية العلم الحسي و العلم الخيالي إنما هي من جهة اتصالها بالخارج؛ و إلا، فكل منهما

أيضاً بالنظر إلى نفسه كلياً، كما سيصرح بذلك في الفصل الآتي.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «و إنما يتشخص بالوجود الخارجي»

يحتمل وجهين:

الأول: أن المفهوم إنما يتشخص إذا وجد في الخارج، و مادام في الذهن فهو كلياً.

الثاني: أن المفهوم إنما يتشخص من جهة اتصاله بالوجود الخارجي، على ما سيأتي في الفصل

الآتي، من أن العلم الحسي و الخيالي أيضاً في أنفسهما كليتان.

أمر شخصي لذاته، لا يقبل الشركة؛ و التشخيص شأن الوجود؛ فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو ملاك الشخصية و ترتب الآثار. وهذا قسم آخر من العلم، و يسمى العلم الحضورى.

و هذان قسمان ينقسم إليهما العلم قسمة حاصرة؛ فإن حصول المعلوم للعالم إما بماهيته^١، أو بوجوده؛ و الأول هو العلم الحصولي، و الثاني هو العلم الحضورى.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «فإن حصول المعلوم للعالم إما بماهيته»

أي: فإن حضور المعلوم للعالم إما بماهيته، فالفاء للتعليل.

و حاصل الاستدلال: أن الشيء لا يخلو إما وجود لا ماهية له، كالواجب تعالى، أو مركب من الوجود و الماهية، و ليس هناك في الأشياء أمر وراء الماهية و الوجود يتعلّق به العلم؛ فالعلم لا يخلو إما أن يكون بحضور وجود المعلوم، أو بحضور ماهيته؛ و لا ثالث لهما.

و لكن تعريف العلم الحصولي بحضور المعلوم للعالم بماهيته، و العلم الحضورى بحضوره له بوجوده لا يخلو من المناقشة.

أما تعريف العلم الحصولي بما ذكر، فلو جوه:

أولها: ما تبين في محلّه من عدم كون الوجود الذهني للشيء ماهية، بل إنما هو مفهومه.

ثانيها: أن القائل بأصالة الماهية، كشيخ الإشراق، يرى أن علم المجرد بذاته و صفاته و آثاره، و علم العلة بمعلولها، و علم المعلول المجرد بعلة، حضورى، مع أنه لا حقيقه عنده للوجود حتى يحضر عند العالم.

ثالثها: أن علم النفس بالماهية الحاضرة عنده على ما يعتقدون - علم حضورى مع أنه علم بالماهية. و أما تعريف العلم الحضورى، فلأنه يستلزم أن لا يبقى موقع للعلم الحضورى على القول بأصالة الماهية، مع أن الإشراقيين مع ذهابهم إلى أصالة الماهية يعتقدون بأنواع من العلم الحضورى، كما أشرنا إليه آنفاً.

فالحق أن يقال: إن العلم إن كان بالشيء بلا واسطة حالك يحكيه، فهو علم حضورى؛ و إن كان بواسطه فهو علم حصولى.

و على ما ذكرنا يعمّ الحصولى علمنا بالواجب، و بالوجود الرابط، بل بكل وجود من حيث

ثم إن كون العلم حاصلًا لنا معناه حصول المعلوم لنا؛ لأنّ العلم عين المعلوم بالذات^١؛ إذ لا نغني بالعلم إلا حصول المعلوم لنا، وحصول الشيء و حضوره ليس إلا وجوده، و وجوده نفسه.

ولا معنى لحصول المعلوم للعالم إلا اتحاد العالم معه^٢، سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً؛ فإنّ المعلوم الحضورى إن كان جوهرًا قائمًا بنفسه^٣، كان وجوده لنفسه^٤، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتّحد العالم مع نفسه^٥؛ وإن كان أمراً

وجوده و صفات وجوده، و بالأعدام، و كذا علمنا بصفات المفاهيم و الماهيات الموجودة في الذهن المعبر عنها بالمعقولات الثانية المنطقية.

و تقسيم العلم الحسولى إلى حقيقى و اعتبارى و عدّما لا يكون ماهيةً من قسم الاعتبارى، لا يجدي شيئاً، ولا سيما بعد القول بأصالة الوجود و كون الوجود و صفاته موجودةً في الخارج حقيقةً، و كون مفاهيمها حاكيةً لتلك الحقائق الخارجية.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «العلم عين المعلوم بالذات»

أى: إن وجود العلم عين وجود المعلوم بالذات، فهما معنيان موجودان بوجود واحد.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «اتّحاد العالم معه»

يعنى: أن وجود العالم و المعلوم واحد، و سميّ اتّحاداً باعتبار تباين مفهومي العالم و المعلوم و اتّحادهما في ذلك الوجود.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إن كان جوهرًا قائمًا بنفسه»

كما في علمنا بأنفسنا، كما صرح بذلك في الفصل الثانى من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كان وجوده لنفسه»

فيه: أنه ليس كلّ جوهر موجوداً لنفسه. ألا ترى إلى الصور النوعية و الجسمية، فهي جواهر مع أنّها موجودة لغيرها. فراجع الفصل الثالث من المرحلة الثالثة حتّى يظهر لك أنّ بين الموجود لغيره و بين الجوهر عموماً و خصوصاً مطلقاً.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فقد اتّحد العالم مع نفسه»

و إلا، لزم كون شيء واحد موجوداً لنفسه و لغيره، أى: جوهرًا و عرضاً، معاً، و هو محال.

وجوده لموضوعه^١، و المفروض أن وجوده للعالم، فقد اتحد العالم مع موضوعه^٢، و العرض أيضاً من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه، فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه.

و كذا المعلوم الحسوليّ موجود للعالم، سواء كان جوهرأً موجوداً لنفسه^٣ أو أمراً موجوداً لغيره^٤؛ و لازم كونه موجوداً للعالم اتحد العالم معه. على أنه

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و إن كان أمراً وجوده لموضوعه»

أي: و إن كان عرضاً، كما يدلّ عليه قوله بعد سطر: «و العرض أيضاً من مراتب وجود موضوعه».

قوله قدس الله تعالى سرّه: «و إن كان أمراً وجوده لموضوعه»

كعلمنا بكيفياتنا النفسانيّة.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «فقد اتحد العالم مع موضوعه»

و إلأى، فلو كان العالم غير موضوعه، لزم كون شيء واحد موجوداً لشيئين، بأن يحلّ عرض واحد في موضوعين، و هو كثرة الواحد من حيث هو واحد، و هو محال.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و كذا المعلوم الحسوليّ موجود للعالم، سواء كان جوهرأً موجوداً لنفسه»

كما في العلم الحسوليّ بالجواهر، من النفس و الجسم و العقل؛ فإن ذلك بحضور وجوداتها المجردة القائمة بأنفسها في عالم النفس، كما مرّ في الفصل السابق.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: «سواء كان جوهرأً موجوداً لنفسه أو أمراً موجوداً لغيره»

قد يقال: مراد المصنّف قدس الله تعالى سرّه أن المعلوم الحسوليّ و هو عين العلم، سواء كان جوهرأً بحسب ماهيته و بالحمل الأوّليّ أو عرضاً كذلك، موجود للعالم و كيف نفسانيّ له بالحمل الشائع، و لازمه اتحاده مع العالم اتحد العرض مع الجوهر. و بعبارة أخرى: المعلوم الحسوليّ، سواء كان في الخارج جوهرأً موجوداً لنفسه أم عرضاً موجوداً لغيره، موجود للعالم؛ فإنّه كيف نفسانيّ و عرض. و بعبارة ثالثة: المعلوم بالذات في العلم الحسوليّ عرض موجود للعالم، سواء كان المعلوم بالعرض جوهرأً أم عرضاً.

و لكن يظهر بالرجوع إلى الفصلين السادس و العاشر من هذه المرحلة أن مراده أمر آخر يبتني على ما تبناه من أن انتزاع المفهوم يتوقف على الاتصال بالمصدق و العلم به؛ و إلا، لكانت نسبة المفهوم إلى مصداقه و غيره متساوية، لتساوي الكل في عدم انتزاع المفهوم عنها، فيلزم أن يصدق المفهوم على كل شيء أو لا يصدق على شيء. و واضح أننا لا نتصل بالمصداق المادية و لانعلم بها إلا من طريق المفهوم، فإليه كمن انتزاع المفهوم منها. فالحق أننا نتصل بالمصداق المثالية في العامين الإحتمالي و الخيالي، و بالمصداق العقلية في العلم العقلي، و نعلم بها علماً حضورياً، ثم انتزاع المفهوم منها.

إذا عرنت هذا فتقول مراده قدس الله سره أن المعلوم الحسولي إن كان جوهرراً فتتحد النفس الناقلة بالجواهر المثالي أو العقلي المذكور، إن كان عرضاً فتتحد النفس العاقلة أيضاً بالجواهر المثالي أو العقلي الواجد لذلك المرض، و بالاتحاد بموضوع العرض تتحد بنفس المرض؛ فسواء كان المعلوم جوهرراً أو عرضاً لا يميل العلم إلا باتحاد العالم بالمعلوم. هذا.

قال قدس الله تعالى في التذيل السادس من المرحلة الحادية عشرة:

«فتميز الصور العقلية بجواهر عقلي مفارق للمادة فيه جميع الصور العقلية الكلية على نحو ما تقدم من العلم الإجمالي المثالي، تتحد معه النفس المستعدة التي على قدر استعدادها الخاص، فيفيض عليها ما تستدركه من الصور العينية؛ و هم المطلوبين.

و ينظر البيان السابق يتبين: أن مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر ثاني منسارق فيه جميع الصور المثالية الجزئية على نحو العلم الإجمالي، تتحد معه النفس على قدر ما لها من الاستعداد.»

وقال قدس الله تعالى سره في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة:

«هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة، التي تكتسب بحصولها لها الفعلية، حيث كانت مجردة، فهي أقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها، و آثارها مترتبة عليها. ففي الحقيقة موجودات مجردة تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة، فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر، و بموضوعاتها المصنفة بها إن كانت أعرافاً.»

و لكن يرد عليه أن هذا ليس بياناً لاتحاد العالم بالمعلوم في العلم الحسولي، بل في العلم الحضورى الذي ينتهي إليه العلم الحسولي و ينتزع عنه.

سيجيء^١ أن العلم الحِصُولِيّ علم حِضُوريّ في الحقيقة. فحصول العلم للعالم من خواصّ العلم، لكن لا كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعليّة محضة لا قوّة فيه لشيء مطلقاً؛ فإننا نشاهد بالوجدان^٢ أن المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر^٣، ولا يقبل التغيّر عن

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «على أنه سيجيء»

في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «نشاهد بالوجدان»

يريد قدّس الله تعالى سرّه بذلك إثبات أن العلم مطلقاً حصُولياً كان أم حِضُورياً- مجرداً عن المادة، ولذا عرف مطلق العلم بأنه حضور مجرد لمجرد.

ولكن لا يخفى أن الذين يشاهد بالوجدان عدم قوّة على شيء آخر هو المعلوم الحِصُولِيّ، و هو العلم الحِصُولِيّ؛ إذ العلم عين المعلوم. و أمّا العلم الحِضُوريّ، فلا يثبت تجرّده بما ذكره هنا، و لا بما سيذكره في الفصل الآتي.

و الحقّ أن العلم الحِضُوريّ لمّا كان عين وجود المعلوم، فهو مجرد إذا كان المعلوم وجوداً مجرداً، و مادّي إذا كان المعلوم وجوداً مادّيّاً.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لا يقوى على شيء آخر»

فلا يتبدّل إلى شيء آخر؛ حتّى العلوم الخاطئة والضعيفة؛ فإنّها بعد كشف الحقّ و قوّة الظهور تبقى بحالها. فإنّ الآخوند قدّس الله تعالى سرّه حينما واجه نظريّة القائلين بأصالة الماهية علم بها و صدّق بها، و بعد أن كشف بعد ذلك عن أن الوجود هو الأصيل، لم تتخلّ النظرية السابقة في ذهنه عن مكانها للنظرية الجديدة، بل هي باقية في ذهنه؛ فإنّه يعلم النظرية السابقة، و إن كان يحكم الآن بطلانها؛ فإنّ الحكم على شيء فرع وجوده في الذهن. و هذه أمانة الفعلية التامة التي هي التجرد.

فإن قلت: كلّ مادّي أيضاً لها فعلية؛ فإنّ الصورة الجسميّة و الصورة النوعية في الأجسام فعلية، و بها فعلية الأجسام؛ فلا بدّ أن تكون هي أيضاً مجردة و معلومة و عالمة.

ما هو عليه؛ فهو حصول أمر مجرد عن المادة خالٍ من غواشي القوة، و نسَمِي ذلك حضوراً^١.

فحضور المعلوم يستدعي كونه أمراً تاماً في فعليته، من غير تعلق بالمادة و القوة يوجب نقصه و عدم تمامه من حيث كمالاته التي بالقوة.

قلت: إن الصور النوعية و الجسمية و إن كانت فعلية، إلا فعليتها نسبية، كما مر. يدل على ذلك أنها تزول و تتخلى عن مكانها للصور اللاحقة؛ فصورة النواة تزول و تخلفها صورة النخل، و إن كانت الصورة اللاحقة أشد وجوداً و واجدةً لكمال السابقة. و هذا بخلاف المعلوم بالذات؛ فإنه باقٍ لا يزول و لا يتبدل إلى معلوم آخر أبداً.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و نسَمِي ذلك حضوراً»

فالحضور مصطلح خاص في هذا الفن يراد به حصول أمر مجرد. و لما استلزم تجرد العلم تجرد العالم أيضاً، يصح أن يقال: إنه مصطلح لحصول أمر مجرد لأمر مجرد، كما يلوح من قوله في نهاية الحكمة في هذا المقام: «و إن شئت قلت: حضور شيء لشيء».

قال قدس الله تعالى سره في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة:

«حصول العلم و وجوده للعالم من ما لا ريب فيه؛ و ليس كل حصول كيف كان، بل حصول أمر هو بالفعل فعلية محضة لا قوة فيه لشيء أصلاً؛ فإننا نجد بالوجدان أن الصورة العلمية من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى، و لا تقبل التغير عن ما هي عليه من الفعلية؛ فهو حصول مجرد من المادة عارٍ من نواقص القوة؛ و نسَمِي ذلك حضوراً.

فحضور شيء لشيء حصوله له بحيث يكون تاماً الفعلية غير متعلق بالمادة بحيث يكون ناقصاً من جهة بعض كمالاته التي في القوة.

و مقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضاً تاماً ذا فعلية في نفسه غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له، و هو كونه مجرداً من المادة خالياً عن القوة. فالعلم حصول أمر مجرد من المادة لأمر مجرد. و إن شئت، قلت: حضور شيء لشيء.»

فلفظة الحضور منقول من معناه اللغوي العام إلى خصوص هذا المعنى، لمناسبة أن هذا هو الحضور حقيقة.

و مقتضى حضور المعلوم^١ أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمراً فعلياً تاماً الفعلية^٢، غير ناقص من جهة التعلّق بالقوة؛ وهو كون العالم مجرداً عن المادة خالياً عن القوة.

فقد بان: أن العلم حضور وجود مجرد لوجود مجرد^٣؛ سواء كان الحاصل

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و مقتضى حضور المعلوم»

أي: الحضور بالمعنى الذي ذكر آنفاً، وهو حصول أمر مجرد عن المادة خالٍ من غواشي القوة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمراً فعلياً تاماً الفعلية»

أي: مقتضى كون حصول العلم حضور أمر مجرد للعالم أن يكون العالم أيضاً تاماً ذاتاً فعلياً محضة؛ لأن العلم قائم بالعالم؛ فلو كان العالم من حيث إنّه عالم و واجد لأمر مجرد ذاتاً قوة و استعداد لشيء، استلزم ذلك كون العلم قابلاً للتغيّر؛ لأن العلم كما مرّ آنفاً متحد بالعالم، فتغيّر العالم من حيث إنّه عالم لا ينفك عن تغيّر العلم - كما أن استعداد مادة العلقّة من حيث إنّها علقّة للمضغة لا ينفك عن استعداد صورة العلقّة للتغيّر - هذا خلف.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أن العلم حضور وجود مجرد لوجود مجرد»

لا يخفى: أن الذي ثبت تجرّده هي الصورة العلمية، و هي المعلوم بالذات في العلم الحسوليّ. و أمّا المعلوم الحسوريّ، و لا سيّما علم العلة بمعلولها، فلم يثبت تجرّده. فاستنتاج كون العلم مطلقاً حضور مجرد لمجرد لا وجه له. و من هنا يظهر الإشكال في ما فرّعه عليه في ما يأتي في الفصل الثاني عشر من تقييد علم العلة حضوراً بمعلولها بما إذا كانا مجردين؛ و كذا إنكاره علم الواجب تعالى بالمادّيات، كما سيأتي في رده على قول شيخ الإشراق في الفصل الخامس من المرحلة الثانية عشرة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «حضور وجود مجرد لوجود مجرد»

و سيظهر لك أن هذا التعريف إنّما يصحّ للعلم الحسوليّ؛ فإنّ العلم الحسوريّ ليس حضور وجود مجرد لوجود مجرد مطلقاً، نعم قد يكون كذلك. نعم هذا التعريف صحيح على مذهبه؛ فإنّه يعتقد باستحالة العلم بالمادّيات.

عين ما حصل له، كما في علم الشيء بنفسه، أو غيره بوجهه، كما في علم الشيء بالماهيات الخارجة عنه.

و تبيّن أيضاً:

أولاً: أنّ المعلوم، الذي هو متعلّق العلم، يجب أن يكون أمراً مجرداً عن المادة. و سيجيء^١ معنى تعلّق العلم بالأمر الماديّة.

و ثانياً: أنّ العالم الذي يقوم به العلم، يجب أن يكون مجرداً عن المادة أيضاً.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و سيجيء»

الفصل الثاني: ينقسم العلم الحسوليّ إلى كليّ و جزئيّ^٢

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ينقسم العلم الحسوليّ»

و أما الحسوريّ، فجزئيّ فقط؛ لأنّه عين الوجود، و لا وجود إلا مع الشخصّ.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ينقسم العلم الحسوليّ»

إنّ الذي ينقسم عنده إلى الكليّ و الجزئيّ هو العلم الحسوليّ التصوريّ؛ إذ التصديق عنده شأن العقل فقط، كما صرّح بذلك في الفصل الثالث عشر من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة.

فكان اللازم أولاً: أن يقدم فصل تقسيم العلم إلى التصرّ و التصديق على هذا الفصل؛

و ثانياً: أن يقيّد العلم الحسوليّ في عنوان الفصل الحاضر بالتصوريّ.

و التصديق أيضاً و إن كان ينقسم إلى الكليّ و الجزئيّ، إلا أنّ الكليّ و الجزئيّ هناك مصطلحان لمعانٍ آخر غير المعاني المقصودة منهما في هذا الفصل. فإنّ الكليّة و الجزئية هناك باعتبار شمول الحكم لجميع أفراد الموضوع و عدمه في الحمليّة، و شموله لجميع حالات المقدم و أزماته و عدمه في الشرطيّة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى كليّ و جزئيّ»

لا يخفى عليك: أنّ هذا الانقسام متضمّن لانقسام آخر، و هو انقسام العلم إلى الحسنّ و الخيال و العقل.

فالحسنّ، و يسمّى إحساساً أيضاً، هو العلم الحاصل بالمادّيات من طريق إحدى الحواسّ الخمس عند الاتّصال بها بآلة تلك الحاسة.

و الخيال، و يسمّى تخيلاً أيضاً، هو العلم بما يقبل أن يكون محسوساً من دون اتّصال فعليّ بواقعه الخارجيّ المادّيّ.

و العقل، و يسمّى تعقلاً، هو العلم بالمعاني و المفاهيم الكليّة.

و المشهور بين الحكماء أنّ هناك قسمًا آخر يسمّى «هما» و «توقماً»، و هو العلم بالمعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية. كما عرفه الشيخ بذلك في الفصل الخامس

من المقالة الأولى من النفس من الشفاء، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي قسم، ط: ١، ١٤١٧ هـ. ق= ١٣٧٥هـ. ش. ص: ٦٢. و في معناه ما في الفصل الثالث عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرها، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣٩٤، حيث قال:

«التوهم إدراك لمعنى غير محسوس، بل معقول، لكن لا بتصوره كلياً، بل مضافاً إلى جزئي محسوس، و لا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي.»

و لأجل ما تبّه عليه في ذيل كلامه هذا قد يعرف الوهم بإدراك المعاني الجزئية.

و لكن ذهب صدر المتألهين قدس الله تعالى سرّه إلى أنّ الإدراك الوهمي ليس إلا نفس الإدراك العقليّ مضافاً إلى إدراك خياليّ، فالمحبّة أمر معقول يضاف إلى زيد و هو متخيّل جزئيّ. و لا يصحّ عدّ المركّب من قسمين من الإدراك قسماً آخر. و إلا لم تنحصر الأقسام.

قال في الفصل الثالث عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرها، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣٩٤.

«و اعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهميّ و العقليّ ليس بالذات، بل بأمر خارج عنه، و هو الإضافة إلى الجزئيّ و عدمها. فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع، كما أنّ العوالم ثلاثة أنواع. و الوهم كأنّه عقل ساقط.»

و المصنّف قدس الله تعالى سرّه و إن تبع صدر المتألهين قدس الله تعالى سرّه في إسقاط الإدراك الوهميّ، إلاّ أنّه نسبّه إلى الحسن المشترك. و يبدو أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه صدر المتألهين. فراجع الأسفار ج: ٣، دار المعارف الإسلامية، ١٣٨٣هـ. ق. ص: ٣٦٠-٣٦٢، و تعليقه المصنّف قدس الله تعالى سرّه عليها هناك.

ثمّ إنّ المصنّف قدس الله تعالى سرّه قد أسقط الإحساس أيضاً في تعليقه له هناك أيضاً، معللاً ذلك بأنّ حضور المادة المحسوسة و غيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور و عدمه. و هو الحقّ الذي لا بدّ أن يعول عليه.

و الكلّي^١: ما لا يتمتع فرض صدقه على كثيرين^٢؛ كالعلم بماهيّة الإنسان، و يسمّى "عقلاً" و "عقلاً".

و الجزئي: ما يتمتع فرض صدقه على كثيرين؛ كالعلم بهذا الإنسان بنوع من الأتصال بمادّته الحاضرة، و يسمّى "علماً إحساسياً"؛ و كالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادّته، و يسمّى "علماً خيالياً". و عدّه هذين القسمين ممتنع الصدق على كثيرين إنّما هو من جهة اتّصال أدوات الإحساس بالمعلوم الخارجيّ^٣ في العلم الإحساسيّ، و توقّف العلم الخياليّ على العلم

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و الكلّي»

فالكليّة من المعقولات الثانية المنطقيّة التي عروضها و أتصافها إنّما يكونان في ظرف الذهن.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ما لا يتمتع فرض صدقه على كثيرين»

أي: لا يتمتع تجويز العقل صدقه، كما يظهر من تبديل الفرض بالتجويز في عبارات الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة. فالمراد بالفرض هنا تجويز العقل.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إنّما هو من جهة اتّصال أدوات الإحساس بالمعلوم الخارجيّ»

أي: من طريق ارتباط أدوات الحسّ بالمعلوم الخارجيّ.

و الوجه في صيرورتها جزئيةً بذلك أنّ الاتّصال بالخارج كنفس الخارج أمر شخصيّ. و الصورة الذهنيّة إذا أخذت مع ذلك الاتّصال، لم تقبل الانطباق على غير ذلك المعلوم الخارجيّ؛ إذ الاتّصال بذلك الخارج لا يمكن أن ينطبق على الاتّصال بخارج آخر.

ثمّ لا يخفى: أنّ الذي يتّصل بالخارج إنّما هي النفس، و لكن اتّصالها إنّما هو من طريق أدوات الحسّ، لا أنّ الذي يتّصل هي الأدوات؛ و إلاّ، لكان اتّصال المدرك الذي هو النفس اتّصلاً بالواسطة. يشهد لما ذكره قوله قدّس الله تعالى سرّه في الفصل العاشر:

«إنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة ... موجودات مجردة. تظهر بوجوداتها الخارجيّة للنفس العالمّة ... لكنّنا، لاتّصالنا من طريق أدوات الإدراك بالموادّ، نتوهّم أنّها نفس الصور القائمة بالموادّ نزعناها من الموادّ ...»

الإحساسي^١؛ و إلاً، فالصورة الذهنيّة، كيفما فرضت^٢، لا تأتي أن تصدق على كثيرين.

و القسمان جميعاً مجردان عن المادّة؛ لما تقدّم^٣ من فعليّة الصورة العلميّة في ذاتها و عدم قبولها للتغيّر.

و أيضاً: الصورة العلميّة، كيفما فرضت، لا تمتنع عن الصدق على كثيرين،

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إنما هو من جهة اتّصال أدوات الإحساس بالمعلوم الخارجي» فاتّصاف الإحساس و التخيّل بالجزئية بالعرض، بسبب اتّصال كلّ منهما بالجزئيّ بالذات، هو الوجود الخارجي؛ فإسناد الجزئية إلى العلمين من إسناد الشيء إلى غير ما هو له.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و توقّف العلم الخياليّ على العلم الإحساسيّ»

لا يخفى عليك: أن جزئية العلم الخياليّ إنّما هو من جهة اتّصاله بالمعلوم الخارجيّ بواسطة الحسّ، كما صرّح قدّس الله تعالى سرّه بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة. و أمّا توقّف العلم الخياليّ على سبق العلم الحسيّ، فلا يوجب الجزئية؛ و إلاً، لكان العلم العقليّ أيضاً جزئياً؛ لتوقّفه على التخيّل، كما سيصرّح قدّس الله تعالى سرّه بذلك بقوله الآتي في هذا الفصل: «للدلالة على اشتراط تخيّل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقّل الماهية الكليّة، و الخيال متوقّف على الحسّ؛ فالتوقّف على العلم الحسيّ لو أوجب جزئية العلم الخياليّ، لأوجب جزئية العلم العقليّ أيضاً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كيفما فرضت»

أي: سواء كانت عقليّة أم حسّيّة أو خياليّة.

و ذلك خلافاً للمشائين؛ حيث كانوا يحكمون بأن الصور الحسيّة و الخياليّة جزئية، و كانوا يحرصون الكليّ في الصور العقليّة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لما تقدّم»

في الفصل السابق.

و كلّ أمر ماديّ متشخّص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد.^١
 و أيضاً: لو كانت الصورة الحسيّة أو الخياليّة ماديّة منطبعةً بنوع من
 الانطباع في جزء بدنيّ^٢، لكانت منقسمةً بانقسام محلّها، و لكانت في مكان و
 زمان؛ و ليس كذلك. فالعلم لا يقبل القسمة^٣، و لا يشار إليه إشارةً وضعيّةً

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من شخص واحد»

المراد من الشخص الواحد الذي يصدق كلّ أمر ماديّ عليه هو نفس ذلك الأمر؛ و إلاّ، فكلّ
 أمر ماديّ ممتنع الصدق على غيره مطلقاً، سواء كان فرداً واحداً أو أفراداً كثيرة. و عليه فلا يخفى
 المسامحة في العبارة؛ فإنّ كون الشيء نفسه نفسه ليس من الصدق حقيقةً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لو كانت الصورة الحسيّة أو الخياليّة ماديّة منطبعةً بنوع من
 الانطباع في جزء بدنيّ»

أي: ليست منطبعةً في شيء، و إنّما هي جواهر قائمة بنفسها موجودة في عالم النفس، أي: في
 عالم تكون النفس العالمة أيضاً موجودة فيه؛ فالصور الحسيّة و الخياليّة مجردات مثاليّة جوهرية
 موجودة في عالم المثال، و هو العالم الذي تكون النفس بمرتبها المثاليّة موجودة فيه أيضاً، كما
 أنّ الصور العقليّة مجردات عقليّة كذلك. و ذلك لأنّ النفس أيضاً ذات درجات و مراتب، تدرك
 المثاليّات التي هي المدركات الحسيّة و الخياليّة، بمرتبها المثاليّة، و تدرك المعقولات، و هي
 المدركات العقليّة، بمرتبها العقليّة؛ كما أنّها تحرك و تدبّر البدن بمرتبها الماديّة الجسمانيّة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الصورة الحسيّة أو الخياليّة»

إنّما ذكرهما بخصوصهما لأنّه ليس كثير نزاع في تجرّد العلم العقليّ؛ بل نقول: لا نزاع فيه إلاّ
 من المادّتين الذين ينكرون كلّ أمر غير ماديّ.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فالعلم لا يقبل القسمة»

الفاء للتعليل، و الجملة لتعليل لقوله: «و ليس كذلك».

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فالعلم لا يقبل القسمة»

المراد من الانقسام هو الانقسام الفكيّ المعبر عنه بالقسمة الخارجيّة. و أمّا الانقسام الوهميّ و

مكانيةً^١، و لا أنه مقيّد بزمان^٢؛ لصحة تصوّرنا الصورة المحسوسة في وقت،

العقلي، فلا يخفى أنهما لا يختصان بالمادّيات؛ لأنّ المجرّدات المثالية أيضاً تقبلهما؛ لمكان اشتمالها على الكمّ.

هذا في غير العلم الجزئيّ بالمقادير واضح. و أمّا في الصور الحاصلة من المقادير في أذهاننا، و هي علمنا بها، فبدلك على عدم انقسامها أنك بعد توهم تقسيم صورة مقدارية إلى قسمين مثلاً، تحكم بأنّ ذلك القسمين يساويان تلك الصورة قبل القسمة. و لولا أنّ الصورة المقدارية الأوتية باقية، لم يتيسر هذا الحكم؛ فإنّ القاضي لا بدّ و أن يحضره المقضيّ عليهما. فيعلم من هذا أنّ الصورة الأوتية لم تنقسم، بل إنّما توهم انقسامها بإنشاء صور مقدارية كلّ واحدة منها أصغر منها و مجموعها تساويها.

و بعبارة أخرى: ما نوهّمه من قسمة الخطّ المرتسم في الذهن إلى قسمين مثلاً، ليس من التقسيم في شيء، بل هو تخيل لخطّين آخرين يساويان بمجموعهما الخطّ الأوّل. يشهد لذلك بقاء الخطّ الأوّل و إمكان قياس الخطّين به.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا يشار إليه إشارةً وضعيّةً مكانيةً»

إن قلت: عدم إمكان الإشارة إليه في مكان لا يدلّ على عدم كونه في مكان.

قلت: إذا كان الشيء حاضراً لدينا أشدّ الحضور، كالصورة العلية، و لم يمكن لنا الإشارة إليه في مكان، دلّ ذلك على عدم كونه ذامكان. نعم إن كان الشيء غائباً عنّا، فعدم إمكان الإشارة إليه في مكان لا يدلّ على عدم كونه في مكان.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا أنه مقيّد بزمان»

قال قدّس الله تعالى سرّه في الميزان في تفسير القرآن، ج: ١، دار الكتب الإسلامية، تهران، ط:

٢، ١٣٨٩ق. ذيل الآيات: ١-٥ من سورة البقرة، ص: ٤٩:

«الحقّ أنّ العلم ليس بمادّيّ البتّة؛ و ذلك لعدم انطباق صفات المادّة و خواصّها عليه.

فإنّ المادّيات مشتركة في قبول الانقسام، و ليس يقبل العلم بما أنه علم الانقسام البتّة.

و المادّيات مكانية زمانية، و العلم بما أنه علم لا يقبل مكاناً و لا زماناً. و الدليل عليه إمكان تعقّل

الحادثة الجزئية الواقعة في مكان معيّن و زمان معيّن في كلّ مكان و كلّ زمان مع حفظ العينية.

بعد أمد بعيد، على ما كانت عليه، من غير تغيير فيها؛ و لو كانت مقيدةً بالزمان، لتغيرت بتقصيه.

و ما يتوهم، من مقارنة حصول العلم للزمان^١، إنما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له، لا نفس العلم^٢.

و أمّا توسط أدوات الحسّ في حصول الصورة المحسوسة، و توقّف

و المادّيات بأجمعها واقعة تحت سيطرة الحركة العمومية؛ فالتغير خاصّة عمومية فيها، مع أنّ العلم بما أنّه علم لا يتغير؛ فإنّ حيثيّة العلم بالذات تنافي حيثيّة التغير و التبذل. و هو ظاهر عند المتأمل.

و لو كان العلم من ما يتغير بحسب ذاته كالمادّيات، لم يمكن تعقل شيء واحد و لا حادثة واحدة في وقتين مختلفين معاً، و لا تذكر شيء أو حادثة سابقة في زمان لاحق؛ فإنّ الشيء المتغير و هو في الآن الثاني غيره في الآن الأوّل.

فهذه الوجوه و نظائرها دالة على أنّ العلم بما أنّه علم ليس بمادّيّ البتّة.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ما يتوهم، من مقارنة حصول العلم للزمان»

جواب عن ما قد يتوهم من كون الصورة العلميّة زمانيّة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لا نفس العلم»

فإنّ العلم هو الجواهر المثاليّة و أعراضها القائمة بها و الجواهر العقليّة - موجودة قبل أن

يوجد الإنسان، بل و قبل أن يوجد عالم المادّة.

توضيح ذلك: أنّه قد مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل الأوّل من هذه المرحلة و سيأتي من

المصنّف قدّس الله تعالى سرّه أنّ العلم الحصوليّ لا يتحقّق إلاّ بمشاهدة الجواهر المثاليّة أو

أعراضها القائمة بها أو مشاهدة الوجودات العقليّة. و لا ريب أنّ جميعها موجودة قبل أن يوجد

الإنسان، بل قبل أن يوجد عالم المادّة.

الصورة الخيالية على ذلك، فإنما هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثيل الصورة العلمية^١. و تفصيل القول في علم النفس.

و من ما تقدّم يظهر^٢: أن قولهم: "إنّ التعقل إنّما هو بتقشير المعلوم عن المادة و الأعراض المشخّصة له، حتّى لا يبقى إلّا الماهية المعرّاة عن القشور، كالإنسان المجرد عن المادة الجسميّة و المشخّصات الزمانيّة و المكانيّة و الوضعيّة و غيرها؛ بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة و اكتناف الأعراض و الهيآت الشخصيّة، و الخيال المشروط ببقاء الأعراض و الهيآت المشخّصة، من دون حضور المادة"، قول على سبيل التمثيل للتقريب^٣؛ و إلّا، فالمحسوس صورة مجردة علميّة. و اشتراط حضور المادة و الاكتناف بالأعراض المشخّصة لحصول الاستعداد في النفس للإحساس؛ و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل^٤. و كذا اشتراط التقشير في التعقل للدلالة على

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «على تمثيل الصورة العلمية»

فالنفس لا تقوى على إرانة ذلك المجرد و حكايته إلّا عند توسّط أدوات الحسن، إمّا مباشرة كما في الإحساس، و إمّا بالواسطة كما في التخيّل.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و من ما تقدّم يظهر»

أي: من تجرّد العلم بأقسامه يظهر.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قول على سبيل التمثيل للتقريب»

أي: قول في مقام تشبيه المعقول بالمحسوس، لتقريب المعقول إلى الذهن، من غير أن يكون تبييناً و شرحاً له.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل»

لا يخفى: أن الاكتناف بالأعراض المشخّصة من مشخّصات الصور الحسيّة و الخياليّة؛ فإن

اشتراط تخيل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية، المعبر عنه بانتزاع الكلي من الأفراد.

و تبيّن من ما تقدّم أيضاً: أنّ الوجود ينقسم، من حيث التجرد عن المادة و

الصور الحسيّة والخياليّة - كما مرّ منا، و سيأتي التصريح بذلك من المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل العاشر - من المجردات المثاليّة؛ و المجرد المثاليّ و إن كان مجرداً عن المادة إلاّ أنّه واجد لبعض آثار المادة من الشكل و الكمّ و اللون و غيرها. فجعل الاكتشاف بالأعراض المشخّصة شرطاً لحصول الاستعداد للنفس للإحساس و التخيل، على حدّ اشتراط حضور المادة في الإحساس، لا وجه له؛ حيث إنّ المشخّصات مقوّمّة للصورة، وليست أمراً خارجاً عنها حتّى يقال: إنّها شيء تستعدّ به النفس للإدراك.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و تبيّن من ما تقدّم أيضاً»

وجه التبيّن أنّ العلم لمّا كان مجرداً عن المادة و القوة و لم يكن منقسماً و لا في مكان أو زمان، فهو ليس من عالم المادة. و لمّا افترق العلم العقليّ عن العلمين الحسيّ و الخياليّ في حقيقته، فهما ليسا من عالم واحد؛ فعلم أنّ وراء عالم المادة عاليمين: عالماً مجرداً عن المادة دون آثارها، و هو عالم المثال؛ و عالماً مجرداً عن المادة و آثارها، و هو عالم العقل.

و بعبارة أخرى: الإحساس مشروط بحضور المادة، فثبت أنّ هناك عالماً مادّياً.

و الصورة المحسوسة و المتخيّلة ذات آثار من المادة حال كونها صورة مجردة عن نفس المادة، فيعلم أنّ هناك عالماً مجرداً عن المادة واجداً لبعض آثار المادة، تكون الصورة المحسوسة و المتخيّلة منه.

و الصورة المعقولة مجردة عن المادة و آثارها، فيعلم أنّ هناك عالماً مفارقاً عن المادة و آثارها، توجد الصورة المعقولة فيه.

قال صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه في الفقرة: ٥٣٨ في الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣٥٠.

عدمه، إلى ثلاثة عوالم كَلِيَّة^١:

أحدها: عالم المادّة و القوّة.

و الثاني: عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها^٢، من الشكل و المقدار و

«تستدلّ النفس المجرّدة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم، و إدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبيحيّ مقداريّ، كما يستدلّ بإدراك ذاتها و الحقائق العقليّة على وجود عالم عقليّ خارج عن القسمين عالٍ على الإقليمين؛ لأننا ندرك ما شاهدناه مرّةً من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه أولاً من المقدار و الشكل و الوضع، به ينتصب عند المدرك، و به يتمثّل بين يديه بخصوصه؛ و له وجود البتّة، و ليس في هذا العالم بالفرض، فوجوده في عالم آخر.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ الوجود يتقسم، من حيث التجرّد عن المادّة و عدمه، إلى ثلاثة عوالم كَلِيَّة»

لا يخفى: أنّ الوجود و إن كان يتقسم إلى ثلاثة أقسام: ١- مجرد عقليّ^٢ - مجرد مثاليّ^٣ - ماديّ، و لكنّه لا يتقسم إلى ثلاثة عوالم؛ فإنّ العالم اسم آلة، معناه هو ما يعلم به، سمّي به ما سوى الله لكونه آيةً لوجوده تعالى؛ فهو تعالى خارج عن العوالم الثلاثة، كما يظهر أيضاً من قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أفريها من المبدأ الأوّل تعالى و تقدّس، عالم العقول المجرّدة. فمراده من الوجود هنا هو الوجود الممكن.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «عوالم كَلِيَّة»

العالم اسم للآلة فهو بمعنى: ما يعلم به، أي: العلامة. يسمّى كلّ ممكن عالماً لكونه آيةً و علامةً على وجوده تبارك و تعالى. و الكَلِيَّة هنا بمعنى السعة الوجوديّة؛ فهذه العوالم كَلِيَّة؛ لسعة كلّ منها و اشتماله على موجودات كثيرة لا يعلمها إلا هو.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «دون آثارها» من قبيل نفى العموم، و ليس من عموم النفي. و ذلك لأنّ موجودات عالم المثال مجردة عن المادّة و بعض آثارها، دون جميع آثارها؛ إذ لها بعض آثار

الوضع وغيرها؛ ففيه الصور الجسمانية^١ وأعراضها وهياتها الكمالية، من غير مادة تحمل القوة^٢ والانفعال؛ ويسمى "عالم المثال" و"البرزخ بين عالم العقل وعالم المادة".

المادة، كالشكل والمقدار والوضع وغيرها، وإن كانت فاقدة لبعضها الآخر، كالاستعداد وقابلية التغير والحركة.

قال صدر المتألهين قدس الله تعالى سره في الفقرة: ٥٣٩ في الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣٥٠-٣٥١.

«فذهب أفلاطن، والقدماء من الحكماء الكبار، وأهل الذوق والكشف من المتألهين، إلى أن موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة، بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس؛ إذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الأين، والشكل، والكم، واللون، والضوء، وأمثالها- بالكليّة. والموجودات الحسية مغمورة في تلك الأعراض. وأما الأشباح المثالية الثابتة في هذا العالم، فلها نحو تجرد؛ حيث لا تدخل في جهة، ولا يحويها مكان؛ ونحو تجسم؛ حيث لها مقادير وأشكال.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: «ففيه الصور الجسمانية»

الصور الجسمانية هي الصور التي لها نسبة إلى الجسم، فتعم الصورة الجسمية والصور النوعية.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «من غير مادة تحمل القوة»

أي: تحمل القوة العرضية التي هي الاستعداد. وقد بين الفرق بين القوة الجوهرية التي هي

المادة وبين القوة العرضية التي هي الاستعداد في الفصل الأول من المرحلة العاشرة بقوله:

«النسبة بين المادة وقوة الشيء التي تحملها نسبة الجسم الطبيعي والجسم التعليمي؛ فقوة

الشيء الخاص تعين قوة المادة المبهمه، كما أن الجسم التعليمي تعين الامتدادات الثلاثة المبهمه

في الجسم الطبيعي.»

و الثالث: عالم التجرد عن المادّة و آثارها، و يسمّى "عالم العقل".
 و قد قسّموا عالم المثل إلى المثل الأعظم القائم بذاته، و المثل الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرّف فيه النفس^١ كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة الحقّة و الجزائيّة، فتأتي أحياناً بصور حقّة صالحة^٢، و أحياناً بصور جزائيّة تعبت بها.

و العوالم الثلاثة المذكورة مترتبة طولاً^٣.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الذي تتصرّف فيه النفس» لا يخفى عليك: أن تصرّف النفس لا يكون إلا بإنشاء صور جديدة. و ما هو المشهور، من أن النفس تجزئ الصور و تفصلها أو تركبها و تأتي بصور مخترعة، فهو مسامحة في التعبير؛ لأن الصور العلميّة مجردة غير قابلة للتغير؛ و حقيقة التجزئه و التفصيل فيها إنشاء صور الأجزاء مع بقاء صورة المركّب على حالها، كما أن حقيقة التركيب فيها أيضاً إنشاء صورة المركّب مع بقاء صور الأجزاء على حالها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فتأتي أحياناً بصور حقّة صالحة» قد يتوهم التنافي بين تصريحه هذا بكون النفس منشئة للصور الذهنيّة موجدة لها، و بين ما سيأتي من أن مفيض الصور و موجدتها هي المجردات العاليّة المثاليّة أو العقليّة. قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه:

«و الحلّ أن النفس في بدء أمرها تستفيض من مجردات مثاليّة أو عقليّة، فتكتسب بذلك ثروة علميّة؛ ثمّ بعد ذلك تستعدّ لأن تنشئ صوراً مناسبة لما استفاضتها. فالمهندس بعد ما استفاد صوراً كثيرة يستعدّ لأن ينشئ صوراً مشابهة لها، و هي صور حقّة صالحة، كما أن كلّ إنسان بعد ما استفاد صوراً مختلفة مثاليّة يستعدّ لأن ينشئ صوراً جزائيّة من عند نفسه.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و العوالم الثلاثة المذكورة مترتبة طولاً» و هو على مبنى المشائين ترتب عليّ؛ حيث إنهم يرون بعض الأشياء صادراً عن الله تعالى بلا واسطة و بعضها بواسطة أو وسائط.

فأعلاها مرتبةً، وأقواها وأقدمها وجوداً، وأقربها من المبدأ الأوّل
تعالى، عالم العقول المجردة؛ لتمام فعليّتها وتنزّه ذواتها عن شوب المادّة
و القوّة^١.

و يليه عالم المثال المتنزّه عن المادّة دون آثارها.

وأما على ما ذهب إليه صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه وهو الذي اختاره المصنّف قدّس
الله تعالى سرّه - كما ضرح بذلك في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة وكذا
في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة منها - من كونه تعالى فاعلاً قريباً لجميع ما سواه،
فهو ترتّب إعداديّ، لا عليّ.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «التمام فعليّتها وتنزّه ذواتها عن شوب المادّة و القوّة»
لا يخفى عليك: أنّ هذا التعليل إنّما هو تعليل للأقوائيّة. و الأقوائيّة علّة لسائر الأوصاف الثلاثة
المذكورة. فقولُه: «التمام فعليّتها» إنّما هو تعليل للأقوائيّة مباشرةً؛ حيث إنّ المادّة و القوّة مستلزمان
للنقص، و تماميّة الفعلية و التنزّه عن المادّة و القوّة موجبة للكمال، و ليس الكمال إلاّ شدّة الوجود
و قوّته؛ و إذا ثبتت الأقوائيّة، ثبتت سائر الأوصاف بها.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «التمام فعليّتها و تنزّه ذواتها عن شوب المادّة و القوّة»

في المعجم الوسيط:

«الشوب: ما اختلط بغيره من الأشياء، و بخاصّة السوائل. و في التزليل العزيز: ﴿ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ

عَلَيْهَا لَشُوبًا مِنْ حَمِيمٍ﴾ الصافات: ٦٧.»

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ العقل منزّه عن جميع آثار المادّة، كما أنّه منزّه عن شوب المادّة.
و لمّا كان المثال مشوباً بآثار المادّة، من المقدار و الشكل و الوضع و غيرها، كان عالم
المثال متأخراً عن عالم العقل؛ لأنّ المقدار و الشكل و الوضع تلازم محدوديّة لا توجد في
عالم العقل.

و يليه عالم المادّة موطن كلّ نقص و شرّاً. و لا يتعلّق بما فيه علم إلاّ من
جهة ما يحاذيه من المثال و العقل.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «موطن كلّ نقص و شرّاً»

إنّما اختصّ عالم المادّة بهذه الأوصاف، لأنّ النقص عدم ملكة الكمال، فهو إنّما يصدق في ما له قابليّة الكمال، و هي الموجودات المادّية. و أمّا المجرّدات، فبدؤها و ختمها سيّان، لها في بدء وجودها ما أمكن لها من الكمال. و الشرّ عدم ملكة الخير، فهو أيضاً كذلك. ثمّ لا يخفى: أنّ المراد بالإمكان هنا الإمكان الاستعدادي، و هو ليس إلّا نفس الاستعداد، و إنّما يختلفان بالاعتبار، و الاستعداد من شؤون المادّة، لأنّه تعيّن لقوّة المادّة المبهمة.

الفصل الثالث: ينقسم العلم انقساماً آخر^١ إلى كليّ و جزئيّ و المراد بالكليّ ما لا يتغيّر بتغيّر "المعلوم بالعرض"^٢؛ كصورة البناء التي يتصورها البناء في نفسه ليبنى عليها؛ فالصورة عنده على حالها قبل البناء و مع البناء و بعد البناء، و إن خرب و انهدم؛ و يسمّى "علم ما قبل الكثرة"^٣.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ينقسم العلم انقساماً آخر»

المقسم في هذا التقسيم هو مطلق العلم، أعمّ من الحضوريّ و الحصوليّ و من التصوّر و التصديق. صرّح بجريانه في العلم الحضوريّ أيضاً في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة.

مثال الكليّ من الحضوريّ علم الواجب تعالى بذاته، بل علم كلّ مجرد بذاته.

و مثال الجزئيّ منه علمه تعالى، بل علم كلّ مجرد، بالمتغيّرات علماً حضورياً فعلياً لا ذاتياً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بالعرض»

متعلّق بقوله: "المعلوم"، لا بقوله: "لا يتغيّر". يدلّ على ذلك قوله في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة:

«فالكليّ هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي».

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و يسمّى علم ما قبل الكثرة»

يسمّى بذلك لتقدّمه على مصاديقه الواقعة في الأعيان. قال صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه في الفقرة: ٥ في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٧.

«فمن الكليّ [على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك أنّه يحتمل الشركة، أو لا يمنع الشركة] ما يتقدّم على الجزئيات الواقعة في الأعيان، كصورات المبادئ لمعلولانها، فيسمّى ما قبل الكثرة؛ و منه ما يستفاد من الخارج، كعلومنا الكليّة المنتزعة من الجزئيات الخارجيّة، فيسمّى ما بعد الكثرة».

و العلوم الحاصلة من طريق العلل كَلِيَّة من هذا القبيل^١ دائماً؛ كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى مدة كذا يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيولة الأرض بينه و بين الشمس؛ فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف و معه و بعده.

و المراد بالجزئي^٢ ما يتغير بتغير المعلوم بالعرض؛ كما إذا علمنا من طريق الإبصار بحركة زيد؛ ثم إذا وقف عن الحركة، تغيرت الصورة العلمية^٣ من الحركة إلى السكون؛ و يسمى "علم ما بعد الكثرة".

فإن قلت^٤: التغير لا يكون إلا بقوة سابقة، و حاملها المادة؛ و لازمه كون العلوم الجزئية مادية، لا مجردة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «كَلِيَّة من هذا القبيل»

قوله: "كَلِيَّة" خبر لقوله: "و العلوم الحاصلة" و يدل على ذلك قوله في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة:

«و العلم الحاصل من طريق العلل كلي من هذا القبيل».

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و المراد بالجزئي»

و العلم الحسي لا يكون كلياً؛ لأن المحسوسات متغيرة. صرح بذلك في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «تغيرت الصورة العلمية»

اللام للعهد الذكري، أي: تغير علمنا من طريق الإبصار؛ فإن العلم الحسي يقوم بالارتباط بالخارج؛ فإذا تغير الخارج، تغير العلم الحسي.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «فإن قلت»

لا يخفى عليك: أن هذا الإيراد إنما يتوجه إلى صدر المتألهين قدس الله تعالى سره و من تبعه من القائلين بتجرد العلم مطلقاً، لا إلى المشائين الذين يرون أن العلم الإحساسي و الخيالي مادي و ليس بمجرد.

قلنا: العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم^١؛ و المتغيّر ثابت في

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قلنا: العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم»

حاصل الجواب يرجع إلى أنّ العلم ليس بمتغيّر، ولكن ينسب إليه التغيّر بالعرض من جهة كونه علماً بالتغيّر.

فهذا التقسيم، كالتقسيم السابق، تقسيم حقيقيّ على مباني القدماء؛ وهو مجازيّ على مباني الحكمة المتعالية. وذلك لأنّ القدماء كانوا معتمدين بكون العلم الحسيّ والخياليّ مادّيّاً، فجاز لهم أن يعتقدوا بتغيّر العلم؛ وأما صدر المتألّهين ومن تبعه القائلون بتجرّد العلم مطلقاً، فلا يصحّ منهم هذا التقسيم، إلاّ أن يراد بتغيّر العلم تغيّر معلومه و ينسب تغيّر المعلوم إلى العلم مجازاً.

وبعبارة أخرى: التقسيم المذكور إنّما يصحّ على مباني المشائين، الذين يرون أنّ العلم الحسيّ مادّيّ، يقبل التغيّر. وأما على ما أثبتّه أصحاب الحكمة المتعالية من تجرّد العلم مطلقاً، فلا بدّ أن يغيّر شكل المسألة، ويقسم العلم الحصوليّ إلى علم بالتغيّر و علم بما عدا التغيّر، فيفسّر الكلّيّ في المسألة بالعلم بما عدا التغيّر و الجزئيّ بالعلم بالتغيّر.

ويبدو أنّه كان الأولى أن يأتي بما ذكره في تعليقه على الأسفار، من أنّ النفس لمّا كانت مادّيّة في فعلها، فالتغيّر إنّما هو في مرحلة الأعمال البدنيّة التي هي معدّات للإدراك و العلم؛ فما دامت المعدّات من النور و انفعال الشبكيّة و الأعصاب حاصلّة، تكون الصورة مرئيّة ظاهرة للنفس، و بانقطاعها لا تتغيّر الصورة في ذاتها؛ و إنّما ينقطع ظهورها. يدلّ على ما ذكرنا أنّه إذا رأينا ذلك المرئيّ ثانياً، نذكرنا أنّه هو ما رأيناه سابقاً؛ فلو لا أنّ صورته موجودة عندنا، لما أمكن لنا التصديق بذلك؛ فإنّه لا تصديق إلاّ عن تصوّر.

قال قدّس الله تعالى سرّه في ما أشرنا إليه من تعليقه على الفصل الثالث و العشرين من الطرف الأوّل من المرحلة العاشرة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، دار المعارف الإسلاميّة، ١٣٨٣هـ. ق. ص: ٤٠٨ معترضاً على ما يظهر من صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه في هذا المقام من تغيّر العلم:

«ظاهرة أنّه اعتراف بتغيّر الصورة العلميّة مع تغيّر المعلوم الجزئيّ المادّيّ، و هو ينافي البناء على تجرّد العلم حتّى العلوم الحسيّة و الخياليّة و الوهميّة.

تغيّره، لا متغيّر. وتعلّق العلم به - أعني: حضوره عند العالم - من حيث ثباته، لا

والتحقيق أنّ الصور العلميّة مجردة غير قابل للتغيّر، سواء كانت كليّة أم جزئية، غير أنّ العلوم الانفعاليّة لمّا كانت لا تفارق أعمالاً ماديّة صادرة عن مظاهر القوى النفسانيّة، كالعين والأذن وغيرهما، كان ظهورها للنفس تابعة للفعل والانفعال الماديّ الواقع في تلك المظاهر، وبتقطع ذلك ينقطع الظهور؛ فالتغيّر إنّما يقع في مرحلة المظاهر البدنيّة من حيث أعمالها؛ وأمّا الصورة العلميّة، وإن كانت جزئية حسيّة، فلا تغيّر فيها. والدليل على ذلك: أنّا نقدر على إعادة الصور التي أحسنّاها قبل زمان بعينها؛ ولو كانت الصورة المحسوسة ماديّة، لزالّت بزوال الحركات الماديّة، وامتنع تذكّرها بعينها بالضرورة. هذا.

وأما تعلّق العلم الإحساسيّ والخياليّ بالتغيّرات والحركات والمقادير التي تحتل القسمة وجوب مطابقة الصورة العلميّة للمعلوم الخارجيّ، فالعلم بالتغيّر والحركة والانقسام غير تغيّر العلم وحركته وانقسامه. فافهم ذلك. والواجب مطابقة الصورة العلميّة للخارج بحسب الماهيّة، لا بحسب نحو الوجود، هذا.

ولا يخفى: أنّه على هذا يرجع التقسيم المذكور إلى تقسيم العلم الحسوليّ إلى ما له معدّات متغيّرة، وما ليس له معدّات متغيّرة. وتفسير العلم الكلّيّ بالثابت والجزئيّ بالمتغيّر يكون من قبيل الوصف بحال متعلّق الموصوف.

فالكلّيّ هو العلم الذي يكون معدّاته ثابتة غير متغيّرة، والجزئيّ ما يكون معدّاته متغيّرة غير ثابتة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قلنا: العلم بالتغيّر»

لا يخفى أنّه لم يبيّن كيفيّة العلم بالتغيّر هنا، ولكن بيّنها في الفصل التاسع من المرحلة الثانية عشرة بأنّه على وجه ترتّب الصور بعضها على بعض. فحقيقة العلم بالتغيّر تنشأ عن صور ثابتة مترتبة بعضها على بعض.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «والتغيّر ثابت في تغيّره...»

دفع دخل هو: أنّه سلّمنا كون العلم الجزئيّ علماً بالتغيّر، لا تغيّراً للعلم، لكن كيف يتعلّق العلم بالتغيّر مع أنّ التغيّر لا ثابت له؛ فلا يمكن حضوره للعالم، وليس العلم بالشيء إلاّ حضوره للعالم؟ وأمّا حاصل الدفع، فقد يوهّم ظاهر صدر عبارته رضوان الله تعالى عليه أنّ مراده: أنّ التغيّر الخارجيّ، وهو المعلوم بالعرض، وإن كان متغيّراً في عرضه أو جوهره، لكنّه ليس بمتغيّر في

تغيره؛ وإلا، لم يكن حاضراً؛ فلم يكن العلم حضور شيء لشيء؛ هذا خلف.

تغيره ذلك، بل ثابت ... فهو نظير ما يقال في انقسام الوجود إلى ما بالقوة وما بالفعل: إن ما بالقوة هو بالفعل في قوته وليس بالقوة. وفيه ما لا يخفى.

ولكن ذيل عبارته يدل على أن مراده أن مفهوم المتغير وصورته الذهنية - وهو المعلوم بالذات الحاضر لدى العالم - ثابت، مع كونه مفهوم المتغير. وذلك لأنه إنما يكون متغيراً بالحمل الأولي؛ وأما بالحمل الشائع، فهو ثابت، لا متغير؛ ولثباته هذا يكون حاضراً عند العالم. ولو كان متغيراً، لم يكن حاضراً لديه. يدل على هذا أيضاً قوله في تعليقه على الفصل الثالث والعشرين من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، دار المعارف الإسلامية، ١٣٨٣هـ. ق. ص: ٤٠٨:

«وأما تعلق العلم الإحساسي والخيالي بالتغيرات والحركات والمقادير التي تحتل القسمة، وجوب مطابقة الصورة العلمية للمعلوم الخارجي، فالعلم بالتغير والحركة والانقسام غير تغير العلم وحركته وانقسامه. فافهم ذلك. والواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج بحسب ماهية، لا بحسب نحو الوجود.»

وكذا ما يأتي في الفصل التاسع من المرحلة الثانية عشر من قوله:

«فيه [عالم المثال] أشباح جسمانية متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة على نظام يشبه نظامها في عالم المادة، غير أن تعقب بعضها لبعض بالترتب الوجودي بينها، لا يتغير صورة إلى صورة أو حال إلى حال بالخروج من القوة إلى الفعل من طريق الحركة، على ما هو الشأن في عالم المادة. فحال الصورة المثالية في ترتب بعضها على بعض حال الصور الخيالية من الحركة والتغير، والعلم مجرد لا قوة فيه ولا تغير، فهو علم بالتغير، لا تغير في العلم.»

بضميمة ما مر في الفصل الرابع من المرحلة العاشرة من قوله:

«وأما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة بأخذ الحد من الحركة وجمعها فيه صورة متصلة مجمعة منقسمة إلى الأجزاء، فهي ذهنية، لا وجود لها في الخارج؛ لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة؛ وإلا، كان ثباتاً، لا تغيراً.»

الفصل الرابع: في أنواع التعقل^١

ذكروا أن التعقل^٢ على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون "العقل بالقوة"^٣، أي: لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل؛

١- قوله قدس الله تعالى سره: «في أنواع التعقل»

المراد بالتعقل هو الإدراك الكلّي من أقسام العلم الحسولي، أي: ما هو قسيم للإحساس و التخيل. يدل على ذلك كلمات الشيخ في الفصل السادس من المقالة الخامسة من النفس من الشفاء، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي قم، ط: ١، ١٤١٧ هـ. ق= ١٣٧٥ هـ. ش. ص: ٣٢٧-٣٣١، و كلمات صدر المتألهين قدس الله تعالى سره في الفصول الخامس عشر إلى السابع عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣ هـ. ش. ص: ٤٠١-٤١٥، بل صرح بذلك الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في تعليقاته على تلك الفصول.

لكن لا يخفى عليك إمكان إجراء هذه الأقسام الثلاثة في العلم الخيالي أيضاً.

و قد يستظهر من قوله قدس الله تعالى سره في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة: "و الذي ذكروه من التقسيم إنما أوردوه تقسيماً للعلم الحسولي" أنه حمل التعقل في عنوان الفصل على مطلق العلم الحسولي. و قد عدّ الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣ هـ. ق. ص: ٤٨٨-٤٨٩ الإجمالي و التفصيلي أقساماً لمطلق العلم.

و قد عمّم المصنّف قدس الله تعالى سره هذا التقسيم للعلم الحسولي في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «ذكروا أن التعقل»

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه:

«المراد به هو التعقل مقابل التخيل و الإحساس، و ليس المراد به مطلق الإدراك.»

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «أحدها: أن يكون العقل بالقوة»

أي: يكون عقلاً هيولائياً، كما صرح بذلك صدر المتألهين قدس الله تعالى سره في الفصل

و لا له شيء من المعقولات بالفعل^١؛ لخلو النفس عن عمّة المعقولات.

الخامس عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بِنِبادِ حِكمَتِ اسِلامِي صِدرَا، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ٤٠١؛ وإذا لم تكن القوة المدركة فعلية، لم يكن إدراكه وهو التعقل فعلياً، بل يكون تعقلاً بالقوة، ويحصل بذلك النوع الأول من التعقل، وهو التعقل بالقوة.

وقال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الرابع عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بِنِبادِ حِكمَتِ اسِلامِي صِدرَا، ١٣٨٣، ط: ١، ص: ٦٧٤:

«عَدَّةُ قُوَّةِ التَّعْقُلِ تَعَقُّلاً إِنَّمَا هُوَ لِأَنَّ قُوَّةَ الشَّيْءِ طَلِيعَةٌ مِنْهُ، وَ لَوْلَاهَا، لَمْ يَكُنِ الشَّيْءُ، وَ لَمْ يَتَحَوَّلْ مِنْ أَدْنَى إِلَى أَعْلَى وَ هَكَذَا إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: «أي: لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل؛ و لا له شيء من المعقولات بالفعل»

أي: لا يكون العقل نفسه معقولاً لنفسه، و لا يكون له معقول من المعقولات غير نفسه؛ فحاصل الجملتين أنه لم يعقل لا نفسه و لا غيره.

قوله قدس الله تعالى سره: «أي: لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل»

أي: لا يكون نفسه معقولاً لنفسه، فلم يصل الإنسان إلى مرتبة يعقل حتى نفسه، و إنما إدراكه لنفسه إما حضوري أو خيالي فقط.

قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في ذيل نفس هذه الجملة في تعليقه له على الفصل الخامس عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بِنِبادِ حِكمَتِ اسِلامِي صِدرَا، ١٣٨٣، ط: ١، ص: ٦٧٤:

«إِذْ تَعَقَّلَهُ لِنَفْسِهِ أَيْضاً بِالْقُوَّةِ، وَ إِنْ تَوَهَّمْ ذَاتَهُ وَ تَخَيَّلَ؛ كَالنَّفُوسِ الْجَاهِلَةِ الَّتِي لَا تَقْدِرُ عَلَى تَعَقُّلِ ذَوَاتِهَا، وَ تَخَيَّلِ ذَوَاتِهَا أَوْلَاتٍ وَضَعُ وَجْهَةً وَ نَحْوَهُمَا.»

ولما كان للعقل أن يعقل نفسه بتعقلات و تصورات كلية كثيرة، مثل "موجود" و "عقل" و "واحد" و "مدرك" و "ممكّن" و أمثالها، أتوا بصيغة الجمع، و قالوا: لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل.

الثاني: أن يعقل معقولاً أو معقولات كثيرةً بالفعل، مميّزاً لبعضها من بعض، مرتباً لها؛ و هو "العقل التفصيلي".

الثالث: أن يعقل معقولات كثيرةً عقلاً بالفعل، من غير أن يتميّز بعضها من بعض، و إنما هو عقل بسيط إجماليّ فيه كلّ التفاصيل. و مثلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك علم بها، فحضرك الجواب في الوقت؛ فأنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل^١، لكن لا تتميّز بعضها من بعض، و لا تفصيل، و إنما يحصل التميّز و التفصيل بالجواب؛ كأنّ ما عندك منبع تنبع و تجري منه التفاصيل؛ و يسمّى "عقلاً إجماليّاً"^٢.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «علماً يقينياً بالفعل»

سيما إن كانت من المسائل المستحدثة؛ فإنها لم تكن معنونةً و ملتفتاً إليها و لم تكن من ما قرع سمعك من قبل، و لكن بما لك من ملكة الاجتهاد تعلمها، و لذا تجيب عنها و تبينها، و إن لم يسبق لك تصوّر عنها و لا حكم فيها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «عقلاً إجماليّاً»

و تعقلاً إجماليّاً. و قد مرّ في الفصل الثاني من هذه المرحلة أنّ العقل و التعقّل بمعنى واحد.

الفصل الخامس: في مراتب العقل^١

ذكروا أن مراتب العقل أربع^٢:

إحداها: كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع المعقولات؛ ويسمى "عقلاً هيولانياً"؛ لشباهته، في خلوه عن المعقولات، "الهيولي"^٣ في كونها بالقوة بالنسبة إلى

١- قوله قدس الله تعالى سره: «في مراتب العقل»

وقد يعبر عنها بدرجات العقل النظري، كما قد يعبر عنها بمقامات العقل. فراجع الفصل الأول من المقالة الأولى من رسالة اتحاد العاقل والمعقول لصدر المتألهين قدس الله تعالى سره. راجع: مجموع رسائل فلسفي صدر المتألهين، انتشارات حكمت، ١٣٧٥هـ. ش. ص: ٦٥.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «ذكروا أن مراتب العقل أربع»

يستفاد منهم أن هذه المراتب، يمكن اعتبارها بالقياس إلى كل واحد من المعلومات، فيختلف حال النفس بقياسها إلى المعلومات المختلفة؛ إذ قد تكون النفس بالقياس إلى بعض المعلومات في مرتبة العقل الهيولاني، وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة، وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل، وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد، كما صرح بذلك الآخوند قدس الله تعالى سره في الفصل السادس من الفن الثالث من القسم الثاني من شرح الهداية الأثيرية، ج: ١، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٩٣هـ. ش. ص: ٤٢٠؛ ويمكن اعتبارها بالقياس إلى جميع المعلومات، كما صرح بذلك الحكيم السيزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٥، ط: ١، نشر ناب، ١٤٢٢هـ. ق. ص: ١٧١.

والذي يظهر من المصنف قدس الله تعالى سره أنه اعتبرها بالقياس إلى جميع المدركات، حيث عرف العقل الهيولاني بمرتبة تكون النفس فيها خالية عن جميع المدركات، وأتى بالبدهيّات والنظريّات في تعريف العقل بالملكة والعقل بالفعل بصيغة الجمع المحلى باللام الظاهر في العموم، وعدّ العقل بالمستفاد عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «الشباهته، في خلوه عن المعقولات، الهيولي»

الهيولي مفعول لشباهته.

جميع الصور.

و ثانيها: "العقل بالملكة"^١، و هي المرتبة التي تعقل فيها الأمور البديهية من التصورات و التصديقات؛ فإنّ تعلق العلم بالبديهيّات أقدم من تعلقه بالنظريات^٢.
و ثالثها: "العقل بالفعل"^٣، و هو تعقله النظريات بتوسيط البديهيّات، و إن

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «العقل بالملكة»

سمّي بذلك إمّا لأنّه ملكة بالنسبة إلى العقل الهولانيّ الذي هو قوّة بالنسبة إليها، و قوّة الشيء عدمه، فكان بين المرتبتين تقابل العدم و الملكة؛ و إمّا لرسوخ استعداد الانتقال إلى المعقولات في هذه المرتبة. فالملكة على الأوّل مقابل لعدم الملكة، و على الثاني مقابل للحال. صرّح بذلك كلّ الحكيم السيزواريّ قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٥، ط: ١، نشر ناب، ١٤٢٢هـ.ق. ص: ١٧٠ متناً و هامشاً.

و يحتمل أن يكون الملكة بمعناه اللغويّ، أي: القنية و رأس المال؛ فحيث إنّ العلوم البديهية التي تدرك في هذه المرتبة هي رأس المال للتجارة العلميّة، سمّيت هذه المرتبة بالعقل بالملكة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإنّ تعلق العلم بالبديهيّات أقدم»

تعليل لتقدّم مرتبة العقل بالملكة على العقل بالفعل.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «العقل بالفعل»

قال صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه في الإشراق الثالث من الفصل الرابع من الباب الثالث من المفتاح الخامس عشر من مفاتيح الغيب، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرها، ط: ١، ١٣٨٦هـ.ش. ص: ٨٤٠-٨٤١

«و إنّما سمّي هذا العقل بالفعل، لأنّ للنفس بحسبه أن تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت، من غير تجسّم كسب. و ذلك لتكرّر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد أخرى، و تكثر رجوعها إلى المبدأ الوهاب، و اتصالها به كرّة بعد أولى، حتّى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب الله و الاتّصال به من غير مانع داخليّ، و إن منعها الشواغل البدنيّة ما دامت في الدنيا عن كنه الرجوع و المكذّرات الطبيعيّة عن صفو الوصول.»

كانت مرتبةً بعضها على بعض.

و رابعها: عقله لجميع ما يمكن استفادته^١ من المعقولات البديهية والنظرية المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، باستحضاره الجميع و التفاته إليها بالفعل؛ فيكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني؛ و يسمّى "العقل المستفاد"^٢.

و في الفصل السادس من الفنّ الثالث من القسم الثاني من شرح الهداية الأثرية، ج: ١، انتشارات بِناد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٩٣هـ. ش. ص: ٤١٩ ذكر وجهاً آخر أيضاً، هو أنه سميت هذه المرتبة بالعقل بالفعل لمسبوبيتها بالعقل بالملكة الذي هو كالقوة لها؛ فإنّ العقل يادراك البديهيّات يقوى على إدراك النظريات بسببها.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «عقله لجميع ما يمكن استفادته»

قد توهم العبارة أنّ العقل المستفاد هو استحضاره لجميع ما استفاده أعمّ من أن يكون ما استفاده هو العلم بجميع حقائق العالم أو بعضها، و لكنّه ليس مراداً له؛ لأنّ العقل المستفاد كما سيصرّح به في الفصل الحادي عشر هو ما حصل له جميع العلوم.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «يسمى العقل المستفاد»

قال المحقّق الطوسي قدس الله سرّه القدوسي في الفصل العاشر من النمط الثالث من شرح

الإشارات، ج: ٢، مطبعة الحيدريّ نهران، ١٣٧٨هـ. ق. ص: ٣٥٥:

«و هو المسمّى بالعقل المستفاد؛ لأنّها مستفاد من عقل فعّال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهولائي إلى درجة العقل المستفاد؛ فإنّ كلّ ما يخرج من قوّة إلى فعل فإنّما يخرجها غيرها. و قياس عقول الناس في استفادة المعقولات إلى العقل الفعّال قياس أبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس.»

و قال صدر المتألّهين قدس الله تعالى سرّه في الإشراف الثاني عشر من الشاهد الأوّل من المشهد

الثالث من الشواهد الربوبية، انتشارات بِناد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٢هـ. ش. ص: ٢٤٧:

«و سمّي به لاستفادة النفس إيّاه ممّا فوقها.»

الفصل السادس: في مفيض هذه الصور العلميّة^١

أما الصور العقليّة الكليّة، فإنّ مفيضها، المخرج للإنسان مثلاً^٢ من القوّة إلى الفعل، عقل مفارق للمادّة، عنده جميع الصور العقليّة الكليّة. وذلك:

- أنك قد عرفت^٣ أنّ هذه الصور، بما أنّها علم، مجردة عن المادّة، ففاعلها المفيض لها^٤ أمر مجرد عن المادّة؛ لأنّ الأمر الماديّ ضعيف الوجود، فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجوداً. على أنّ فعل المادّة مشروط بالوضع الخاصّ^٥، و لا

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «في مفيض هذه الصور العلميّة»

أي: في فاعلها القريب.

و لا يخفى: أنّ الكلام في هذا الفصل مسوق على مسلك المشائين، الذين ينسبون الإفاضة و التأثير إلى غيره تعالى أيضاً، و يرونه تعالى علّة العلل و مسخراً لها؛ و أمّا على طريقة الحكمة المتعاليّة، فالمفيض لكلّ شيء ذاته تبارك و تعالى.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «المخرج للإنسان مثلاً»

أنى بقوله: «مثلاً» للدلالة على عدم اختصاصه بالإنسان، و شموله لكلّ موجود له استعداد الاستفاضة، كالجنّ.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قد عرفت»

في الفصلين الأوّل و الثاني من هذه المرحلة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «مجردة عن المادّة، ففاعلها المفيض لها»

في النسخ المطبوعة: «مجردة عن المادّة، على أنّها كليّة تقبل الاشتراك بين كثيرين، و كلّ أمر حالّ في المادّة واحد شخصي لا يقبل الاشتراك، فالصورة العلميّة مجردة عن المادّة، ففاعلها المفيض لها. و الصحيح ما أثبتناه؛ لأنّ الزائد بعض ما مرّ في الفصل الثاني، فقوله: «قد عرفت أنّ هذه الصور بما أنّها علم مجردة عن المادّة دالّ عليه، فلا يبقى معنى لقوله: «على».

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «على أنّ فعل المادّة مشروط بالوضع الخاصّ»

المراد بها العلل الجسمانيّة، التي مرّت الإشارة إلى بعض أحكامها في الفصل الحادي عشر من المرحلة السابعة. و من تلك الأحكام أنّ فعلها مشروط بالوضع الخاصّ.

وضع للمجرد^١؛

- و ليس هذا المفيض المجرد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجردة العلمية؛ لأنها بعد بالقوة بالنسبة إليها، و حيثيتها حيثية القبول دون الفعل، و من المحال أن يخرج ما بالقوة نفسه من القوة إلى الفعل^٢؛

- فمفيض الصورة العقلية جوهر عقليّ مفارق للمادة، فيه جميع الصور العقلية الكلية على نحو ما تقدّم من العلم الإجماليّ العقليّ^٣، تتحد معه النفس

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا وضع للمجرد»

أي: لا وضع للمجرد بالنسبة إلى المادّي، و إن كان ذا وضع أحياناً بالنسبة إلى أمثاله؛ فإنّ الموجود المثاليّ ذو وضع، كما مرّ في الفصل الثاني من هذه المرحلة، و لكنّه إنّما يكون ذا وضع بالنسبة إلى ما في عالمه، و لا وضع له بالنسبة إلى المادّي. هذا مضافاً إلى أنّ الكلام هنا في المجرد العقليّ -الصور العقلية الكلية- و هو من ما لا وضع له أصلاً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و من المحال أن يخرج ما بالقوة نفسه من القوة إلى الفعل»
 إن قلت: كيف يكون العقل الإجماليّ خلافاً للتفاصيل؟ أليست التفاصيل علوماً جديدة؟! أ و

ليست النفس في مرتبه العقل الإجماليّ فاعلاً لها، و هي مع ذلك قابل لها أيضاً؟!!

قلت: النفس حينما تكون فاعلة للصور، لا تكون قابلة لها بمعنى المستكملة بها، و إنّما تكون متّصفّة بها اتّصاف العلة بمعلولها. و قد مرّ في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة الفرق بين القبول بمعنى الاستكمال و بين القبول بمعنى الاتّصاف، و أنّ المستحيل هو كون شيء واحد فاعلاً و مستكملاً بشيء، و أمّا كونه فاعلاً له و متّصفاً به، فلا بأس باجماعهما في شيء واحد.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فيه جميع الصور العقلية الكلية على نحو ما تقدّم من العلم الإجماليّ العقليّ»

لا يخفى: أنّ هذه الصور عند المشائين قائمة بالجواهر المجرد قيام الوجود الذهنيّ بالنفس؛ لأنهم يرون علمه تعالى و علم العقول المجردة علماً حصولياً. و أمّا عند المصنّف

المستعدة للتعقل^١ على قدر استعدادها الخاص، فيفيض عليها ما تستعد له^٢ من الصور العقلية؛ و هو المطلوب.

و بنظير البيان السابق يتبين: أن مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر مثاليّ مفارق فيه جميع الصور المثالية الجزئية^٣ على نحو العلم الإجماليّ، تتحد معه النفس على قدر ما لها من الاستعداد^٤.

تبعاً لصدر المتألهين قدس الله تعالى سرّه، فوجود الصور فيه إنّما هو وجدانه بوجوده جميع الصور بوجود واحد بسيط هو عين وجوده؛ حيث إنّ العلة واجدة لكمال المعلول و وجوده بنحو أعلى و أشرف.

قوله قدس الله تعالى سرّه: «على نحو ما تقدّم»

في الفصل الرابع من هذه المرحلة.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «تتحد معه النفس المستعدة للتعقل»

هذا الاتحاد من قبيل اتحاد المعلول بعلة، الذي بينه في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة، و هو اتحاد الرقيقة بالحقيقة.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «على قدر استعدادها الخاص، فيفيض عليها ما تستعد له»

فكل ماهية تحيلت النفس أفراداً منها و طلبت مشتركاتها فيفيض عليها صورتها العقلية الكلية.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «جوهر مثاليّ مفارق فيه جميع الصور المثالية الجزئية»

أقول: بل لكل صورة علمية جزئية أو لفريق منها مفيض خاصّ و ذلك لما صرح به في الفصل الحادي والعشرين من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة، من أنّ في عالم المثال أمثلة الصور الجوهرية التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: «تتحد معه النفس على قدر ما لها من الاستعداد»

فبالإتصال من طريق الباصرة و العين مثلاً يزيد القائم في الخارج تستعد للاستفاضة من ذلك الجوهر المثاليّ صورة زيد القائم.

الفصل السابع: ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر و تصديق لأنه إما صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير، من غير إيجاب أو سلب، و يسمّى "تصوّراً"، كتصوّر الإنسان و الجسم و الجوهر؛ و إما صورة حاصلة من علوم معها إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء^٢، كقولنا: "الإنسان ضاحك"، و قولنا: "ليس الإنسان بحجر"؛ و يسمّى "تصديقاً"، و باعتبار حكمه "قضية"^٣.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و إما صورة حاصلة من علوم معها»
في ما بأيدينا من النسخ: "و إما صورة حاصلة من معلوم معها". و الصحيح المطابق لما في نهاية الحكمة ما أثبتناه. و يؤيده تأنيث الضمير في "معها"

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «معها إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء»
لا يخفى عليك أنّ التصديق لا يختصّ بالقضايا الحملية التي هي إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء، بل يتعلّق بالمتّصلات و المنفصلات أيضاً؛ فإنّ مفاد القضية إمّا أن يكون إيجاب شيء لشيء أو سلبه عنه، و تسمّى حملية، أو أن يكون إيجاب الأتصال و الاستلزام بين نسبة و أخرى أو سلبه، و تسمّى متّصلة، أو أن يكون إيجاب الانفصال و العناد بين النسبتين أو سلبه، و تسمّى منفصلة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و يسمّى تصديقاً، و باعتبار حكمه قضية»
يظهر منه ترادف القضية و التصديق.

و هذا، أعني: ترادف التصديق و القضية، من الأمور التي تفرّد به المصنّف قدّس الله تعالى سرّه. و قد جعل شيخنا المحقّق التصديق مشتركاً لفظياً بين القضية و بين فهم صدق القضية. و المشهور بين الحكماء و المناطقة أنهما متباينان؛ فإنّ القضية مركّب تامّ يقبل أن يوصف بالصدق أو الكذب لذاته، و هي في نفسها من التصوّر؛ و أمّا التصديق، فهو فهم صدق القضية. و لمّا كان التصديق فهم صدق القضية، فلا تصديق إلّا و هو متعلّق بقضية. لكن لا يخفى: أنّ

ثم إن القضية - بما تشتمل على إثبات شيء لشيء^١، أو نفي شيء عن شيء - مركبة من أجزاء فوق الواحد.

و المشهور: أن القضية الموجبة مؤلفة من "الموضوع" و "المحمول"^٢ و "النسبة الحكمية"، و هي نسبة المحمول إلى الموضوع^٣، و "الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول".

هذا في الهليات المركبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع؛ و أما

القضية لاستلزام التصديق، فإن كلاً من المتناقضين قضية و قد تكون كلتاها مشكوكين؛ و إذا حصل العلم بصدق إحداها، فالأخرى قضية و ليس فيها تصديق. و أيضاً المخيلات و الموهومات و جميع المشكوكات قضايا، و لا تقارن تصديقاً.

قوله قدس الله تعالى سره: «و باعتبار حكمه قضية»

فإن القضية مصدر و اسم من قضى.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «بما تشتمل على إثبات شيء لشيء ...»

قد مرّ آنفاً أن هذا هو مفاد الحملية. و أن القضية لا تنحصر فيها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «من الموضوع و المحمول»

أو المقدم و التالي.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و النسبة الحكمية و هي نسبة المحمول إلى الموضوع»

أي: هي مقايسة المحمول بالموضوع. و بعبارة أخرى: هي تصوّر المحمول متسبباً إلى الموضوع، كما سيصرّح به المصنّف قدس الله تعالى سره بعد أسطر.

قوله قدس الله تعالى سره: «و النسبة الحكمية و هي نسبة المحمول إلى الموضوع»

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه: مراده من النسبة الحكمية مقايسة المحمول إلى الموضوع ليرى هل يمكن حمله عليه أو لا. فالمراد من النسبة في قوله: «و هي نسبة المحمول إلى الموضوع» هي المقايسة. و من هنا تكون النسبة الحكمية في القضية السالبة إيجابيةً أيضاً.

الهيات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع، كقولنا: "الإنسان موجود"، فأجزاؤها ثلاثة: "الموضوع" و "المحمول" و "الحكم"؛ إذ لا معنى لتخلل النسبة - وهي الوجود الرابط - بين الشيء و نفسه^١.

و أن القضية السالبة مؤلّفة من "الموضوع" و "المحمول" و "النسبة الحكمية الإيجابية"؛

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «إذ لا معنى لتخلل النسبة - وهي الوجود الرابط - بين الشيء و نفسه»

لا يخفى ما فيه من الخلط بين القضية و مطابقتها؛ فإن مطابق الهيات البسيطة و إن لم يكن إلا شيئاً واحداً هو الإنسان الموجود مثلاً، إلا أن القضية و هي العلم التصديقيّ -في رأيه قدس الله تعالى سرّه- فيها علوم، هي مفهوم الإنسان و مفهوم الوجود مثلاً، و لا ريب في تباينهما، لما تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الأولى من زيادة الوجود على الماهية؛ فيتصوّر العقل الإنسان و الوجود، و يلاحظ النسبة بينهما، و أنه هل الإنسان موجود أم لا، ثم يحكم بأن الإنسان موجود. و لو تمّ ما ذكره من عدم وجود النسبة في الهيات البسيطة، لم يتصوّر فيها حكم؛ لأن الحكم ليس إلا إيجاب النسبة أو سلبها؛ فإذا لم تكن هناك نسبة، لم يكن حكم، بل و لم يكن موضوع و محمول أيضاً، فلم تكن قضية أصلاً.

و بعبارة أخرى نقول: صحيح أن لا نسبة في مطابق الهيات البسيطة، إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه، كما مرّ في الفصل الأول من المرحلة الثالثة؛ و أمّا في نفس الهية، و هي القضية، فهي لما كانت مشتملة على موضوع و محمول حصلاً من تجزئة النفس الشيء الواحد الذي ناله -كما سيصرّح به في بيان حقيقة الحكم و كما مرّ في بحث زيادة الوجود على الماهية- أمكن فيها تخلل النسبة.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و النسبة الحكمية الإيجابية»

اختلفوا في النسبة الحكمية التي في القضية السالبة هل هي ايجابية أو سلبية. فالقدماء من الفلاسفة على الأول. و المشهور بين المتأخرين هو الثاني. قال صدر المتألهين قدس الله تعالى سرّه

و لا حكم فيها، لا أن فيها حكماً عديمياً؛ لأنّ الحكم جعل شيء شيئاً، و سلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه.

و الحقّ: أن الحاجة إلى تصوّر النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم بما

في الفقرة: ٦٤٢ في الفصل التاسع من المرحلة الثانية من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بِناد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٤٢٨:

«الفلاسفة المتقدمون على أن النسبة الحكمية في كل قضية، موجبة كانت أو سالبة، ثبوتية، و لا نسبة في السوالب و راء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات؛ و أن مدلول القضية السالبة و مفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الإيجابية، و ليس فيها حمل و ربط، بل سلب حمل و قطع ربط؛ و إنما يقال لها: "الحملية" على المجاز و التشبيه؛ و أن لا مادة في السوالب بحسب السلب، بل بحسب الإيجاب؛ فلذلك لا تختلف المادة في الموجبة و السالبة بحسب النسبة الإيجابية و السلبية؛ خلافاً لما شاع بين المتأخرين و المتفلسفين، من أن في السالبة نسبةً سلبيةً هي غير النسبة الإيجابية»

و قد ذهب المصنّف قدّس الله تعالى سرّه تبعاً للشيخ و صدر المتألهين إلى الأول.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا حكم فيها»

لا يخفى عليك أن عدّهذا من المشهور ليس في محلّه؛ إذ لا يخفى على المتبحر أن القوم يصرّحون بوجود الحكم في السالبة، و هو الحقّ في النظر القاصر؛ و إلّا لم يكن فرق بين القضية السالبة و بين مجرد تصوّر الموضوع و المحمول.

و إنّما الذي ذهب إليه الجمهور هو أن لا حمل في السالبة، لا أنّه لا حكم فيها، كما مرّ في ما حكيناه في التعليقة السابقة عن الأسفار.

و الماتن قدّس الله تعالى سرّه اشتبه عليه الحكم بالحمل، كما يشهد بذلك ما في تعليقه له على الفصل التاسع من المرحلة الثانية من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، شركة دار المعارف الإسلامية، ايران، ص: ٣٦٥-٣٦٦؛ حيث إنّ صدر المتألهين قدّس الله تعالى سرّه ينسب القول بعدم وجود الحمل في السالبة إلى القدماء، و يفسّره هو بعدم وجود الحكم.

هو فعل النفس، لا بما هو جزء القضية^١؛ أي: إن القضية إنما هي الموضوع و المحمول و الحكم، و لا حاجة في تحقّق القضية، بما هي قضية، إلى تصوّر النسبة الحكمية، و إنما الحاجة إلى تصوّرها لتحقّق الحكم من النفس و جعلها الموضوع هو المحمول.

و يدلّ على ذلك تحقّق القضية في الهليات البسيطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع.

فقد تبين بهذا البيان:

أولاً: أنّ القضية الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: "الموضوع" و "المحمول" و "الحكم"؛ و السالبة ذات جزئين: "الموضوع" و "المحمول"؛ و أنّ النسبة الحكمية تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم، لا القضية بما هي قضية في انعقادها.

و ثانياً: أنّ "الحكم" فعل من النفس في ظرف الإدراك الذهني، و ليس من

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «من جهة الحكم بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء القضية» فإن القضية و التصديق إنما تكون قضيةً و تصديقاً بما أنه علم و حاك، فالحكم إنما يكون جزءاً للقضية من جهة وجوده الذهني، أي من جهة حكايته و كونه مرآة، أي: كونه ما به ينظر. و يحتاج إلى النسبة الحكمية بما أنه فعل للنفس و وجود خارجي، حيث إن النفس لا يتأتى منها الحكم إلا بعد مقايسة المحمول بالموضوع.

و الحاصل أنّ النفس و إن كانت تحتاج إلى النسبة الحكمية في فعلها الحكم، لكنّ الحكم بما أنه فعل للنفس لا يكون من أجزاء القضية، بل إنما يكون جزءاً لها بما أنه حاك بذاته؛ بمعنى أنه لو لم يكن الحكم فعلاً للنفس و لكن كان حاكياً، لكان جزءاً للقضية؛ و لو كان فعلاً لها و لكن لم يكن حاكياً، لم يكن جزءاً للقضية.

الانفعال التصوريّ في شيء. و حقيقة الحكم في قولنا: "زيد قائم" مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحسّ موجوداً واحداً، هو "زيد القائم"، ثمّ تجزّئه إلى مفهومي "زيد" و "القائم"، و تخزنهما عندها؛ ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج^١، أخذت صورتَي زيد و القائم من خزائنها، و هما اثنتان، ثمّ جعلتهما واحداً ذا وجود واحد؛ و هذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعل للنفس تحكي به الخارج^٢ على ما كان.

فالحكم فعل للنفس، و هو مع ذلك من الصور الذهنيّة الحاكية لما وراءها. و لو كان الحكم تصوّراً مأخوذاً من الخارج، كانت القضية غير مفيدة لصحة السكوت؛ كما في كلّ من المقدّم و التالي^٣ في القضية

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ثمّ تجزّئه إلى مفهومي "زيد" و "القائم"»

أي: تجزّئه وهماً؛ و إلّا، فالصورة العلميّة لاتقبل التجزئة و هو الانقسام. و التجزئة الوهميّة هنا، هو أنّ الذهن بعد ما نال زيداً القائم، ثمّ نال زيداً غير قائم و عمراً قائماً، تستعدّ لدرك كلّ من مفهومي زيد و القائم على حدة بعد ما نالهما مركّباً كمفهوم واحد.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج»

سواء أرادت حكايته لنفسها أم أرادت حكايته لغيرها.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تحكي به الخارج»

لا يخفى عليك: أنّ الحكم من جهة كونه صورةً ذهنيّةً حالكٍ بذاته للخارج، و لكونه حاكياً بذاته تستفيد منه النفس و تحكي به الخارج.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كما في كلّ من المقدّم و التالي»

حيث إنّ فيه تصوّر النسبة و الأتحاد الموجود في الخارج بين أجزاء المقدّم و لكن لا يصحّ السكوت عليه، لعدم فعل من النفس فيه، بل إنّما تصوّرت النفس النسبة الموجودة بين الشمس و الطلوع مثلاً في قولنا: إن كانت الشمس طالعةً.

الشرطية. و لو كان تصوراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج، لم يحك الخارج.
و ثالثاً: أن التصديق يتوقف على تصور الموضوع و المحمول^١، فلا تصديق إلا عن تصور.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «التصديق يتوقف على تصور الموضوع و المحمول»

أما عند المصنف القائل بترادف التصديق و القضية، فلأن التصديق مركب من الموضوع و المحمول على الأقل، فتوقفه عليهما من باب توقف المركب على أجزائه. و أما على المشهور، و هو الحق، من كون التصديق عبارة عن فهم صدق القضية، فلأن هذا الفهم و إن كان بسيطاً، إلا أنه لما كان متعلقاً بالقضية، كانت القضية و أجزاؤها شرائط لوجوده؛ كما أن التصديق شرط الإيمان الذي هو الإذعان و الاعتقاد القلبي بالقضية المصدق بها.

الفصل الثامن: و ينقسم العلم الحسولِيّ إلى بديهيّ و نظريّ

و البديهيّ منه: ما لا يحتاج في تصوّره أو التصديق به إلى اكتساب و نظر؛ كتصوّر مفهوم الشيء^١، و الوحدة، و نحوهما؛ و كالتصديق بأن الكلّ أعظم من جزئه، و أنّ الأربعة زوج.

و النظريّ: ما يتوقّف في تصوّره أو التصديق به على اكتساب و نظر؛ كتصوّر ماهية الإنسان و الفرس، و التصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، و أنّ الإنسان ذو نفس مجردة.

و العلوم النظرية تنتهي إلى العلوم البديهية و تبين بها؛ و إلّا، ذهب الأمر إلى غير النهاية، ثمّ لم يفد علماً، على ما بين في المنطق.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ما لا يحتاج في تصوّره أو التصديق به إلى اكتساب و نظر» و كما أنّه لا يحتاج إلى اكتساب و نظر، كذلك بدايته و عدم حاجته إلى اكتساب و نظر لا يحتاج إلى اكتساب و نظر؛ لأنّ بداية جميع البديهيات من الوجدانيات. ففضية الكلّ أعظم من جزئه بدئية أولية، و فضية أنا مسرور بلقائك و جدانية، و فضية الأربعة ثلث الاثني عشر فطرية مثلاً. و إذا جعلنا كلاً من هذه القضايا موضوعاً، و حملنا عليه قولنا: «بدئية»، حصلنا على ثلاث قضايا كلّها من الوجدانيات.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كتصوّر مفهوم الشيء»

جاء في المعرفة الأولى من المقالة الأولى من كتاب المعارف الإلهية لمحمد رفيع بيرزاده من تلامذة المولى رجب على التبريزي أنّ الوجود مرادف لـ «الثبوت» و «الحصول» و «الكون»؛ و الشيء مرادف لـ «الأمر» و «ما» و «الذي». فراجع: منتخباتي از آثار حكماي الهي ايران، ج: ٢، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، ط: ٢، ١٣٧٨هـ. ش. ص: ٥١٢.

و البديهيات كثيرة مبيّنة في المنطق^١؛ وأولها بالقبول: الأوّليات^٢، وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها تصوّر الموضوع و المحمول^٣؛ كقولنا:

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و البديهيات كثيرة مبيّنة في المنطق»
يلوح منه أن حصر البديهيات في الست لا يكون عقلياً، بل استقرائي.
ثمّ لا يخفى عليك: أن هذا الحصر للبديهيات التصديقيّة. و لم أجد منهم شيئاً في بيان أقسام
البديهيات تصوّريّة و حصرها.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و البديهيات كثيرة مبيّنة في المنطق»
أي: لانطيل بذكرها بعد ما يتوه في المنطق، و إن لم تكن من مسائل المنطق؛ فإن المنطق هو
علم الفكر، يعلم منه ضروب الانتقال من المعلومات إلى المجهولات؛ و أمّا أنه ما هي المعلومات
و ما هي البديهيات منها، فليس بيانه على المنطقيّ و علم المنطق، بل على الفيلسوف و الفلسفة.
٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أولها بالقبول: الأوّليات»

لأن الأوّليات لا يحتاج التصديق بها إلى أكثر من تصوّرها. و هذا بخلاف سائر البديهيات.
و أيضاً: هي و الفطريات تمتع نقائضها، أي: من الممتنع صدق نقائضها؛ بخلاف المحسوسات
و التجريبات و الحدسيات و المتواترات.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «يكفي في التصديق بها تصوّر الموضوع و المحمول»
لا يخفى: أنه لا يكفي في الأوّليات مجرد تصوّر ذات الموضوع و ذات المحمول، بل لا بدّ مع
ذلك من اعتبار كلّ منهما مع الآخر، و هذا معنى النسبة الحكميّة. و لا فرق في ذلك بين أن نقول
بكون النسبة الحكميّة جزءاً للقضيّة و بين أن لانقول بذلك؛ فإن تعريف الأوّليّ بما أنه أوّليّ لا
يربط له بعدد أجزاء القضيّة؛ كما أن المتواترات و المجربّات مثلاً يؤتى في تعريفها بتكرّر السماع
و المشاهدة مع أن السماع و تكرّره و المشاهدة و تكرّرها ليس شيء منها من أجزاء القضيّة.
فلا بدّ أن يكون مراده من الموضوع و المحمول هو الموضوع بوصف كونه موضوعاً و
المحمول بوصف كونه محمولاً، و واضح أنه لا يتمّ هذان الوصفان إلا بالنسبة الحكميّة. و هكذا
في قوله: «أو المقدّم و التالي».

و بما ذكرنا يرتفع التعارض بين ما ذكره المصنّف في تعريف الأوّليات و بين ما يذكره القوم
من أنها قضايا يكفي في التصديق بها تصوّر الموضوع و المحمول و النسبة الحكميّة.

"الكلّ أعظم من جزئه"، و قولنا: "الشيء لا يسلب عن نفسه".
 و أولى الأوليات بالقبول قضية استحالة اجتماع النقيضين و ارتفاعهما؛ و
 هي قضية منفصلة حقيقية: "إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب". و
 لاستغني عنها في إفادة العلم قضية نظرية و لا بديهية^١، حتّى الأوليات؛ فإنّ
 قولنا: "الكلّ أعظم من جزئه" إنّما يفيد علماً إذا كان نقيضه - و هو قولنا: "ليس
 الكلّ بأعظم من جزئه" - كاذباً.
 فهي أوّل قضية مصدق بها، لا يرتاب فيها ذو شعور، و تبني عليها العلوم؛
 فلو وقع فيها شكّ، سرى ذلك في جميع العلوم و التصديقات.

تتمّة

السوفسطي، المنكر لوجود العلم^٢، غير مسلمّ لقضية^١ "أولى الأوائل"؛ إذ في

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لاستغني عنها في إفادة العلم قضية نظرية و لا بديهية»
 الحقّ أن يقال: إنّ العلم إذا فسّر بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع الحاصل عن علته، فكلّ قضية
 إنّما يحصل العلم بها من علته الخاصّة به، و لا يتوقّف العلم بها على شيء آخر غير علته الخاصّة،
 حتّى على قضية "إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب" المسماة بأولى الأوائل.
 و أمّا لو زدنا في تعريف العلم قيد كونه مانعاً من النقيض، فحصول العلم بكلّ قضية و إن كان
 متوقفاً على أمّ القضايا، إلّا أنّ الذي يتوقّف عليها هو نفي نقيضها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «السوفسطي، المنكر لوجود العلم»
 فإنّ السوفسطي و إن كان في الظاهر منكرّاً للواقع الخارجي، و لكنّ السوفسطي في الحقيقة
 هو الذي ينكر العلم، كما يستفاد ذلك من أدلّة السوفسطائين أيضاً. و ذلك لأنّ في إنكار الواقعية
 دعوى للعلم بعدم وجود الواقعية، فهو في الحقيقة إثبات لواقعيّات؛ إذ لا تنفك هذه الدعوى عن
 إثبات واقعية العلم و العالم و كون العلم غير كاشف عن الواقع. و بعبارة أخرى: السوفسطي و إن

تسليمها اعتراف بأن كل قضيّتين متناقضتين فإن إحداهما حقّة صادقة.

ثمّ السوفسطي^٢، المدّعي لانتفاء العلم و الشاكّ في كل شيء، إن اعترف بأنّه يعلم أنّه شاكّ، فقد اعترف بعلم ما، و سلّم قضيةً أولى الأوائل^٣، فأمكن أن يلزم بعلم كثيرة تماثل علمه بأنّه شاكّ^٤، كعلمه بأنّه يرى، و يسمع، و يلمس، و

كان في بادئ الأمر يدّعي العلم بعدم وجود واقع خارجي، إلاّ أنّه بعد الالتفات إلى أنّ في هذه الدعوى تسليمًا بوجود واقع الخارجي بل واقعيّات خارجيّة. ينتقل إلى انكار وجود العلم مطلقاً، حتّى العلم بعدم وجود واقع خارجي.

صرّح بذلك كلّ المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في المقالة الثانية من اصول فلسفه رئاليسم، مؤسسه بوستان كتاب، ط: ٤، ١٣٩٤هـ. ش. ص: ٣٥-٤٦.

و على ذلك فيؤول أمر السوفسطي إلى أن يظهر الشكّ في كل شيء. و لذا قال المصنّف قدّس الله تعالى سرّه بعد سطرين:

«ثمّ السوفسطي المدّعي لانتفاء العلم و الشاكّ في كل شيء...»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «غير مسلّم لقضية»

أي: لا يعترف بها بنفسه، و إن كان يلزم بها عند المحاجة، كما يتبيّن في ما سيأتي.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ثمّ السوفسطي»

شروع في بيان كيفية معارضة السوفسطائين و علاجهم.

و لا يخفى: أن الكلام هنا في من يدّعي الشكّ أو يعدّ من الشكّاكين، و إن لم يكن في الحقيقة سوفسطائياً منكرًا لوجود العلم مطلقاً.

و أيضاً: لا يخفى أن حصر السوفسطائين في الطوائف التسع المذكورين في الكتاب حصر استقرائي.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و سلّم قضيةً أولى الأوائل»

حيث إنّ العلم، أي علم كان، لا يتحقّق بدونها.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تماثل علمه بأنّه شاكّ»

تماثلته في أن معلومه من الوجدانيّات؛ فكما أنّه يعترف بعلمه بشكّه لكون الشكّ من

الوجدانيّات، لا بدّ أن يعترف برويته و سمعه و ذوقه و شمّه؛ لأنها أيضاً من الوجدانيّات.

يذوق، و يشمّ، و أنّه ربما جاع فقصد ما يشبعه، أو ظمأً فقصد ما يرويه. و إذا ألزم بها، ألزم بما دونها من العلوم؛ لأنّ العلم ينتهي إلى الحسن، كما تقدّم^٢.
 و إن لم يعترف بأنّه يعلم أنّه شاك، بل أظهر أنّه شاك في كلّ شيء و شاك في شكّه، لا يدري شيئاً، سقطت معه المحاجة، و لم ينجع^٣ فيه برهان. و هذا الإنسان إمّا مبتلى بمرض أورثه اختلالاً في الإدراك، فليراجع الطبيب؛ و إمّا معاند للحقّ، يظهر ما يظهر لدحضه^٤، فليضرب و ليؤلم^٥، و ليمنع من ما يقصده و يريد، و ليؤمر بما يبغضه و يكرهه؛ إذ لا يرى حقيقةً لشيء من ذلك.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ألزم بما دونها من العلوم»

و هي المحسوسات؛ فإنّه حيث اعترف بعلمه بعلمه، اعترف بعلمه الذي هو متعلّق علمه. و عبارة أخرى: بعد ما اعترف بالحسن، أي: اعترف بعلمه بعلمه اعترف بما دون هذا، و هو علمه بالمحسوسات التي هي متعلّقات علمه و إحساسه الذي هو معلوم له.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كما تقدّم»

في الفصل الثاني.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لم ينجع»

في المعجم الوسيط: «نجع الشيء نجوعاً: نفع و ظهر أثره. يقال: نجع الدواء في العليل و نجع العلف في الدابة، و يقال: نجع القول في سامعه و العقاب في المذنب.»

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لدحضه»

في المعجم الوسيط: «دحض الحجّة: أبطلها و دفعها.»

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فليضرب و ليؤلم»

قال في الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تليغات

اسلامي قم، ط: ١، ١٤١٨ هـ. ق. ص: ٦٧.

«و أمّا المتعنّت، فينبغي أن يكلف شروع النار؛ إذ النار و اللاتار واحد؛ و أن يؤلم ضرباً؛ إذ

الوجع و اللالوجع واحد؛ و أن يمنع الطعام و الشراب؛ إذ الأكل و الشرب و تركهما واحد.»

نعم! ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية، وهو غير مسلح بالأصول المنطقية ولا متدرّب في صناعة البرهان^١، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بين الإثبات والنفي والحجج التي أقاموها على كل من طرفي النقيض، ولم يقدر لقلّة بضاعته على تمييز الحقّ من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض في مسألة بعد مسألة، فأساء الظنّ بالمنطق، وزعم أنّ العلوم نسبية غير ثابتة، والحقيقة بالنسبة إلى كلّ باحث ما دلّت عليه حجّته.

ويعالج أمثال هؤلاء بإيضاح القوانين المنطقية، وإراءة قضايا بديهية^٢

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا متدرّب في صناعة البرهان»

وجه تخصيص البرهان بالذكر هو أنّ المفيد للحقّ واليقين هو البرهان فقط، دون سائر الصناعات، ولذا عدّه الشيخ فريضةً و سائر الصناعات نافلةً.

قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الأولى من البرهان من كتاب الشفاء، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.ق. ص: ٥٤:

«الأشبه أن يكون المعلم الأول ربّ هذا الفنّ الذي في البرهان قبل سائر الفنون؛ لأنّ الغرض الأفضل في جميع ما سلف وفي القياس نفسه هو التوصل إلى كسب الحقّ واليقين، وهذا الغرض يفيد هذا الفنّ دون سائر الفنون، والأولى في كلّ شيء أن يقدم الأهمّ وأن يصرف الشغل إلى الفرض قبل النقل. فأما ما يفيد سائر الفنون، فكأنّه من الأمور التي يتفجع ببعضها في الأمور المدبّية المشتركة دون استفادة الكمالات الخاصّة، إلا ما يتعلّم منه على سبيل ما يتعلّم الشرّ ليحذر. والكمال الخاصّ قبل الكمال المشترك. وذلك لأنّ بعضها يتعلّم ليحرّز منه، وبعضها ليرتاض به، أو ليكبح به معاند الحقّ، وبعضها ليقدر به على مخاطبة الجمهور في حملهم على المصالح بما يظنون منه ظنّاً أو يتخيّلون تخيلاً».

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و إراءة قضايا بديهية»

و تذكير أنّ اختلاف الباحثين ولو أوجب الشكّ في العلوم النظرية، لكنّه لا وجه لأنّ يوجب الشكّ في العلوم البديهية التي لم يختلفوا فيها.

لا تقبل التردد في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، و استحالة سلبه عن نفسه، و غير ذلك؛ و ليبالغ في تفهيمهم^١ معاني أجزاء القضايا^٢، و ليؤمروا أن يتعلموا العلوم الرياضية^٣.

و ههنا طائفتان أخريان من الشكّاكين:

فطائفة: يتسلمون الإنسان و إدراكاته، و يظهرون الشكّ في ما وراء ذلك،

فيقولون: "نحن و إدراكاتنا؛ و نشكّ في ما وراء ذلك؟"

و طائفة أخرى: تفتنوا بما في قولهم: "نحن و إدراكاتنا" من الاعتراف

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و ليبالغ في تفهيمهم»

في النسخ المطبوعة: "و ليبالغ في تفهيم". و الأولى ما أثبتناه.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و ليبالغ في تفهيمهم معاني أجزاء القضايا»

فإنّه كثيراً ما يوجب تصوّر أجزائها التصديق بها، كما في البديهيات الأوّلية، كما أنّه ربّما يكون

الشكّ و الإنكار مسبباً عن عدم تصوّر أجزاء القضية تصوّراً صحيحاً.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و ليؤمروا أن يتعلموا العلوم الرياضية»

و ذلك لفائدتين:

الأولى: رياضة الذهن و إمامه بالمعقولات حتّى يستعد لإدراك القضايا الفلسفيّة. و من هنا

كان أفلاطون قد كتب على باب مدرسته: "من لم يحسن الهندسة فلا يدخل المدرسة".

الثانية: الالتفات إلى علوم نظريّة لا اختلاف فيها، و ذلك لوضوح مفاهيمها، و بدهاة شكل

القياس فيها. فإنّ لميّة ابتعاد الرياضيات عن الغلط - كما أنّه عليه الشيخ في الفصل الثاني من المقالة

الثالثة من البرهان من كتاب الشفاء، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.ق.

ص: ١٩٦- هو ووضوح مفاهيمها، و بدهاة شكل القياس فيها. لا ما ذكره بعض الفلاسفة الغربيين

من أنّها هي التجربة؛ فإنّ التجربة لا تفيد يقيناً أصلاً. كيف و أنت ترى تبدل الآراء في العلوم

التجريبية يوماً بعد يوم؟!

بحقائق كثيرة، من أناسي^١ و إدراكات لهم، و تلك حقائق خارجية، فبدلوا الكلام بقولهم: "أنا و إدراكاتي؛ و ما وراء ذلك مشكوك".

و يدفعه: أن الإنسان ربما يخطئ في إدراكاته^٢، كما في موارد أخطاء الباصرة و اللامسة و غيرها من أغلاط الفكر^٣؛ و لولا أن هناك حقائق خارجة من الإنسان و إدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لاتنطبق، لم يستقم ذلك بالضرورة^٤.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «أناسي»

قال الزيدي في تاج العروس، ج: ١٥، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: ١، ١٤٢٨هـ.ق. ص: ٢١٩: «(الإنس)، بالكسر؛ (البشر، كالإنسان)، بالكسر أيضاً. و إنما لم يضبطهما لشهرتهما، (الواحد إنسي)، بالكسر، (و أنسي)، بالتحريك. قال محمد بن عرفة الواسطي: سمي الإنسيون لأنهم يؤمنون، أي: يرون؛ و سمي الجنّ جنّاً لأنهم مجنونون عن رؤية الناس، أي: متوارون. (ج: أناسي)، ككروسي و كراسي. و قيل: هو جمع إنسان، كبرحان و سراحين، و لكنهم أبدلوا الياء من النون، كما قالوا للأرانب: أراني، قاله الفراء.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «أن الإنسان ربما يخطئ في إدراكاته»

لما كانت هاتان الطائفتان من الشكّاكين ذهبتا إلى ما ذهبتا من الشكّ بحجة خطأ الحواس، على حدّ تعبيرهم، أخذ المصنّف قدس الله تعالى سره ما تمسكوا به و جعله ردّاً عليهم؛ و إلا، فلو كانوا لم يتمسكوا بالخطأ، لم يستقم دفع مدّعاهم بوجود الخطأ؛ لأنه كان لهم عند ذلك أن لا يقرّوا بوجود الخطأ.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «من أغلاط الفكر»

إشارة إلى أن الخطأ ليس للحواس، بل للفكر في تفسير ما يناله من طريق الحواس.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «لم يستقم ذلك بالضرورة»

و ذلك أن الخطأ إنما يستقيم إذا كان هناك حقائق وصل إليها الإنسان و علم بها و علم بأن ما وصل إليه حواسه لا يكشف عنها.

و ربما قيل: إن قول هؤلاء ليس من السفسطة في شيء، بل المراد أن من المحتمل أن لا تنطبق الصور الظاهرة للحواس بعينها على الأمور الخارجيّة بما لها من الحقيقة؛ كما قيل: "إن الصوت، بما له من الهويّة الظاهرة على السمع، ليس له وجود في خارجه؛ بل السمع إذا اتّصل بالارتعاش بعدد كذا، ظهر في السمع في صورة الصوت؛ و إذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشاً، ظهر في البصر في صورة الضوء و اللون؛ فالحواس، التي هي مبادئ الإدراك، لا تكشف عن ما وراءها من الحقائق؛ و سائر الإدراكات منتهية إلى الحواسّ.

و فيه^١: أن الإدراكات إذا فرضت غير كاشفة عن ما وراءها، فمن أين علم أن هناك حقائق وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك؟! ثمّ من أدرك أن حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا؟! و حقيقة المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟! و هل يصل الإنسان إلى الصواب الذي يخطئ فيه الحواسّ إلاّ من طريق الإدراك الإنسانيّ؟!

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و فيه»

هذا جواب نقضيّ.

و يضاف إليه أيضاً أنه لو كانت العلوم كلّها منتهية إلى الحسن، و كان الحسن لا يكشف عن حقيقة المحسوس، فمن أين حصل هذا القول الذي اخترتموه؛ فإن كان لا يكشف عن حقيقة، فهو باطل، و إن كان يكشف عنها نقض نفسه.

هذا كلّه في مقام النقض و المناقضة.

و أمّا الجواب الحليّ، فهو أن الاستدلال المذكور باطل صغرى و كبرى.

أمّا الصغرى، فلأن العلوم ليست كلّها حسّيّة أو منتهية إلى الحسن.

و أمّا الكبرى، فلأن عدم مطابقة الموجودات الخارجيّة لصورها التي في الحسن في بعض الأمور لا يقتضي عدم مطابقة الصور التي في الحسن لواقعياتها الخارجيّة مطلقاً.

و بعد ذلك كله، تجوز أن "لا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه" لا يحتمل إلا السفسطة، حتى أن قولنا: "يجوز أن لا ينطبق شيء من إدراكاتنا على الخارج" لا يؤمن أن لا يكشف، بحسب مفاهيم مفرداته و التصديق الذي فيه، عن شيء.

الفصل التاسع: و ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي و اعتباري^١ و الحقيقي^٢: هو المفهوم الذي^٣ يوجد تارة^٤ بوجود

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي و اعتباري»

لا يخفى: أن المقسم في هذا التقسيم هو التصور، بل ليس هو جميع أقسام التصور وإنما هو خصوص التصور الكلّي الذي يعبر عنه بالمعقول. ولذا تسمى المفاهيم الحقيقية بالمعقولات الأولى، و المفاهيم الاعتبارية بالمعقولات الثانية.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و الحقيقي»

و إنما سمي علماً حقيقياً لأنه حالك للواقع و علم به. و ذلك بسبب أن نفس ما في الواقع حصل في الذهن؛ حيث إن الماهية لكونها لا يشترط بالنسبة إلى ترتب الآثار و عدمه، جاز أن توجد في الخارج فترتب عليها الآثار، و جاز أن تدخل بعينها الذهن فلا ترتب عليها الآثار. و لمّا حضر نفس ما في الخارج في الذهن، كان ما في الذهن حاكياً لما في الخارج و علماً حقيقياً به.

و من هنا يعلم وجه تسمية الاعتباري؛ فإنه لمّا لم يكن نفس ما في الخارج، لم يكن حاكياً له و علماً به حقيقة، بل نعتبه حاكياً و كاشفاً عن الواقع؛ فهو علم اعتباري، صرح قدس الله تعالى سره بما ذكرناه في المقالة الخامسة من اصول فلسفه رئاليسم، مؤسسه بوستان كتاب، ط: ٤،

١٣٩٤هـ. ش. ص: ٨٥-٨٧

و لا يخفى عليك: أن التقسيم الحاضر يتبي على حضور الماهيات بأعيانها في الذهن، بمعنى أنها تحضر بحقائقها لدى العقل.

و ليس كذلك؛ فإن الحاضر للذهن لدى العلم من الأشياء إنما هي مفاهيمها الحاكية لها.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «هو المفهوم الذي»

لا يخفى عليك أن المراد من المفهوم هنا هو المعنى، أعني: محكي العلم الحصولي؛ فإنه الذي يوجد في الخارج.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «و الحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة»

محصل مراده قدس الله تعالى سره أن الأمور بحسب وجودها في الذهن و العين على أربعة أقسام:

خارجي^١، فترتّب عليه آثاره؛ و تارةً بوجود ذهني لا ترتّب عليه آثاره، و هذا هو "الماهية"؛

و الاعتباري: ما كان بخلاف ذلك؛ و هو:

إمّا من المفاهيم التي^٢ حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الخارج، كالوجود

القسم الأول ما يوجد في العين و الذهن كليهما، و هو الماهية حيث إنّها لا بشرط بالنسبة إلى ترتّب الأثر و عدمه، فتوجد في الخارج و يترتّب عليها آثارها، و توجد بعينها في الذهن و لا يترتّب عليها آثارها.

القسم الثاني: ما يوجد في العين دون الذهن، و هو الوجود و صفاته الحقيقيّة. و ذلك لأنّها عين حيثيّة ترتّب الأثر، فلا توجد في الذهن؛ و إلّا، لزم الانقلاب المحال.

القسم الثالث: ما يوجد في الذهن دون العين، و هو المعاني المنطقيّة كالمعرّف و الحدّ و الرسم و الحجّة و القياس و البرهان؛ حيث إنّها أوصاف للمفاهيم، و المفاهيم لا توجد في الخارج، فأوصافها كذلك.

القسم الرابع: ما لا يوجد لافي العين و لافي الذهن، كالعدم و الامتناع و الدور و التسلسل و اجتماع التقيضين.

إذا عرفت هذا، عرفت أنّ القسم الأول له مفهوم حقيقيّ، أي: إنّ العلم به علم حقيقيّ؛ لحصوله بنفسه في الذهن. و أمّا سائر الأقسام فليس لها مفهوم حقيقيّ، و إنّما الذهن يصنع من عنده مفاهيم يشير بها إليها. هذا. و جميع ما ذكره مبنيّ على حصول الماهيات بأنفسها في الذهن، بينما الحاصل منها إنّما هي مفاهيمها، كما أجابوا به عن إشكالات الوجود الذهنيّ.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بوجود خارجي»

و إن لم يكن التحقّق و الوجود له بذاته، بل كان موجوداً بالوجود.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إمّا من المفاهيم التي ...»

و إمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها أنّه ليس في الخارج و لافي الذهن، كالعدم و الامتناع و الدور و اجتماع التقيضين. و كان عليه أن يشير إليها أيضاً، كما فعله في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة.

و صفاته الحقيقيّة، كالوحدة و الفعليّة و غيرهما؛ فلا يدخل الذهن؛ و
إلّا، لانقلب؛

و إمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الذهن، كمفهوم الكلّيّ
و الجنس و النوع؛ فلا يوجد في الخارج؛ و إلّا، لانقلب.

و هذه المفاهيم إنّما يعملها الذهن بنوع من التعمّل، و يوقعها على مصدايقها،
لكن لا كوقوع الماهيّة و حملها على أفرادها، بحيث تؤخذ في حدّها.
و ممّا تقدّم يظهر:

أولاً: أنّ ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب و الممكن معاً،
كالوجود و الحياة^٢، فهو اعتباري؛ و إلّا، لكان الواجب ذا ماهيّة^٣، تعالى
عن ذلك.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب و الممكن معاً»
و بطريق أولى ما كان محمولاً على الواجب فقط، كالاتقلال و الوجوب الذاتي.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالوجود و الحياة»

لا كالعالم و الحي؛ فإنّ هذه المفاهيم كجميع مفاهيم المشتقات ليست من الماهيّة في شيء.
فراجع ذيل الفصل الثالث من المرحلة الثانية من نهاية الحكمة مع تعالينا عليه.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لكان الواجب ذا ماهيّة»

لا يخفى عليك: أنّ الحمل إنّما يدلّ على كون المحمول الماهويّ ماهيّةً للموضوع إذا كان
محمولاً عليه بالموطأة، أي: كان محمولاً عليه من دون اشتقاق أو زيادة "ذو". فلمّا كان العلم
يحمل على الواجب و الممكن، حيث يقال: الواجب علم و يقال: المجرد مثلاً علم و الصورة
الذهنيّة علم، علم أنّه ليس ماهيّةً، و إلّا لكان ماهيّةً للواجب، فكان الواجب ذا ماهيّة. و هكذا في
حمل مفهوم على أزيد من مقولة واحدة، فحيث يحمل على الجوهر و الكمّ و الكيف أنّها حركة،
علم أنّ الحركة ليست مقولةً.

و ثانياً: أن ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة، كالحركة، فهو اعتباري؛ وإلا، كان مجسماً بجنسين^١ فأزيد؛ وهو محال. و ثالثاً: أن المفاهيم الاعتبارية لا حد لها^٢، و لا تؤخذ في حد ماهية من الماهيات^٣. و للاعتباري معانٍ أخرى، خارجة عن بحثنا^٤:

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و إلا، كان مجسماً بجنسين» كان الأولي أن يقول: «و إلا كان جنساً عالياً فوقهما، هذا خلف في كونهما مقولتين، أي: جنسين عالين».

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «المفاهيم الاعتبارية لا حد لها» لأن الحد مركب من الجنس و الفصل، و الجنس و الفصل جزءان للماهية تعرف بهما، و المفاهيم الاعتبارية ليست ماهيات. قوله قدس الله تعالى سره: «لا حد لها»

للحد إطلاقان، الأول: الحد بالمعنى الأعم، و هو التعريف، سواء كان بالفصل أم بالخاصة، مع الجنس أو بدونه. و الثاني الحد بالمعنى الأخص، و هو التعريف بالفصل. و المعنى الثاني هو المراد هنا كما لا يخفى.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و لا تؤخذ في حد ماهية من الماهيات» إذ لو أخذت في حد ماهية، لكانت أجناساً لها أو فصولاً، و الجنس و الفصل كل منهما ماهية ناقصة، و المفاهيم الاعتبارية ليست بماهيات.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «معانٍ أخرى، خارجة عن بحثنا» الفرق بين ما هو محل البحث و بين تلك المعاني أن ما هو محل البحث صفة للعلم بينما المعاني الأخر صفات للواقع.

و أما الفرق بين المعاني الأخر أنفسها:

فالاعتباري بالمعنى الأول أمر غير موجود حقيقة بنظر العقل الدقيق، و لكنه موجود في نظر

منها: الاعتباريّ مقابل الأصيل، كالماهية مقابل الوجود؛

و منها: الاعتباريّ بمعنى ما ليس له وجود منحاز، مقابل ما له وجود منحاز؛

كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها^١، مقابل الجوهر الموجود بنفسه^٢؛

و منها: ما يوقع و يحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه و

المناسبة للحصول على غاية عملية^٣؛ كإطلاق الرأس على

العلاء لخفاء الوسطة في العروض، بينما الاعتباريّ بالمعنى الثاني أمر موجود في كلا النظريين و إن لم يكن له وجود منحاز، و الاعتباريّ بالمعنى الثالث أمر غير موجود حقيقةً في كلا النظريين.

قوله قدس الله تعالى سرّه: «خارجة عن بحثنا»

في هذا الفصل. و إن كانت مبحوثة عنها في الفلسفة.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها»

الإضافة المقوليةّ حياةً حاصلّة للشيء من نسبه إلى شيء آخر له حياةً حاصلّة من نسبه إلى الشيء الأول؛ فهي موجودة بوجود موضوعها، كما صرح بذلك في المبحث الثالث من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة.

فالمراد من الإضافة هنا معناها اللغويّ، أي: النسبة، و هي الوجود الرابط؛ حيث إنّها الموجودة بوجود طرفيها، كما مرّ في الفصل الأول من المرحلة الثالثة؛ و هي أيضاً اعتبارية بمعنى ما ليس له وجود منحاز مستقلّ.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «مقابل الجوهر الموجود بنفسه»

و في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة: على خلاف الجوهر الموجود في نفسه. و هو الأولى.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «ما يوقع و يحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه و المناسبة للحصول على غاية عملية»

و تسمّى الاعتباريات العملية، كما تسمّى الاعتباريات بالمعنى الأخصّ. و يقابلها الاعتباريّ بالمعنى الأعمّ، و هو الذي يكون قسيماً للحقيقيّ في انقسام العلم الحصوليّ إلى حقيقيّ و

زيد^١ لكون نسبته إلى القوم كنسبة الرأس إلى البدن، حيث يدبّر أمرهم، و يصلح شأنهم، و يشير إلى كلّ بما يخصّه من واجب العمل.

اعتباري. صرّح بما ذكر في المقالة السادسة من كتاب اصول فلسفه رئاليسم، مؤسسه بوستان كتاب، ط: ٤، ١٣٩٤هـ. ش. ص: ١٢٣.

فالرئاسة الاعتبارية لا تحقّق لها إلا بتصرّف الرئيس و إطاعة المرئوسين إياه و هداية الرئيس لهم. و هكذا.

و إن شئت فقل: هذه المعاني إنّما هي من المشهورات بالمعنى الأخصّ، و هي التي تطابق عليها آراء العقلاء من دون أن يكون لها واقع وراء هذا التطابق.

ولا يخفى عليك: أنّ التحقّق المنفيّ، هو التحقّق الحقيقي العينيّ. و ذلك لأنّ هذه الاعتبارات متحقّقة في وعاء الاعتبار، فلها تحقّق اعتباريّ.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كإطلاق الرأس على زيد»

فالرئاسة الاعتبارية لا تحقّق لها إلا بتصرّف الرئيس و إطاعة المرئوسين إياه و هداية الرئيس لهم. و هكذا.

و إن شئت فقل: هذه المعاني إنّما هي من المشهورات بالمعنى الأخصّ، و هي التي تطابق عليها آراء العقلاء من دون أن يكون لها واقع وراء هذا التطابق.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كإطلاق الرأس على زيد»

و كالملكية الحاصلة بالإرث و الهبة و غيرهما من الأسباب المملّكة، و كالزوجية الحاصلة بعقد النكاح، و كالحريّة الحاصلة بالعتق و غيرها.

الفصل العاشر: في أحكام متفرقة

منها: أن المعلوم بالعلم الحسوليّ ينقسم إلى "معلوم بالذات" و "معلوم بالعرض"^١.
و المعلوم بالذات: هو الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم؛
و المعلوم بالعرض: هو الأمر الخارجي الذي تحكيه الصورة العلميّة. و
يسمى معلوماً بالعرض و المجاز لاّتحاد ما له مع المعلوم بالذات^٢.
و منها: أنّه تقدّم^٣ أن كلّ معقول فهو مجردٌ، كما أن كلّ عاقل فهو مجردٌ؛
فليعلم: أن هذه المفاهيم الظاهرة^٤ للقوّة العاقلة التي تكتسب بحصولها لها

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ المعلوم بالعلم الحسوليّ ينقسم إلى "معلوم بالذات" و "معلوم بالعرض"»

أقول: كلّ علم حسوليّ مقارن لعلم حضوريّ. فهناك علمان:
أحدهما: علم حضوريّ، و معلومه هو الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم.
ثانيهما: علم حسوليّ، و معلومه هو الأمر الخارجي الذي تحكيه الصورة العلميّة، و معلوم كلّ
من العلمين معلوم بالذات له.

فهذا التقسيم المشهور عندهم لا وجه له.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لاّتحاد ما له مع المعلوم بالذات»

و هو كون المعلوم بالذات نفس ماهيته.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّه تقدّم»

في الفصلين الأوّلين من هذه المرحلة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كلّ معقول فهو مجردٌ»

أي: كلّ معلوم فهو مجردٌ، فالعقل بمعنى مطلق العلم. و هكذا في الجملات اللاحقة.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فليعلم أنّ هذه المفاهيم الظاهرة...»

ملخص مرامه - بالالتفات إلى ما مرّ في الفصل الأوّل و الفصل السادس من هذه المرحلة و ما
جاء في الفصول الأوّل و الثالث و السابع من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة و المقالة

الفعليّة حيث كانت مجردةً، فهي أقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها، و آثارها مترتبة عليها.

فهي في الحقيقة موجودات مجردة^١، تظهر بوجوداتها الخارجيّة للنفس

الخامسة من كتاب اصول فلسفه رئاليسم، مؤسسه بوستان كتاب، ط: ٤، ١٣٩٤هـ. ش. ص: ٧٩-١١١- و إن كانت عبارته هنا قاصرة عنه: أنه لما كان انتزاع المفهوم متوقفاً على العلم بالمصداق والاتصال به؛ إذ لولا ذلك، لاستوت نسبة المفهوم إلى مصداقه وغيره، فوجب أن يصدق على كلّ شيء أو لا يصدق على شيء؛ و كان علمنا بالمصداق المادّي من طريق المفهوم، فليس قبله علم به حتّى يمكن انتزاع المفهوم عنه، فالمفهوم إن كان حسّيّاً أو خياليّاً، فهو إنّما ينتزع من جوهر مثاليّ يحضر وجوده للنفس، فتعلم به علماً حضورياً و تنتزع المفهوم منه؛ و إن كان عقليّاً فمن جوهر عقليّ كذلك.

وبعارة أخرى: تتحد النفس بالجوهريّن فتفيض عليها منهما الصور العلميّة؛ لكننا لأنصّلنا من طريق الحواسّ بالخارج نتوهم أنّها منتزعة عن المصايق المادّيّة، و بهذا تصير الصور علوماً حصوليّة بالمصايق المادّيّة. فكلّ علم حصوليّ مسبوق بعلم حضوريّ. و الصور العلميّة لما كانت حاضرة بنفس وجوداتها للنفس العالمة، كانت النفس عالمة بها علماً حضوريّ.

فهناك قاعدتان:

إحدهما: أن كلّ علم حصوليّ مسبوق أو منتهٍ إلى حضوريّ.

و ثانيتهما: أن كلّ علم حصوليّ فهو في الحقيقة علم حضوريّ.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «موجودات مجردة»

لا يخفى عليك: أن هذا الموجود واحد هو العقل الفعّال عند المشائين و ربّ نوع الانسان عند الإشراقيين، و لكنّه بوحدته واجد لجميع الصور الكلّيّة، ترتبط معه النفس المستعدّة للتعلّق على قدر ما استعدت له، و تستفيض منه، فيحصل لها المفهوم الكلّيّ. هذا في العلم العقليّ. و كذا في العلم الحسّيّ و الخياليّ، هو جوهر مجرد مثاليّ واحد، واجد بوحدته لجميع الصور الجزئيّة، على نحو العلم الإجماليّ، ترتبط معه النفس، فيفيض عليها الصور الجزئيّة.

العالمة^١، فتَّحد النفس بها إن كانت صور جواهر، و بموضوعاتها المتَّصِّفة بها إن كانت أعراضاً^٢؛ لكننا، لاتَّصالنا من طريق أدوات الإدراك بالموادِّ، نتوهم أنَّها نفس الصور القائمة بالموادِّ نزعتها من الموادِّ من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادة فصارت وجودات ذهنيَّة للأشياء لاترتب عليها آثارها. فقد تبين بهذا البيان: أنَّ العلوم الحصوليَّة في الحقيقة علوم حضورية^٣.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة»

يشير إلى أنَّ الصورة العلميَّة لمكان تجردها خارجة عن أفق الزمان و المكان، موجودة قبل أن تستعدَّ النفس لإدراكها، و لكنَّها غائبة عن النفس، و بعد توفَّر المعدَّات و الشرائط و حصول الاستعداد لها تحضر عندها و تظهر في عالمها.

و هذا نظير ما يعتقدُه صدر المتألَّهين قدس الله تعالى سره في مرتبة العقل من مراتب النفس الإنسانيَّة، من أنَّها مجردة، محيطة بالزمان، فهي ذات وجود أزلي و أبدي. و إنَّما يتحدُّ بها الإنسان بعد استعداده لها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «فتَّحد النفس بها إن كانت صور جواهر، و بموضوعاتها المتَّصِّفة بها إن كانت أعراضاً»

ففيض عليها ما تستعدُّه من الصور. كما مرَّ في الفصل السادس من هذه المرحلة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «أنَّ العلوم الحصوليَّة في الحقيقة علوم حضورية»

ظاهره و إن كان قد يوهم أنَّ مقتضى النظر العميق نفي وجود العلم الحصولي، و حصر العلم في الحضورية، لكن ليس مراده قدس الله تعالى سره ذلك، بل مراده قدس الله تعالى سره أنَّ العلم الحصولي ليس كما يتوهم، من أنَّه حصول صور الأشياء المادِّية في الذهن، بل إنَّما هو حضور صور مجردات نشاهدها بالعلم الحضورية، فلا تتزعج الصور العلميَّة من المادِّيات، بل من تلك المجردات؛ كما يدلُّ على ذلك قوله في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة:

«لكنَّ للنفس علم حضورية بنفسها، تنال به نفس وجودها الخارجي و تشاهده، فتأخذ من

معلومها الحضورية صورةً ذهنيَّة، كما تأخذ سائر الصور الذهنيَّة من معلومات حضورية.»

و بان أيضاً: أن العقول المجردة عن المادة لا علم حصولياً عندها؛ لانقطاعها
عن المادة ذاتاً و فعلاً.

الفصل الحادي عشر: كلّ مجرد فهو عاقل و معقول و عقل^١

لأنّ المجرد تامّ ذاتاً لا تعلق له بالقوّة، فذاته التامة حاضرة لذاته^٢ موجودة لها، و لا نعني بالعلم إلاّ حضور شيء لشيء بالمعنى الذي تقدّم^٣. هذا في علمه بنفسه.

و أمّا علمه بغيره، فإنّ له، لتامّ ذاته، إمكان أن يعقل كلّ ذات تامّ يمكن أن

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كلّ مجرد فهو عاقل و معقول و عقل»

في النسخ: «كلّ مجرد عاقل». و الأولى ما أثبتناه.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كلّ مجرد فهو عاقل»

أي: كلّ مجرد موجود في نفسه لنفسه. و أمّا ما هو موجود في غيره أو لغيره، فهو عقل و

معقول فقط، كما سيصرّح بذلك في آخر الفصل.

و لا يخفى عليك: أنّ العقل و التعلّل المستعملين في هذا الفصل إنّما هما بمعناهما اللغويّ، و

هو الإدراك، دون التعلّل الذي هو من أقسام العلم الحسوليّ و قسيم للإحساس و التخيل. و ذلك

لأنّ المجردات لا علم حصوليّ عندها، كما مرّ في الفصل السابق.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ذاته التامة حاضرة لذاته»

بخلاف الصور النوعيّة و الجسميّة، فإنّها حاضرة للمادة، لا لذاتها. فراجع: شرح المنظومة

للحكيم السبزواريّ قدّس الله تعالى سرّه، ج: ٥، ط: ١، نشر ناب، ١٤٢٢هـ. ق. ص: ١٢٧.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ذاته التامة حاضرة لذاته»

لأنّ العقل و هو العلم ليس إلاّ حصول أمر مجرد عن المادة لأمر مجرد عن المادة، كما مرّ في

الفصل الأوّل؛ فوجوده لذاته حصول مجرد لمجرد، و هو العلم.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بالمعنى الذي تقدّم»

و هو حصول أمر مجرد عن المادة خالٍ عن غواشي القوة لأمر مجرد كذلك.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الذي تقدّم»

في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

يعقل؛ و ما للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل^١؛ فهو عاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود؛ كما أن كل مجرد فهو معقول^٢ بالفعل و عقل بالفعل^٣.
فإن قلت: مقتضى ما ذكر كون النفس الإنسانيّة عاقلة لكل معقول؛ لتجردها؛ و هو خلاف الضرورة^٤.

قلت: هو كذلك لو كانت النفس مجردة تجرداً تاماً ذاتاً و فعلاً؛ لكنّها مجردة ذاتاً لا فعلاً^٥، فهي لتجردها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، لكن تعلّقها فعلاً

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «فهو له بالفعل»

و ذلك لوجود الفاعل له و القابل و تمامهما؛ فإنّ الفاعل المفيض له هو الواجب تعالى الذي عموم علمه و قدرته و جوده يقتضي أن يفيض كلّ ما يمكن؛ و القابل له هي ماهيته الممكنة. و ليس أمراً مادياً حتّى يحتاج إلى مادة و استعداد و حصول شرائط و مقدّمات منتظرة لم تحصل بعد.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «كما أن كل مجرد فهو معقول»

لأنّه يعقل نفسه. و أيضاً، يعقل تعقله لسائر المجردات.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و عقل بالفعل»

لأنّ العقل عين المعقول، أي: إن العلم عين المعلوم، كما مرّ في الفصل الأوّل، فإذا كان معقولاً كان عقلاً أيضاً.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و هو خلاف الضرورة»

الضروري هنا من الوجدانيات؛ حيث إن كلاً منّا يجد في نفسه أنّه ليس عالماً بكلّ مجرد مفروض، و يشهد له حصول معلومات جديدة لنا كلّ يوم.

٥- قوله قدس الله تعالى سرّه: «هو كذلك لو كانت النفس مجردة تجرداً تاماً ذاتاً و فعلاً؛ لكنّها مجردة ذاتاً لا فعلاً»

في النسخ المطبوعة: هو كذلك، لكنّ النفس مجردة ذاتاً لا فعلاً. و ما أثبتناه هو الصحيح المطابق لما في الفصل الثاني عشر من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة.

يوجب خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة؛ فإذا تجرّدت تجرّداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن، حصلت لها جميع العلوم حصولاً بالعقل الإجماليّ، وتصير عقلاً مستفاداً بالفعل.

و غير خفيّ: أنّ هذا البرهان إنّما يجري في الذوات المجرّدة الجوهرية التي وجودها لنفسها^١؛ وأمّا أعراضها، التي وجودها لغيرها، فلا^٢، بل العاقل لها موضوعاتها.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «يوجب خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً»

هذا اعتراف منه بحركة النفس، ونظيره ما في الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة من قوله:

«و عالم المادة لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلق ما بالمادة، تستوعبه الحركة والتغير، جوهرية كانت أو عرضية.»

و نحوه ما في الفصلين الثاني والعشرين والثالث والعشرين من تلك المرحلة منها؛ ولاسيما أنه صرح في أول الفصل الثاني والعشرين منها بأن الصور الموجودة في عالم المادة متعلقة بالمادة، إمّا ذاتاً وفعلاً، أو فعلاً؛ فإنه صريح في كون النفس من موجودات عالم المادة.

ومثله ما في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة منها، حيث قال:

«فإن كان من الجواهر التي لها تعلق ما بالمادة، فسيأتي أنّها جميعاً متحركة بحركة جوهرية، لها وجودات سيالة تنتهي إلى وجودات ثابتة غير سيالة تستقرّ عليها.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إنّما يجري في الذوات المجرّدة الجوهرية، التي وجودها لنفسها»

حيث إنّها لما كان موجودة لنفسها، وحضورها عين وجودها، فهي حاضرة لنفسها.

و أمّا المجرّد الموجود لغيره، فهو لما كان وجوده لموضوعه، كان حضوره أيضاً لموضوعه، فالمدرّك له موضوعه؛ والمجرّد الموجود في غيره لما كان وجوده في غيره، كان حضوره أيضاً في غيره، فالمدرّك له طرفاه.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أمّا أعراضها»

أي: و أمّا أعراضها، فلما لم تكن موجودة لنفسها، لم تكن حاضرة لنفسها؛ فإنّ الحضور هو الوجود.

الفصل الثاني عشر: في العلم الحضورى، و أنه لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه^١ قد تقدّم: أن الجواهر المجردة لتمامها و فعليتها حاضرة في نفسها لنفسها^٢، فهي عالمة بنفسها علماً حضورياً؛ فهل يختصّ العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه، أو يعمّه و علم العلة بمعلولها إذا كانا مجردين، و بالعكس^٣؟

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «في العلم الحضورى، و أنه لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه» كان الأولى أن يعنون الفصل بقولنا: «في أنه لا يختصّ العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه» أو «أقسام العلم الحضورى».

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لتمامها و فعليتها حاضرة في نفسها لنفسها»

و ذلك بخلاف المادة و الماديات و الروابط.

أمّا المادة، فلأنّها أنقص الوجودات لا شأن لها إلاّ القبول، فلا تصلح للاتّصاف بالعلم. و أمّا الماديات، و هي الصور الجوهرية و الأعراض، فلأنّها موجودات لغيرها الذي هو المادة، فليست موجودة لأنفسها، فلا يمكن أن تكون حاضرة لأنفسها.

و أمّا الوجودات الرابطة، فلأنّها موجودة في غيرها، فليست موجودة لنفسها حتى يمكن أن تكون حاضرة لنفسها؛ فإنّ الحضور هو الوجود.

و قد ظهر بما ذكرنا أن المراد بتمامية ذات الشيء هو أن يكون الشيء أمراً بالفعل، لا بالقوة، و موجوداً في نفسه لنفسه.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أو يعمّه و علم العلة بمعلولها إذا كانا مجردين، و بالعكس» لا يخفى عليك أنه ثبت في الفصل السابق علم المجرد بكلّ مجرد و إن لم يكن علة له أو معلولاً، فما هنا قسم رابع من العلم الحضورى لم يتعرّض قدّس الله تعالى سرّه له.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إذا كانا مجردين»

لا يخفى عليك أن صاحب الإشراق لا يختصّ علم العلة بالمعلول علماً حضورياً بما إذا كانا مجردين؛ و إنّما الماتن قدّس الله تعالى سرّه لما أحال حضور المادى، خصّه بما إذا كانا مجردين.

المشأؤون على الأول؛ و الإشراقيون على الثاني، و هو الحقّ.
 و ذلك: لأنّ وجود المعلول، كما تقدّم^١، رابط لوجود العلة، قائم به، غير مستقلّ عنه، فهو إذا كانا مجردين^٢ حاضر بتمام وجوده عند علته، لا حائل بينهما؛ فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضورياً.
 و كذلك: العلة حاضرة بوجودها لمعلولها القائم بها^٣ المستقلّ باستقلالها، إذا كانا مجردين، من غير حائل يحول بينهما؛ فهي معلومة لمعلولها^٤ علماً حضورياً؛ و هو المطلوب.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كما تقدّم»

في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إذا كانا مجردين»

لا يخفى عليك: أنّ الإشراقين لا يشترطون في علم العلة بمعلولها علماً حضورياً، كون المعلوم مجرداً، كما سيصرّح بذلك في الفصل الخامس من المرحلة الثانية عشرة.

نعم المصنّف قدّس الله تعالى سرّه يشترط ذلك، كما مرّ في الفصل الأول، و سيأتي أيضاً في الفصل الخامس من المرحلة الثانية عشرة؛ فإنّ العلم مطلقاً عنده عبارة عن حضور مجرد لمجرد.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «المعلولها القائم بها»

من قبيل تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلة؛ فإنّ المعلول لكونه رابطاً موجوداً في وجود علة، يكون معلوماً للعلة العالمة بنفسها بعلمها بنفسها.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فهي معلومة لمعلولها»

لا يخفى عليك: أنّه في علم العلة بمعلولها عبر بقوله: حاضر بتمام وجوده عند علة، بخلافه في علم المعلول بعلة. و وجهه أنّ العلة لإحاطتها بوجود المعلول تعلم كنه حقيقة المعلول؛ و أمّا المعلول، فإنّما يعلم علة على قدر سعته الوجودية، و لا يمكنه اكتناه العلة لكونه محاطاً بها.



المرحلة الثانية عشرة

في ما يتعلّق بالواجب تعالى^١ من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله و فيها أربعة عشر فصلاً

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «في ما يتعلّق بالواجب تعالى»
و تسمّى هذه المباحث بالإلهيات بالمعنى الأخصّ، كما تسمّى جميع مباحث الفلسفة الأولى
بالإلهيات بالمعنى الأعمّ.

قال الحكيم المتألّه الأمليّ قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه شرح المنظومة المسماة درر الفوائد،
ج: ١، مركز نشر الكتاب بطهران، ط: ٢، ١٣٧٧هـ.ق. ص: ٤٢١-٤٢٢:

«الإلهيّ بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّى بالربوبيّ؛ لأنّ موضوعه ذات الواجب تعالى و صفاته و
أفعاله. و هو من أجلّ العلوم و أشرفها؛ لأنّ شرافة كلّ علم إنّما هي بشرافة موضوعه؛ فإذا كان موضوع
العلم أشرف، كان هو أشرف. و ليت شعري فهل في ما يبحث عنه شيء أشرف من ذات الله سبحانه و
صفاته و أسمائه و أفعاله؟! فلعمري ليس في العلوم علم هو أشرف منه؛ فهو الأشرف بقول مطلق.
و وجه تسميته بالعلم الإلهيّ أو الربوبيّ واضح.

و إنّما سمّي بالإلهيّ بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى، و هو الذي يبحث عن الوجود مطلقاً
أو عن الموجود من حيث هو موجود الذي هو أيضاً يرجع إلى الوجود، أيضاً إلهياً لكن بالمعنى
الأعمّ. و وجه تسميته بالإلهيّ أنّ البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود، أعمّ من الواجب
و الممكن، يرجع إلى البحث عن البارئ عزّ اسمه و أفعاله؛ لأنّ وجود الواجب ليس إلّا هو نفسه،
و وجود الممكن ليس إلّا آثاره و أفعاله؛ فالبحث عن الوجود المطلق يبحث عنه سبحانه و عن
آثاره و أفعاله. و إنّما سمّي بالمعنى الأعمّ لأعميّة موضوعه من موضوع الإلهيّ بالمعنى الأخصّ؛
لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق غير المقيّد بخصوصيّة أصلاً، و موضوع الإلهيّ
الأخصّ هو الوجود الواجبيّ جلّت آلاؤه؛ فالبحث عن الإلهيّ الأخصّ قسم من أبحاث الإلهيّ
الأعمّ؛ لكون موضوعه قسماً من موضوعه، كما هو مشاهد معلوم.»

الفصل الأول: في إثبات ذاته تعالى

حقيقة الوجود^١ - التي هي أصيلة لا أصيل دونها، و صرفة لا يخالطها غيرها؛ لبطلان الغير، فلا ثاني لها، كما تقدّم في المرحلة الأولى^٢ - واجبة الوجود؛ لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، و امتناع صدق نقيضه، و هو العدم، عليه؛

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «حقيقة الوجود»

لا يخفي عليك أنّ هذا البرهان هو البرهان المسمّى ببرهان الصديقين كما صرّح بذلك الحكيم السيزواريّ قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الأول من الباب الأول من أسرار الحكم، مطبوعات ديني، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٧٥-٧٧؛ و الحكيم الهيدجيّ قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه على شرح المنظومة، منشورات بيدار، قم، ط: ١، ١٣٩١=١٤٣٣، ص: ٣٤٨، و الحكيم المدرّس الآشتيانيّ قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه على قسم الحكمة من شرح المنظومة، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل كائادا با همكاري دانشگاه تهران، ١٣٥٢هـ. ش. ص: ٤٨٨.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «حقيقة الوجود»

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه:

«المراد من حقيقة الوجود هو الوجود بأسره، أي: الذي هو موضوع التشكيك و يشمل

الواجب و الممكن.

فإن قلت: حقيقة الوجود بهذا المعنى ليس شيئاً واحداً ذا حكم واحد، فكيف يستقيم التريد

في قولكم: إما واجبة و إما ليست بواجبة؟

قلت: ما كان من مراتب هذه الحقيقة ممكناً فهو لكونه معلولاً -و المعلول عين الربط بعلة- لا

استقلال له وجوداً و لا مفهوماً، فلا يقبل أن يحكم عليه بالوجوب أو عدم الوجوب، فالمحكوم عليه

في الحقيقة هو الوجود المستقلّ من دون نظر إلى وحدته و تعدّده. ثمّ بأدلة التوحيد ثبت وحدته.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كما تقدّم في المرحلة الأولى»

في الفصل الرابع و الفصل السابع منها.

- و وجوبها إمّا بالذات أو بالغير؛
- لكن كون وجوبها بالغير خلف؛ إذ لا غير هناك، و لا ثاني لها؛ فهي واجبة الوجود بالذات.
- حجّة أخرى:
- الماهيات الممكنة المعلولة موجودة؛ فهي واجبة الوجود؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد؛
- و وجوبها بالغير؛ إذ لو كان بالذات، لم يحتج إلى علّة؛
- و العلّة التي بها يجب وجودها موجودة واجبة؛ و وجوبها إمّا بالذات أو بالغير و ينتهي إلى الواجب بالذات؛ لاستحالة الدور و التسلسل.

الفصل الثاني: في إثبات وحدانيته تعالى

كون واجب الوجود تعالى حقيقة الوجود الصرف^١ التي لا ثاني لها يثبت وحدانيته تعالى بالوحدة الحقّة التي يستحيل معها فرض التكرّر فيها؛ إذ كلّ ما فرض ثانياً لها عاد أولاً؛ لعدم الميز؛ بخلاف الوحدة العدديّة التي إذا فرض معها ثانٍ عاد مع الأوّل اثنين، وهكذا.

حجّة أخرى^٢:

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كون واجب الوجود تعالى حقيقة الوجود الصرف» فالمقدمة الأولى للبرهان هي أنّ الواجب تعالى صرف الوجود. وقد تصدّى لإثباتها بوجهين: الأوّل: ما مرّ في الفصل السابق، من قوله: «و صرفة لا يخالطها غيرها؛ لبطلان الغير». الثاني: ما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة من أنّه تعالى لا ماهيّة له، و الماهيّة حدّ الوجود؛ فهو تعالى لا حدّ له؛ فوجوده غير مركّب من الوجود و العدم؛ فهو صرف الوجود.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «حقيقة الوجود الصرف»

قد يستشكل ذلك بأنّ كلّ وجود فهو صرف؛ إذ لا غير للوجود حتّى يخلط به. و لا مانع من تكرّر صرف الوجود؛ إذ كلّ وجود فهو متشخص بذاته و يمتاز عن الآخر بنفسه. فالتمايز بين الوجودات تمايز تشكيكيّ. و ما ذكر من أنّ صرف الشيء لا يتشّى و لا يتكرّر إنّما يصحّ في الماهيات.

و لكن ينحلّ الإشكال بأنّ الصرف حين يوصف به الوجود يراد به ما ليس له حدّ و لا نهاية. و سيأتي قول المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل التاسع من هذه المرحلة: «و كلّما كان الوجود أقوى و أوسع، كانت مرتبته في السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشكّكة أقدم، و من المبدأ الأوّل، الذي هو وجود صرف ليس له حدّ يحده و لا كمال يفقده، أقرب. فعالم العقل أقدم وجوداً من الجميع، و يليه عالم المثال، و يليه عالم المادة.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «حجّة أخرى»

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه:

- لو كان هناك واجبان فصاعداً، امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود؛

- و ما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة^١؛ و لازمه تركّب ذاتهما من ما به الاشتراك و ما به الامتياز؛

- و لازم التركّب الحاجة إلى الأجزاء، و هي تنافي الوجوب الذاتي، الذي هو مناط الغنى الصرف^٢.

«هذا هو البرهان المعروف ببرهان بسيط الحقيقة، و البرهان الأول هو برهان الصرف. و بعبارة أخرى: الحدّ الوسط في هذا البرهان هو بساطة الواجب، أي: عدم تركّبه؛ و في البرهان الأول صرافته، أي: عدم اختلاطه بغيره، فهما برهانان، و ليسا برهاناً واحداً اختلف بيانه بالاستقامة و الخلف، حتّى يكون الفرق بينهما منطقيّاً.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بالضرورة»

يبدو أنّ هذا الدليل من القائلين بأصالة الماهيّة أو من يحذو حذوهم؛ فإنّه إنّما يستقيم على ذلك المذهب ادعاء الضرورة في مغايرة ما به الامتياز لما به الاشتراك؛ و أمّا على أصالة الوجود، فلا يتمشّى ذلك، بل الكثرات إمّا أن تكون فاقدة لما به الاشتراك، كما هو رأي القائلين بالتباين، أو يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، كما هو رأي القائلين بالتشكيك و يظهر من ما مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الأولى و صرّح به في الفصل الثالث من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة بقوله:

«إنّ التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود و مرتبة أخرى إنّما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «مناطق الغنى الصرف»

أي: الغنى المطلق؛ فإنّ الممكن إن كان له غنى، فهو غنيّ نسبيّ؛ فإنّه إنّما يكون غنيّاً عن معلوله و عن ما ليس في سلسلة علله، و لكنّه بعينه فقير محتاج إلى علته و علة علته و هكذا. و أمّا واجب الوجود، فله الغنى المطلق لا حاجة له إلى شيء.

تتمّة

أورد ابن كمّونة على هذه الحجّة: أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان^١، مجهولتا الكنه، مختلفتان بتمام الماهية^٢، يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته، و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما، مقولاً عليهما قولاً عرضياً^٣!

و أجب عنه بأنّ فيه انتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة^٤ بما هي مختلفة؛ و هو غير جائز.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هويتان بسيطتان»

يظهر منه أنّ هذه الشبهة أبدعت في ظلّ القول بأصالة الماهية، وإن كانت تجري على القول بأصالة الوجود و كون الوجودات حقائق متباينة أيضاً، كما صرح به المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الخامس من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «مختلفتان بتمام الماهية»

فهما متمايزتان بتمام الذات، فلا يكون تمايزهما بجزء الذات و لا بخارج عنها، كما فرض في البرهان.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «مقولاً عليهما قولاً عرضياً»

و كذا وجوب الوجود الذي هو المعتمد عليه في الدليل؛ فإنّه إذا كان الوجود عرضياً، كان وصفه، و هو الوجوب، أيضاً كذلك؛ لأنّ صفات الوجود عينه. و إن شئت فقل: إذا كان الموصوف عرضياً، فالوصف أولى بالعرضية؛ لأنّه فرع على الموصوف.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «انتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة»

لأنّه قد تبين أنّ هذه الشبهة لا تجري على القول بأصالة الوجود و تشكيكه، و إنّما تجري على القول بأصالة الماهية أو كون الوجود حقائق متباينة، و واضح أنّ كلا القولين مستلزم لكون الواجبين المفروضين متباينين بتمام ذاتيهما، فيلزم أن ينتزع مفهوم الوجود و الوجوب من مصاديق متباينين لا جهة وحدة بينهما، و هو محال.

على أنّ فيه إثبات الماهية للواجب؛ وقد تقدّم^١ إثبات أنّ ماهيته تعالى وجوده.

و فيه أيضاً اقتضاء الماهية للوجود^٢؛ وقد تقدّم أصالته واعتباريتها، ولا معنى لاقتضاء الاعتباري للأصيل.

و يتفرّع على وحدانيته تعالى بهذا المعنى: أنّ وجوده تعالى غير محدود بحدّ عديميّ يوجب انسلاجه عن ما وراءه.

و يتفرّع أيضاً: أنّ ذاته تعالى بسيطة منفيّة عنها التركيب بأيّ وجه فرض؛ إذ التركيب، بأيّ وجه فرض، لا يتحقّق إلاّ بأجزاء يتألّف منها الكلّ و يتوقّف تحقّقه على تحقّقها، وهو الحاجة إليها، والحاجة تنافي الوجوب الذاتيّ.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و قد تقدّم»

في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و فيه أيضاً اقتضاء الماهية للوجود»

لا يخفي أنّه لم يصرّح بذلك، ولكن بعد ما أثبت الماهية للواجب وعقبه بقوله: «يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته» يمكن أن ينسب إليه أنّه أراد بالذات الماهية، فيكون كلّ منهما واجب الوجود باقتضاء ماهيته.

الفصل الثالث: في أنّ الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و
كمال وجود

- كل موجود غيره تعالى ممكن بالذات، لانحصار الوجوب بالذات فيه تعالى؛
- وكل ممكن فإن له ماهية هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، و
هي التي تحتاج في وجودها إلى علة بها يجب وجودها فتوجد؛
- والعلة إن كانت واجبة بالذات، فهو؛ وإن كانت واجبة بالغير، انتهى
ذلك إلى الواجب بالذات.

فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كل ذي وجود من الماهيات.
و من طريق آخر:

- ما سواه تعالى، من الوجودات الإمكانية، فقراء في أنفسها متعلقات في
حدود ذواتها؛

- فهي وجودات رابطة لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاءً، وإنما تتقوم بغيرها؛
- وينتهي ذلك إلى وجود مستقل في نفسه، غني في ذاته، لا تعلق له بشيء
تعلق الفقر والحاجة، وهو الواجب الوجود تعالى و تقدس.

فتبين: أنّ الواجب الوجود تعالى هو المفيض لوجود ما سواه. وكما أنه
مفيض لها^١ مفيض لأنثارها القائمة بها والنسب والروابط التي بينها؛ فإن العلة
الموجبة للشيء المقومة لوجوده علة موجبة لأنثاره والنسب القائمة به و
مقومة لها.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «مفيض لها»

الضمير يرجع إلى "ما سواه" باعتبار معناه، وهو الوجودات الإمكانية.

فهو تعالى وحده المبدأ الموجد لما سواه، المالك لها، المدبّر لأمرها، فهو ربّ العالمين لا ربّ سواه.

تتمّة

قالت الثنوية^١: إنّ في الوجود خيراً و شراً، و هما متضادان، لا يستندان إلى مبدأ واحد^٢؛ فهناك مبدآن: مبدأ الخيرات، و مبدأ الشرور.

و عن أفلاطون في دفعه: أنّ الشرّ عدم، و العدم لا يحتاج إلى علّة قياضة، بل علّته عدم الوجود. و قد بين الصغرى بأمثلة جزئية، كالقتل الذي هو شرّ مثلاً؛ فإنّ الشرّ ليس هو قدرة القاتل عليه، فإنّه كمال له^٣؛ و لا حدة السيف مثلاً و صلاحيته للقطع، فإنّه كمال فيه؛ و لا انفعال رقبة المقتول من الضربة، فإنّه من

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «قالت الثنوية»

و هم المتسبون إلى ماني البابلي الذي كان نصرانيّ الدين مجوسيّ الطين، و هؤلاء هم الذين كانوا يقولون بالهين: أحدهما إله الخير و خالقه و هو النور، و الآخر إله الشرّ و خالقه و هو الظلمة. و مثلهم كفره المجوس القائلون بظاهر النور و الظلمة، و أنّهما مبدآن أولان؛ و كذا كلّ من يثبت مبدأين مؤثرين في الخير و الشرّ كالقدرية. راجع: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج: ٢، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٧هـ.ق. ص: ١١ و ٣٠٢.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «لا يستندان إلى مبدأ واحد»

لوجوب السخية بين العلة و المعلول.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «فإنّه كمال له»

لا يخفي عليك أنّ مرجع اسم «إنّ» و هي قدرة القاتل عليه توجب تأنيث الضمير، و لكنّه أتى به مذكراً ترجيحاً لجانب الخير. و هكذا في قوله في السطر اللاحق: «و لا حدة السيف مثلاً و صلاحيته للقطع، فإنّه كمال فيه».

كمال البدن؛ فلا يبقى للشرِّ إلا بطلان حياة المقتول^١ بذلك، وهو أمر عديمي. و على هذا القياس في سائر الموارد.

و عن أرسطو: أن الأقسام خمسة^٢: ما هو خير محض؛ و ما خيره كثير و شره قليل؛ و ما خيره و شره متساويان؛ و ما شره كثير و خيره قليل؛ و ما هو شر محض.

و أوّل الأقسام موجود، كالعقول المجردة التي ليس فيها إلا الخير. و كذا القسم الثاني، كسائر الموجودات المادّية التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العام؛ فإنّ في ترك إيجادها شرّاً كثيراً.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «إلا بطلان حياة المقتول»

لا يخفي أنّ البطلان هنا هو عدم إفاضة تعلق النفس بالبدن بعد ذلك، لا بطلان التعلق الموجود؛ فإنّ التعلق أمر ممكن يحتاج في وجوده في كلّ آن إلى إفاضة العلة، و هذا التعلق كان يفاض قبل تأثير السيف في الرقبة و بعد انفعال البدن من السيف لا يفاض.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و عن أرسطو: أن الأقسام خمسة»

الدفع الأوّل كان مبنيّاً على رأى أفلاطون في مسألة الشرّ من أنّ الشرور ليست إلا الأعدام و النقائص، و لا تحتاج إلى فاعل؛ و إن نسبت إلى فاعل، لم تكن إلا بالعرض.

و الدفع الثاني مبنيّ على آراء أرسطو في مسألة الشرّ، من أنّ الشرّ قد يكون أمراً وجوديّاً، و أنّ ما في العالم من الشرّ الوجوديّ شرّ قليل لازم للوجودات المحدودة التي في وجودها خير كثير، و حكمته تعالى تقتضي إيجادها لخيرها الكثير؛ فما فيها من الشرّ القليل لا يكون مقصوداً إلا بالنتج.

ثمّ لا يخفي عليك: أنّ ما ذكرناه في توضيح كلام المصنّف قدس الله تعالى سرّه مبنيّ على ما يراه هو قدس الله تعالى سرّه من اختلاف رأيي أفلاطون و أرسطو في مسألة الشرّ، و أنّ الأوّل يرى بعض الشرور وجوديّاً، بخلاف الثاني الذي يعتقد بأنّ الشرّ لا يكون إلا أمراً عديميّاً.

فأرسطو كان يقول بأنّ كثيراً من الشرور أعدام؛ و لكنّه لم يكن يحصر الشرّ في الأعدام. و لمّا كان يرى أنّ كثيراً من الشرور أعدام، تمّ قوله: «فإنّ في ترك إيجادها شرّاً كثيراً»

و أمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة.
أمّا ما خيره و شرّه متساويان، فإنّ في إيجاده ترجيحاً بلا مرجّح.
و أمّا ما شرّه كثير و خيره قليل، فإنّ في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح.
و أمّا ما هو شرّ محض، فأمره واضح.
و بالجملة: لم يستند بالذات إلى العلة إلاّ الخير المحض و الخير الكثير؛ و
أمّا الشرّ القليل، فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه.

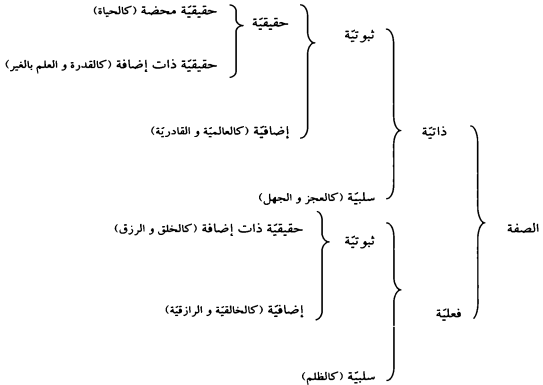
الفصل الرابع: في صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه بها

تنقسم الصفات الواجبيّة، بالقسمة الأوّليّة^١، إلى:

ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية^٢، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج،

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تنقسم الصفات الواجبيّة، بالقسمة الأوّليّة»

هذا التقسيم في عرض التقسيم الثاني. ولذا يكون كلّ منهما تقسيماً أوّلياً. ومن هنا ترى أن هذا التقسيم يجري في جميع أقسام التقسيم الثاني؛ فالصفات الثبوتية يمكن أن تكون ذاتية، و يمكن أن تكون فعلية، كما مثل به؛ والصفات السلبية أيضاً يمكن أن تكون ذاتية، كما مثل به، و يمكن أن تكون فعلية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُظَلِّمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ النساء: ٤٠.



٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية»

لما كانت الصفات الذاتية أعمّ من الحقيقيّة ذات الإضافة، و كان انتزاع الصفات ذات الإضافة متوقّفة على ملاحظة الغير كالقادر و كالعالم بالغير، كان الأوّلي أن يعرف الصفات الذاتية بما

كحياته تعالى و علمه بنفسه^١، و تسمى "الصفة الذاتية".
و ما لا يتم الاتصاف به^٢ إلا مع فرض أمر خارج من الذات^٣، كالخلق و

يكفي في تحقّقه و اتصاف الذات به نفس الذات المتعالية، و لا يزيد قوله: "من غير حاجة إلى فرض أمر خارج".

فالحقّ - كما أفاده شيخ مشايخنا الفاضل التونسي قدّس الله سرّه في تعليقاته على شرح فصوص الحكم - أنّ الصفة الذاتية ما تكفي في تحقّقها نفس الذات المتعالية، و الصفة الفعلية ما لا تكفي في تحقّقها نفس الذات المتعالية، بل يتوقّف تحقّقها على تحقّق موجود غيره تعالى و لا يكون إلا فعله.

و عليه فعلمه تعالى بالأشياء قبل خلقها من الصفات الذاتية، كما هو الحقّ، و يصرّح بذلك في الفصل الخامس من هذه المرحلة، بينما على تعريفه قدّس سرّه لا بدّ من أن يعدّ من صفات الفعل.

قال في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة:

«و لما كانت مضافةً إلى غيره تعالى كانت متوقّفةً في تحقّقها على تحقّق الغير المضاف إليه.»
فعبّر بدل الانتزاع بالتحقّق، و هو الحقّ.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و علمه بنفسه»

لا يخفي عليك أنّ علمه تعالى بغيره في مرتبة ذاته أيضاً من الصفات الذاتية على القول الحقّ، و كذا على بعض الأقوال الأخرى؛ فإنّه تعالى على كثير منها عالم بالأشياء قبل وجودها. و بعبارة أخرى: علمه تعالى بالأشياء علم فعليّ، لا انفعاليّ؛ لكن لما كان علمه بالأشياء في مرتبة الأشياء من الصفات الفعلية، و كان علمه بالأشياء قبل الأشياء في مرتبة ذاته محلاً للخلاف، فأثبت بعض و نفاه آخر، مثل بعلمه بنفسه الذي لا احتمال فيه و لا خلاف.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ما لا يتم الاتصاف به»

أي: لا لتحقّق الصفة له تعالى إلا مع فرض أمر خارج.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ما لا يتم الاتصاف به إلا مع فرض أمر خارج من الذات»

فالخالق مثلاً و صف يحتاج إلى فرض الغير؛ فإن لم يكن هناك مخلوق، لم يكن الواجب عزّ اسمه خالقاً. فالخلق و صف لا يتحقّق إلا إذا تحقّق المخلوق، فلا واقع له سوى واقع المخلوق.

الرزق^١ و الإحياء، و تسمى "الصفة الفعلية".

و لا يخفي عليك: أن الخالق قد يطلق و يراد به كون الواجب مبدأً للخلق، و قد يطلق و يراد به التلبس بالخلق. و على الأول فهو من صفات الذات؛ لأنه يرجع إلى القدرة التي هي كون الشيء مبدأً للفعل عن علم و اختيار، فيكون من صفات الذات؛ و الذي يكون من صفات الفعل إنما هو المعنى الثاني.

فالصفات الفعلية هي التي تتوقف أوصاف الذات بها على أمر خارج. و لعل هذا هو الموجب لتسميتها بالصفات الإضافية. و هذا بخلاف الصفات الذاتية ذات الإضافة؛ فإنها إنما تكون الإضافة معتبرة في مفهومها فقط، كالقدرة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «كالخلق و الرزق»

لا يخفي عليك: أن كلاً من ألفاظ صفات الفعل المشتقة من فعل من أفعاله تعالى يمكن أن يستعمل على وجهين:

الأول: أن يراد به القدرة على ذلك الفعل، فيراد بالخالق القادر على الخلق، و بالرازق القادر على الرزق، و هكذا. و حينئذٍ كل منها صفة ذاتية، لكون القدرة بعمومها من صفات الذات. الثاني: أن يراد به إيجاد ذلك الفعل، فيراد بالخالق موجد الخلق، و بالرازق موجد الرزق، و عند ذلك يكون من صفات الفعل.

و لما كان الإيجاد عين الوجود حقيقةً و إنما يختلف عنه اعتباراً، لم يكن حقيقة صفة الفعل غير نفس الفعل منسوباً إليه تعالى. فالخالق مثلاً لا واقع له غير نفس الخلق، بمعنى المخلوق، منسوباً إليه تعالى. و لما كانت هذه النسبة إضافةً إشراقيةً، فهي أيضاً نفس المخلوق، فيؤول الأمر إلى أن صفة الفعل لا واقع لها غير الفعل.

و بما ذكرنا يتبين أن الخالق على الأول مشتق استعمل في معناه، حيث إنه يدل على ذات تلبست بالمبدأ حقيقةً، و على الثاني يكون من صيغ النسبة، كاللابن و التامر، حيث إن الخالق مثلاً يرجع معناه إلى ذي خلق. و يدل على هذا المعنى ما سيأتي من المصنف قدس الله تعالى سره في آخر الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة، من قوله:

«و إذ كان رحمة لها نسبة إليه تعالى، اشتق منه صفة الرحيم».

و الصفات الفعلية كثيرة؛ و هي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل^١،
خارجة عن الذات.

و الكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتية، فنقول:

قد عرفت^٢ أنه تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودي؛ و قد
ثبت في المباحث السابقة أن العلة المفيضة لشيء واجدة لحقيقة ذلك الشيء
بنحو أعلى و أشرف، فمعطي الشيء غير فاقد له؛ فله سبحانه أوصاف^٣ ما
بصفات الكمال، كالعلم و القدرة و الحياة.

فلننظر في أقسام الصفات و نحو أوصافه بها، فنقول: تنقسم الصفة إلى:

”ثبوتية“، كالعالم و القادر؛

و ”سلبية“، تفيد معنى سلبياً^٤. لكنك عرفت آنفاً أنه لا يجوز سلب كمال من

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «منتزعة من مقام الفعل»

فلا واقع لها وراء الفعل في التحليل العقلي، و لا يتّصف بها الذات حقيقةً، بل إنّما هي أمور
خارجة عن الذات زائدة عليها، و إن كانت هذه الصفات بحسب ما يفهمه العرف صفات له تعالى
حقيقةً. فما يفهمه العرف لا يساعد عليه العقل الدقيق.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «قد عرفت»

في الفصل السابق.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «أوصاف ما»

فإن هذا الدليل لا يثبت أزيد من أوصاف ما؛ و أمّا كون علمه غير متناو و كذا سائر صفاته،
فإنّما يثبت بعد إثبات كون صفاته تعالى عين ذاته التي لا حد لها.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: «تنقسم الصفة إلى ثبوتية، كالعالم و القادر، و سلبية تفيد

معنى سلبياً»

الكمالات منه، تعالى؛ لكونه مبدأ كلِّ كمال؛ فصفاته السليبيّة ما دلّ على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، و من ليس بعاجز، و ما ليس بجوهر. و لما كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السليبيّة المفيدة

قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٣، ط: ١، نشر ناب، ١٤١٣، ص: ٥٤٣:

«و يقال لنوعته السليبيّة: صفات الجلال، و لنوعته الثبوتيّة: صفات الجمال.»

و قال الآخوند قدس الله سرّه في الفصل الأوّل من الموقف الثاني من الإلهيات من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٦، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨١هـ. ش. ص: ١٠٩:

«الصفة إمّا إيجابيّة ثبوتية و إمّا سلبية تقديسيّة. و قد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ﴾ الرحمن: ٧٨. فصفة الجلال ما جلّت ذاته بها عن مشابهة الغير؛ و صفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها و تجمّلت. و الأولى سلوب عن النقص و الأعدام؛ و جميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى.»

قوله قدس الله تعالى سرّه: «و سلبية تفيد معنى سلباً»

يظهر منه قدس الله تعالى سرّه أنّ الصفة السليبيّة هو مفاد قولنا: ليس بعاجز مثلاً؛ و أمّا العاجز، فهو ليس صفةً للواجب تعالى حتّى يكون صفةً سلبيةً أو ثبوتيةً. فندير:

فالصفة السليبيّة ما يفيد سلب معنى عنه تعالى. و هي على قسمين:

الأوّل: ما يتنطق فيها بحرف السلب، كقولنا: ليس بجاهل، و ليس بعاجز.

الثاني: ما كان له لفظ بسيط، كقولنا: أزلّي، غنيّ، فرد، قدّوس، قديم.

قال الحكيم السبزواري قدس الله سرّه في شرح المنظومة، ج: ٣، ط: ١، نشر ناب، ١٤١٣،

ص: ٥٤٤:

«الصفة السليبيّة أعمّ من ما يتنطق فيها بحرف السلب و من ما كان له لفظ بسيط، كما في ليس

بكاتب في زيد؛ فإنّه يعبر عنه بالأميّة.»

لسلب النقص راجعةً إلى سلب سلب الكمال^١، و هو إيجاب الكمال^٢؛ فمعنى "ليس بجاهل": سلب سلب العلم، و معناه إيجاب العلم.

ثمّ الصفات الثبوتية تنقسم إلى "حقيقيّة"، كالعالم و "إضافيّة"^٣،

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «راجعةً إلى سلب سلب الكمال»

لأنّها تفيد سلب النقص، و النقص ليس إلّا سلب الكمال.

ثمّ لا يخفي عليك: أنّ المراد من سلب سلب الكمال، عدم عدم الكمال، فالسلب هنا مصدر

مجهول. و هكذا نفى النفي و الإيجاب و الإثبات.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو إيجاب الكمال»

أي: لأنّ عدم العدم و وجود، على ما أشرنا إليه آنفاً.

ثمّ لا يخفي عليك أولاً: أنّ العدم المضاف إليه في هذه القاعدة يعمّ العدم في تقابل التناقض و

العدم في تقابل العدم و الملكة، لكن تخصّص في العدم و الملكة بالموضوع القابل، فعدم العدم في

الموضوع القابل ملازم لوجود الملكة فيها؛ لأنّ ارتفاع الملكة و عدمها عن الموضوع القابل

محال. و محلّ الكلام من هذا القبيل.

و ثانياً: أنّ عدم العدم إنّما هو ملازم للوجود، و ليس نفس الوجود. كيف؟! و العدم مطلقاً، سواء

كان عدم الوجود أم عدم العدم، عدم، و ليس من الوجود في شيء؛ لأنّه مقابل للوجود. و هل

يمكن أن يكون الشيء عين مقابله؟! فالأولى ما عبّر به في الفصل الثامن من المرحلة الثانية عشرة من

نهاية الحكمة، من قوله: "فيرجع إلى إيجاب الكمال" الدالّ على مغايرة الراجع للمرجوع إليه.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى حقيقيّة، كالعالم و إضافيّة»

فالحقيقيّة أمور واقعيّة حقيقيّة، بخلاف الإضافيّة التي لا تكون إلّا أموراً اعتباريّة. و ذلك لأنّ

الصفات الإضافيّة عبارة عن نفس النسبة بين أمرين، و النسبة القائمة بالطرفين لا حقيقة لها هنا،

حيث إنّ كلّ ما هو غير الواجب وجود رابط، هي نفس النسبة و الإضافة الإشرافية. و إنّما العقل

يلتفت إلى غير الواجب و ينظر إليه نظراً استقلالياً، على ما مرّ في الفصل الثاني من المرحلة الثانية؛

و بعد ذلك يعتبر نسبةً بينه و بين الواجب. فالصفات الإضافيّة أمور اعتباريّة. بخلاف الحقيقيّة التي

كالقادرية والعالمية^١.

هي أمور واقعية سواء كانت من صفات الذات أم من صفات الفعل، و سواء قلنا في صفات الذات: إنها نفس الذات، و هو الحق، أم جعلناها زائدة على الذات. و ذلك لأن صفات الفعل عين الفعل، و الفعل موجود حقيقة، و صفات الذات أيضاً موجودة حقيقة، إما بعين وجود الذات أو بوجود آخر.

و لأجل كون الصفات الإضائية اعتبارية لا حقيقة لها، قوبل بها الحقيقية.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «القادرية و العالمية»

و كالمخالفة و الراقية؛ فإن الصفات الإضائية قد تكون من صفات الفعل، كما قد تكون من صفات الذات.

و المراد بالصفات الإضائية هي التي تكون نفس الإضافة و نفس النسبة التي بين الذات و غيرها. قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٣، ط: ١، نشر ناب،

١٤١٣، ص: ٥٤٣-٥٤٤:

«فإن العالمية نفس النسبة التي للعلم إلى المعلوم، و القادرية نفس النسبة التي بين القدرة و المقدور.»

و قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الثاني عشر من الموقف الأول من

الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٦، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١،

١٣٨١هـ. ش. ص: ٥٠٠:

«و الثبوتية إما إضائية، و هي ما كانت محض النسبة، كالعالمية و القادرية؛ و إما حقيقية؛ و هي

إما حقيقية محضة، إن لم تكن نسبةً و لا ملزومةً للنسبة، كالحياة و الوجوب بالذات و علم العالم

بذاته؛ و إما حقيقية ذات إضافة، إن لم تكن نسبةً و لكن تكون ملزومةً للنسبة، كالعلم بالغير و

القدرة عليه. فعلم زيد بالشمس مثلاً صورة في ذهنه، و ليست إضافةً، بل كيفية، و لكن تلزمها

النسبة إلى الشمس الخارجية، و تلك النسبة هي العالمية.»

و من هنا يعلم أن المراد من الإضافة هنا معناها اللغوي، و هي النسبة، لا الإضافة التي من

المقولات، و هي الهيئة المتكررة الحاصلة من النسبة.

و تنقسم الحقيقيّة إلى "حقيقيّة محضّة"، كالحَيّ، و "حقيقيّة ذات إضافة"، كالعالم بالغير^١.

و لا ريب في زيادة الصفات الإضافيّة على الذات المتعالية^٢؛ لأنّها معانٍ

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و حقيقيّة ذات إضافة، كالعالم بالغير»

و هي ما أخذت الإضافة إلى الغير في مفهومها، فهي في تصوّرها متوقّفة على تصوّر الغير؛ فإن كانت من صفات الذات لم تتوقّف في تحقّقها على الغير، كالعلم و القدرة، و إن كانت من صفات الفعل توقّفت في تحقّقها على الغير، كما كانت تتوقّف في مفهومها عليه، كالخلق و الرزق. صرّح بذلك شيخ مشايخنا الفاضل التونيّ قدّس الله تعالى سرّه في كتاب الهَيّات، انتشارات مولى، ١٣٦٠هـ.ش. ص: ٦١.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالعالم بالغير»

لا يخفي أنّ العلم من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، سواء كان علماً بالغير أو بالذات، فتخصيص العالم بالغير بالذكر لعلّه لكون الإضافة فيه أظهر.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا ريب في زيادة الصفات الإضافيّة على الذات المتعالية»

المراد من الصفات الإضافيّة هنا هي الصفات الإضافيّة المقابلة للصفات الحقيقيّة، لا الصفات الإضافيّة بمعنى الصفات الفعلية المقابلة للصفات الذاتية.

توضيح ذلك أنّ الصفات الإضافيّة تستعمل بمعنيين:

الأوّل: الصفات الفعلية، و هي الصفات التي لا تتحقّق إلا بعد تحقّق ما سواه تعالى الذي

لا يكون إلا فعله. و تقابلها الصفات الذاتية.

الثاني: الصفات الإضافيّة المحضّة، و هي التي تكون نفس الإضافة، أي: نفس النسبة، التي بين

الذات و غيرها. و تقابلها الصفات الحقيقيّة الأعمّ من الحقيقيّة المحضّة و الحقيقيّة ذات الإضافة.

و هي بكلامه معنيّه و إن كانت زائدة على ذاته تبارك و تعالى، إلا أنّ المراد منها هنا هو المعنى

الثاني، بقرينة قوله: "لأنّها معانٍ اعتباريّة".

و قال الحكيم السبزواريّ قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل الثاني عشر من

اعتبارية^١، و جلت الذات أن تكون مصداقاً لها.

والصفات السلبية ترجع إلى الثبوتية الحقيقية، فحكمها حكمها.

وأما الصفات الحقيقية، أعم من الحقيقية المحضة و الحقيقية ذات

الإضافة، ففيها أقوال:

أحدها: أنها عين الذات المتعالية^٢، و كل منها عين الأخرى.

وثانيها: أنها زائدة على الذات لازمة لها، فهي قديمة بقدمها.

وثالثها: أنها زائدة على الذات حادثة.

ورابعها: أن معنى أتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس

الموقف الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٦، انتشارات بِنِادِ حِكْمَتِ اسْلَامِي

صدرها، ط: ١، ١٣٨١هـ. ش. ص: ٥٠٠:

«والصفات الإضافية أيضاً، أعني: المضافات الحقيقية، لا المشهورية، زائدة على ذات

الموصوف؛ وإلا، لكان الموصوف نسبة محضة.»

ولا يخفي عليك: أن عدّه الصفات الإضافية مضافات حقيقية، الدال على كون الإضافة هنا

بمعناها المصطلح عليه في المقولات، إنما يتم على ما ذهب هو إليه، من أن الإضافة المقولية هي

نفس النسبة المتكررة. قال قدس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١،

١٤١٣هـ. ق. ص: ٤٩٣:

«إن المضاف نسبة تكرر»

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «لأنها معاني اعتبارية»

و قد مرّ بيان ذلك آنفاً.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «أنها عين الذات المتعالية»

أي: مصداقاً وبحسب العين، وهي متباينة مفهوماً وبحسب الذهن. كما سيصرّح قدس الله

تعالى سرّه بذلك في مقام إقامة البرهان على هذا القول.

بها^١؛ فمعنى كونها عالمةً: أنّها تفعل فعل العالم في إتقانه وإحكامه ودقّة جهاته؛ وهكذا؛ فالذات نائية مناب الصفات^٢.

والحقّ هو الأوّل، المنسوب إلى الحكماء؛ لما عرفت أنّ ذاته المتعالية مبدأ لكلّ كمال وجودي^٣، ومبدأ الكمال غير فاقد له؛ ففي ذاته حقيقة كلّ كمال

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فعل من تلبّس بها»

فهو تعالى عندهم ليس بعالم مثلاً، ولكنّه يفعل فعل العالم؛ فهو كمن لا يحسن الرمي ولكن يأخذ القوس ويرمي به ويصيب. وهكذا في سائر الصفات.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فالذات نائية مناب الصفات»

قال الحكيم السيزواري قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٣، ط: ١، نشر ناب، ١٤١٣، ص: ٥٥٩-٥٦٠:

«و بالحقيقة هم نافون للصفات. و منشأ غلطهم أنّ الصفة هي المعنى القائم بالغير، فكيف تكون ذاتاً مستقلّة؟!

و لم يتفطنوا أنّ حقيقة كلّ صفة هي الوجود، و الوجود مقول بالتشكيك؛ فكلّ صفة له عرض عريض، كما مرّ في العلم أنّ مرتبة منه كيف و مرتبة منه واجب بالذات. و قس عليه القدرة و الإرادة و غيرهما.

فالمرتبة الأعلى من كلّ صفة هي حقيقة تلك الصفة بلا مجاز. و الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة.»

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ ذاته المتعالية مبدأ لكلّ كمال وجودي»

لفظة المبدأ تستعمل في كلماتهم في أربعة معانٍ:

الأوّل: المقدّمة، كقولهم: المبادئ تصوّريّة و التصديقيّة و مبادئ الأقيسة.

الثاني: الأوّل و المبتدأ، في مقابل الآخر و المنتهى، كقولهم: مبدأ الحركة و منتهاها.

الثالث: العلة الحقيقيّة بإطلاقها.

الرابع: خصوص العلة الفاعليّة، و هو الفاعل.

يفيضم عنه؛ وهو العينية. ثم حيث كانت كل من صفات كماله عين الذات الواجدة للجميع، فهي أيضاً واجدة للجميع و عينها^١. فصفات كماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصداق الذي هو الذات المتعالية.

و قول بعضهم^٢: «إن علة الإيجاد مشيئته و إرادته تعالى، دون ذاته^٣، كلام لا محصل له؛ فإن الإرادة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتية هي عين الذات^٤، كانت نسبة الإيجاد إلى الإرادة عين نسبه إلى الذات؛ فلم يأت

و المراد هنا هو المعنى الأخير؛ إذ الفاعل هو الذي لا بد أن يشتمل على كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف.

فعلى رأي المشائين، هو تعالى فاعل قريب للصادر الأول، و فاعل بعيد لسائر الممكنات.

و على ما ذهب إليه أصحاب الحكمة المتعالية هو تعالى فاعل قريب للجميع.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «فهي أيضاً واجدة للجميع و عينها»

أي: فذاته المتعالية أيضاً واجدة لجميع الصفات و عينها. و ذلك لأن العينية من الطرفين؛ فإذا كانت الصفات الكمالية عين الذات، كانت الذات أيضاً عين الصفات الكمالية.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و قول بعضهم»

يريد هذا البعض أن يردّ على برهان عينية الصفات للذات، و يتبعه على برهان عينية كل صفة للجميع. و ذلك بردّ صغرى ذلك البرهان، و هي أن ذاته تعالى مبدأ لكل كمال وجودي.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «إن علة الإيجاد مشيئته و إرادته تعالى دون ذاته»

فليس ذات الواجب تعالى علة للممكنات حتى يستقيم البرهان المذكور.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «إن كانت صفة ذاتية هي عين الذات»

لا يخفي عليك وجود المصادر في هذا الرد؛ فإن كون صفات الذات عين الذات أول الكلام، و هذا القائل لا يسلمه، بل يقول: إن علة الإيجاد هي الإرادة الذاتية لا الفعلية، و هذه الصفة الذاتية

كسائر الصفات الذاتية زائدة على ذاته المتعالية. فكان اللازم أن يذكر هذا الاحتمال أيضاً و يردّه بما ردّه به كلام الأشاعرة و الكرامية.

بطائل؛ وإن كانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل، فللفعل تقدّم عليها، واستناده في وجوده إليها تقدّم المعلول على العلة^١، وهو محال؛ على أن لازم هذا القول كون نسبة الإيجاد والخلق إليه تعالى مجازاً^٢.
و أمّا القول الثاني، وهو منسوب إلى الأشاعرة، ففيه: أن هذه الصفات - وهي على ما عدّوها^٣: الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام - إما أن تكون معلولة أو غير معلولة لشيء:

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تقدّم المعلول على العلة»

المراد من المعلول هو الفعل، والمراد من العلة هي الإرادة؛ لأنها هي علة الإيجاد. فلو انتزعت الإرادة من الفعل، لكان هذا قولاً بتقدّم المعلول على العلة.
ولا يخفى عليك: أن العليّة والمعلوليّة هنا إنّما هي بحسب تحليل العقل؛ وإلا، فالإرادة الفعلية، وكذا كلّ صفة فعل، عين الفعل خارجاً وعيناً، وتلازمهما إنّما هو من قبيل الملازمات العامة.

وعلى هذا فتقدّم الإرادة على الفعل، بحسب ما ذكر من تحليل العقل، يكون من تقدّم المعلول على العلة؛ وأما بحسب العين والواقع الخارجي، فيكون من تقدّم الشيء على نفسه؛ وكلاهما محال.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لازم هذا القول كون نسبة الإيجاد والخلق إليه تعالى مجازاً»
و ذلك لنفهم الإيجاد عن ذاته بقولهم: «علة الإيجاد ومشيئته وإرادته تعالى، دون ذاته».

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ما عدّوها»

في نسبة العدّ إليهم إشارة إلى عدم صحته؛ فإن صفاته الذاتية لا تحصى؛ حيث إن كمالاته تعالى الذاتية لا تعدّ. هذا مضافاً إلى أن بعض ما ذكره إنّما يكون من صفات الفعل، كالإرادة والكلام؛ وبعضها متداخلة، كالعلم والسمع والبصر. وإنّما الذي يكون من صفات الذات ثلاثة منها، هي: العلم والقدرة والحياة.

فإن لم تكن معلولةً لشيء، و كانت موجودةً في نفسها^١ واجبةً في ذاتها، كانت هناك واجبات ثمان، وهي الذات و الصفات السبع، و أدلة وحدانية الواجب تبطله.

و إن كانت معلولةً، فإمّا أن تكون معلولةً لغير الذات المتّصفة بها، أو معلولةً لها؛

و على الأوّل، كانت واجبةً بالغير، و ينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها، و أدلة وحدانية الواجب تبطله، كالشقّ السابق.

على أنّ فيه^٢ حاجة الواجب الوجود لذاته في اتّصافه بصفات كماله إلى غيره، و هو محال.

و على الثاني، يلزم كون الذات المفوضة لها متقدّمةً عليها بالعلية و هي فاقدة لما تعطيه من الكمال، و هو محال.

على أنّ فيه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، و قد تقدّم أنّه صرف الوجود الذي لا يشذّ عنه وجود و لا كمال وجودي، هذا خلف.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و كانت موجودةً في نفسها»

لا يخفي عليك أنّ لازم عدم معلوليتها كونها موجودةً بنفسها، و لكن لما كان كلّ معلول وجوداً رابطاً و الوجود الرابط هو الوجود في غيره، صحّ أن يعبر عن ما ليس بمعلول بأنّه موجود في نفسه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «على أنّ فيه»

ردّ ثانٍ لقول الأشاعرة. فلا يتوهم كونه وجهاً آخر لإبطال الشقّ الأخير من الشقوق المحتملة في الردّ الأوّل.

وأما القول الثالث، وهو منسوب إلى الكراميّة، فلازم ما فيه، من كون الصفات زائدةً حادثَةً، كون الذات المتعالية ذات مادة^١ قابلة للصفات التي تحدث فيها؛ ولازمه تركّب الذات، وهو محال؛ وكون الذات خاليةً في نفسها عن الكمال، وهو محال.

وأما القول الرابع، وهو منسوب إلى المعتزلة، فلازم ما فيه، من نيابة الذات عن الصفات، خلوّها عنها، وهو، كما عرفت، وجود صرف لا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي، هذا خلف.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كون الذات المتعالية ذات مادة»

لأنّ كلّ حادث زمنيّ فهو مسبوق بمادّة، كما مرّ في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة. هذا. وكلامه مشعر بأنّ مرادهم من الحدوث الحدوث الزمنيّ. وقرّبه عدم تعارف معنى آخر للحدوث عند المتكلّمين.

الفصل الخامس: في علمه تعالى

قد تقدّم^١: أن لكلّ مجردٍ عن المادّة علماً بذاته، لحضور ذاته عند ذاته، وهو علمه بذاته.

و تقدّم أيضاً^٢: أن ذاته المتعالية صرف الوجود^٣ الذي لا يحده حدّ و لا يشدّد عنه وجود و لا كمال وجودي؛ فما في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجودي فهو موجود عنده^٤ بنحو أعلى و أشرف،

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قد تقدّم»

في الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و تقدّم أيضاً»

في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، و في الفصل الثاني و الفصل الثالث من هذه المرحلة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ ذاته المتعالية صرف الوجود»

يستفاد منه أنّ الصرف حيث يطلق على الوجود يراد منه ما ليس بمحدود، أي: لم تخلطه

الماهية التي هي حدّ الوجود.

قال في الفصل الثاني عشر من الموقف الثالث من الإلهيات من الحكمة المتعالية في الأسفار

الأربعة، ج: ٦، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨١هـ.ش. ص: ٢٥٧-٢٥٩:

«المراد من الماهية هي المحدودة بحدّ خاصّ جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيرة. و ذلك

لقصور وجودها عن الحيطّة التامة...»

و أمّا الواجب جلّ ذكره، فليس له حدّ محدود في الوجود، و لا له ماهية محدودة بحدّ خاصّ

فاقد لأشياء كثيرة، و لا أيضاً يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة. و معنى

كونه وجوداً بحثاً صرفاً أنّه ليس يوجد له ماهية أخرى غير الوجود و تأكّده.»

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فهو موجود عنده»

أي: موجود في ذاته.

غير متميّز بعضها من بعض، فهو معلوم عنده علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي^١.

ثم إنّ الموجودات، بما هي معاليل له قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقلّ، حاضرة بوجوداتها عنده؛ فهي معلومة له^٢ علماً حضورياً في مرتبة وجوداتها، المجردة منها بأنفسها، و المادّيّة منها بصورها المجردة.

فقد تحقّق: أنّ للواجب تعالى علماً حضورياً بذاته؛ و علماً حضورياً تفصيلاً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها^٣، و هو عين ذاته؛ و علماً حضورياً تفصيلاً

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فهو موجود عنده»

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه حين تدريسه الأسفار:

«و أمّا كيفة وجوده عنده، فلست أدري.»

و لقد كرّر قول: «لست أدري» في هذا المقام، و هو الحقّ الحقيق الذي لا بدّ أن يلتفت إليه.

نعم لو حصل العلم بذاته تعالى لأحد، علم كيفة علمه و وجود ما في تفاصيل الخلقة في ذاته.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فهو معلوم عنده علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي»

فالمراد من الإجمال هنا ليس مقابل التفصيل حتّى يستلزم الإبهام، و إنّما هو من العقل الإجماليّ الذي مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة أنّه عقل بسيط إجماليّ فيه كلّ التفاصيل، كملكة الاجتهاد.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فهي معلومة له»

و هي بأنفسها علم؛ فإنّ العلم عين المعلوم بالذات، كما مرّ في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قبل إيجادها»

كما أنّه ثابت بعد الإيجاد، و حتّى بعد زوال المخلوقات؛ لأنّه عين الذات.

بها في مرتبتها، وهو خارج عن ذاته^١. و من المعلوم أن علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم^٢.

تتمّة:

ولما كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات، كانا من مطلق العلم، وثبتا فيه تعالى؛ فهو تعالى سميع بصير^٣، كما أنه عليم خبير.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «وعلماً حضورياً تفصيلياً بها في مرتبتها، وهو خارج عن ذاته» أي: علم العلة علماً فعلياً بمعلولها. والعلم الفعلي عين الفعل. فإذا كان الفعل دائراً متغيراً، كان العلم متغيراً. وذلك كعلمه تعالى بالموجودات المادّية؛ فإنها متغيرة في جواهرها وأعراضها، ووجوداتها عين علمه تعالى. هذا على ما هو الحقّ من تعلق علمه تعالى بالمادّيات.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «يستوجب العلم بما عندها من العلم» فإنّه قد ثبت أنه تعالى عالم بما سواه من الموجودات في مرتبة وجوداتها، ومعلوم أن من الموجودات العلوم المتقرّرة في مراتب الممكنات.

قوله قدس الله تعالى سرّه: «يستوجب»

أي: يستلزم.

ففي أقرب الموارد:

«استوجب الشيء: استحقّه. و- استلزمه.»

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «فهو تعالى سميع بصير»

فإنّه بعد ما ثبت أنه تعالى عالم بجميع ما سواه في مرتبة ذاته وفي مرتبة ماسواه، يتبيّن أنه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات علماً ذاتياً وعلماً فعلياً.

ولا يخفى: أن فيه تعريضاً على الأشاعرة و من يحذو حذوهم في عدّ السميع والبصير صفتين له تعالى في عرض العالم، مع أنهم لا يعدّون الشهيد والخير كذلك.

تنبيه و إشارة

للناس في علمه تعالى أقوال مختلفة و مسالك متشعبة آخر، نشير إلى ما هو المعروف منها:

أحدها: أن لذاته تعالى علماً بذاته، دون معلولاته؛ لأن الذات أزليّة، و لا

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «أحدها: أن لذاته تعالى علماً بذاته، دون معلولاته»

قال الآخوند قدس الله تعالى سرّه في الفصل الثالث من الموقف الثالث من الإلهيات من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٦، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨١هـ.ش. ص: ١٦٨.

«أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته و صفاته التي هي عين ذاته»

و ذهب إلى ذلك هشام بن عمرو الفوطي و الأصم من أصحابه. ففي الملل و النحل للشهرستاني، ج: ١، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر، ١٣٨٧ هـ. ق. = ١٩٦٧ م. ص: ٣١.

«هشام بن عمرو الفوطي و [أبو بكر] الأصم من أصحابه اتفقا على أن الله تعالى يستحيل أن يكون عالماً بالأشياء قبل كونها. و منعا كون المعدوم شيئاً».

و في ص: ٧٤.

«و كان الفوطي يقول: إن الأشياء قبل كونها معدومة، و ليست أشياء - و هي بعد أن تعدم عن وجود تسمى أشياء - و لهذا المعنى كان يمنع القول بأن الله تعالى قد كان لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها؛ فإنها لا تسمى أشياء».

و هشام هذا ينسب إليه الهشامية من فرق المعتزلة. و له بدع كثيرة. و جاء ذكره في الملل و النحل ص: ٧٢-٧٤. توفي سنة ٢٢٦ هـ. ق.

قال الزبيدي في تاج العروس، ج: ١٩، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط: ١، ١٤٢٨هـ. ق. ص: ٢٩١-٢٩٢: «الفوط، كصرد، أهمله الجوهري. و قال الليث: (ثياب تجلب من السند)، و هي غلاظ قصار

معلول إلا حادثاً^١.

تكون مآزر، (أو) هي (مآزر مخططة) يشتريها الجمالون والأعراب والخدم وسفل الناس بالكوفة فيأتزون بها. (الواحدة فوطه، بالضم). قاله الأزهري، قال: ولم أسمعها في شيء من كلام العرب، ولا أدري أعريّة هي أم هي من كلام العجم. وقال ابن دريد: فأما الفوط التي تلبس، فليست بعريّة. أو هي لغة سنديّة معرّبة يوته، بضمّة غير مشبعة، قاله الصاغاني. قلت: وهي التي تسمى عندنا باليمن الأزهرية.

وكثر استعمال هذه اللفظة حتّى اشتقوا منها فعلاً فقالوا: فوطه تفويطاً: إذا ألبسه فوطه. ورجل مفوط، كمعظم: لابسها. واستعملوها أيضاً الآن على مناديل قصار مخططة الأطراف تنسج بالمحلّة الكبرى من أرض مصر، يضعها الإنسان على ركبته ليقى بها عند الطعام. والفوط، ككتّان: من ينسجها أو يبيعها.

و الفوطي من الألوان بالضم: ما كان أزرق غير صافي الزرقة.

و مؤرّخ العراق كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الشيبانيّ الفوطيّ مصنّف عالم مات سنة ٧٢٣.

و أبو عبد الله محمّد بن عليّ الفوطيّ اللغويّ الملقّن، سمع ابن شاتيل. مات سنة ٦٢٧.

و هشام بن عمرو الفوطيّ: أحد رؤوس المعتزلة، ضبطه التديم في الفهرست.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «دون معلولاته»

أي: لا يعلم معلولاته في الأزل مع علمه بذاته.

قال الحكيم السيزواريّ قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٣، ط: ١، نشر ناب،

١٤١٣، ص: ٥٧٢-٥٧٣:

«(و قيل: لا يعلم معلولاته)، أي: مع علمه بذاته بقرينة المقابلة. و مراد القائل أنّه لا يعلمها في

الجملة، أي: في الأزل؛ إذ ليست موجودة في الأزل.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا معلول إلا حادثاً»

و العلم تابع للمعلوم، فلا يمكن تحقّق العلم بالمعلولات قبل حدوثها. يدلّ على ما ذكرنا قول

المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة:

و فيه: أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به؛ كما عرفت.

الثاني: ما نسب إلى المعتزلة: أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم^١، و هي التي تعلق بها علمه تعالى قبل الإيجاد.

و فيه: أنه تقدم^٢ بطلان القول بثبوت المعدومات^٣.

الثالث: ما نسب إلى الصوفية^٤: أن للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً

«على أنه مبني على انحصار العلم الحضورى في علم الشيء بنفسه، و أن ما دون ذلك حصولي تابع للمعلوم».

وجه ابتناؤه على ذلك قولهم في الاستدلال على مرامهم: إن العلم تابع للمعلوم؛ حيث إن العلم الذي يكون تابعا للمعلوم إنما هو العلم الحضورى، و أما العلم الحضورى فهو نفس المعلوم، لا تابع. و لا يخفى: أن كلام المستدل مبني أيضاً على ما تبناه هو و جمهور المتكلمين من أن ما سواه تعالى حادث زمانى، و أن ملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث الزمانى.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم»

أى: إن للممكنات المعدومة ثبوتاً خارجياً؛ فإن الماهيات هي الممكنات. و قد مر في الفصل التاسع من المرحلة الأولى أن المعتزلة يعتقدون بثبوت الممكنات المعدومة، و يجعلون الثبوت أعم مطلقاً من الوجود، و النفي أخص مطلقاً من العدم.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «أنه تقدم»

في الفصل التاسع من المرحلة الأولى.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «بثبوت المعدومات»

على أنه يرد عليه ما أورده على القول الرابع و الأقوال اللاحقة له، من عدم كفايته لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة الذات.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «إلى الصوفية»

قال الحكيم السيزوارى قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٣، ط: ١، نشر ناب،

بتبع الأسماء و الصفات^١، هو المتعلق لعلمه تعالى

١- قوله قدس الله تعالى سره: «أن للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً بتبع الأسماء و الصفات»
و يسمون هذه الثابتات "الأعيان الثابتة"، و يجعلون الأعيان الثابتة مظاهر للأسماء و الصفات،
كما يجعلون الأعيان الخارجيّة مظاهر للأعيان الثابتة.

ففي الفصل الثاني من مقدّمة القيصريّ على شرحه للفصوص. راجع: شرح الفصوص،
للقيصريّ، شركت انتشارات علميّ و فرهنگي، ط: ١، ١٣٧٥هـ. ش. ص: ٤٨:

«فالأشخاص مظاهر للحقائق الخارجيّة، كما أنّها (أي: الحقائق الخارجيّة) مظاهر للأعيان
الثابتة، و هي مظاهر للأسماء و الصفات.»

فهم يعتقدون أن للوجود و الكون مراتب:

أولها: مرتبة الذات، و هي حقيقة الوجود المطلق التي لا اسم لها و لا رسم. و لا يصل إليه
فهم الحكيم و لاشهود العارف. و تسمى "غيب الغيوب" و "الكنز المخفي".

ثانيها: مرتبة الأحديّة، و هي حقيقة الوجود المأخوذة بشرط لا، أي: التي تستهلك فيها جميع
الأسماء و الصفات. و تسمى أيضاً مرتبة جمع الجمع، و حقيقة الحقائق.

ثالثها: مرتبة الواحدية، و هي حقيقة الوجود مأخوذة مع جميع الصفات. و تسمى أيضاً مرتبة الجمع.
رابعها: مرتبة الفيض الأقدس، و هي مرتبة ثبوت جميع الأمور الممكنة و الممتعة الكلّيّة و
الجزئية المسماة بالأعيان الثابتة، ثبوتاً علمياً. فالأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهيّة الفائضة عن
الذات الإلهيّة بالتجليّ الأوّل؛ فهي ثابتة بتبع الأسماء و الصفات.

خامستها: مرتبة الفيض المقدّس، و هي مرتبة ثبوت الممكنات ثبوتاً خارجياً، و هي المسماة
بالنفس الرحمانيّ و الوجود المنبسط.

قال القيصريّ في الفصل الثالث من مقدّمة شرح الفصوص، للقيصريّ، شركت انتشارات
علميّ و فرهنگي، ط: ١، ١٣٧٥هـ. ش. ص: ٦١:

«اعلم أن للأسماء الإلهيّة صوراً معقولة في علمه تعالى؛ لأنّه عالم بذاته لذاته و أسمائه و صفاته.
و تلك الصور العلميّة من حيث إنّها عين الذات المتجلّية بتعيّن خاصّ و نسبة معيّنة هي
المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كليّة أم جزئية، في اصطلاح أهل الله. و يسمّى كليّاتها
بالماهيات و الحقائق، و جزئياتها بالهويّات عند أهل النظر.

قبل الإيجاد^١.

و فيه: أن القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهيات ينفي أي ثبوت مفروض^٢

فالماهيات هي الصور الكليّة الأسمائية المتعيّنة في الحضرة العلميّة تعيناً أوّلياً. و تلك الصور فائضة عن الذات الإلهيّة بالفيض الأقدس و التجلّي الأوّل بواسطة الحبّ الذاتي و طلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو ظهورها و كمالها؛ فإنّ الفيض الإلهيّ ينقسم بالفيض الأقدس و الفيض المقدّس. و بالأوّل يحصل الأعيان الثابتة و استعداداتها الأصليّة في العلم، و بالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها و توابعها.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ثبوتاً علمياً»

لا ثبوتاً عينيّاً، فهم يشاركون المعتزلة في القول بثبوت المعدومات؛ و لكنّ المعتزلة يقولون بالثبوت العينيّ، و هم يقولون بالثبوت العلميّ في الأذهان العالية و النشأة العلميّة. فراجع الفصل الخامس من الموقف الثالث من الإلهيات من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٦، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨١هـ. ش. ص: ١٧٣-١٧٤.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هو المتعلّق لعلمه تعالى قبل الإيجاد»

فهذه الماهيات بثبوتها العلميّ علمه تعالى؛ لأنّها هي المعلومة بالذات التي تعلّق علمه تعالى بها. و المعلوم بالذات عين العلم.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ينفي أيّ ثبوت مفروض»

سواء كان ثبوتاً علمياً، كما يراه هؤلاء الصوفيّة، أم كان ثبوتاً عينيّاً، كما ذهب إليه المعتزلة.

إن قلت: صحيح أن ثبوت الماهية عيناً متوقّف على الوجود العينيّ؛ و أمّا ثبوتها العلميّ و وجودها الذهنيّ، فلا توقّف له على ثبوتها العينيّ حتّى على القول بأصالة الوجود.

قلت: ما ذكره المصنّف قدّس الله تعالى سرّه مبنيّ على ما ذهب إليه، و سيأتي الإشارة إليه في الجواب عن القول العاشر، من أن الوجود الذهنيّ، لكونه وجوداً قياسيّاً، يتوقّف على تحقّق وجود عينيّ يقاس إليه. و سيأتي ممّا فيه.

للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها^١.

الرابع: ما نسب إلى أفلاطن: أن علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النورية و المثل الإلهية^٢ التي تتجمع فيها كمالات الأنواع.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «قبل وجودها العيني الخاص بها»

مضافاً إلى ما ذهب إليه قدس الله تعالى سره من اختصاص العلم الحسولي بالنفوس المجردة التي لها تعلق ما بالمادة، و أنه لا معنى لإثبات العلم الحسولي في المجردات العقلية. قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الأول من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، دار المعارف الإسلامية، ١٣٨٣هـ. ق. ص: ٤٥٤: «من أهم ما يجب التنبيه له في باب العلم أن العلم الحسولي لا موطن له في الخارج عن ظرف علم النفوس المتعلقة بالأبدان. وبعبارة أخرى: الجواهر العقلية المجردة عن المادة ذاتاً و فعلاً لا علم حسولي لها.

و ذلك: لأن حقيقة علومنا الحسولية على ما تعطيه الأصول السالفة- أننا نجد وجودات مجردة عقلية أو مثالية بحقيقة ما لها من الوجود الخارجي المترتب عليه آثاره؛ و هذه علوم حضورية؛ ثم نجد من طريق اتصالنا بالمادة أن آثار الوجود المادي لا ترتب عليها، فنحسب أن ما عندنا، من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار، هي هذه الأشياء الطبيعية، و جددت في أذهاننا بوجود ذهني غير ذي آثار. و عند ذلك تنشأ الماهيات و المفاهيم؛ و هي العلوم الحسولية. فهذا العرض الوهمي للمصور العلمية على الذوات الطبيعية المادية من طريق الاتصال بالمادة هو الذي أوجد العلوم الحسولية و أنشأ الماهيات و المفاهيم الذهنية التي لا ترتب عليها الآثار.

و من هنا يظهر أن المجردات العقلية المحضة، التي لا اتصال لها بالمادة البتة، لا منشأ عندها لظهور الماهيات و المفاهيم، و لا موطن فيها للعلوم الحسولية، بل إنما تنال من الأشياء نفس وجوداتها نيلاً حضورياً غير سرايبي. فافهم ذلك»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «أن علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النورية و

المثل الإلهية»

و فيه: أنّ ذلك على تقدير ثبوتها إنّما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها، لا في مرتبة الذات. فتبقى الذات خاليةً من الكمال العلميّ، و هو وجود صرف لا يشذّ عنه كمال وجودي؛ هذا خلف.

الخامس: ما نسب إلى شيخ الإشراق، و تبعه جمع من المحقّقين^١: أنّ الأشياء بأسرها - من المجرّدات و المادّيّات - حاضرة بوجودها عنده تعالى غير غائبة عنه، و هو علمه التفصيلي بالأشياء.

يبدو أنّ التقيّد بالتفصيلي للدلالة على أنّ له تعالى علماً إجمالياً بجميع الأشياء، و منها المثل الإلهيّة، بعلمه بذاته، كما يأتي مثله في قول الإشراقيين.

و هذا العلم الإجماليّ لمّا كان مقابلاً للعلم التفصيلي، فهو غير العلم الإجماليّ الذي مرّ في القول الحقّ أعني: العلم البسيط الذي يكون عين الكشف التفصيلي؛ بل المراد منه العلم بالفعل على نحو الإجمال، بمعنى أنّ الفاعل بعلمه بذاته الفاعلة يعلم أنّ له فعلاً؛ و أمّا أنّه كيف هو في خصوصيّاته، فإنّما يحصل العلم به بعد خلق المثل الإلهيّة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و المثل الإلهيّة»

عطف تفسير لقوله: «المفارقات النوريّة»، كما لا يخفي على المتبحّر الخبير، و تسمّى أيضاً «المثل الأفلاطونيّة» و «أرباب الأنواع».

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و تبعه جمع من المحقّقين»

قال الآخوند قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الرابع من الموقف الثالث من الإلهيات من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٦، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١،

١٣٨١هـ. ش. ص: ١٧٠.

«كالمحقّق الطوسي، و ابن كمّونة، و العلّامة الشيرازي، و محمّد الشهرزوريّ صاحب كتاب

الشجرة الإلهيّة.»

وفيه: أن المادّية لاتجتمع الحضور، كما تقدّم^١ في مباحث العلم والمعلوم. على أنه إنّما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء؛ فتبقى الذات خالية في نفسها عن الكمال العلمي، كما في القول الرابع.

السادس: ما نسب إلى ثاليس الملطي^٢ وهو: أنه تعالى يعلم العقل الأوّل، وهو المعلول الأوّل، بحضور ذاته عنده^٣، و يعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأوّل.

وفيه: أنه يرد عليه ما ورد على سابقه^٤.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كما تقدّم»

في الفصل الأوّل والثاني من المرحلة الحادية عشرة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى ثاليس الملطي»

قال يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت، ط: ٣، ص: ١٢:

«طاليس (٦٢٤-٥٤٦) هو أحد الحكماء السبعة. انفرد بالناية بالعلم، وكانوا يعنون بالسياسة والأخلاق. جال أنحاء الشرق، وتبحّر في العلوم. ومن ما يذكر عنه أنه عمل كمهندس حربي في خدمة قارون آخر ملوك ليديا في آسيا الصغرى...

أما أثره في الفلسفة، فهو أنه وضع المسألة الطبيعيّة وضعا نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، فشق للفلسفة طريقها فبدأت باسمه، قال: إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكوّن منه الأشياء.»

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بحضور ذاته عنده»

أي: بحضور ذات المعلول الأوّل عنده تعالى.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و فيه: أنه يرد عليه ما ورد على سابقه»

أضف إلى ذلك ما مرّ منه، من أن العلم الارتسامي يمتنع في العقول المجردة.

قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة:

السابع: قول بعضهم^١: إن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأوّل و إجماليّ بما دونه^٢؛ و ذات المعلول الأوّل علم تفصيلي بالمعلول الثاني، و إجماليّ بما دونه؛ و هكذا.

و فيه: ما في سابقه^٣.

«الخامس: ما ينسب إلى المَلْطِيّ، أنّه تعالى يعلم العقل الأوّل، و هو الصادر الأوّل، بحضوره عنده، و يعلم سائر الأشياء من ما دون العقل الأوّل بارتسام صورها في العقل الأوّل.

و فيه: أنّه يرد عليه ما يرد على القول السابق، من لزوم خلوّ الذات المتعالية عن الكمال و هي واجدة لكلّ كمال.

على أنّه قد تقدّم في مباحث العاقل و المعقول أنّ العقول المجردة لا علم ارتسامياً حصولياً لها.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «السابع: قول بعضهم»

أي: بعض الحكماء، كما أفاده الحكيم السبزواريّ قدّس الله تعالى سرّه في شرح

المنظومة، ج: ٣، ط: ١، نشر ناب، ١٤١٣، ص: ٥٨٣.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إنّ ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأوّل و إجماليّ بما دونه» فهذا القائل كأنّه يرى أنّ العلّة إنّما تكون واجدة لمعلولها المباشر، حيث إنّهُ هو المسانخ لها الصادر عنها، فعلمها بذاتها علم تفصيليّ به، بخلاف سائر المعاليل.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و فيه: ما في سابقه»

لأنّه عليه يكون ذاته تعالى خاليةً عن كمال العلم التفصيليّ بما دون المعلول الأوّل.

قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة من

نهاية الحكمة:

«و فيه: محذور خلوّ الذات المتعالية عن كمال العلم بما دون المعلول الأوّل و هي وجود

صرف لا يسلب عنه كمال.»

الثامن: ما نسب إلى فرفوروريوس: أن علمه تعالى باتّحاده^١ مع المعقول. وفيه: أنه إنّما يكفي لبيان نحو تحقّق العلم، و أنه بالاتّحاد دون العروض ونحوه^٢؛ و أمّا كونه علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد مثلاً، فلا؛ ففيه: ما في سابقه.

التاسع: ما نسب إلى أكثر المتأخّرين: أن علمه بذاته علم إجماليّ بالأشياء، فهو تعالى يعلم الأشياء كلّها إجمالاً، بعلمه بذاته^٣. و أمّا علمه

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ علمه تعالى باتّحاده»

أي باتّحاده تعالى مع المعقول؛ فإنّ العالم يتّحد مع المعلوم.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «دون العروض ونحوه»

كالغيريّة المطلقة، و الجزئية.

أمّا العروض، فهو أن يكون العالم في ذاته شيئاً و العلم شيئاً آخر عارضاً له، كما يقوله المشاؤون في علمه تعالى.

و أمّا الغيريّة المطلقة، فهي أن يكون العلم زائداً على ذات العالم، و لا يكون مع ذلك عارضاً له و لا متّحداً به، كما يقوله أفلاطون و شيخ الإشراق و الملطبيّ و غيرهم ممّن لا يرى علمه تعالى عين ذاته و لا عارضاً له، و لا يعتقد بكون المعلول وجوداً رابطاً متّحداً بالعلّة اتّحاد الرابط بالمستقلّ.

و أمّا الجزئية، فهي أن يكون العلم جزءاً من أجزاء ذاته، فيكون ذاته مركّباً، و لم يقل به أحد.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «يعلم الأشياء كلّها إجمالاً، بعلمه بذاته»

و ذلك كفنّان يعلم ما يخلقه بفعله بعلمه بذاته الحاذقة في فنّه؛ فإنّه بعلمه بحذاقته في فنّه يعلم بأنّه له أن يخلق مثلاً أو تصويراً خلافاً؛ فعلمه بذاته علم إجماليّ بفعله و أثره، و لكنّه إنّما يراه و يعلم به علماً تفصيلياً بعد ما يخلقه.

بالأشياء تفصيلاً، فيعد وجودها؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم^١، و لا معلوم قبل وجود المعلوم.

و فيه: ما في سابقه. على أنّ كون علمه تعالى على نحو الارتسام و الحصول^٢ ممنوع؛ كما سيأتي^٣.

العاشر: ما نسب إلى المشائين: أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها - على النظام الموجود في الوجود- لذاته تعالى؛ لا على نحو الدخول فيها و الاتّحاد بها، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهنيّ على وجه الكليّة؛ بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم. فهو علم عنائيّ حصوله العلميّ مستتب لحصوله العينيّ.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لأنّ العلم تابع للمعلوم»

أي: تابع للمعلوم بالعرض، فإنّ المعلوم بالذات لا يكون غير العلم حتّى يتصوّر كونه تابعاً له أو متبوعاً له. و ذلك لما مرّ في الفصل الأوّل من المرحلة السابقة أنّ العلم عين المعلوم، أي: المعلوم بالذات.

و من هنا يعلم أنّ مرادهم من العلم هو العلم الحسوليّ؛ لأنّه ليس في العلم الحسوليّ إلاّ المعلوم بالذات.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «على نحو الارتسام و الحصول»

لم أجد بعد تتبّع كلماتهم تصريحاً منهم بالارتسام و الحصول. و لعلّه استفاد ذلك من قولهم: لأنّ العلم تابع للمعلوم؛ فإنّ العلم الحسوليّ بالأشياء بعد وجودها ليس تابعاً للمعلوم بل هو عين المعلوم.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كما سيأتي»

في دفع القول العاشر.

وقد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين، وإن خطئوه و طعنوا فيه^١ من حيث إثبات الكلّية^٢ في العلم؛ فإنهم جروا على كونه علماً حصولياً قبل الإيجاد، وأنه على حاله قبل وجود الأشياء و بعده.

و فيه: ما في سابقه.

٢- على أنّ فيه: إثبات العلم الحصولي لموجود مجرد ذاتاً و فعلاً؛ و قد تقدّم^٣ في مباحث العلم و المعلوم أنّ الموجود المجرد ذاتاً و فعلاً لا يتحقّق فيه علم حصولي.

على أنّ فيه إثبات وجود ذهنيّ من غير وجود عينيّ يقاس

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و إن خطئوه و طعنوا فيه»

لعلّ وجه الطعن أنّ العلم الكلّي لا يكون علماً بتفاصيل الجزئيات؛ فإنّ الكلّي لا يكون إلاّ وجهاً للجزئيات، فالعلم به علم بالجزئيات بوجه و في الجملة، و ليس علماً بكلّ جزئيّ على وجهه و بالجملة. فيلزم أن يكون نوعاً من العلم الإجماليّ المقابل للعلم التفصيليّ.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و طعنوا فيه من حيث إثبات الكلّية»

قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة:

«زعماً منهم أنّ المراد بالكلّيّ ما اصطلح عليه في مبحث الكلّيّ و الجزئيّ من المنطق.»

مع أنّ مرادهم من الكلّيّ هو العلم الثابت الذي لا يتغيّر بوجود المعلوم و عدمه و لا يتغيّره، فهو موجود على حاله قبل وجود المعلوم و معه و بعده. و يسمّى «علم ما قبل الكثرة».

و يقابله الجزئيّ بمعنى العلم المتغيّر بتغيّر المعلوم، كالعلم الحسيّ من طريق الإبصار مثلاً، فهو معدوم قبل وجود المعلوم و يوجد بعد وجوده و يزول بزواله أو تغيّره. و يسمّى «علم ما بعد الكثرة».

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و قد تقدّم»

في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

إليه^١؛ و لازمه أن يعود وجوداً عينيّاً آخر للموجود الخارجي، قبل وجوده العينيّ الخاصّ به، و منفصلاً عنه تعالى، و يرجع لا محالة إلى القول الرابع^٢.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ فيه إثبات وجود ذهنيّ من غير وجود عينيّ يقاس إليه» و ذلك لأنّ الوجود الذهنيّ وجود مقيس؛ فإنّ كون الصورة العلميّة وجوداً ذهنيّاً إنّما هو باعتبار نسبتها و قياسها إلى ماوراءها - و إلّا فهي في حدّ نفسها وجود خارجيّ - و النسبة قائمة الذات بوجود طرفيها؛ فإذا لم يكن أحد الطرفين موجوداً، لم تتحقّق هناك نسبة؛ و إذا لم تتحقّق نسبة، لم تكن الصورة العلميّة نسبيّةً و قياسيّةً؛ فلم تكن وجوداً ذهنيّاً، بل كانت وجوداً عينيّاً آخر للماهيّة.

و فيه: أنّ الوجود الذهنيّ و إن كان قياسيّاً، إلّا أنّه لا يستدعي تحقّق وجود عينيّ بالفعل يقاس إليه؛ فإنّ معنى قياسيّه أنّه حالك لمعنى موجود أو معدوم، و يكون وجوداً ذهنيّاً له، و أنّه إذا لم يقاس إليه بل لوحظ نفسه و ذاته لم يكن إلّا وجوداً عينيّاً.

فالصورة الذهنيّة لما كانت حاكيّةً بذاتها لما وراءها، كانت ذات نسبة إلى ماوراءها، سواء كان ماوراءها موجوداً أم لا. فمفهوم الإنسان في قضية الإنسان معدوم وجود ذهنيّ باعتبار أنّه حالك للخارج و إن لم يكن ذلك الخارج موجوداً بمقتضى صدق القضية. و بعبارة أخرى: لا شك أنّ الموضوع في القضية هو الإنسان بالحمل الشائع، و لا يتمّ ذلك إلّا بحكاية مفهوم الإنسان لمصداقه، بينما المصداق معدوم و ليس بموجود. فكون الوجود الذهنيّ نسبيّاً لا يقتضي وجود المنسوب إليه.

و لو اقتضى كون وجود قياسيّاً نسبيّاً تحقّق وجود عينيّ بالفعل يقاس إليه، لاقتضى الوجود بالقوّة وجوداً بالفعل - إذ ما بالقوّة أيضاً نسبيّ - بينما البذرة شجرة بالقوّة سواء كانت هناك شجرة أم لا، بل يجب أن لا تكون الشجرة موجودة.

و لو تمّ ما ادّعاه، لخرجت الصور الذهنيّة التي انعدم مصاديقها أو لم يوجد بعد عن كونها وجودات ذهنيّة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و يرجع لا محالة إلى القول الرابع»

المنسوب إلى افلاطون، كما صرّح بذلك في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة.

الفصل السادس: في قدرته تعالى

- قد تقدّم^١ أنّ القدرة: كون الشيء مصدراً للفاعل عن علم؛ و من المعلوم: أنّ الذي ينتهي إليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية؛ إذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلا الوجود الواجبي من غير قيد و شرط، فهو المصدر للجميع^٢؛

- و علمه عين ذاته التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة؛

- فله القدرة، و هي عين ذاته.

فإن قلت: أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة لنفس الإنسان؛ لأنها منوطة باختياره، إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل. و لو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له، كان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه. فأفعال الإنسان الاختيارية خارجة عن تعلّق القدرة؛ فالقدرة لا تعمّ كلّ شيء.

قلت: ليس معنى كون الفعل اختياريّاً تساوي نسبته إلى الوجود و العدم حتّى حين الصدور؛ فمن المحال صدور الممكن من غير ترجّح و تعيين لأحد جانبي وجوده و عدمه؛ بل الفعل الاختياري، لكونه ممكناً في ذاته، يحتاج في وجوده إلى علّة تامّة لا يتخلّف عنها، نسبته إليها نسبة الوجود.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قد تقدّم»

في خاتمة المرحلة العاشرة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فهو المصدر للجميع»

و يثبت بذلك عموم قدرته تعالى؛ فإنّ مبدئيته و مصدريته تعالى قدرته.

و سترى أنّ من الأغراض في هذا الفصل إثبات عموم قدرته تعالى، اللّازم منه شمول قدرته تعالى للأفعال الاختيارية الصادرة من الإنسان و أمثاله.

و أمّا نسبته إلى الإنسان الذي هو جزء من أجزاء علّته التامة، فبالإمكان؛ كسائر الأجزاء التي لها، من المادّة القابلة و سائر الشرائط الزمانيّة و المكانيّة و غيرها.

فالفعل الاختياري لا يقع إلّا و اجباً بالغير، كسائر المعلولات. و من المعلوم أنّ الوجوب بالغير لا يتحقّق إلّا بالانتهاء إلى واجب بالذات؛ و لا واجب بالذات إلّا هو تعالى؛ فقدرته تعالى عامّة حتّى للأفعال الاختياريّة. و من طريق آخر:

- الأفعال، كغيرها من الممكنات، معلولة^١؛

- و قد تقدّم^٢ في مرحلة العلّة و المعلول أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علّته؛

- و لا يتحقّق وجود رابط إلّا بالقيام بمستقلّ يوقمه؛ و لا مستقلّ بالذات إلّا الواجب بالذات؛ فهو مبدأ أوّل لصدور كلّ معلول متعلّق الوجود بعلّة؛ و هو على كلّ شيء قدير.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الأفعال، كغيرها من الممكنات، معلولة»

إذ هي ممكنة، و كلّ ممكن معلول؛ فذات الإنسان و صفاته التي منها كونه مختاراً، و كذا أفعاله التي منها اختيار الفعل و ترجيحه، معلولة له تعالى.

ثم لا يخفي عليك: أنّ الاختيار بمعناه الذي هو صفة ذاتيّة للإنسان و لكلّ موجود مختار، أعني: تمكّن الفاعل من الفعل و الترك، غير الاختيار بمعناه الفعليّ الذي هو ترجيح أحد الطرفين؛ و أنّ الأوّل وصف ذاتيّ للفاعل عين ذاته لا اختيار له فيه؛ و أمّا الثاني، فهو فعل اختياريّ له.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و قد تقدّم»

في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

فإن قلت: الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية، التزام بكونها جبرية؛ فإن لازمه القول بتعلق الإرادة الإلهية بالفعل الاختياري^١؛ وهي لا تتخلف عن المراد، فيكون ضروري الوقوع، ويكون الإنسان مجبراً عليه، لا مختاراً فيه. و بوجه آخر^٢: ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالى^٣؛ فوقوعه ضروري؛ وإلا عاد علمه جهلاً، تعالى عن ذلك. فالفعل جبري، لا اختياري.

قلت: كلاً؛ فالإرادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه؛ والذي عليه الفعل هو أنه منسوب إلى الإنسان الذي هو جزء علة التامة بالإمكان؛ ولا يتغير بتعلق الإرادة عن ما هو عليه؛ فقد تعلق الإرادة بالفعل من طريق اختيار الإنسان، ومراده تعالى أن يفعل الإنسان الفعل الفلاني باختياره؛ من المحال أن يتخلف مراده تعالى عن إرادته.

و الجواب عن الاحتجاج بتعلق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلق الإرادة به^٤؛ فالعلم إنما تعلق بالفعل على ما هو عليه؛ وهو أنه فعل اختياري

١- قوله قدس الله تعالى سره: «فإن لازمه القول بتعلق الإرادة الإلهية بالفعل الاختياري»

و ذلك لأن القدرة هي القوة الفاعلة المقارنة للعلم و الإرادة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و بوجه آخر»

لما كانت القدرة هو كونه تعالى فاعلاً عن إرادة و علم، تصدى المستشكل لإنبات الجبر تارة من طريق إرادته تعالى لأفعال الإنسان الاختيارية و أخرى من طريق علمه تعالى بها.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «متعلق لعلمه تعالى»

أي: علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «و الجواب عن الاحتجاج بتعلق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلق الإرادة به»

و أجابوا أيضاً عن تلك الشبهة بأن علم غير الفاعل بتحقق الفعل لا دخل له في فعل الفاعل؛

يتمكن الإنسان منه و من تركه، و لا يخرج العلم المعلوم عن حقيقته؛ فلو لم يقع اختيارياً، كان علمه تعالى جهلاً.

فإن قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق توقّف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير و انتهاء ذلك إلى الواجب بالذات ينتج خلاف المطلوب؛ فإنّ كون فعله تعالى واجباً يستلزم كونه تعالى موجباً - بفتح الجيم - أي: واجباً عليه الفعل ممتنعاً عليه الترك؛ و لا معنى لعموم القدرة حينئذٍ^١.

قلت: الوجوب - كما تعلم - منتزِع من الوجود؛ فكما أنّ وجود المعلول من ناحية العلة، كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها؛ و من المحال أن يعود الأثر المترتب على وجود الشيء مؤثراً في وجود مؤثره؛ فالإيجاب الجائي من ناحيته تعالى إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه تعالى فعله^٢ و يسلب عنه بذلك عموم القدرة و هي عين ذاته.

فإذا علم الطبيب أنّ الجرثومة الفعّالة في بدن هذا المريض يقضي على حياته بعد أسبوع مثلاً، فلا ريب في أنّ علمه ذلك ليس هو الذي يقضي على حياته، بل إنّما ذلك فعل الجرثومة، تفعل ذلك سواء أ كان الطبيب عالماً بذلك أم لا.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا معنى لعموم القدرة حينئذٍ»

إذ لا يبقى له تعالى قدرة حتّى تكون عامّة أو غير عامّة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا معنى لعموم القدرة حينئذٍ»

بل لا يبقى معنى لأصل القدرة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فالإيجاب الجائي من ناحيته تعالى إلى فعله، يستحيل أن يرجع فيوجب عليه تعالى فعله»

و ذلك لأنّه دور صريح؛ حيث إنّ الإيجاب الذي هو معلوله تعالى صار علةً لكونه تعالى فاعلاً.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فالإيجاب»

الإيجاب هنا مصدر مجهول، فهو يساوق الوجوب. و كان الأولى التعبير بالوجوب.

و يتبين بما تقدم: أنه تعالى مختار بالذات؛ إذ لا إيجاب إلا من أمر وراء
 الفاعل يحمله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه؛ وليس وراءه
 تعالى إلا فعله، و الفعل ملائم لفاعله؛ فما فعله من فعل هو الذي تقتضيه ذاته
 و يختاره بنفسه.

الفصل السابع: في حياته تعالى

الحيّ عندنا^١ هو "الدرك الفعّال"؛ فالحياة مبدأ الإدراك و الفعل^٢، أي: مبدأ العلم والقدرة، أو أمر يلازمه العلم والقدرة^٣.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الحيّ عندنا»

للحياة معنيان:

الأوّل: المبدأ الذي يترتّب عليه التنمية والتغذية وتوليد المثل. و بعبارة أخرى: هي كون الشيء بحيث يغذّي وينمي ويؤكّد المثل. وهذه هي الحياة عند علماء الطبيعة. وهذا المعنى من الحياة يوجد في النبات والحيوان. و يقابل الحيّ بهذا المعنى الجماد.

الثاني: مبدأ وجودي يترتّب عليه العلم والقدرة. و بعبارة أخرى: هي كون الشيء بحيث يدرك ويفعل باختياره. وهذا المعنى هو المراد من الحياة عند الحكماء الإلهيين. وهذا المعنى من الحياة توجد في الحيوان والمجرّدات و في الواجب تعالى.

و قد ظهر بما ذكرناه: أنّ بين المعنيين عموماً و خصوصاً من وجه بحسب المورد، فبعض ما له الحياة بالمعنى الأوّل له الحياة بالمعنى الثاني أيضاً، و بعض ما له الأوّل ليس له الثانية، و بعض ما له الثانية ليس له الأوّل.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «مبدأ الإدراك و الفعل»

أي: يفعل فعلاً ناشئاً عن إدراكه و علمه، و لا يكون إلاّ اختياريّاً، كما بيّنه المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل السابع من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة؛ فالحياة مبدأ العلم والقدرة. و لا يتنافى مفارقة الحياة للعلم و الفعل؛ لأنّ كون الشيء مبدأ لفعل لا يستلزم وجود ذلك الفعل دائماً؛ فإنّ المبدأ هو الفاعل و المقتضي، و ليس بعلة تامّة. و بعبارة أخرى: الحياة كمال وجودي من اتّصف به كان له شأنيّة الإدراك و الفعل الاختياريّ، سواء أدرك و فعل بالفعل أم لا.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أو أمر يلازمه العلم و القدرة»

اللزوم هنا استعمل في معناه المصطلح، و هو المعلوليّة. فالمراد أنّ العلم و القدرة من آثار الحياة؛ لكن لا يخفى: أنّ الملزوم و هو العلة ليس علة تامّة، بل مقتض و فاعل.

و إذ كانت الحياة تحمل علينا، و العلم و القدرة فينا زائدتان على الذات، فحملها على ما كانتا فيه موجودتين للذات على نحو العينية - كالذات الواجبة الوجود بالذات - أولى و أحق. فهو تعالى حياة و حي بالذات. على أنه تعالى مفيض لحياة كل حي، و معطي الشيء غير فاقد له^١.

و قد صرح المصنّف قدس الله تعالى سرّه في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة من نهاية الحكمة بهذا المعنى بقوله:

«... اللزوم الاصطلاحى، و هو كون الملزوم علة مقتضية لتحقق اللازم».

إذا عرفت هذا ظهر لك أولاً: أنه لا منافاة بين كون العلم و القدرة من لوازم الحياة و بين مفارقتها للحياة أحياناً.

و ثانياً: أن هذا المعنى من اللازم غير اللازم الذي يكون قسيماً للمفارق، و هو العرضي الذي يتمتع انفكاكه عن معروضه الذي هو الملزوم.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و معطي الشيء غير فاقد له»

بعد الاستقصاء التام لم نجد هذه القاعدة في كلمات من تقدّم على الآخوند قدس الله سرّه من الحكماء.

و أقول: إن أريد بالإعطاء ما هو المتعارف من معناه الذي يكون المعطي قبل إعطائه و اجداً لشيء و يكون حقيقة إعطائه نقل ذلك الشيء إلى غيره و تملكه إياه، فالقاعدة حقّة، و لكن ليست العلية و الإيجاد إعطاءً بهذا المعنى و إن كان شبيهاً به.

قال المصنّف قدس الله سرّه في الفصل السادس من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة:

«الماهية الممكنة في تلبسها بالوجود تحتاج إلى مرجح لوجودها. و لا يرتاب العقل أن لمرجح الوجود شأنًا بالنسبة إلى الوجود غير ما للماهية من الشأن بالنسبة إليه؛ فللمرجح أو بعض أجزائه بالنسبة إليه شأن شبيه بالإعطاء، نسبيّه فعلاً أو ما يفيد معناه، و للماهية شأن شبيه بالأخذ، نسبيّه قبولاً أو ما يفيد معناه».

و إن أريد بالإعطاء ما هو أعم من معناه المتعارف حتى يشمل العلية و الإيجاد، فلا دليل يدل على تمامية القاعدة، بل قام الدليل على خلافها. و ذلك لأن الصفات تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

الأول: الصفات المختصة به تعالى؛ كالوجوب الذاتي و الغنى و الاستقلال.

الثاني: الصفات المختصة بما سواه تعالى؛ كالحركة الاستكمالية؛ و كالحياة الطبيعية المعرفة بما يستلزم التغذية و التنمية و توليد المثل؛ حيث إنها و إن كانت كمالاً و زيادةً في الوجود، إلاّ أنّها مستلزمة للحاجة إلى الغذاء؛ و الحاجة نقص؛ و كحلاوة البطيخ التي هي من الكيفيات المحسوسة المذوقة؛ و كلون الوردة الذي هو من الكيفيات المحسوسة المبصرة و غيرها من الصفات الجسمانية.

الثالث: الصفات المشتركة بينه تعالى و بين ما سواه؛ كالعلم، و القدرة، و الحياة الإلهية المعرفة بما يستلزم العلم و القدرة.

فهناك صفات وجودية مخلوقة له تعالى، و لكن يستحيل اتصافه تعالى بها؛ فهي مخلوقة له تعالى من غير أن يكون نفسه واجداً لها.

و لا يخفي عليك أنّ الفاعل يجب أن يكون أقوى من فعله، و لكن أين هذه القاعدة من قولهم: معطي الشيء غير فاقد له.

الفصل الثامن: في إرادته تعالى، و كلامه

قالوا: إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح^١؛ و بعبارة أخرى: علمه بكون الفعل خيراً. فهي وجه من وجوه علمه تعالى - كما أنّ السمع، بمعنى العلم بالمسموعات، و البصر، بمعنى العلم بالمبصرات، و جهان من وجوه علمه؛ فهو عين ذاته تعالى. و قالوا: الكلام في ما نتعارفه لفظ دالّ على ما في الضمير كاشف عنه؛ فهناك موجود اعتباري^٢ - و هو اللفظ

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح»

قال الآخوند قدّس الله سرّه في الفصل الثاني من القسم الثالث من الفن الثاني من أحكام الأعراض من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٤، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ٢٠٣.

«و أمّا إرادة الله، فعند الحكماء هي عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتمّ الأكمل؛ فإنّ هذا العلم من حيث إنّه كافر في وجود النظام الأتمّ و مرجّح لطرف وجودها على عدما إرادة. و العلم فينا أيضاً إذا تأكّد يصير سبباً للوجود الخارجي؛ كالماشي على شاطئ جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سبباً لسقوطه. و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة و العين، الذي علم تأثيره بالتجارب و إخبار المخبر الصادق.

فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سبباً لوجود الكائنات.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فهنالك موجود اعتباري»

لأنّ الكلام ليس مجرد الصوت، بل هو صوت معتمد على المخارج موضوع للمعنى، و الوضع نوع من الاعتبار؛ فالكلام المتقوم به موجود اعتباري، و إن كان الصوت وجوداً حقيقياً هو من الكيفيات المحسوسة، أو من الكيفيات النفسانية، على اختلاف بينهم في نحو وجود الصوت. قال المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل الأوّل من الموقف السابع من

الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٧، المكتبة المصطفوية، ١٣٨٩هـ.ق. ص: ٣-٤:

«الكلام الذي عندنا من الأمور الاعتبارية التي دعت إلى اعتبارها الحاجة الاجتماعية؛ فإنّ المجتمعين من الإنسان في حاجة اضطرارية إلى إعلام بعضهم لبعض ما في ضميره. و لو فرضنا

إنساناً عاش عيشةً انفراديةً، لم يحسنَ إلى التكلّم حاجةً، و لا تكلمَ البتّة.
 و كذلك أيضاً نجد الحيوان عند كلّ نوع منها من الأصوات المفهومة لمقاصده في الجملة بمقدار حاجته الاجتماعية، في سفاد، أو إفراخ، أو تربية أفراخ، أو دفاع، أو غير ذلك.
 و قد ابتدأ ظهور الكلام بمعنى إعلام ما في الضمير على ما يعطيه التدبّر في حال الحيوان بإراءة نفس الشيء أو الفعل المقصود إعلامه؛ كالدجاجة تلتقط بمنقارها الحبة بمرأى من أفراخها، فتبعها الأفراخ في الالتقاط، ثمّ شفّعت الفعل بنوع من الصباح، ثمّ اقتصر على الصوت وحده و فهمت الأفراخ منه مقصودها. و كذلك الأمر في الإنسان.
 ثمّ اختلف الأصوات باختلاف المقاصد، و انفصلت الكلمات بعضها من بعض، و تشعبت التراكيب، و ظهرت اللغات.

و قويت دلالة اللفظ الموضوع على المعنى بكثرة التداول إلى حدّ كأنّ المتكلّم يلقي نفس المعنى إلى سامعه من غير وساطة اللفظ و كأنّ السامع يجد المعنى بغير وساطة.
 هذا إجمال القول في ظهور الكلام عندنا.
 و به يظهر أنّ اللفظ وجود اعتباريٍّ لمعناه؛ و أنّ التكلّم إيجاد اعتباريٍّ للمعنى الذي في ضمير المتكلّم ليستدلّ به السامع العالم بالوضع على المعنى المقصود. و اعتباريته من جهة اعتبارية الدلالة، كما عرفت.

و الغاية فيه إعلام ما في الضمير.
 و من هنا يظهر أنّ الفعل لمادّ دلّ بخصوصيته على خصوصية ذات فاعله في كماله دلالةً حقيقيةً، كان كلاماً لفاعله كاشفاً عن ما في ضميره؛ لصدق حدّ الكلام عليه. نهاية الأمر أنّ الدلالة هاهنا حقيقةً غير اعتبارية.

و بذلك يتبيّن أنّ وجود كلّ ممكن كلام لله سبحانه، و هو في صورة الأمر بالنسبة إلى نفس ذلك الوجود، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس: ٨٢ و في صورة الخير بالنسبة إلى غيره من الموجودات. و إذا كان تاماً في وجوده، كان كلاماً تاماً و كلمة تامّة له تعالى، قال تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ يونس: ٦٤، و قال: ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ﴾ آل عمران: ٤٥.

و لا يخفى: أنّ اعتبارية الدلالة إنّما هو من جهة كونها وضعيةً.

الموضوع^١ - يدلّ دلالةً وضعيّةً اعتباريّةً على موجود آخر، وهو الذي في الذهن. ولو كان هناك موجود حقيقيّ دالّ بالدلالة الطبيعيّة^٢ على موجود آخر

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو اللفظ الموضوع»

لا يخفي أنّ اللفظ بما هو صوت و لفظ أمر حقيقيّ؛ و لكن لما كان الوضع اعتباريّاً، فهو بما أنّه موضوع موجود اعتباريّ.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لو كان هناك موجود حقيقيّ دالّ بالدلالة الطبيعيّة»

لا يخفي عليك: أنّ ظاهر هذا البيان تصوير الكلام الفعليّ؛ فإنّ المخلوقات على هذا تكون كلاماً و كلمات، و خلقها و إيجادها يكون تكلماً و كلاماً بالمعنى المصدريّ. و قد صرّح بما ذكرنا الحكيم السبزواريّ قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٣، ط: ١، نشر ناب، ١٤١٣، ص: ٦٤٢-٦٤٣.

نعم! القدرة على خلقها يكون كلاماً و تكلماً ذاتيّاً.

و لكن قد يستظهر من المصنّف أنّه جعل هذا القول منهم تصويراً للكلام الذاتيّ، كما أنّ البيان اللاحق له تصوير للكلام الذاتيّ. يدلّ على ذلك قوله: «أقول: فيه تحليل الكلام و إرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة؛ و يلوح أيضاً من قوله: ... و أمّا الكلام، فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلّا ما كان صفة للفعل».

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بالدلالة الطبيعيّة»

لا يخفي أنّ المراد بالطبيعيّة هنا ليس هو المصطلح الذي يقابل الوضعيّة و العقليّة؛ فإنّ دلالة الأثر على مؤثره ليست من تلك؛ بل المراد منها الدلالة الحقيقيّة في مقابل الوضعيّة. فتشمل الطبيعيّة المصطلحة و العقليّة. يدلّ على ذلك أنّه عبّر في نهاية الحكمة بقوله: «دلالة حقيقيّة».

قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل السادس عشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة: «و أمّا الكلام، فقد قيل: إنّ الكلام في عرفنا لفظ دالّ بالدلالة الوضعيّة على ما في الضمير، فهو موجود اعتباريّ يدلّ عند العارف بالوضع بدلالة وضعيّة اعتباريّة على ما في ذهن المتكلم، و لذلك يعدّ وجوداً لفظيّاً للمعنى الذهنيّ اعتباراً، كما يعدّ المعنى الذهنيّ وجوداً ذهنيّاً و مصداقه الخارجيّ وجوداً خارجيّاً للشئ».

كذلك، كالأثر الدالّ على مؤثره و صفة الكمال في المعلول الكاشفة عن الكمال الأتمّ في علته، كان أولى و أحقّ بأن يسمّى كلاماً؛ لقوّة دلّالته.

و لو كان هناك موجود أحديّ الذات^١ ذو صفات كمال في ذاته، بحيث يكشف بتفاصيل كماله^٢ و ما يترتّب عليه من الآثار عن وجوده الأحديّ، و

فلو كان هناك موجود حقيقيّ دالّ على شيء دلالةً حقيقيّة غير اعتباريّة، كالأثر الدالّ على المؤثر، و المعلول الدالّ بما فيه من الكمال الوجوديّ على ما في علته من الكمال بنحو أعلى و أشرف، كان أحقّ بأن يسمّى كلاماً؛ لأصالة وجوده و قوّة دلّالته.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لو كان هناك موجود أحديّ الذات»

حاصله: دلالة مقام الأسماء و الصفات المعبر عنه بمقام الواحدية على الذات الواحدة البسيطة المعبر عنه بمقام الأحديّة. فالمتحصّل منه كلام ذاتيّ، لأنّ صفاته تعالى و أسماءه عين ذاته. قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل السادس عشر من المرحلة الثانية عشرة من نهاية الحكمة: «و لو كان هناك موجود بسيط الذات من كلّ وجه له كلّ كمال في الوجود بنحو أعلى و أشرف، يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدّسة عن إجمال ذاته، كالواجب تعالى، فهو كلام يدلّ بذاته على ذاته، و الأجمال فيه عين التفصيل.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لو كان هناك»

و بهذا البيان يصوّر الكلام الذاتيّ؛ فإنّ ذاته تعالى في مرتبة الواحدية، و هو الله تعالى بمعنى الذات المستجمع لجميع صفات الكمال، تكشف عن مرتبة الأحديّة، أي: عن الذات البسيطة من جميع الجهات.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بحيث يكشف بتفاصيل كماله»

وجه هذا الكشف: أنّ وجود صفات كمالية كلّ منها صرف ذلك الكمال و كلّه يكشف عن كون ذاته بسيطاً غير مركّب من جهات تختصّ كلّ جهة منها بصفة من تلك الصفات؛ و إلاّ، لكان كلّ كمال من كمالاته محدوداً، فلم يكن له كلّ الكمال.

هو الواجب تعالى، كان أولى وأحقّ باسم الكلام؛ وهو متكلّم؟ لوجود ذاته لذاته.

أقول: فيه إرجاع تحليلي^٣ لمعني الإرادة والكلام إلى وجه من وجوه العلم

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كان أولى وأحقّ باسم الكلام»
وإذا كان كلاماً، كان خالقه متكلماً، وإذا كان متكلماً بمعنى الموجد للكلام، كان متكلماً
بمعنى القادر على الكلام أيضاً؛ إذ لا إيجاد من فاعل علمي إلاّ بقدره.
وبما ذكرناه يتمّ ما أراده هذا القائل من هذه الفقرة من كلامه، من تبين كون الكلام صفةً ذاتيةً.
وأما ما حكاه المصنّف قدّس الله تعالى سرّه من كلام هذا القائل، فهو لا يدلّ على أكثر من
كون الكلام صفة فعل. وكون الكلام صفة فعل وإن كان ممّا لا ينكره أحد، إلاّ أنّ القائل
المذكور في كلامه هذا كان يصدّد إثبات الكلام الذاتي، لا الفعلي.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو متكلّم»
كان الأولى أن يقول: فهو كلام و هو متكلّم لوجود ذاته لذاته.
قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو متكلّم»

يستفاد من كلامه قدّس الله تعالى سرّه أنهم صوروا الكلام له تعالى بوجوه ثلاثة:
١- أنّ المخلوقات آثاره تعالى فهي تدلّ عليه دلالةً حقيقيّةً؛ فهي كلماته وكلامه؛ وهو تعالى
خالق لها، فهو متكلّم بها.

٢- أنّ أسماء الحسنى وصفاته العليا تدلّ على ذاته تعالى؛ حيث إنّ كلّ صفة تدلّ على
موصوفه وتنبئ عنه؛ فهي أيضاً كلماته؛ وهو تعالى متّصف بها ومتحلّ بها، فهو متكلّم بها.

٣- أنّ ذاته تعالى تدلّ على ذاته؛ لأنّ ذاته تعالى موجودة لذاته؛ فهو كلام و متكلّم بذاته،
آفتاب آمد دليل آفتاب.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أقول: فيه إرجاع تحليلي»
الظاهر رجوع الضمير المجرور إلى قولهم المشتمل على كلا التصويرين اللذين ذكروه في
بيان كلامه تعالى، ولكن لما كان كلامهم على التصوير الأول راجعاً إلى الخلق، لا إلى القدرة،
كان الأولى رجوع الضمير إلى التصوير الثاني. اللهم إلاّ أن يتمّ التصوير الأول بما مرّ ممّا أنفأ.

و القدرة؛ فلا ضرورة تدعو إلى إفرادهما عن العلم والقدرة.
 و ما نسب إليه تعالى في الكتاب والسنة من الإرادة والكلام، أُريد به صفة
 الفعل بالمعنى الذي سيأتي إن شاء الله.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى وجه من وجوه العلم والقدرة»
 وذلك بتفسير التكلّم بكون الذات بحيث تؤثر في الغير بإعلامه ما في ضميرها. قال المصنّف
 قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل الأوّل من الموقف السابع من الحكمة المتعالية في
 الأسفار الأربعة، ج: ٧، المكتبة المصطفوية، ١٣٨٩هـ. ق. ص: ٢-٣.
 «... إشارة إلى إرجاع معنى الكلام - وهو بظاهره صفة فعلية متأخّرة عن الذات - إلى الصفة
 الذاتية التي هي عين الذات، وذلك بتفسير التكلّم بكون الذات بحيث يؤثر في الغير بإعلامه ما في
 ضميره، فيرجع بالحقيقة إلى الحيثية الذاتية التي هي القدرة، وهي عين الذات.»
 قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى وجه من وجوه العلم والقدرة»
 لا يخفي عليك أنّ الذي يرجع إلى القدرة هو الكلام بالتصوير الأوّل الذي لم يكن إلا كلاماً
 فعلياً؛ وأمّا في التصوير الثاني وهي كاشفة مقام الواحدية عن مقام الأحديّة - هو الذي كان
 تصوير الكلام الذاتي - فرجوعه إلى القدرة في غاية الإشكال.

الفصل التاسع: في فعله تعالى و انقساماته

لفعله تعالى بمعنى المفعول، و هو الوجود الفائض منه، انقسامات بحسب ما تحصل من الأبحاث السابقة؛ كانقسامه إلى مجرد و ماديّ، و انقسامه إلى ثابت و سيّال، و إلى غير ذلك؛ و المراد في هذا الفصل الإشارة إلى ما تقدّم سابقاً^١ أن العوالم الكليّة ثلاثة^٢: عالم العقل، و عالم المثال، و عالم المادّة. فعالم العقل مجرد عن المادّة و آثارها. و عالم المثال مجرد عن المادّة دون آثارها^٣، من الأبعاد و الإشكال و

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الإشارة إلى ما تقدّم سابقاً»

في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الإشارة إلى ما تقدّم سابقاً أن العوالم الكليّة ثلاثة»

و قد تحصل من ما مرّ في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة استدلال على وجود هذه العوالم من طريق العلم الحسوليّ؛ حيث إنّ الاحساس يدكنا على وجود عالم المادّة، و التخيّل يكشف عن وجود عالم المثال، و التعلّل عن عالم العقل.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ العوالم الكليّة»

الكليّة هنا بمعنى السعة؛ حيث إنّ في كلّ من هذه العوالم عوالم جزئية؛ ففي عالم المادّة مثلاً عوالم الجماد و النبات و الحيوان، و في عالم الحيوان، عالم الإنسان و البقر و الغنم.

قال الحكيم السبزواريّ قدّس الله سرّه في تعليقه له على الفقرة: ٢٠٩ في الفصل الثالث من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج:

١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ٥٥٨:

«الكليّة في الوجود معناها الإحاطة. و قد يطلق الكليّ بهذا المعنى في كلامهم، كقولهم: «الفلك

الكليّ»، مع كونه شخصياً.»

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «دون آثارها»

الأوضاع و غيرها. ففيه أشباح جسمانيّة^١ متمثّلة في صفة الأجسام التي في عالم المادّة على نظام يشبه نظامها في عالم المادّة، غير أنّ تعقّب بعضها لبعض بالترتّب الوجوديّ بينها، لا بتغيّر صورة إلى صورة أو حال إلى حال^٢ بالخروج من القوّة إلى الفعل من طريق الحركة على ما هو الشأن في عالم المادّة. فحال الصور المثاليّة في ترتّب بعضها على بعض حال الصور الخياليّة من الحركة و التغيّر، و العلم مجرد لا قوّة فيه و لا تغيّر؛ فهو علم بالتغيّر، لا تغيّر في العلم. و عالم المادّة، بجواهرها و أعراضها، مقارن للمادّة^٣.

أي: دون جميع آثارها، بخلاف عالم العقل؛ فإنّ عالم العقل مجرد عن جميع آثار المادّة، و أمّا عالم المثال، فهو و إن كان مجرداً عن القوّة و الاستعداد و التغيّر و الحركة، إلّا أنّه مشتمل على بعض آثار المادّة من الشكل و الوضع و المقدار و غيرها. فـ "آثارها" جمع مضاف ظاهر في العموم؛ إلّا أنّ وقوعه في سياق النفي يوجب تعلّق النفي بعمومه؛ فهو نفي العموم، لا عموم النفي.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أشباح جسمانيّة»

في المعجم الوسيط:

«الشّح: ما بدا لك شخصه غير جليّ من بُعد. و شبح الشيء: ظلّه و خياله.»

و سمّي عالم المثال عالم الأشباح لكون موجوداتها ذات مقدار و شكل من دون أن تكون لها مادّة، فهي كأظلال لما في عالم المادّة من الأجسام. و من هنا سمّي عالم الأظلة أيضاً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لا بتغيّر صورة إلى صورة أو حال إلى حال»

الفرق بين الصورة و الحال، بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما وجود ناعت موجود لغيره، أنّ

الأوّل جوهر و الثاني عرض.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «مقارن للمادّة»

فإنّها لا تخلو عن أحد أقسام أربعة:

و العوالم الثلاثة مترتبة وجوداً؛ فعالم العقل قبل عالم المثال، و عالم المثال قبل عالم المادة، وجوداً. و ذلك لأنّ الفعلية المحضة التي لا تشوبها قوّة، أقوى و أشدّ وجوداً من ما هو بالقوّة محضاً^١ أو تشوبه قوّة^٢. فالمفارق قبل المقارن للمادة؛ ثمّ العقل المفارق أقلّ حدوداً و قيوداً و أوسع و أبسط وجوداً من المثال المجرد.

و كلّما كان الوجود أقوى و أوسع، كانت مرتبته في السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشكّكة أقدم، و من المبدأ الأوّل الذي هو وجود صرف^٣ ليس له حدّ يحدّه و لا كمال يفقده، أقرب. فعالم العقل أقدم وجوداً من الجميع، و يليه عالم المثال، و يليه عالم المادة.

أ- الهولي، و هي نفس المادة.

ب- الصور المنطبعة، و هي الصورة الجسميّة و الصور النوعيّة المنطبعة في المادة.

ج- الأعراض، التي هي آثار الصور النوعيّة، و هي حالة في المادة.

د- النفوس، و هي جواهر مجردة ذاتاً متعلّقة بالمادة فعلاً.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من ما هو بالقوّة محضاً»

و هي الهولي الأولى.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أو تشوبه قوّة»

و هي الصور الجوهرية، من الجسميّة و النوعيّة؛ و الأعراض، التي هي آثار الصور

النوعيّة؛ و النفوس.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هو وجود صرف»

يظهر منه أنّ الصرف حينما يوصف به الوجود يراد به ما ليس له حدّ و لا نهاية.

و يتبيّن بما ذكر: أنّ الترتيب المذكور ترتيب في العليّة^١، أي: إنّ عالم العقل علة مفيضة لعالم المثال، و عالم المثال علة مفيضة لعالم المادّة^٢.
 و يتبيّن أيضاً بمعونة ما تقدّم، من أنّ العلة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف: أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة؛ ففي عالم المثال نظام مثاليّ يضاها النظام المادّيّ، و هو أشرف منه؛ و في عالم العقل ما يطابقه لكنّه موجود بنحو أبسط و أجمل؛ و يطابقه النظام الربوبيّ الموجود في علم الواجب تعالى^٣.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «ترتيب في العليّة»

لا يخفي عليك: أنّ السبق و اللحق المذكورين في الأمر الأوّل، و هما السبق و اللحق بالشرف و الخسة، لا يفيدان بمجردهما العليّة و المعلوليّة، لعدم دلالة العامّ على الخاصّ؛ و لكن ثبت العليّة بضميمة ما سيبيّه في الفصل التالي، من عدم صدور الكثير عن الواحد و انحصار النوع المجرد في فرد.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و عالم المثال علة مفيضة لعالم المادّة»

على مبنى الجمهور القائلين بأنّ كلّ مرتبة من مراتب التشكيك علة موجدة للاحقتها، كما أنّها معلولة لسابقتها.

و أمّا في النظر الدقيق، فلا مفيض غيره تعالى؛ و ما يسمّى فاعلاً غيره تعالى إنّما هو فاعل بمعنىّ "ما به الوجود"، لا بمعنىّ "ما منه الوجود".

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «الموجود في علم الواجب تعالى»

ذلك العلم الذي هو عين ذات الواجب تعالى.

الفصل العاشر: في العقل المفارق

و كيفية حصول الكثرة فيه^١، لو كانت فيه كثرة

و ليعلم: أن الماهية لا تتكثر تكثراً أفرادياً إلا بمقارنة المادة^٢. و

البرهان عليه^٣:

١- قوله قدس الله تعالى سره: «في العقل المفارق و كيفية حصول الكثرة فيه»

لا يخفي عليك: ابتداء جميع ما في هذا الفصل على التسليم بالعلية و الإيجاد للموجودات الممكنة. و أما على ما ذهب إليه صدر المتألهين قدس الله تعالى سره - هو الحق - من أنه لا مفيض إلا الله تعالى و أن كل ما في الوجود من فيضه المباشر، فإما أن ينكر قاعدة الواحد - هو الحق - أو يقال، كما ذهب إليه صدر المتألهين قدس الله تعالى سره أيضاً: إن الفيض واحد، كما أن المفيض واحد، و أن الفيض غير متناوٍ رابط، كما أن المفيض غير متناوٍ مستقل.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «أن الماهية لا تتكثر تكثراً أفرادياً إلا بمقارنة المادة»

هذه الفقرة متممة لسابقتها، و مقدمة لما يتبعها من بيان كيفية حصول الكثرة في عالم العقل. أما كونها متممة لسابقتها، فلأن "قاعدة الواحد" لما لم تكن تثبت إلا أن العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا نسخ واحد - لا شخص واحد - من المعلول، و هو أعم من أن يكون ذلك المعلول كثيراً بالشخص أو واحداً، تتمها بالبرهان على أن العقل المجرد لا يمكن أن يتكثر تكثراً أفرادياً. و لذا استتج من هذه الفقرة قوله: "فتبين أن الصادر الأول الذي يصدر من الواجب عقل واحد...".

و أما كونها مقدمة للاحتقنها، فلأنها تبين أن الكثرة الموجودة في عالم العقل لا يمكن أن تكون كثرة أفرادية، بل إنما هي كثرة نوعية، سواء أ كانت طولية أم عرضية.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و البرهان عليه»

قد مرّ هذا البرهان في الفصل السادس من المرحلة الخامسة مع تفاوت يسير هو عدم ذكر

التسلسل هناك.

- أن الكثرة العددية إمّا أن تكون تمام ذات الماهية^١، أو بعض ذاتها، أو خارجة عن ذاتها، إمّا لازمة أو مفارقة.

- و الأقسام الثلاثة الأول يستحيل أن يوجد لها فرد؛ إذ كلّما وجد لها فرد، كان كثيراً؟ و كلّ كثير مؤلّف من آحاد، و الواحد منها يجب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهية؛ و هذا الكثير أيضاً مؤلّف من آحاد، فيتسلسل، و لا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق لها واحد، فلا يتحقّق كثير؛ هذا خلف.

- فلا تكون الكثرة إلا خارجة مفارقة، يحتاج لحوقها إلى مادة قابلة؟ فكلّ ماهية كثيرة الأفراد فهي مادية. و ينعكس عكس النقيض إلى "أن كلّ ماهية غير مادية - وهي المجردة وجوداً- لا تتكثّر كثيراً أفرادياً؟ و هو المطلوب. نعم! تمكن الكثرة الأفرادية في العقل المفارق فيما لو استكملت أفراد من

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إمّا أن تكون تمام ذات الماهية»

قد مرّ في بعض تعالينا على الفصل السادس من المرحلة الخامسة أن المراد هو أن الكثرة إمّا أن تكون باقتضاء من تمام الماهية أو باقتضاء من جزئها أو باقتضاء عرضي لها، بدليل تصريحه في تعليقه على الأسفار الأربعة، ج: ٦، المكتبة المصطفوية بقم، ١٣٨٦هـ.ق. ص: ٦٣، بذلك. فراجع.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إذ كلّما وجد لها فرد، كان كثيراً»

لأن الماهية، و هي الكلّي الطبيعي، توجد في الخارج بوجود فردها؛ فإذا كانت الماهية تستلزم الكثرة لاقتضاءها بذاتها أو بجزء ذاتها أو بلازم ذاتها الكثرة، لم ينفك الفرد عن الكثرة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «يحتاج لحوقها إلى مادة قابلة»

لأنّه يتوقّف على استعداد الماهية لذلك، و لا استعداد إلا في المادة، لأن الحامل للاستعداد إمّا هي المادة فقط.

نوع مادي^١ - كالإنسان^٢ - بالحركة الجوهرية من مرحلة المادية والإمكان^٣ إلى مرحلة التجرد والفعلية، فستصحب التميّز الفردي الذي كان لها^٤ عند كونها مادية.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «نعم! تمكن الكثرة الأفرادية في العقل المفارق فيما لو استكملت أفراد من نوع مادي»

دفع دخل حاصله: أنه لو امتعت الكثرة الأفرادية في الأنواع المجردة، فما تقولون في أفراد الإنسان بعد انتقالهم بالموت إلى عالم المثال والعقل؛ فإنها أفراد لنوع واحد وهي مجردة عن المادة؟

و لا يخفي عليك: أن هذا الإشكال إنما يتمشى على القول بكون الإنسان ماهية نوعية، كما هو المشهور. و أما على كونه جنساً تدرج تحته أنواع - حيث إن أفراد الإنسان تختلف في بدء تكوينها من جهة الاستعداد والقابلية والملكات، فإن الشرائط الموجودة في غذاء الوالدين وأبدانها وما كانا نيوان من النبات و ما حصلوا عليه من الأخلاق والملكات، بل الظروف الموجودة للأجداد و أجداد الأجداد، كلّها مؤثرة في قابليتها واستعدادها. و أيضاً النبات والأفعال والملكات الحاصلة منها بعد ورودها الدنيا كلّها مؤثرة في بناء جوهر الإنسان وذاته، و قد روي عن مولانا أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فلا موقع لهذا الإعضال حتى يحتاج إلى حلّه و دفعه.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فيما لو استكملت»

أشربت فيه معنى الصعود.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالإنسان»

و كالجن:

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من مرحلة المادية و الإمكان»

أي: الإمكان الاستعدادي، الذي هو نفس الاستعداد و غيره اعتباراً؛ فإنه إذا نسب إلى المستعدّ، سمّي استعداداً؛ و إذا نسب إلى المستعدّ له، سمّي إمكاناً استعدادياً. و قد مرّ بيانه في الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فتصحب التميّز الفردي الذي كان لها»

ثمّ إنّهُ لَمَّا استَحَالَت الكَثْرَةُ الأَفْرَادِيَّةُ فِي العَقْلِ المَفَارِقِ، فَلَوْ كَانَتْ فِيهِ كَثْرَةٌ، فَهِيَ الكَثْرَةُ النُّوعِيَّةُ، بَأَن تَوْجَدَ مِنْهُ أَنْوَاعٌ مُتَبَايِنَةٌ، كُلُّ نَوْعٍ مِنْهَا مُنْحَصَرٌ فِي فِرْدٍ. وَ يَتَصَوَّرُ ذَلِكَ ' عَلَى أَحَدٍ وَجْهَيْنِ: إِمَّا طَوِيلًا، وَ إِمَّا عَرَضًا: وَ الكَثْرَةُ طَوِيلًا: أَن يَوْجَدَ هُنَاكَ عَقْلٌ ثُمَّ عَقْلٌ إِلَى عَدَدٍ مُعَيَّنٍ، كُلُّ سَابِقٍ مِنْهَا عِلَّةٌ فَاعِلَةٌ لِلآخِطِ، مَبَايِنٌ لَهُ نَوْعًا؛

وَ الكَثْرَةُ عَرَضًا: أَن يَوْجَدَ هُنَاكَ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مُتَبَايِنَةٌ لَيْسَ بَعْضُهَا عِلَّةً لِبَعْضٍ وَ لَا مَعْلُولًا^٢، وَ هِيَ جَمِيعًا مَعْلُولَاتٌ لِعَقْلِ وَاحِدٍ^٣ فَوْقَهَا.

فَإِنَّ حُصُولَ ذَلِكَ التَّمْيِزِ وَ حَدُوثَهُ وَ إِن كَانَ مُتَوَقَّفًا عَلَى الاستِعْدَادِ، إِلاَّ أَن بَقَاءَهُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ. كَيْفَ وَ الاستِعْدَادُ يَطَّلُ بِتَحَقُّقِ الفِعْلِيَّةِ المُسْتَعْدَلِ؟!
 قَوْلُهُ قَدَّسَ اللهُ تَعَالَى سِرَّهُ: «فَتَسْتَصْحَبُ التَّمْيِزَ الفِرْدِيَّ»
 فَإِنَّ الحِرْكَةَ أَمْرٌ مُتَّصِلٌ وَاحِدٌ، فَهَذَا المَوْجُودُ كَمَخْرُوطٍ قَاعِدَتُهُ مُجْرَدَةٌ فَلَهُ امْتِدَادٌ لَيْسَ لِلْعَقْلِ المَجْرَدِ المَبْدَعِ أَوَّلًا.

١- قَوْلُهُ قَدَّسَ اللهُ تَعَالَى سِرَّهُ: «يَتَصَوَّرُ ذَلِكَ»

اسْمُ الإِشَارَةِ يَشِيرُ إِلَى الكَثْرَةِ النُّوعِيَّةِ.

٢- قَوْلُهُ قَدَّسَ اللهُ تَعَالَى سِرَّهُ: «أَن يَوْجَدَ هُنَاكَ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مُتَبَايِنَةٌ لَيْسَ بَعْضُهَا عِلَّةً لِبَعْضٍ وَ لَا مَعْلُولًا»

وَ إِن كَانَ بَعْضُهَا أَقْوَى وَ أَكْمَلُ وَ جُودًا مِنَ الآخِرِ. فَالْكَثْرَةُ العَرَضِيَّةُ لِاتِّسَافِي اِخْتِلَافِ الآحَادِ بِالشَّدَّةِ وَ الضَّعْفِ.

٣- قَوْلُهُ قَدَّسَ اللهُ تَعَالَى سِرَّهُ: «وَ هِيَ جَمِيعًا مَعْلُولَاتٌ لِعَقْلِ وَاحِدٍ»

لَا يَخْفَى أَن المَنَاطَ فِي الكَثْرَةِ العَرَضِيَّةِ هُوَ كَوْنُ الأَنْوَاعِ المَوْجُودَةِ مُتَبَايِنَةً لَيْسَ بَعْضُهَا عِلَّةً لِلآخِرِ، سِوَا كَانَتْ مَعْلُولَاتٌ لِعَقْلِ وَاحِدٍ أَوْ عَقُولٍ كَثِيرَةٍ بِالكَثْرَةِ العَرَضِيَّةِ.

الفصل الحادي عشر: في العقول الطولية و أوّل ما يصدر منها

لما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من جميع الجهات، امتنع أن يصدر منه الكثير - سواء كان الصادر مجرداً، كالعقول العرضية، أو مادياً، كالأنواع المادية -؛ لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. فأوّل صادر منه تعالى عقل واحد يحاكي بوجوده الواحد الظلي وجود الواجب تعالى في وحدته.

ولما كان معني أوليته هو تقدّمه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة، و هو العلية، كان علّة متوسّطة بينه تعالى و بين سائر الصوادر منه؛ فهو الوسطة في صدور ما دونه.

و ليس في ذلك تحديد القدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات المتعالية؛ على ما تقدّم البرهان عليها. و ذلك لأنّ صدور الكثير من حيث هو كثير من الواحد من حيث هو واحد ممتنع، على ما تقدّم؛ و القدرة لاتعلّق إلاّ بالممكن؛ و أمّا المحالات الذاتية الباطلة الذوات -كسلب الشيء عن نفسه، و الجمع بين النقيضين و رفعهما مثلاً-، فلا ذات لها حتّى تتعلّق بها القدرة؛ فحرمانها من الوجود ليس تحديداً للقدرة و تقييداً لإطلاقها.

ثم إنّ العقل الأوّل، و إن كان واحداً في وجوده بسيطاً في صدوره، لكنّه لمكان إمكانه تلزمه ماهية اعتبارية غير أصيلة؛ لأنّ موضوع الإمكان هي

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «على ما تقدّم»

في الفصل السادس.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «على ما تقدّم»

في الفصل الرابع من المرحلة السابعة.

الماهية؛ و من وجه آخر، هو يعقل ذاته و يعقل الواجب تعالى، فيتعدّد فيه الجهة، و يمكن أن يكون لذلك مصدراً لأكثر من معلول واحد.

لكنّ الجهات الموجودة في عالم المثال، الذي دون عالم العقل، بالغة مبلغاً لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأوّل، فلا بدّ من صدور عقل ثانٍ، ثمّ ثالث، و هكذا حتّى تبلغ جهات الكثرة عدداً يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال^١.

فتبيّن: أنّ هناك عقولاً طويلةً كثيرةً، و إن لم يكن لنا طريق إلى إحصاء عددها.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «حتّى تبلغ جهات الكثرة عدداً يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال»

لا يخفي عليك أنّ الجهات المتعدّدة ترجع إلى السلوب و النقاوص؛ و إلّا، فكلّ كمال فذاته تعالى واجدة له. و لمكان السنخية بين العلة و المعلول لا بدّ أن ينتهي سلسلة العقول إلى عقل نازل ضعيف في وجوده حتّى يمكن أن يصدر عنه المثال الذي له مرتبة أدنى أحيطت بسلوب و نقاوص يعبر عنها بالجهات و الكثرات.

و هذا المعنى و إن كان ربما لا يساعده عبارة المصنّف، إلّا أنّه في حدّ نفسه كلام متين في توجيه الكثرة الطويلة و توجيه ربط الكثرة بالوحدة.

الفصل الثاني عشر: في العقول العرضية

أثبت الإشراقيون في الوجود عقولاً عرضية لا عليّة ولا معلولة بينها، هي بحذاء الأنواع المادية التي في هذا العالم الماديّ، يدبّر كلّ منها ما يحاذيه^٢ من النوع؛ وتسمّى "أرباب الأنواع"^٣ و"المثّل الأفلاطونية"^٤؛ لأنّه

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «عقولاً عرضية لا عليّة ولا معلولة بينها»

ولا يفرّق في ذلك بين أن يكون في كلّ مرتبة من مراتب العقول الطولية عقل واحد أو عقول متكرّرة عرضية.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لا عليّة ولا معلولة بينها»

وصف توضيحي للعقول العرضية، فهو بمنزلة التعريف لها؛ حيث إنّ العقول العرضية هي التي لا عليّة ولا معلولة بينها.

ثمّ لا يخفي عليك: أنّه لا ينافي كونها عقولاً عرضيةً تفاوتها بالشدة والضعف، فمن الممكن أن يكون بعضها أشرف وأشدّ وجوداً من بعض، فربّ نوع الإنسان مثلاً أكمل وأقوى وجوداً من ربّ نوع الماء مثلاً، فالاختلاف بالشدة والضعف أعمّ من الطولية. فقوام عرضية هذه العقول هو عدم وجود العليّة والمعلولة بينها سواء كانت متكافئة في شدة الوجود وضعفه أم متفاضلة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «يدبّر كلّ منها ما يحاذيه»

يدبّر كلّ منها ما يحاذيه بواسطة ما في عالم المثال من الصور الجزئية الكثيرة التي لأفراد ذلك النوع؛ فإنّ عالم المثال هو العلة المباشرة لعالم المادة، كما مرّ في الفصل التاسع من هذه المرحلة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أرباب الأنواع»

كلّ منها فرد مجردّ لنوع من الأنواع المادية، واجد لجميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يعني بأمر أفراد المادية، ويدبّرها، ويخرجها من القوّة إلى الفعل. كما سيصرّح بذلك بقوله:

«أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع المادية فرداً مجرداً في أوّل الوجود، واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يعني بأفراده المادية، فيدبّرها بواسطة صورته النوعية.»

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أرباب الأنواع والمثّل الأفلاطونية»

يعني: أنّ أرباب الأنواع عند الإشراقيين هي العقول العرضية والمثّل الأفلاطونية؛ وإلا،

فأرباب الأنواع عند العرفاء هي الأسماء و الصفات.

قال الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل الرابع من الموقف الثاني من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٦، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨١هـ. ش. ص: ٥٠٩-٥١٠:

«قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فالعالم الربوبيّ عظيم جدّاً، و هو الكلّ في وحدة"

هذا عبارة الحكماء يستعملونها في الصور المرتسمة في الذات، التي هي علمه العنانيّ...

و قد استعملها المصنّف قدّس سرّه في المرتبة الواحديّة، و هي عالم الأسماء و الصفات، و هو عظيم جدّاً، كما قالوا: إنّه في هذه المرتبة جاءت الكثرة كم شئت.

و إنّما سمّي بالعالم الربوبيّ لأنّ الأسماء و الصفات عندهم أرباب الأنواع، و هي أرباب الأرباب التي هي المثل النورية المسمّاة عند الإشراقين بأرباب الأنواع.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «المُثَلّ الأفلاطونيّة»

قد عرفت أنّ أرباب الأنواع عند شيخ الإشراق هي العقول العرضيّة و المثل الأفلاطونيّة؛ و إنّها، فالمثل الأفلاطونيّة لكونها أفراد الأنواع الماديّة أخصّ من أرباب الأنواع و العقول العرضيّة.

توضيح ذلك: أنّ المثل الأفلاطونيّ فرد من النوع، مجرد في أوّل وجوده، له فعليّة في جميع الكمالات الممكنة للنوع، موجد لسائر الأفراد و مخرج لها من القوّة إلى الفعل مدبّر لها، فهو أخصّ من ربّ النوع و العقل العرضيّ؛ إذ لا يشترط في ربّ النوع أن يكون مساوياً في الماهيّة لأصنامهم، أي: لأفراده الماديّة التي تكون تحت ربوبيّته. و كذا في العقول العرضيّة.

و ما ذهب إليه شيخ الإشراق و تصدّى للاستدلال عليه إنّما هو أرباب الأنواع و العقول العرضيّة، و بها فسّر المثل الأفلاطونيّة، بينما يؤكّد أفلاطون على أنّ كلّ مثال فرد من النوع يكون مثلاً لسائر أفرادهم، و يؤكّد شيخ الإشراق على أنّ المثال ليس فرداً من النوع حتّى يكون مثلاً لسائر أفرادهم، و إنّما هو مثال لها.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «المُثَلّ الأفلاطونيّة»

قال القطب الشيرازيّ في شرح الفقرة: ٩٤ من حكمة الإشراق. راجع: شرح حكمة الإشراق،

للشيرازيّ، ج: ١، انتشارات حكمت، ط: ١، ١٣٨٨هـ. ش. ص: ٤٩٥:

كان يصرّ على القول بها^١. و أنكرها المشاؤون، و نسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطوليّة الذي يسمّونه "العقل الفعّال"^٢.
و قد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها؛ و أصحّ الأقوال فيها - على ما

«فتلك الصّور النورية هي المسمّاة بالمثل. و إنّما سمّيت بها نظراً إلى أنّ من شأن المثال أن يكون أخفي من الممثل، و هي أخفي من الصّور الهولائيّة بالنسبة إلينا.
و لو نظر إلى أنّ من شأن المثال أن يكون أضعف من الممثل - كأمثلة الأنواع الجوهرية في الدّهن؛ لأنّها أضعف من تلك الأنواع؛ لقيام الأنواع بذاتها و أمثلتها بالدّهن -، كانت الصّور النوعية المنطبعة أمثلة للصّور النورية، كما أنّ الصّور الذهنية أمثلة للصّور المنطبعة. و كان هذا أولى؛ لأنّ هذا بالنسبة إلى ما في نفس الأمر، و ذلك بالنسبة إلينا؛ و لكن لا نزاع في الشّهوات، و لا مشاخة في الاصطلاحات.»

و قال الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٣، ط: ١، نشر ناب، ١٤١٣، ص: ٧٠٣ - ٧٠٤.

«إنّما سمّيت تلك العقول المتكافئة مثلاً لكونها أمثالاً لما دونها و مثالات و آيات لما فوقها؛ لأنّها صور أسمائه تعالى و حكايات صفاته أو لكونها أمثالاً للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلىين؛ إذ قد علمت أنّ الإشراق العقليّ يحصل منه مثله، كما أنّ إشراق العقل يجعل النفس مثله.

و إنّما نسب إلى أفلاطون لأنّ أفلاطون و أستاذه سقراط كانا يفرطان في هذا الرأي.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لأنّه كان يصرّ على القول بها»

أي: لأنّ أفلاطون كان يصرّ على القول بها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «العقل الفعّال»

و قد ذكروا في وجه تسميته بالعقل الفعّال تارة أنّه سمّي بذلك لكونه مفيضاً لموجودات عالم المادّة مخرجاً لها من القوة إلى الفعل، و أخرى أنّه سمّي بذلك لكونه مخرجاً للعقول الإنسانيّة من القوّة إلى الفعل بإفاضة صورة بعد صورة، و سمّيت العقول الإنسانيّة بالعقول المنفصلة لذلك.

قيل - هو أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع المادّيّة فرداً مجرداً في أوّل الوجود، واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يعنني بأفراده المادّيّة، فيدبّرها بواسطة صورته النوعيّة^١، فيخرجها من القوّة إلى الفعل بتحريكها حركةً جوهريةً بما يتبعها من الحركات العرضيّة.

و قد احتجّوا لإثباتها بوجوه:

منها:

- أنّ القوى النباتيّة، من الغاذية و النامية و المولّدة، أعراض^٢ حالة في جسم

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فيدبّرها بواسطة صورته النوعيّة»

الضمير المذكّر يرجع إلى النوع.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنّ القوى النباتيّة، من الغاذية و النامية و المولّدة، أعراض ...» قال في الفقرة: ٧٠ في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٥٠ حكايةً عن المطارحات:

«إنّ القوى النباتيّة، من الغاذية و النامية و المولّدة، أعراض. أمّا على رأي الأوائل، فلحلّولها في محلّ كيف كان؛ و أمّا على رأي المتأخّرين، فلحلّولها في محلّ يستغني عنها؛ لأنّ صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى؛ و إلّا، لما صحّ وجود العناصر و المتمزجات العنصريّة - و إذا كانت الصور كافيةً في تقويم الهيولى، لزم أن تكون القوى الثلاث المذكورة أعراضاً.»

و لكن ردّ الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه على كونها أعراضاً على رأي المتأخّرين. قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام. فراجع: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٤٣٩:

«قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و أمّا على رأي المتأخّرين، فلحلّولها في محلّ يستغني عنها" فيه نظر؛ لأنّ تقويمها في الوجود بدون القوى لا يوجب العرضيّة؛ لجواز الاحتياج في التّنوُّع، و

النبات، متغيّرة بتغيّره، متحلّلة بتحلّله^١، ليس لها شعور وإدراك؛

العرض هو الحالّ في المحلّ المستغني في الوجود والنوعيّة جميعاً عن ذلك الحالّ. ولذا قال المشاؤون بجوهريّة الصور النوعيّة. يرشدك إلى ما ذكرناه قول الشيخ في إلهيات الشفاء [في الفصل الأوّل من المقالة الثانية، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي قم، ١٤١٨، ص: ٧١]:
الموجود على قسمين: أحدهما: الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصّل القوام والنوع، وجوداً لا كوجود جزء منه، من غير أن تصحّ مفارقتة لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع. والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتّة، وهو الجوهر. انتهى.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «متغيّرة بتغيّره، متحلّلة بتحلّله»

قال في الفقرة: ٧٠ في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٥٠-٥١، حكاية عن المطارحات:

«و إذا كانت هذه القوى أعراضاً، فالحامل لها إما الروح البخاري أو الأعضاء.

فإن كان هو الروح الذي هو دائم التحلّل والتبدل، فتبدل القوى الحالّة بتبدل محالّها. وإن كان الأعضاء، وما من عضو منها إلا وللحرارة، سواء أكانت غريزيّة أو غريبة عنها، عليها سلطنة، فالأجسام النباتيّة لاشتمالها على رطوبة وحرارة شأنها تحليل الرطوبة، فتبدل أجزاؤها وتحلّل دائماً؛ فإذا بطل جزء من المحلّ، بطل ما فيه من القوة، وتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء. فالحافظ للمزاج بالبدل والمستقي له زماناً يمتنع أن يكون هو القوة والأجزاء الباطلة؛ لامتناع تأثير المعلوم. وكذا الحافظ والمستقي له لا يجوز أن يكون القوة والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك؛ لأن وجودها بسبب المزاج، فهي فرع عليه، والفرع لا يحفظ الأصل؛ ولأنّ القوة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلافاً تستلزم تحريك الوارد تحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة، وتسدّ بالغذاء ما يحلّل منه، وتلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيات والجهات. فهذه الأفاعيل المختلفة، مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة، لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا إدراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان.»

- فيستحيل أن تكون هي المبادئ^١ الموجودة لهذه التراكيب و الأفاعيل

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فيستحيل أن تكون هي المبادئ»

ذكر في وجه الاستحالة وجهين:

أحدهما: تغير القوى المذكورة و عدم ثباتها، حيث إنّها بذلك تتبدل في كل آن، فالمبدأ للأفعال يمتنع أن يكون هو الأجزاء السابقة الباطلة، لامتناع تأثير المعدم، و يمتنع أيضاً أن يكون هو الأجزاء الحادثة، لتقدّم الأفعال عليها، و المتأخّر لا يكون علّة للمتقدّم. و ثانيهما: فقدانها للعلم و الإدراك. فإنّ هذه الأفاعيل المختلفة، مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنة و التخاطيط الجميلة، لا يمكن صدورهما عن طبيعة قوّة لا إدراك لها.

و لكن يمكن الردّ على كلا الوجهين:

أمّا الأوّل، بعد الالتفات إلى أنّ القوى المذكورة جواهر لا أعراض، و أنّها سيّالة في وجوداتها بمقتضى الحركة الجوهرية، فبأنّ القوى يكون لها وجود واحد متصل تدريجيّ، فهي مستمرة باستمرار زمنيّ، فنصلح أن تكون مبادئ للأفعال المذكورة التي هي أيضاً مستمرة باستمرار زمنيّ. قال الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل التاسع من المرحلة الرابعة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرها، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٤٢٩:

«قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فالحافظ للمزاج بالبدل و المستقبلي له زماناً يمتنع أن يكون هو القوّة ..."

أقول: الحافظ و المستقبلي له إنّما هو القوّة الباقية بقاءً تدريجيّاً اتّصاليّاً؛ لأنّها زمانية لا يمكن لها البقاء الدفعيّ، و أثرها أيضاً له البقاء بهذا النحو.»

و أمّا الثاني، فبأنّ القوى لو كانت مبادئ مستقلّة في أفعالها، لم تصلح أن تكون مبادئ لهذه الأفعال المحيّرّة للعقول و لا عقل لها و لا إدراك، لكنّها ليست مستقلّة في أفعالها، كما لا تكون مستقلّة في وجودها، بل هي مسخّرة لموجود عالم خبير محيط، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْرَةٌ مِنْ شَيْءٍ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ الملك: ١٤.

المختلفة و الأشكال و التخاطيط الحسنة الجميلة، على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحير فيه العقول و الأبواب؛
- فليس إلا أن هناك جوهرًا مجردًا عقليًا يدبر أمرها و يهديها إلى غايتها، فتستكمل بذلك.

و فيه: أن من الجائز أن ينسب ما نسبه إلى ربّ النوع إلى غيره؛ فإن أفعال كل نوع مستندة إلى صورته النوعية، و فوقها العقل الأخير الذي يشته المشاؤون و يسمونه العقل الفعّال.
و منها:

- أن الأنواع الواقعة في عالمنا هذا، على النظام الجاري في كل منها دائماً من غير تبدل و تغير، ليست واقعةً بالاتفاق^١؛
- فلها و لنظامها الدائمي المستمرّ علل حقيقيّة؛
- و ليست إلاّ جواهر مجردة^٢ توجد هذه الأنواع و تعتني بتدبير أمرها؛
دون ما يتخرّصون به من نسبة الأفاعيل و الآثار إلى الأمزجة و

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «ليست واقعةً بالاتفاق»

المراد من الاتفاق هنا هو تحقّق الموجود من دون علّة حقيقيّة، سواء تحقّق من دون علّة أصلاً أم تحقّق بعلة يكون ترتبه عليها من دون ارتباط وجودي بينهما. يشهد لما ذكرنا قوله: «فلهذه الأنواع علل حقيقيّة».

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «ليست إلاّ جواهر مجردة»

فإنّ العلة المادّية لا تفعل إلاّ بمشاركة الوضع و لا وضع لمعدوم. فالعلة المادّية ليس من شأنها الإيجاد و إنّما الذي يمكن منها هو التأثير في ماديّ آخر موجود و تغييره.

نحوها^١ من غير دليل^٢؛ بل لكلّ نوع مثال كلّي يدبّر أمره. وليس معنى كَلَيْتَهُ^٣

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى الأمزجة و نحوها»

قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة الأولى من السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء، ج:

١، مكتبة آية الله العظمى النجفيّ المرعشي، ١٤٠٥هـ.ق. ص: ٣٦.

«إنّ المزاج هو كَيْفِيَّةٌ تحصل من تفاعل كَيْفِيَّاتٍ متضادة في أجسام متجاورة.»

و هو من قسم الكيفيّات الملموسة،

قال الآخوند المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الرابع عشر من الفنّ السادس من أحكام

الجواهر من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٥، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر،

ط: ١، ١٣٨١هـ.ش. ص: ٥٤٢-٥٤٣:

«إنّ المزاج كَيْفِيَّةٌ ملموسة من جنس أوائل الملموسات، متوسطة بين الأربع الأول توسطاتاً،

متشابهة الأجزاء، حتّى أنّها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودةً و بالقياس إلى البرودة

الشديدة حرارةً و بالقياس إلى اليبوسة رطوبةً و بالقياس إلى الرطوبة يوبوسةً، و أنّها في الجسم ذي

المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كلّ جزء من أجزائه مثل ما وجد منها في جزئه الآخر.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إلى الأمزجة و نحوها»

كالشرايط و المعدّات و الصور المسماة بالصور النوعيّة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من غير دليل»

بل الدليل قائم على خلافه، فإنّ الأمزجة قابلة للطبايع، و القبول يلازم الفقدان، و فاقد الشيء

لا يكون معطياً له.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ليس معنى كَلَيْتَهُ»

فهذا معنى رابع للكليّ، هو استواء النسبة الوجودية لوجود إلى موجودات يدبّرها و يعتني بأمرها.

و قد مرّ علينا في الكتاب ثلاثة معانٍ للكليّ غيره:

الأول: ما يقبل الصدق على كثيرين و لو بالفرض.

الثاني: ما يستعمل في وصف العلم؛ فالكليّ هو العلم الثابت الذي لا يتغيّر بوجود المعلوم و عدمه

و لا يتغيّره، فهو موجود على حاله قبل وجود المعلوم و معه و بعده. و يسمّى علم ما قبل الكثرة.

جواز صدقه على كثيرين، بل إنه لتجرده تستوي نسبه إلى جميع الأفراد. وفيه: أن الأفعال والآثار المترتبة على كل نوع مستندة إلى صورته النوعية؛ ولولا ذلك لم تتحقق نوعية لنوع؛ فالأعراض المختصة بكل نوع هي الحجّة على أن هناك صورةً جوهريةً هي المبدأ القريب لها؛ كما أن الأعراض المشتركة دليل على أن هناك موضوعاً مشتركاً.

ففاعل النظام الجاري في النوع هو صورته النوعية، وفاعل الصورة النوعية - كما تقدّم^٢ - جوهر مجرد يفيضها على المادة المستعدة، فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات.

الثالث: ما يستعمل في باب الوجود؛ فالكلّي هو الوجود الواسع المنبسط على وجود ما غيره والمحيط به، كقولهم: "الملك الكلّي" للملك الذي يحيط بملك أو أفلاك ما غيره. ومنه قولهم: "العوالم الكلّية ثلاثة: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادة".
١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و فيه: أن الأفعال والآثار المترتبة على كل نوع مستندة إلى صورته النوعية»

الدليل الثاني لم يكن ناظراً إلى خصوص أفعال الأنواع الطبيعية، بل إلى وجود الأنواع الطبيعية مع أفعالها المنتهية إلى النظام الجاري فيها. كما يناهض بذلك كلماته في شرح حكمة الإشراق، ص ١٩٥ وكذا كلمات صدر المتألهين في الأسفار ج ٢، ص ٥٦ وفي الشواهد الربوبية، ص ١٦٨.
فكان الأولى في الجواب التعرّض لكليهما، بأن يقال:

أما وجود الأنواع الطبيعية، فهي وإن كانت مستندة إلى جوهر مجرد مفيض لها، إلا أن الحجّة لا تكفي لإثبات كونه في كل نوع عقلاً عرضياً يخص النوع، فلعله عقل واحد ينتهي إليه أمر عامة الأنواع. وأما أفعالها وآثارها فهي مستندة إلى صورها النوعية، و فوقها العقل الأخير المسمّى عندهم بالعقل الفعّال.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «كما تقدّم»

في الفصل السابع من المرحلة السادسة.

وَأَمَّا أَنْ هَذَا الْجَوْهَرَ الْمَجْرَدَ عَقْلٍ عَرْضِيٍّ يَخْصُ النَّوْعَ وَيُوجِدُهُ وَيُدَبِّرُ
أَمْرَهُ، أَوْ أَنَّهُ جَوْهَرٌ عَقْلِيٌّ مِنَ الْعُقُولِ الطَّوَلِيَّةِ، إِلَيْهِ يَنْتَهِي أَمْرُ عَامَّةِ الْأَنْوَاعِ،
فَلَيْسَتْ تَكْفِي فِي إِثْبَاتِهِ هَذِهِ الْحُجَّةُ.
وَمِنْهَا:

الاحتجاج على إثباتها بقاعدة إمكان الأشرف؛ فإنّ الممكن الأخس^١ إذا
وجد، وجب أن يوجد الممكن الأشرف قبله، وهي قاعدة مبرهن عليها؛ ولا
ريب في أنّ الإنسان المجرد، الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانيّة
مثلاً، أشرف وجوداً من الإنسان المادّي الذي هو بالقوّة في معظم كمالاته؛
فوجود الإنسان المادّي الذي في هذا العالم دليل على وجود مثاله العقليّ الذي
هو ربّ نوعه.

و فيه: أنّ جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط^٢ بكون الأشرف والأخسّ

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإنّ الممكن الأخسّ»

الفاء للتعليل، ومدخولها تعليل لقوله: "تقتضيه"؛ فإنّه كبرى البرهان، قدّمت على صفراء، أعني
قوله: "ولا ريب أنّ الإنسان الذي هو بالفعل" إلى آخره.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و فيه: أنّ جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط»

لا يخفي أنّ جريان القاعدة غير مشروط بذلك على القول الحقّ، وهو الذي اختاره الماتن
قدّس الله تعالى سرّه في نهاية الحكمة تبعاً لصدور المتألمين قدّس الله تعالى سرّه في الفصل السابع
من الموقف التاسع من الإلهيات من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٧، انتشارات بنياد
حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٣٢٣-٣٢٤.

و ذلك لأنّ القاعدة تجري وتثبت وجود الأشرف لكونه علّة للأخسّ، والمعلول لا يتحقّق
من دون تحقّق علّته؛ و أمّا أنّ العلّة فرد من أفراد ماهيّة المعلول، فلا تثبته القاعدة و يظهر ما

مشرّكين في الماهية النوعية، حتّى يدلّ وجود الأخصّ في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته^١. و مجرد صدق مفهوم على شيء لا يستلزم كون المصداق فرداً نوعياً له؛ كما أنّ صدق مفهوم العلم على العلم الحضوري لا يستلزم كونه كيفاً نفسانياً. فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الإنسان الكلّي

ذكرناه من إمعان النظر في كلمات الماتن قدّس الله تعالى سرّه في نهاية الحكمة؛ وكذا في كلمات صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه في الفصل السابع من الموقف التاسع من الإلهيات من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٧، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٣٢١ - ٣٢٤.

و على هذا فمعنى العبارة أنّ جريان قاعدة الأشرف لإثبات ما يدعيه الإشراقيون من العقول العرضية مشروط...

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «حتّى يدلّ وجود الأخصّ في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته»

قال الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل السابع من الموقف التاسع من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ط: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ١٣٨٠، ج: ٧، ص: ٤٧٧ مشيراً إلى اشتراط جريان القاعدة بكون الأخصّ والأشرف داخلين تحت ماهية نوعية:

«وجه هذا الاشتراط أمران:

أحدهما: أنّ الخسيس لا بدّ أن يكون من سنخ الشريف؛ كما أنّ النور الضعيف ناقص من النور القويّ وهذا كماله، لا أنّ البياض مثلاً ضعيف أو ناقص من النور؛ والبياض الشديد كمال البياض الضعيف؛ والحرارة الشديدة للضعيفة، و قس عليه.

و ثانيهما: أنّ يسهل إثبات إمكان الإشرف؛ لأنّه إذا كان ماهيته عين ماهيته الأخصّ وقد وقعت و لم يلزم منه محال، وضح إمكانه؛ بخلاف ما إذا كان ماهيته مباينةً.
و لا يخفى عليك: أنّ كلام المصنّف قدّس الله تعالى سرّه مسوق لبيان الأمر الثاني.

الذي نعقله مثلاً عقلاً كلياً من العقول الطولية، عنده جميع الكمالات الأولية و الثانوية التي للأشياء المادية. فيصدق عليه مفهوم الإنسان مثلاً لوجدانه كماله الوجودي، لا لكونه فرداً من أفراد الإنسان. و بالجملة: صدق مفهوم الإنسان مثلاً على الإنسان الكلي المجرد الذي نعقله^١ لا يستلزم كون معقولنا فرداً للماهية النوعية الإنسانية، حتى يكون مثلاً عقلياً للنوع الإنساني.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «صدق مفهوم الإنسان مثلاً على الإنسان الكلي المجرد الذي نعقله»

أي: على علة أفراد الإنسان المادية، و هي الإنسان الكلي الذي تصوره في محل البحث و حكمنا بوجوده بمقتضى الأدلة السابقة. فالمراد بالكليّة هو استواء نسبه إلى جميع الأفراد المادية التي يسوقها من القوة إلى الفعل، كما مرّ آنفاً.

الفصل الثالث عشر: في المثال

و يسمّى "البرزخ"^١، لتوسطه بين العقل المجردّ و الجوهر المادّي، و الخيال المنفصل^٢، لاستقلاله عن الخيال الحيواني المتّصل به.

و هو كما تقدّم مرتبة من الوجود، مفارق للمادّة دون آثارها؛ و فيه صور جوهرية جزئية صادرة^٣ من آخر العقول الطولية، و هو العقل الفعّال عند

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و يسمّى البرزخ»

في المعجم الوسيط: «البرزخ: الحاجز بين الشيتين»

سمّي به عالم المثال لتوسطه بين عالم المادّة و عالم العقل.

و في مجمع البحرين: «البرزخ: الحاجز بين الشيتين. و البرزخ في قوله عليه السلام: "تخاف عليكم هول البرزخ"، هو ما بين الدنيا و الآخرة من وقت الموت إلى البعث. فمن مات فقد دخل البرزخ. و منه الحديث: "كلّكم في الجنّة، و لكنّي و الله أتخوف عليكم في البرزخ"

قلت: و ما البرزخ؟

قال: القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة.»

فالبرزخ في مصطلح الفلسفة مابين مفهومأ للبرزخ في اصطلاح الشريعة و علم الكلام. و بينهما عموم و خصوص من وجه، يجتمعان في وجود الإنسان المثالي بعد الموت و قبل البعث. و يفترق الأول عن الثاني في الوجود المذكور قبل الموت أو بعد البعث. و يفترق الثاني عن الأول في وجود الإنسان العقلي بعد الموت و قبل البعث.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و يسمّى البرزخ»

و يسمّيه شيخ الإشراق "عالم الأشباح المجردة" و "المثل المعلقة"، كما صرّح به شيخنا المحقّق؛ و يعرّف عنه في أقوال المعصومين عليهم السلام بعالم الأشباح و الأظلة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «صور جوهرية جزئية صادرة»

فلكلّ جزئي مادّي في عالم المثال صورة جزئية، بل صور تحكي حركتها في عالم المادّة؛

كما أنّ في العقول العرضية لكلّ نوع عقل مجرد على قول الإشراقيين.

المشائين، أو من العقول العرضية على قول الإشراقيين^١. و هي متكثرة حسب تكثّر الجهات في العقل المفيض لها، متمثلة لغيرها^٢ بهيآت مختلفة من غير أن يتنلم باختلاف الهيآت في كلّ واحد منها وحدته الشخصية.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و هو العقل الفعّال عند المشائين، أو من العقول العرضية على قول الإشراقيين»

أي: و آخر العقول الطولية هو العقل المسمّى عند المشائين بالعقل الفعّال، لا أنّ الصور الجزئية الموجودة في عالم المثال صادرة من العقل الفعّال عند المشائين. و ذلك لأنّ المشائين لم يكونوا يعتقدون بعالم المثال. فالمعنى: أنه بعد ما تحقّق وجود عالم المثال كانت العلة لوجود عالم المثال هو العقل الذي يسمّيه المشاؤون بالعقل الفعّال عند من لم يتحقّق من وجود العقول العرضية، أو هي العقول العرضية، كما هو مذهب الإشراقيين.

قوله قدس الله تعالى سرّه: «العقول العرضية على قول الإشراقيين»

و هي العقول العرضية التي وقعت في المرتبة السفلى من مراتب عالم العقل، و تسمّى أرباب الأنواع.

و قد مرّ أنّه يمكن وجود عقول عرضية في سائر المراتب أيضاً، تكون أرباباً للأجناس. فكما أنّ لزيد و عمرو و بكر و سائر أفراد الإنسان ربّ هو الإنسان العقليّ، كذلك للإنسان و الفرس و سائر أنواع الحيوان ربّ هو الحيوان العقليّ. و في كلمات الحكماء الإشراقيين و العرفاء الشامخين، بل في استدلالات صدر المتألّهين على المثل الأفلاطونية دلالات على وجود أرباب الأجناس.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «تمثّلة لغيرها»

أي: يتمثّل كلّ واحد من تلك الصور لغيرها بصور مختلفة؛ فوجود عليّ عليه السلام المثاليّ يتمثّل للمؤمن في حالة احتضاره و هو فرحان و يتمثّل نفسه للمنافق و الكافر غضبان، من دون أن يتنلم بذلك وحدته الشخصية.

الفصل الرابع عشر: في العالم المادي^١

وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسّها. ويتميّز من غيره^٢ بتعلّق الصور الموجودة فيه بالمادّة، وارتباطها بالقوّة والاستعداد. فما من موجود فيه إلاّ وعامّة كمالاته في أوّل وجوده بالقوّة^٣، ثمّ يخرج إلى الفعلية بنوع من

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «في العالم المادي»

و يسمّى أيضاً عالم الطبيعة، وعالم الشهادة، كما يسمّى عالم المادّة.

وتسميته بالعالم المشهود، أعني: المحسوس، من جهة أنّ بعضها محسوس بذاته، كالكيفيات المحسوسة، وبعضها معلوم بالحسّ وإن لم يكن محسوساً بذاته، كوجود الجسم؛ حيث إنّ جيلولة الكتاب المأخوذ بين اليدين وحجزه عن ماسّتهما دليل على أنّ هناك جوهرأ ذا أبعاد ثلاثة؛ وإلاّ، فلا حسّ عندنا يدرك الجوهر.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و يتميّز من غيره»

حاصل ما ذكره من الفرق وجوه ستّة:

١- تعلق الصور فيه بالمادّة.

٢- توقّف حدوث الصور فيه على الاستعداد.

٣- كمالات الأنواع الموجودة فيه في أوّل وجودها بالقوّة.

٤- ثمّ تخرج إلى الفعل بالحركة.

٥- وربما يعوقها عن ذلك عائق.

٦- الأسباب فيه متراحمة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فما من موجود فيه إلاّ وعامّة كمالاته في أوّل وجوده بالقوّة»

لا يخفي عليك: أنّه مبتدئ على ما ذهب قدّس الله تعالى سرّه إليه وصرّح به في الفصل الخامس من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة، من كون الجسم حادثاً زمانياً من جهة، بضميمة ما مرّ في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة من عدم كون المادّة حادثاً بالزمان من جهة أخرى؛ حيث إنّ مقتضى هذين الأمرين كون جميع الكمالات التي للأنواع من الصور والأعراض حادثاً زمانياً و مسبوقاً بالقوّة والاستعداد.

التدرّج و الحركة، وربما عاقه من ذلك عائق، فالعالم عالم التزاحم و التمانع. و قد تبينّ بالأبحاث الطبيعيّة و الرياضيّة إلى اليوم شيء كثير من أجزاء هذا العالم، و الأوضاع و النسب التي بينها، و النظام الحاكم فيها. و لعلّ ما هو مجهول منها^١ أكثر ممّا هو معلوم. و هذا العالم، بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي، و واحد^٢ سيّال في ذاته، متحرّك بجوهره، و يتبعه أعراضه. و على هذه الحركة العامّة حركات جوهريّة خاصّة نباتيّة و حيوانيّة و إنسانيّة.

و أمّا على ما هو الحقّ، من استحالة تحقّق المادّة عاريةً عن كلّ صورة، و أنّ الصورة شرط لوجود المادّة متقدّمة عليها، فالصورة الأولى، أعمّ من الجسميّة و النوعيّة، تكون ذات وجود إبداعيّ كالمادّة؛ و يتقضى بذلك عموم قوله: "فما من موجود فيه إلا و عامّة كمالاته في أول وجوده بالقوّة".

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لعلّ ما هو مجهول منها»
كيفاً و كمّاً.

أمّا كيفاً، فهي القوانين الحاكمة عليها، و هي سنن الله تعالى في العالم؛ فالعلم في سعي مستمرّ للكشف عن قوانين جديدة تحكي روابط و نسباً كانت مجهولةً إلى اليوم. و أمّا كمّاً، فقد أعلن علماء الطبيعة اليوم بعد تحقيقات علميّة و سعيّة أنّ هناك جرماً خفياً له تسعة أضعاف ما للعلم المكشوف من الجرم؛ و أنّ من كشف عن مكمّن هذا الجرم، استحقّ الجائزة العالميّة المسماة "جائزة نوبل"، كما في ص: ١٠ من الرقم الرابع و العشرين من مجلّة "أطلاعات علميّة" التي تنشر بالفارسيّة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي، و واحد»

لا يخفي عليك: أنّ وحدته من قبيل الوحدة بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة، فلا ينافي الكثرة. يشهد لذلك قوله: "بما بين أجزائه" الدالّ على كثرة أجزاء هذا العالم و ارتباط بعضها ببعض.

و الغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرد التام^١ للمتحرك، كما تقدم في مرحلة القوة و الفعل^٢.

و لمّا كان هذا العالم متحركاً بجوهره سيّالاً في ذاته^٣، كانت ذاته عين التجدد و التغيير؛ و بذلك صحّ استناده إلى العلة الثابتة؛ فالجاعل الثابت جعل المتجدد^٤، لا أنّه جعل الشيء متجدداً، حتّى يلزم محذور استناد المتغيّر إلى

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هي التجرد التام»

فكلّ موجود في عالم المادّة من الجماد و النبات و الحيوان في أيّ مرتبة وصل إليها من الكمال يتجرّد عن المادّة و ينتهي إلى دار القرار؛ فهو يصير مجرداً و فعليّة محضّة، بعد أن كان من جهة بالفعل و من جهة أخرى بالقوّة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كما تقدم في مرحلة القوة و الفعل»

يعني: في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «متحركاً بجوهره سيّالاً في ذاته»

يستفاد منه أنّ المتحرك في الحركة الجوهرية عين الحركة، فلا موضوع للحركة الجوهرية وراء ذات الحركة. و قد مرّ منه تفصيل ذلك في الفصل الثاني عشر من المرحلة العاشرة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الجاعل الثابت جعل المتجدد»

و الذاتيّ لا يعلّل، كما مرّ في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة.

و يرد عليه: أنّ معنى قولهم: «الذاتي لا يعلّل» أنّه لا يحتاج إلى علة وراء علة ذي الذاتيّ، لا أنّه لا يحتاج إلى علة أصلاً.

على أنّ المراد بالذاتيّ هو جزء الماهية في مقابل العرضيّ. و الحركة ليست جنساً أو فصلاً لشيء؛ و إنّما هي نحو وجود الشيء؛ فالذاتيّ هنا بمعنى ما ليس بخارج، و بعبارة أخرى بمعنى ما هو عين وجود الشيء؛ فإنّ صفات الوجود عين الوجود.

و حينئذٍ تبقى معضلة ارتباط الحادث بالقديم و المتغيّر بالثابت على حالها. و هي أنّ ارتباط المتغيّر بالثابت يستلزم تحلّف المعلول بتغيّره عن علته، كما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

تمّ الكتاب و الحمد لله. و وقع الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من شهر رجب، من شهور سنة ألف و ثلاث مائة و تسعين قمرية هجرية، في العتبة المقدسة الرضوية، على صاحبها أفضل السلام و التحية.

تمّ الكتاب و الحمد لله. و وقع الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من شهر رجب، من شهور سنة ألف و ثلاث مائة و تسعين قمرية هجرية، في العتبة المقدسة الرضوية، على صاحبها أفضل السلام و التحية.