



٢٦٩

# نهاية الحكمة

لمؤلفه

الاستاذ العلامة السيد

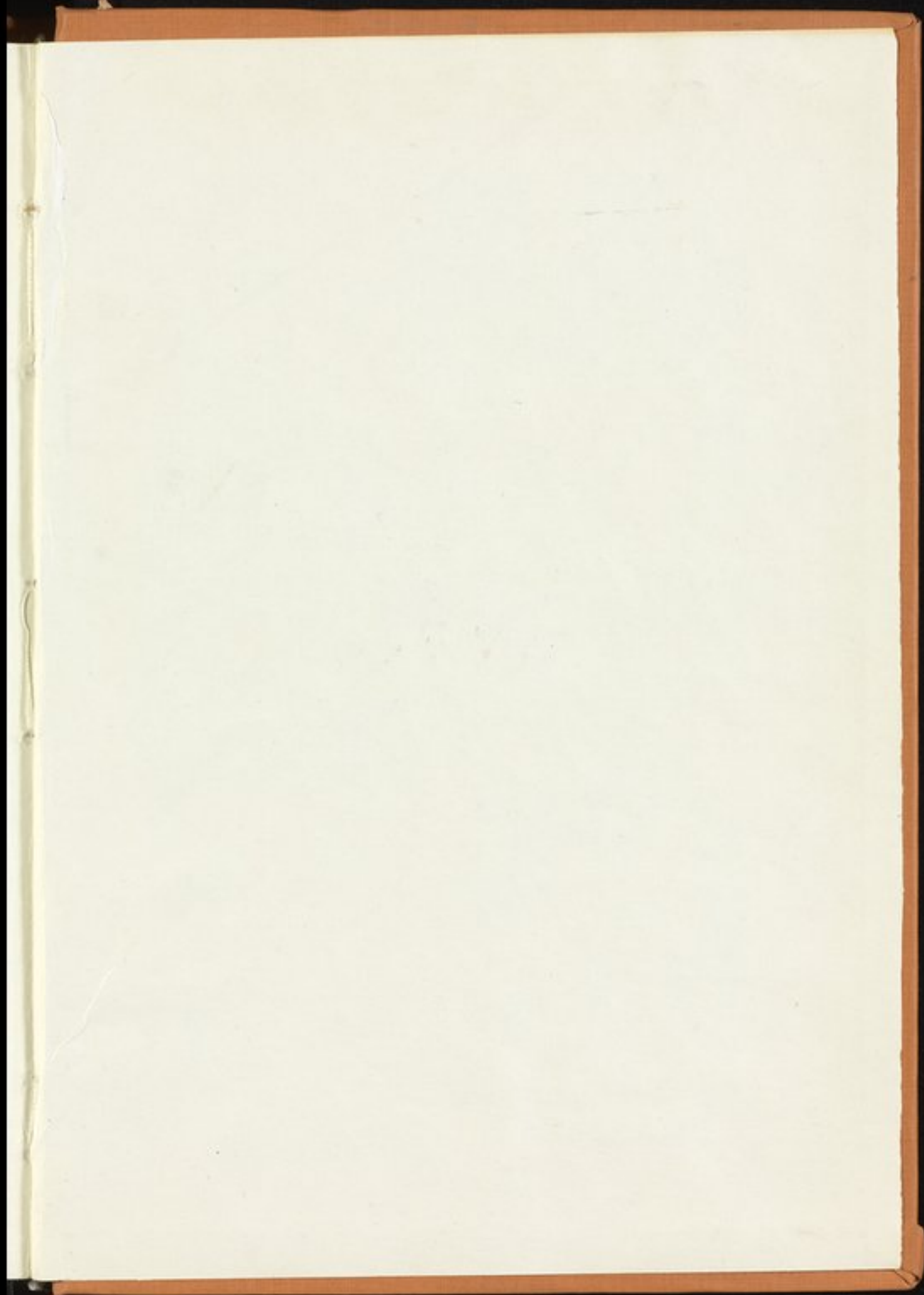
محمد حسين الطباطبائي

تأليف سنة

---

مؤسسة النشر الاسلامي (التابعة)

بجامعة المدرسين بقم المشرفة (ايران)



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY  
  
32101 015593583

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

*This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.*

---

DUE JUN 10, 1993

[REDACTED]

DUE JUN 15, 1994





Tabātabā'ī



٢٩١

# نهایة الحکمة

تألیف

الاستاذ العلامة

السید محمد حسین الطباطبائی

قدس سره

(Arab)

B741  
.T33  
1983

~~(Arab)~~

~~BP166  
.T32~~

الكتاب: نهاية الحكمة

المؤلف: الاستاذ العلامة، السيد محمد حسين الطباطبائي

الطبع: ب: اشراف الشيخ ميرزا عبدالله نوراني

الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين ب: قم المشرفة

المطبوع: خمسة آلاف نسخة

التاريخ: جمادى الاولى ١٤٠٤ الموافق لشهر بهمن ١٣٦٢



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.  
إننا، معاشر الناس، أشياء موجودة جداً، ومعنا أشياء أُخر موجودة ربما فعلت فينا أو انفعلت منا، كما أننا نفعل فيها أو ننفعل منها.  
هناك هواء نستنشقه، و غذاء نتغذى به، و مساكن نسكنها، وأرض نتقلب عليها، و شمس نستضيء بضياؤها، و كواكب نهتدي بها، و حيوان، و نبات، و غيرهما.  
و هناك أمور نُبصرها وأُخرى نسمعها و أُخرى نشمها و أُخرى نذوقها و أُخرى و أُخرى.  
و هناك أمور نقصدها أو نهرب منها، و أشياء نُحبها أو نُبغضها، و أشياء نرجوها أو نخافها، و أشياء تشبهها طباعنا أو تتنفر منها، و أشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان أو الانتقال من مكان أو الى مكان أو الحصول على لذة أو الاتقاء من الم أو التخلص من مكروه أو لما رب أُخرى.

٤٧-٨٤٥٩٩٩-١



و جميع هذه الامور التي نشعر بها، و لعلّ معها مالا نشعر بها، ليست بسُدّي، لما أنّها موجودة جدّاً و ثابتة واقعا. فلا يقصد شيء شيئا الاّ لأنّه عين خارجيّة و موجود واقعيّ او منته إليه ليس و هما سرايباً. فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، و لا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً إلاّ أن نكابّر الحق فننكره او نُبدى الشكّ فيه، و إن يكن شيء من ذلك فأنما هو في اللفظ فحسب.

فلا يزال الواحد متناً، و كذلك كلّ موجود يعيش بالعلم و الشعور، يرى نفسه موجوداً واقعيّاً ذا آثار واقعيّة و لا يمَسّ شيئا آخر غيره إلاّ بما أنّ له نصيباً من الواقعيّة.

غير أنّا كما لانشكّ في ذلك لانرتاب أيضاً في أنّا ربما نخطيء فنحسب ما ليس بموجود موجوداً او بالعكس، كما أنّ الانسان الأوّلَى كان يثبت أشياء و يرى آراء ننكرها نحن اليوم و نرى ما يناقضها و أحد النظريّن خطأ لا محالة، و هناك اغلاط نبتلى بها كلّ يوم، فنثبت الوجود لما ليس بموجود و ننفيه عما هو موجود حقاً، ثمّ ينكشف لنا أنّا أخطأنا في ما قضينا به. فسّت الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة و تمييزها بخواصّ الموجوديّة المحصّلة ممّا ليس بموجود بحثاً نافعاً للشكّ منتجاً لليقين، فإنّ هذا النوع من البحث هو الذي يهدينا إلى نفس الأشياء الواقعيّة بما هي واقعيّة.

و بتعبير آخر: بحثاً تقتصر فيه على استعمال البرهان، فإنّ القياس البرهانيّ هو المنتج للنتيجة اليقينيّة من بين الأقيسة، كما أنّ اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات.

فاذا بحثنا هذا النوع من البحث أمكننا أن نستنتج به أنّ كذا موجود و كذا ليس بموجود. و لكنّ البحث عن الجزئيات خارج من وسعنا، على أنّ البرهان لا يجري في الجزئيّ بما هو متغير زائل. و لذلك بعينه نعطف في هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود على وجه كلّيّ فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه كلّيّ. و لمّا كان من المستحيل أن يتصف



الموجود بأحوال غير موجودة انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تساوى الموجود من حيث هو موجود، كالخارجية المطلقة و الوحدة العامة و الفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق، او تكون أحوالاً هي أخص من الموجود المطلق. لكنها و ما يقابلها جمعياً تساوى الموجود المطلق. كقولنا: «الموجود إما خارجي أو ذهني و الموجود إما واحد او كثير والموجود إما بالفعل او بالقوة» و الجميع، كما ترى، امور غير خارجة من الموجودية المطلقة، و المجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسميه الفلسفة.

وقد تبين بما تقدم:

أولاً أن الفلسفة أعم العلوم جميعاً، لأن موضوعها أعم الموضوعات و هو «الموجود» الشامل لكل شيء، فالعلوم جميعاً تتوقف عليها في ثبوت موضوعاتها. و اما الفلسفة فلا تتوقف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم، فإن موضوعها الموجود العام الذي نتصوره تصوراً أولياً و نصدق بوجوده كذلك، لأن الموجودية نفسه.

و ثانياً أن موضوعها لما كان أعم الأشياء ولا ثبوت لأمر خارج منه كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع. كقولنا: إن كل موجود فانه من حيث هو موجود واحد او بالفعل، فإن الواحد و إن غاير الموجود مفهوماً لكنته عينه مصداقاً ولو كان غيره كان باطل الذات غير ثابت للموجود، و كذلك ما بالفعل. و إما ليست نفس الموضوع بل هي اخص منه لكنها ليست غيره. كقولنا: إن العلة موجودة، فإن العلة و إن كانت أخص من الموجود لكن العلية ليست حيثية خارجة من الموجودية العامة و إلا لبطلت.

و أمثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مرددة المحمول تساوى أطراف التردد فيها الموجودية العامة. كقولنا: كل موجود إما بالفعل او بالقوة. فأكثر المسائل في الفلسفة جارية على التقسيم، كتقسيم الموجود الى واجب و ممكن، و تقسيم الممكن الى جوهر و عرض، و تقسيم الجوهر الى مجرد

ومادّي، وتقسيم المجرد إلى عقل ونفس، وعلى هذا القياس.  
 وثالثاً أنّ المسائل فيها مسوقة على طريق عكس الحمل. فقولنا: الواجب  
 موجود و الممكن موجود في معنى: «الوجود يكون واجباً و يكون ممكناً»، و  
 قولنا: الوجوب إمّا بالذات و إمّا بالغير معناه: «أنّ الموجود الواجب ينقسم إلى  
 واجب لذاته و واجب لغيره».

و رابعاً أنّ هذا الفنّ لَمّا كان أعمّ الفنون موضوعاً و لا يشذّ عن موضوعه  
 و محمولاته الراجعة إليه شيء من الأشياء لم يتصور هناك غاية خارجة منه  
 يقصد الفنّ لأجلها. فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تقصد لأجل  
 غيرها و تكون آلة للتوصل بها إلى أمر آخر كالـفنون الآليّة، نعم هناك فوائد  
 تترتب عليها

و خامساً أنّ كون موضوعها أعمّ الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء  
 خارج منه، إذ لا خارج هناك فلا علة له. فالبراهين المستعملة فيها ليست  
 ببراهين لَمّية. و أما برهان الإنّ فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق أنّ  
 السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً فلا يبقى للبحث الفلسفي إلاّ برهان  
 الإنّ الذي يعتمد فيه على الملازمات العامّة فيسلك فيه من أحد المتلازمين  
 العامّين إلى الآخر.

المرحلة الاولى

# في احكام الوجود الكلية

وفيها خمسة فصول



## الفصل الاول

### في أن الوجود مشترك معنوي

الوجود بمفهومه مشترك معنويّ يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد. وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله على أشياء او ننفيه عن أشياء، كقولنا: الانسان موجود، والنبات موجود، والشمس موجودة، و اجتماع النقيضين ليس بموجود، و اجتماع الضدين ليس بموجود. و قد أجاد صدر المتألهين، قده ، حيث قال: «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات قريب من الأوّليات».

فن سخيّف القول ما قال بعضهم: «إنّ الوجود مشترك لفظي، و هو في كلّ ماهية يحمل عليها بمعنى تلك الماهية».

و يرده لزوم سقوط الفائدة في الهليات البسيطة مطلقاً، كقولنا: الواجب موجود، و الممكن موجود، والجوهر موجود، والعرض موجود. على أنّ من الجائز أن يتردد بين وجود الشيء و عدمه مع العلم بماهيته و معناه، كقولنا: هل الاتفاق موجود اولا؟

و كذا التردد في ماهية الشيء مع الجزم بوجوده، كقولنا: هل النفس الانسانية الموجودة جوهر او عرض؟ و التردد في أحد شيئين مع الجزم بالآخر يقضى بغيرتها.

و نظيره في السخافة ما نسب إلى بعضهم: «أنّ مفهوم الوجود مشترك



لفظي بين الواجب و الممكن».

و ردّ بأننا إما أن نقصد بالوجود الذي نحمله على الواجب معنىً أولاً. والثاني يوجب التعطيل، و على الأول إما أن نعني به معنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات، وإما أن نعني به نقيضه. و على الثاني يلزم نفي الوجود عنه عند اثبات الوجود له - تعالى عن ذلك، و على الأول يثبت المطلوب، و هو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً.

والحق، كما ذكره بعض المحققين، أن القول بالاشتراك اللفظي من الخلط بين المفهوم و المصداق، فحكم المغايرة إنمّا هو للمصداق دون المفهوم.

## الفصل الثاني

### في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

الوجود هو الاصيل دون الماهيّة، أي إنّه هو الحقيقة العينية التي نشبها بالضرورة: إنّا بعد حَسْم أصل الشك و السفسطة و إثبات الأصيل الذي هو واقعيّة الأشياء، أوّل ما نرجع إلى الأشياء، نجدّها مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض في عين أنّها جميعاً متحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعيّة، فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً و فرساً موجوداً و شجراً موجوداً و عنصراً موجوداً و شمساً موجودة و هكذا.

فلها ماهيات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضاً، و وجود محمول عليها مشترك المعنى بينها. و الماهيّة غير الوجود، لأنّ المختصّ غير المشترك، و أيضاً الماهيّة لا تأتي في ذاتها أن يحمل عليها الوجود و أن يسلب عنها، و لو كانت عين الوجود لم يجوز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، فما نجده في الأشياء من حيثيّة الماهيّة غير ما نجده فيها من حيثيّة الوجود.

و إذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة كانت إحدى هاتين الحثيتين، أعني الماهية والوجود، بجذاهما من الواقعية والحقيقة وهو المراد بالاصالة، والحيثية الأخرى اعتبارية منتزعة من الحيثية الأصلية تنسب إليها الواقعية بالعرض.

و إذ كان كل شيء إنمّا ينال الواقعية إذا حمل عليه الوجود واتصف به فالوجود هو الذى يحاذى واقعية الأشياء. و أمّا الماهية فاذ كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعية و مع سلبه باطلة الذات فهى فى ذاتها غير أصلية وإنمّا تتأصل بعرض الوجود.

فقد تحصل أنّ الوجود أصيل و الماهية اعتبارية، كما قال به المشاؤون، إى أنّ الوجود موجود بذاته و الماهية موجودة به.

و بذلك يندفع ما اورد على أصالة الوجود من أنّ الوجود لو كان حاصلًا فى الأعيان كان موجوداً، لأنّ الحصول هو الوجود فللوجود وجود، و ننقل الكلام إليه و هلمّ جراً، فيتسلسل.

وجه الاندفاع أنّ الوجود موجود لكن بذاته لا بوجود زائد، إى إنّ الوجود عين الموجودية بخلاف الماهية التى حيثية ذاتها غير حيثية وجودها.

و أمّا دعوى أنّ الموجود فى عرف اللغة إنمّا يطلق على ما له ذات معروضة للوجود و لازمه أنّ الوجود غير موجود، فهى على تقدير صحتها أمر راجع إلى الوضع اللغوى او غلبة الاستعمال و الحقائق لا تتبع استعمال الالفاظ، وللوجود — كما تقدّم — حقيقة عينية نفسها ثابتة لنفسها.

قال بهمنيار فى التحصيل: و بالجملة فالوجود حقيقته أنه فى الاعيان لاغير و كيف لا يكون فى الاعيان ما هذه حقيقته، انتهى؛ (ص ٢٨١)

و يندفع أيضاً ما أشكل عليه بأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستتبع كون الوجودات الامكانية واجبة بالذات، لأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستلزم امتناع سلبه عن ذاته، إذ الشيء لا يسلب عن نفسه و لا نعنى بالواجب



بالذات إلا ما يمتنع عدمه لذاته.

وجه الاندفاع أن الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته، بل كون وجوده مقتضى ذاته من غير أن يفتقر إلى غيره، و كل وجود امكانى فهو في عين أنه موجود في ذاته مفتقر إلى غيره مفاض منه، كالمعنى الحرفى الذى نفسه نفسه وهو مع ذلك لا يتم مفهوماً إلا بالقيام بغيره. وسيجىء مزيد توضيح له في الابحاث الآتية.

قال صدر المتألهين في الاسفار: «معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل و قابل، و معنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل، إمّا بذاته كما في الواجب او بفاعل، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود». انتهى (ج ١، ص ٤٠)

و يندفع عنه أيضاً ما اورد عليه أنه لو كان الوجود موجوداً بذاته و الماهية موجودة بغيرها الذى هو الوجود كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه و ما بغيره فلم يتم مفروض الحجة من أن الوجود مشترك معنوى بين الموجودات لالفظى.

وجه الاندفاع أن فيه خلطاً بين المفهوم و المصدق، و الاختلاف المذكور مصداقى لامفهومى.

فتبين بما تقدم فساد القول بأصالة الماهية، كما نسب الى الاشراقيين. فهى عندهم أصيلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود و إن كانت في حد ذاتها اعتبارية و الوجود المنتزع عنها اعتبارياً.

و يردّه أن صيرورة الماهية الاعتبارية بانتزاع مفهوم الوجود الاعتبارى أصيلة ذات حقيقة عينية انقلاباً ضرورى الاستحالة.

و تبين أيضاً فساد القول بأصالة الوجود فى الواجب و أصالة الماهية فى الممكن، كما قال به الدوانى و قرره بأن الوجود على ما يقتضيه ذوق المتألهين حقيقة عينية شخصية هى الواجب تعالى و تتأصل الماهيات الممكنة بنوع من

الانتساب إليه، فإطلاق الموجود عليه تعالى بمعنى أنه عين الوجود و على الماهيات الممكنة بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود الذي هو الواجب. و يردّه أنّ الانتساب المذكور إن استوجب عروض حقيقة عينية على الماهيات كانت هي الوجود، إذ ليس للماهية المتأصلة إلا حيثيتها الماهية و الوجود، وإذالم تضاف الاصلة إلى الماهية فهي للوجود، وإن لم يستوجب شيئاً و كانت حال الماهية قبل الانتساب و بعده سواء كان تأصلها بالانتساب انقلاباً، و هو محال.

يتفرع على أصالة الوجود واعتبارية الماهية:

أولاً أنّ كلّ ما يُحمل على حيثية الماهية فإنها هو بالوجود و أنّ الوجود حيثية تقييدية في كلّ حمل ماهوي، لما أنّ الماهية في نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً، فثبوت ذاتها و ذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود. فالماهية و إن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلا هي لا موجودة و لا معدومة. لكنّ ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار، و معناه أنّ الوجود غير مأخوذ في حدّها، لا ينافي حمله عليها خارجاً عن حدّها عارضاً لها، فلها ثبوت ما كيفما فرضت.

و كذا لوازم ذاتها التي هي لوازم الماهية كمفهوم الماهية العارضة لكلّ ماهية و الزوجية العارضة لماهية الأربعة تثبت لها بالوجود لا لذاتها. و بذلك يظهر أنّ لازم الماهية بحسب الحقيقة لازم الوجودين الخارجيّ و الذهنيّ كما ذهب إليه الدواني.

و كذا لازم الوجود الذهنيّ كالنوعية للإنسان، و لازم الوجود الخارجيّ كالبرودة للثلج، و المحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان، كلّ ذلك بالوجود، و بذلك يظهر أنّ الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها.

و ثانياً أنّ الوجود لا يتصف بشيء من أحكام الماهية، كالكلية و الجزئية، و كالجنسية و النوعية و الفصلية و العرضية الخاصة و العامة، و



كالجوهرية و الكمية و الكيفية و سائر المقولات العرضية، فإن هذه جميعاً أحكام طارئة على الماهية من جهة صدقها و انطباقها على شيء كصدق الانسان و انطباقه على زيد وعمرو و سائر الافراد، او من جهة اندراج شيء تحتها كاندراج الأفراد تحت الأنواع و الأنواع تحت الأجناس. والوجود الذي هو بذاته الحقيقة العينية لا يقبل انطباقاً على شيء ولا اندراجاً تحت شيء ولا صدقاً ولا حملاً ولا ما يشابه هذه المعاني، نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق و الاشتراك كسائر المفاهيم.

ومن هنا يظهر أن الوجود يساوق الشخصية.

و من هنا يظهر أيضاً أن الوجود لا مثل له، لأن مثل الشيء ما يشاركه في الماهية النوعية ولا ماهية نوعية للوجود.

و يظهر أيضاً أن الوجود لا ضد له، لأن الضدين، كما سيأتي، أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف، والوجود لا موضوع له ولا جنس له ولا له خلاف مع شيء. و ثالثاً أن الوجود لا يكون جزءاً لشيء، لأن الجزء الآخر والكل المركب منها إن كانا هما الوجود بعينه فلا معنى لكون الشيء جزءاً لنفسه وإن كان أحدهما او كلاهما غير الوجود كان باطل الذات، إذ لا أصيل غير الوجود، فلا تركيب.

وبهذا البيان يثبت أن الوجود لا جزء له، ويتبين أيضاً أن الوجود بسيط في ذاته.

و رابعاً أن ما يلحق الوجود حقيقة من الصفات و المحمولات امور غير خارجة عن ذاته، إذ لو كانت خارجة كانت باطلة.

و خامساً أن للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات و ما بالعرض، فالوجود موجود بالذات بمعنى أنه عين نفسه، و الماهية موجودة بالعرض، أي أنها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها و إن كانت

موجودة بالوجود حقيقة قبال ما ليس بموجود بالوجود.  
و سادساً أنّ الوجود عارض للماهية بمعنى أنّ للعقل أن يجرد الماهية عن الوجود فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها فليس الوجود عينها ولا جزء لها. ومن الدليل على ذلك جواز سلب الوجود عن الماهية واحتياج اتصافها به إلى الدليل و كونها متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود و العدم، ولو كان الوجود عينها او جزءاً لها لما صحّ شيء من ذلك.

و المغايرة، كما عرفت، عقلية، فلا تنافي اتحاد الماهية و الوجود خارجاً و ذهنياً، فليس هناك إلا حقيقة واحدة هي الوجود لمكان أصالته و اعتباريتها، فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف من غير أن يزيد على الوجود شيء. و هذا معنى قولهم: «إنّ الماهيات أنحاء الوجود». و إلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيات الموجودة من التميز و البينونة و اختلاف الآثار هو معنى قولهم: «إنّ الماهيات حدود الوجود». فذات كلّ ماهية موجودة حد لا يتعداه وجودها و يلزمه سلوب بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها. فماهية الانسان الموجودة مثلاً حدّ لوجوده لا يتعداه وجوده إلى غيره، فهو ليس بفرس و ليس ببقر و ليس بشجر و ليس بحجر، إلى آخر الماهيات الموجودة المباينة للانسان.

و سابعاً أنّ ثبوت كلّ شيء، أي نحو من الثبوت فرض، إنّما هو لوجود هناك خارجي يطرد العدم لذاته. فللتصديقات النفس الأمرية التي لا مطابق لها في خارج ولا في ذهن مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعي بتبع الموجودات الحقيقية.

توضيح ذلك أنّ من التصديقات الحقّة ما له مطابق في الخارج، نحو الانسان موجود و الانسان كاتب. و منها ما له مطابق في الذهن، نحو الانسان نوع و الحيوان جنس. و منها ما له مطابق يطابقه لكنه غير موجود في الخارج ولا في الذهن، كما في قولنا: عدم العلة علة لعدم المعلول. و العدم باطل



الذات، إذ العدم لا تحقق له في خارج ولا في ذهن ولا لأحكامه وآثاره. و هذا النوع من القضايا تعتبر مطابقة لنفس الامر، فإنّ العقل إذا صدّق كون وجود العلة علة لوجود المعلول اضطرّ إلى تصديق أنّه ينتفي إذا انتفت علة و هو كون عدمها علة لعدمه، ولا مصداق محقق للعدم في خارج ولا في ذهن، إذ كلّ ما حلّ في واحد منها فله وجود.

والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الابحاث السابقة أنّ الاصيل هو الوجود الحقيقي و هو الوجود و له كلّ حكم حقيقي. ثمّ لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان توسّع العقل توسعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها و حملها عليها و صار مفهوم الوجود و الثبوت يحمل على الوجود و الماهية و أحكامها جميعاً. ثمّ توسّع العقل توسعاً اضطرارياً ثانياً بحمل مطلق الثبوت و التحقق على كلّ مفهوم يضطرّ إلى اعتباره بتبع الوجود او الماهية كمفهوم العدم و الماهية و القوة و الفعل ثمّ التصديق بأحكامها.

فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بهذا المعنى الأخير هو الذي نسميه نفس الأمر و يسع الصوادر من القضايا الذهنية و الخارجية و ما يصدقه العقل و لا مطابق له في ذهن او خارج غير أنّ الامور النفس الامرية لوازم عقلية للماهيات متقررة بتقررها. و للكلام تنمة ستمربك إن شاء الله تعالى.

و قيل: المراد بالأمر في نفس الأمر عالم الأمر و هو عقل كلّ في صورة المعقولات جميعاً. و المراد بمطابقة القضية لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة.

و فيه أنّ الكلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة و هي صورة معقولة تقتضى مطابقتها فيما و راءها تطابقه.

و قيل: المراد بنفس الأمر نفس الشيء فهو من وضع الظاهر موضع الضمير، فكون العدم مثلاً باطل الذات في نفس الأمر كونه في نفسه كذلك.

وفيه أن مالا مطابق له في خارج ولا في ذهن لا نفسية له حتى يطابقه هو وأحكامه.

و ثامناً أن الشئبية مساوقة للوجود، فما لا وجود له لاشئبية له، فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشيء.

و نسب إلى المعتزلة أن للماهيات الممكنة المعدومة شئبية في العدم وأن بين الوجود والعدم واسطةً يسمونها الحال وعرفوها بصفة الموجود التي ليست موجودة ولا معدومة كالضاحكية والكاتبية للانسان، لكنهم ينفون الواسطة بين النفي والاثبات، فالمنفى هو المحال و الثابت هو الواجب و الممكن الموجود و الممكن المعدوم و الحال التي ليست بموجودة ولا معدومة.

و هذه دعاء يدفعها صريح العقل، و هي بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلمية، فالصفح عن البحث فيها أولى.

و تاسعاً أن حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لا سبب لها وراءها، أي إن هويته العينية التي هي لذاتها أصيلة موجودة طاردة للعدم لا تتوقف في تحققها على شيء خارج من هذه الحقيقة سواء كان سبباً تاماً أو ناقصاً، و ذلك لمكان أصلتها وبطلان ما وراءها. نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض، كتوقف الوجود الامكاني على الوجود الواجبي و توقف بعض الممكنات على بعض.

و من هنا يظهر أن لا مجرى لبرهان اليم في الفلسفة الالهية الباحثة عن أحكام الوجود من حيث هو موجود.

و عاشرأ أن حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثية ترتب الآثار كانت عين الخارجية فيمتنع أن تحلّ الذهن فتتبدل ذهنية لا ترتب عليها الآثار لاستلزامه الانقلاب المحال، و أما الوجود الذهني الذي سيأتي إثباته إن شاء الله فهو من حيث كونه يطرد عن نفسه العدم وجود خارجي مترتب عليه الآثار و إنما يُعدّ ذهنيّاً لا ترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصداق الخارجي



الذي بجذائه.

فقد بان أن حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها كالماهيات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقلية، و بان أيضاً أن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية. و تبين بما تقدم أيضاً أن المفهوم إنما تكون ماهية إذا كان لها فرد خارجي تقومه و ترتب عليه آثارها.

### الفصل الثالث

#### في أن الوجود حقيقة مشككة

لا ريب أن الهويات العينية الخارجية تتصف بالكثرة تارةً من جهة أن هذا إنسان و ذلك فرس و ذلك شجر و نحو ذلك، و تارةً بأن هذا بالفعل و ذلك بالقوة و هذا واحد و ذلك كثير و هذا حادث و ذلك قديم و هذا ممكن و ذلك واجب و هكذا.

و قد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق أن الكثرة من الجهة الأولى و هي الكثرة الماهوية موجودة في الخارج بعرض الوجود و أن الوجود متصف بها بعرض الماهية لمكان أصالة الوجود و اعتبارية الماهية.

و أما الكثرة من الجهة الثانية فهي التي تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه، كأنقسامه إلى الواجب و الممكن و إلى الواحد و الكثير و إلى ما بالفعل و ما بالقوة و نحو ذلك، و قد تقدم في الفصل السابق أن الوجود بسيط و أنه لا غير له. و يستنتج من ذلك أن هذه الكثرة مقومة للوجود بمعنى أنها فيه غير خارحة منه و إلا كانت جزء منه و لا جزء للوجود او حقيقة خارحة منه و لا خارج من الوجود.

فللوجود كثرة في نفسه فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، وواحدة في عين أنها كثيرة. وبتعبير آخر: حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك كما نسب إلى الفهلويين، أولاً جهة وحدة فيها فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء ولا بأمر خارجي كما نسب إلى المشائين؟

الحق أنها حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة، لأننا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما.

ويتبين به أن الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة، كما مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً وشيئاً زائداً على النورية ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور بل لا تزيد كل واحدة من مراتب المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً ولا تفقد منها شيئاً وإنما هي النور في مرتبة خاصة بسيطة لم تتالف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمه و تمتاز من غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكثرة في عين وحدتها ومتوحدة في عين كثرتها، كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وغيرها.

و يتفرع على ما تقدم امور:

الأمر الأول: أن التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة اخرى إنما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز ولا ينافيه مع



ذلك أن ينسب العقل التمايز الوجودي إلى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة ولا أن ينسب الاشتراك و السنخية إلى جهة الوحدة.

الأمر الثاني: أن بين مراتب الوجود إطلاقاً و تقييداً بقياس بعضها إلى بعض لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة و الضعف و نحو ذلك. و ذلك أنا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفة و شديدة وقع بينهما قياس و إضافة بالضرورة و كان من شأن المرتبة الضعيفة أنها لا تشتمل على بعض المراتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلا و المرتبة الشديدة واجدة له.

فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان و فقدان، فذاتها مقيدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال. و إن شئت فقل: محدودة. و أما المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

و إذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها و صارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها كما كانت مطلقة بالنسبة إلى مادونها. و على هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق حتى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلا بأنها لاحد لها. (١)

والأمر بالعكس مما ذكر إذا أخذنا مرتبة ضعيفة و اعتبرناها مقيسة إلى ماهي أضعف منها و هكذا حتى ننهي إلى مرتبة من الكمال و الفعلية ليس لها من الفعلية إلا فعلية أن لا فعلية لها.

الأمر الثالث: تبين من جميع ما مر أن للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب فانها محدودة بأنها لاحد لها. و ظاهر أن هذه الحدود الملازمة

(١) ولما كان الحد في معنى السلب كان نقي الحد سلباً للسلب و هو الايجاب فيقول الى معوضة الوجود و



للسلوب والأعدام و الفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود، وهي أصيلة وبسيطة، إنما هي من ضيق التعبير و إلا فالعدم نقيض الوجود و من المستحيل أن يتخلل في مراتب نقيضه.

و هذا المعنى، أعني دخول الاعدام في مراتب الوجود المحدودة و عدم دخولها المؤدى إلى الصرافة، نوع من البساطة و التركيب في الوجود غير البساطة و التركيب المصطح عليها في موارد اخرى و هو البساطة و التركيب من جهة الأجزاء الخارجية او العقلية او الوهمية.

الأمر الرابع: أن المرتبة كلما تنزلت زادت حدودها وضاق (١) وجودها و كلما عرجت و زادت قرباً من أعلى المراتب قلت حدودها و اتسع وجودها حتى يبلغ أعلى المراتب فهي مشتملة على كل كمال وجودي من غير تحديد و مطلقة من غير نهاية.

الأمر الخامس: أن للوجود حاشيتين من حيث الشدة و الضعف و هذا ما يقضى به القول بكون الوجود حقيقة مشككة.

الأمر السادس: أن للوجود بما لحقيقته من السعة و الانبساط تخصصاً بحقيقته العينية البسيطة و تخصصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك و تخصصاً بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له، و من المعلوم أن التخصص بأحد الوجهين الأولين مما يلحقه بالذات و بالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيات.

• • •

(١) المراد بسعة الوجود و ضيقه اشتمال المرتبة على كمال اكثر او اقل - منه.

## الفصل الرابع

### في شطر من أحكام العدم

قد تقدم أن العدم لاشيئية له فهو محض الهلاك و البطلان.  
 و مما يتفرع عليه أن لا تمايز في العدم، إذ التمايز بين شيئين إما بتمام  
 الذات كالنوعين تحت مقولتين أو ببعض الذات كالنوعين تحت مقولة واحدة  
 أو بما يعرض الذات كالفردين من نوع ولا ذات للعدم.  
 نعم ربما يضاف العدم إلى الوجود فيحصل له حظ من الوجود ويتبعه نوع  
 من التمايز كعدم البصر الذي هو العمى والتميز من عدم السمع الذي هو  
 الصمم و كعدم زيد و عدم عمرو المتميز أحدهما من الآخر.  
 وبهذا الطريق ينسب العقل إلى العدم العلية و المعلولية حذاء ما للوجود  
 من ذلك، فيقال: عدم العلة علة لعدم المعلول حيث يضيف العدم إلى العلة و  
 المعلول فيتميز العدمان، ثم يبني عدم المعلول على عدم العلة كما كان يتوقف  
 وجود المعلول على وجود العلة، وذلك نوع من التجوز، حقيقته الإشارة إلى ما  
 بين الوجودين من التوقف.

و نظير العدم المضاف العدم المقيّد بأى قيد يقيده كالعدم الذاتي و العدم  
 الزماني و العدم الازلي. ففي جميع ذلك يتصور مفهوم العدم و يفرض له مصداق  
 على حدّ سائر المفاهيم ثم يقيّد المفهوم فيتميز المصداق ثم يحكم على المصداق  
 على ما له من الثبوت المفروض بما يقتضيه من الحكم كاعتبار عدم العدم  
 قبال العدم، نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبال الوجود.

و بذلك يندفع الاشكال في اعتبار عدم العدم بأنّ العدم المضاف إلى  
 العدم نوع من العدم. و هو بما أنه رافع للعدم المضاف إليه يقابله تقابل



التناقض، والنوعية و التقابل لا يجتمعان البتة.  
وجه الاندفاع — كما أفاده صدر المتألهين ره — أن الجهة مختلف، فعدم  
العدم بما أنه مفهوم أخص من مطلق العدم مأخوذ فيه العدم نوع من العدم و  
بما أن للعدم المضاف إليه ثبوتاً مفروضاً يرفعه العدم المضاف رفع النقيض  
للتقيض يقابله العدم المضاف.

و بمثل ذلك يندفع ما أورد على قولهم: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، بأن  
القضية تناقض نفسها، فإنها تدلّ على عدم الاخبار عن المعدوم المطلق وهذا  
بعينه خبر عنه. و يندفع بأن المعدوم المطلق بما أنه بطلان محض في الواقع لا خبر  
عنه، و بما أن لمفهومه ثبوتاً ما ذهنياً يُخبر عنه بأنه لا يخبر عنه، فالجهتان  
مختلفتان. و بتعبير آخر: المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يخبر عنه و بالحمل  
الأولى يخبر عنه بأنه لا يخبر عنه.

و بمثل ما تقدم أيضاً يندفع الشبهة عن عدة من القضايا توهم التناقض.  
كقولنا: الجزئى جزئى و هو بعينه كلى يصدق على كثيرين. و قولنا:  
اجتماع النقيضين ممتنع و هو بعينه ممكن موجود في الذهن، و قولنا: الشيء  
إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه و اللا ثابت في الذهن ثابت فيه، لأنه  
معقول موجود بوجود ذهنى.

فالجزئى جزئى بالحمل الأولى، كلى صادق على كثيرين بالحمل  
الشائع، و اجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأولى، ممتنع بالحمل الشائع،  
واللا ثابت في الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأولى، ثابت فيه بالحمل الشائع.

### الفصل الخامس

#### في أنه لا تكرر في الوجود

كل موجود في الأعيان فإن هو يته العينية وجوده على ما تقدم من أصالة



الوجود والهوية العينية تأبى بذاته الصدق على كثيرين وهو التشخص، فالشخصية للوجود بذاته. فلو فرض لموجود وجودان كانت هويته العينية الواحدة كثيرة وهي واحدة. هذا محال.

و بمثل البيان يتبين استحالة وجود مثلين من جميع الجهات، لأن لازم فرض مثلين اثنين التمايز بينهما بالضرورة و لازم فرض التماثل من كل جهة عدم التمايز بينهما وفي ذلك اجتماع النقيضين. هذا محال.

و بالجملة من الممتنع أن يوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد، سواء كان الوجودان مثلاً واقعين في زمان واحد من غير تخلل العدم بينهما او منفصلين يتخلل العدم بينهما. فالمحدور وهو لزوم العينية مع فرض الاثنيّة في الصورتين سواء.

والقول بأن الوجود الثاني متميز من الأول بأنه مسبق بالعدم بعد الوجود بخلاف الأول، وهذا كاف في تصحيح الاثنيّة و غير مضرّ بالعينية لأنه تميز بعدم.

مردود بأن العدم بطلان محض لاكثره فيه ولا تميز و ليس فيه ذات متصفة بالعدم يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه. فقد تقدّم أنّ ذلك كله اعتبار عقلي بمعونة الوهم الذي يضيف العدم إلى الملكة فيتعدد العدم و يتكثر بتكثر الملكات. و حقيقة كون الشيء مسبق الوجود بعدم و ملحوق الوجود به.

و بالجملة إحاطة العدم به من قبل و من بعد اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع و قصوره عن الانبساط على سائر الظروف من الاعيان، لا أنّ للشيء وجوداً واقعياً في ظرف من ظروف الواقع وللعدم تقرر واقع منبسط على سائر الظروف ربما ورد على الوجود فدفعه عن مستقرّه و استقرّ هو فيه، فإنّ فيه إعطاء الأصالة للعدم و اجتماع النقيضين.

والحاصل أنّ تميز الوجود الثاني تميز و همى لا يوجب تميزاً حقيقياً و لو أوجب ذلك أوجب البينونة بين الوجودين و بطلت العينية.

والقول بأنه لِمَ لا يجوز أن يوجد الموجد شيئاً ثمَّ يعدم وله بشخصه صورة علمية عنده او عند بعض المبادئ العالية ثمَّ يوجد ثانياً على ما علم فيستحفظ الوحدة والعينية بين الوجودين بالصورة العلمية.

يدفعه أن الوجود الثاني كيفما فرض وجود بعد وجود وغيريته و بينونته للوجود الأول بما أنه بعده ضروري، ولا تجتمع العينية والغيرية البتة. وهذا الذي تقرّر من استحالة تكرّر الوجود لشيء مع تخلل العدم هو المراد بقولهم: «إنّ إعادة المعدم بعينه ممتنع». وقد عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدم بعينه ضرورياً

وقد أقاموا على ذلك حججاً هي تنبيهات بناء على ضرورية المسألة: منها أنه لو جاز للموجود في زمان أن ينعدم زماناً ثمَّ يوجد بعينه في زمان آخر لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لاستلزامه وجود الشيء في زمانين بينهما عدم متخلل.

ومنها أنه لو جاز إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً وهو محال. أمّا الملازمة فلأنّ الشيء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلاً، وحكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. فلو جاز إيجاد بعينه ثانياً بنحو الاعادة جاز إيجاد مثله ابتداءً. وأمّا استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم التميز بينهما وهما اثنان متميزان.

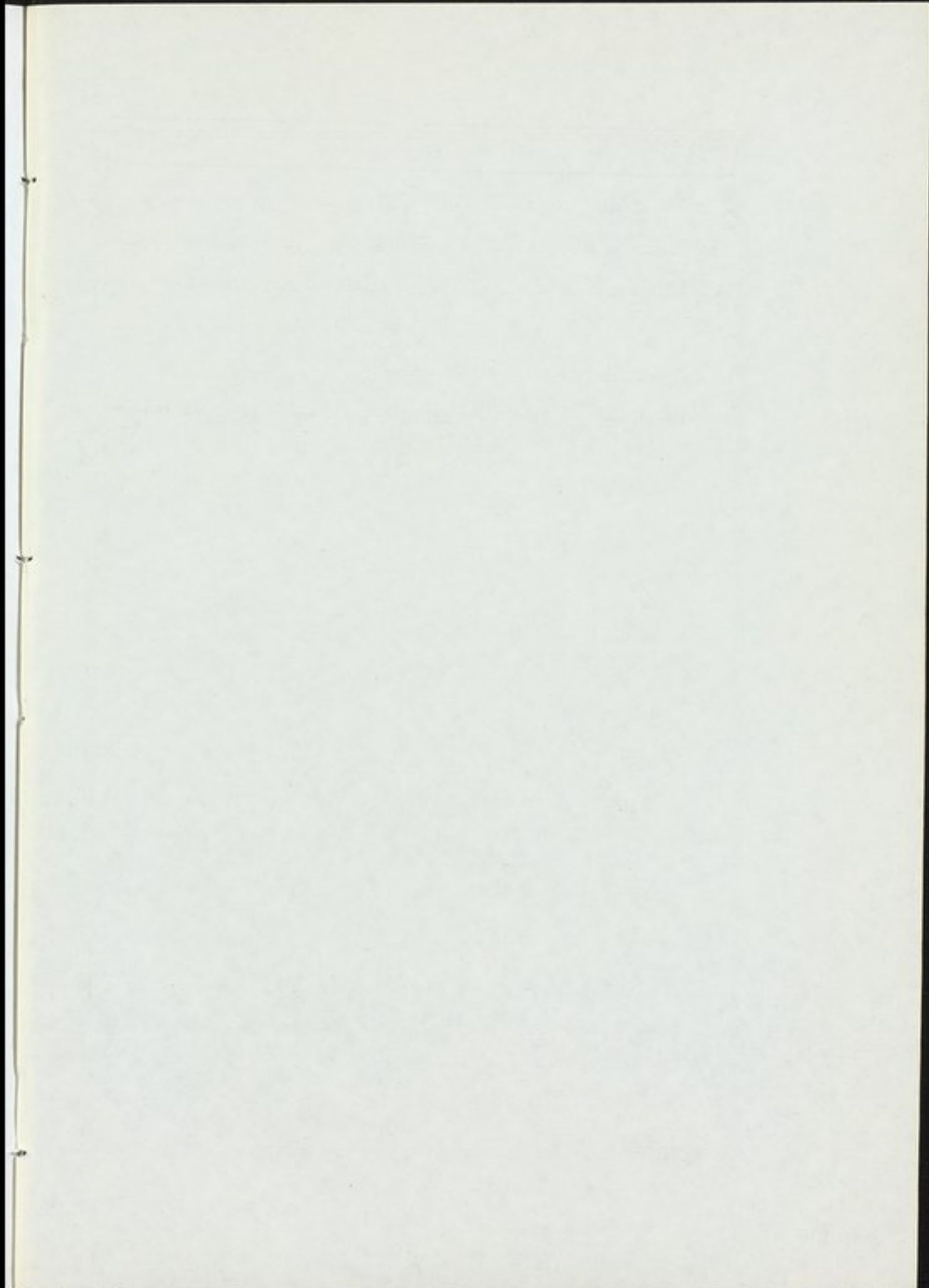
ومنها أنّ إعادة المعدم بعينه توجب كون المُعاد هو المبتدأ، لأنّ فرض العينية يوجب كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المُعاد مبدءً وحيثية الاعادة عين حيثية الابتداء.

ومنها أنه لو جازت الاعادة لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية له. كما لم يكن فرق بين المُعاد والمبتدأ وتعيين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص.

و ذهب جمع من المتكلمين، نظراً إلى أنّ المعاد الذي نطقت به الشرائع الحقة إعادة للمعدوم، إلى جواز الاعادة. و استدّلوا عليه بأنّه لو امتنعت إعادة المعدوم بعينه لكان ذلك إمّا لماهيّته او لأمر لازم لماهيّته ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً أو لأمر مفارق فيزول الامتناع بزواله.

و ردّ بأنّ الامتناع لأمر لازم لوجوده لا لماهيّته. وأمّا منطقت به الشرائع الحقة فالحشر والمعاد انتقال من نشأة إلى نشأة اخرى و ليس إيجاداً بعد الإعدام.





المرحلة الثانية

# في الوجود المستقل والرابط

وفيه اثلاثة فصول

## الفصل الاول

### في انقسام الوجود إلى المستقل والرابط

ينقسم الموجود إلى ما وجوده في نفسه - ونسميه الوجود المستقل و المحمولي أو النفسى - وما وجوده في غيره - ونسميه الوجود الرابط - وذلك أن هناك قضايا خارجية تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج، كقولنا: زيد قائم والانسان ضاحك مثلاً، و أيضاً مركبات تقييدية مأخوذة من هذه القضايا، كقيام زيد وضحك الانسان، نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذى نسميه نسبةً و رباطاً ما لا نجد في الموضوع وحده ولا في المحمول وحده ولا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع. فهناك امر موجود وراء الموضوع و المحمول.

و ليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما و مفارقاً لهما كمفارقة أحدهما الآخر و إلاً احتاج إلى رابط يربطه بالموضوع و رابط آخر يربطه بالمحمول. فكان المفروض ثلاثة خمسة و احتاج الخمسة إلى اربعة روابط أخر وصارت تسعة وهلم جرأً، فتسلسل أجزاء القضية أو المركب إلى غير النهاية و هى محصورة بين حاصرين، هذا محال. فهو إذن موجود في الطرفين قائم بهما بمعنى ما ليس بخارج منها من غير أن يكون عينها أو جزء هما أو عين أحدهما أو جزئه ولا أن ينفصل منها والطرفان اللذان وجوده فيها هما بخلافه. فثبت أن من الموجود ما وجوده في نفسه و هو المستقل و منه ما وجوده



في غيره و هو الرابط .

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ معنى توسّط النسبة بين الطرفين كون وجودها قائماً  
بالطرفين رابطاً بينهما .  
ويتفرّع عليه امور:

الأول: أنّ الوعاء الذى يتحقق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذى يتحقق  
فيه وجود طرفيه، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج او الذهن . وذلك لما في  
طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه . فوعاء وجود كلّ  
منها هو بعينه وعاء وجوده، فالنسبة الخارجيّة إنّما تتحقق بين طرفين خارجيّين،  
والنسبة الذهنيّة إنّما بين طرفين ذهنيين . والضابط أنّ وجود الطرفين مسانخ  
لوجود النسبة الدائرة بينهما وبالعكس .

الثاني: أنّ تحقق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتحاد  
الوجوديّ بينهما . وذلك لما أنّه متحقق فيها غير متميز الذات منها ولا خارج  
منها . فوحدته الشخصية تقضى بنحو من الاتحاد بينهما، سواء كان هناك حمل  
كما في القضايا او لم يكن كغيرها من المركبات . فجميع هذه الموارد لا يخلو من  
ضرب من الاتحاد .

الثالث: أنّ القضايا المشتملة على الحمل الأوّل، كقولنا: الانسان  
إنسان، لا رابط فيها إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ فقط . وكذا الهليّات  
البسيطة، كقولنا: الانسان موجود، إذ لا معنى لتحقيق النسبة الرابطة بين  
الشيء و نفسه .

الرابع: أنّ العدم لا يتحقق منه رابط، إذ لا شيءيّة له ولا تميّز فيه . ولازمه  
أنّ القضايا الموجبة التي أحد طرفيها او كلاهما العدم . كقولنا: زيد معدوم و  
شريك البارى معدوم لا عدم رابطاً فيها، إذ لا معنى لقيام عدم بعدمين او  
بوجود وعدم ولا شيءيّة له ولا تميّز ألّهم إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ .

و نظيرتها القضايا السالبة، كقولنا: ليس الانسان بجحر، فلا عدم رابطاً

فيها إلا بحسب الاعتبار الذهني .  
الخامس: أنّ الوجودات الرابطة لاماھية لها، لأنّ المھيات هي المقولة في جواب ماھو، فهي مستقلة بالمفھومية والوجودات الرابطة لامفھوم لها مستقلاً بالمفھومية.

## الفصل الثاني

### في كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل

هل الاختلاف بين الوجود المستقل والرابط اختلاف نوعيّ أولاً: بمعنى أنّ الوجود الرابط و هو ذو معنئ تعلقيّ هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن فيعود معنئ مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنئ حرفيّ او لا يجوز؟

الحق هو الثاني، لما سيأتي في أبحاث العلة و المعلول أنّ حاجة المعلول إلى العلة مستترة في ذاته، و لازم ذلك أن يكون عين الحاجة و قائم الذات بوجود العلة لا استقلال له دونها بوجه. و مقتضى ذلك أن يكون وجود كلّ معلول، سواء كان جوهرأ أو عرضأ، موجودأ في نفسه رابطأ بالنظر إلى علته، و إن كان بالنظر إلى نفسه و بمقايسة بعضه إلى بعض جوهرأ او عرضأ موجودأ في نفسه. فتقرر أنّ اختلاف الوجود الرابط و المستقل ليس اختلافأ نوعيأ بأن لا يقبل المفھوم غير المستقل الذي ينتزع من الرابط المتبدل إلى المفھوم المستقل المنتزع من المستقل.

و يتفرع على ما تقدّم امور:

الأول: أنّ المفھوم في استقلاله بالمفھومية و عدم استقلاله تابع لوجوده الذي ينتزع منه و ليس له من نفسه إلاّ الابهام. فحدود الجواهر و الاعراض



ماهيات جوهرية و عرضية بقياس بعضها إلى بعض وبالنظر إلى أنفسها و روابط وجودية بقياسها إلى المبدأ الأول تبارك و تعالى و هي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة ولا رابطة.

الثاني: أن من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد كوجود المعلول بالقياس إلى علته، كما أن منها ما يقوم بطرفين كوجودات سائر النسب والاضافات.

الثالث: أن نشأة الوجود لا تتضمن إلا وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب عزاسمه و الباقي روابط و نسب و إضافات.

### الفصل الثالث

#### في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

ينقسم الموجود في نفسه إلى ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره. و المراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه—و هو الوجود الذي يطرد عن ماهيته العدم—هو بعينه طارداً للعدم عن شيء آخر، لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر وذاته وإلا كانت لموجود واحد ماهيتان و هو محال، بل لعدم زائد على ماهيته و ذاته له نوع من المقارنة له كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهية نفسه، و هو بعينه يطرد الجهل الذي هو عدم ما عن موضوعه.

والحجة على تحقق هذا القسم، أعني الوجود لغيره، وجودات الأعراض، فإن كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم يطرد عن موضوعه عدماً ما زائداً على ذاته. و كذلك الصور النوعية المنطبعة، فإن لها نوع حصول لموادها تطرد به عن موادها لا عدم ذاتها بل نقصاً جوهرياً تكمل بطرده، و هو المراد بكون وجود الشيء لغيره و ناعتاً.



و يقابله ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهية نفسه فحسب و هو الوجود  
 لنفسه كالأنواع التامة الجوهرية كالانسان و الفرس و غيرها.  
 فتقرر أن الوجود في نفسه ينقسم إلى ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره، و  
 ذلك هو المطلوب.

و يتبين بما مر أن وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التي هي  
 موضوعاتها، وكذلك وجود الصور المنطبعة غير مباينة لوجود موادها.  
 و يتبين به أيضاً أن المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعمة التي هي  
 أوصاف لموضوعاتها ليست بماهيات لها و لا لموضوعاتها. و ذلك لأن المفهوم  
 المنتزع عن وجود إنما يكون ماهية له إذا كان الوجود المنتزع عنه يطرد عن  
 نفسه العدم، و الوجود الناعمة يطرد العدم لا عن نفس المفهوم المنتزع عنه. مثلاً  
 وجود السواد في نفسه يطرد العدم عن نفس السواد، فالسواد ماهيته. و أما هذا  
 الوجود من حيث جعله الجسم أسود فليس يطرد عدماً لا عن السواد في نفسه  
 و لا عن ماهية الجسم المنعوت به، بل عن صفة يتصف بها الجسم خارجة عن  
 ذاته.

المرحلة الثالثة

# في انقسام الوجود الى ذهني وخارجي

وفيها فصل واحد

## فصل

### في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي

المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها وإن ترتبت آثار أخرى غير آثارها الخارجية. وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني وهو علمنا بماهيات الأشياء.

وأنكر الوجود الذهني قوم، فذهب بعضهم إلى أنّ العلم إنّما هو نوع إضافة من النفس إلى المعلوم الخارجي.

وذهب بعضهم — ونسب إلى القدماء — أن الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباحها المحاكية لها كما يحاكي التمثال لذي التمثال مع مباينتها ماهية.

وقال آخرون بالأشباح مع المباينة وعدم المحاكاة ففيه خطأ من النفس غير أنه خطأ منظم لا يختل به حياة الانسان، كما لو فرض إنسان يرى الحمرة خضرة دائماً فيرتب على ما يراه خضرة آثار الحمرة دائماً.

والبرهان على ثبوت الوجود الذهني أنّنا نتصور هذه الامور الموجودة في الخارج كالانسان والفرس مثلاً على نعت الكلية والصرافة ونحكم عليها بذلك ولا نرتاب أنّ لمتصورنا هذا ثبوتاً ما في ظرف وجداننا وحكمنا عليه بذلك فهو موجود بوجود ما. وإذ ليس بهذه النعوت موجوداً في الخارج لأنه فيه على نعت



الشخصية والاختلاط فهو موجود في ظرف آخر لا يترتب عليه فيه آثاره الخارجية و نسميه الذهن.

وأيضاً نتصور أموراً عدمية غير موجودة في الخارج كالعدم المطلق و المعدوم المطلق و اجتماع النقيضين و سائر المحالات فلها ثبوت ما عندنا لا تصافها بأحكام ثبوتية كتميزها من غيرها و حضورها لنا بعد غيبتها عنا و غير ذلك . واذ ليس هو الثبوت الخارجي لأنها معدومة فيه ففي الذهن .

ولانرتاب أن جميع ما نعقله من سنخ واحد، فالأشياء كما أن لها وجوداً في الخارج ذا آثار خارجية لها وجود في الذهن لا يترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجية و إن ترتبت عليها آثار غير آثارها الخارجية الخاصة .

ولو كان هذا الذي نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج، كما يذهب إليه القائل بالاضافة، لم يمكن تعقل ما ليس في الخارج كالعدم و المعدوم و لم يتحقق خطأ في علم .

ولو كان الموجود في الذهن شبيحاً للأمر الخارجي نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال ارتفعت العينية من حيث الماهية و لزمتم السفسطة لعود علومنا جهالات . على أن فعلية الانتقال من الحاكي إلى المحكى تتوقف على سبق علم بالمحكى، و المفروض توقف العلم بالمحكى على الحكاية .

ولو كان كل علم مخطئاً في الكشف عما وراءه لزمتم السفسطة و أدى إلى المناقضة، فإن كون كل علم مخطئاً يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلية مخطئاً فيكذب، فيصدق نقيضه و هو كون بعض العلم مصيباً .

فقد تحصل أن للماهيات وجوداً ذهنياً لا يترتب عليها فيه الآثار كما أن لها وجوداً خارجياً يترتب عليها فيه الآثار و تبين بذلك انقسام الموجود إلى خارجي و ذهني .

و قد تبين بما مر امور:

الأمر الأول: أن الماهية الذهنية غير داخلية ولا مندرجة تحت المقولة التي

كانت داخلة تحتها وهي في الخارج تترتب عليها آثارها وإنما لها من المقولة مفهومها فقط. فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق لكنه ليس ماهية موجودة لافي موضوع بما أنه جوهر ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنه جسم وهكذا في سائر اجزاء حدّ الانسان. فليس له إلا مفاهيم ما في حده من الأجناس و الفصول من غير ترتب الآثار الخارجية ونعني بها الكمالات الأولى والثانوية. ولا معنى للدخول والاندراج تحت مقولة إلا ترتب آثارها الخارجية، وإلا فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقولة على شيء كافياً في اندراجه تحتها كانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها لحملها على نفسها فكانت فرداً لنفسها. وهذا معنى قولهم: إن الجوهر الذهني جوهر بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع.

و اما تقسيم المنطقيين الأفراد إلى ذهنية و خارجية فبني على المسامحة تسهياً للتعليم.

و يندفع بامر إشكال أوردوه على القول بالوجود الذهني، و هو أن الذاتيات منحفظة على القول بالوجود الذهني، فاذا تعقلنا الجوهر كان جوهرأ نظراً إلى انحفاظ الذاتيات، و هو بعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، فكان جوهرأ و عرضاً بعينه، و استحالته ظاهرة.

وجه الاندفاع أن المستحيل كون شيء واحد جوهرأ و عرضاً معاً بالحمل الشائع و الجوهر المعقول جوهر بالحمل الأولى و عرض بالحمل الشائع فلا استحالة.

و إشكالاً ثان، و هو أن لازم القول بالوجود الذهني أن يكون الجوهر المعقول جوهرأ نظراً إلى انحفاظ الذاتيات، و العلم عندهم من الكيفيات النفسانية، فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقولة الجوهر و تحت مقولة الكيف. و هو محال؛ لأدائه إلى تناقض الذات لكون المقولات متباينة بتمام الذات. و كذا إذا تعقلنا الكم مثلاً كانت الصورة المعقولة مندرجة تحت



مقولتي الكم والكيف معاً وهو محال. وكذا إذا تعقلنا الكيف المبصر مثلاً كان مندرجاً تحت نوعين من مقولة الكيف وهما الكيف المحسوس والكيف النفساني.

وجه الاندفاع أنه كيف نفساني بالحمل الشائع فهو مندرج تحته. وأما غيره من المقولات أو أنواعها فحمول عليه بالحمل الأولي، وليس ذلك من الاندراج في شيء.

إشكال ثالث، وهو أن لازم القول بالوجود الذهني كون النفس حارة باردة معاً و مربعاً و مثلثاً معاً إلى غير ذلك من المتقابلات عند تصوورها هذه الأشياء، إذ لا نعى بالحار والبارد والمثلث إلا ما حصلت له هذه المعاني التي توجد للغير وتنعته.

وجه الاندفاع أن الملاك في كون وجود الشيء لغيره و كونه ناعياً له هو الحمل الشائع. والذي يوجد في الذهن من برودة و حرارة و نحوها هو كذلك بالحمل الأولي دون الشائع.

و إشكال رابع، وهو أن اللازم منه كون شيء واحد كلياً و جزئياً معاً، وبطلانه ظاهر، بيان الملازمة أن الانسان المعقول مثلاً من حيث تجوز العقل صدقه على كثيرين كلياً و هو بعينه من حيث كونه موجوداً قائماً بنفس واحدة شخصية يتميز بها عن غيره جزئياً فهو كلياً و جزئياً معاً.

وجه الاندفاع أن الجهة مختلفة فالانسان المعقول مثلاً من حيث إنه مقيس إلى الخارج كلياً و من حيث إنه كيف نفساني قائم بالنفس غير مقيس إلى الخارج جزئياً.

واشكال خامس، وهو أننا نتصور المحالات الذاتية، كشريك الباري و سلب الشيء عن نفسه واجتماع النقيضين و ارتفاعهما، فلو كانت الأشياء حاصلة بذواتها في الذهن استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية.

وجه الاندفاع أن الثابت في الذهن إنما هو مفاهيمها بالحمل الأولي



لامصاديقها بالحمل الشائع. فالمتصوّر من شريك الباري هو شريك الباري بالحمل الأوّل. و أمّا بالحمل الشائع فهو ممكن و كيف نفسانيّ معلول للباري مخلوق له.

الأمر الثاني أنّ الوجود الذهنيّ لما كان لذاته مقيساً إلى الخارج كان بذاته حاكياً لما وراءه فامتنع أن يكون للشئ وجود ذهنيّ من دون أن يكون له وجود خارجيّ محقق كما هيّات الحقيقة المنتزعة من الوجود الخارجيّ او مقدر كالمفاهيم غير الماهويّة التي يتعمّلها الذهن بنوع من الاستمداد من معقولاته فيتصوّر مفهوم العدم مثلاً و يقدر له ثبوتاً ما يحكيه بما تصوّره من المفهوم.

و بالجملة شأن الوجود الذهنيّ الحكاية لما وراءه من دون أن يترتب آثار المحكّي على الحاكي ولاينا في ذلك ترتّب آثار نفسه الخاصّة به من حيث إنّ له ماهيّة الكيف و كذا لا ينافيه ما سيأتي أنّ الصور العلميّة مطلقاً مجردة عن المادّة، فإنّ ترتّب آثار الكيف النفسانيّ و كذا التجرد حكم الصور العلميّة في نفسها و الحكاية، و عدم ترتّب الآثار حكمها قياساً إلى الخارج و من حيث كونها وجوداً ذهنيّاً لماهيّة كذا خارجيّة.

و يندفع بذلك إشكال أوردوه على القائلين بالوجود الذهنيّ، و هو أنّا نتصوّر الأرض على سعتها بسهولة و برارها و جبالها و ما يحيط بها من السماء بأرجائها البعيدة و النجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة و حصول هذه المقادير العظيمة في الذهن، اي انطباعها في جزء عصبيّ او جزء دماغيّ من انطباع الكبير في الصغير و هو محال.

و لا يُجدي الجوابُ عنه بما قيل: إنّ المحلّ الذي ينطبع فيه الصور منقسم إلى غير النهاية، فإنّ الكفّ لا تَسع الجبل و إن كانت منقسمة إلى غير النهاية. وجه الاندفاع أنّ الحقّ، كما سيأتي بيانه، أنّ الصور العلميّة الجزئية غير مادّية بل مجردة تجرّد أمثاليّاً فيه آثار المادّة من الابعاد و الألوان و الأشكال دون

نفس المادّة والانطباع من أحكام المادّة ولا انطباع في المجرد. و بذلك يندفع أيضاً إشكال آخر: هو أنّ الاحساس و التخيل على ما بيّنه علماء الطبيعة بحصول صور الأجسام بما لها من النسب و الخصوصيّات الخارجيّة في الأعضاء الحسّاسة وانتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف في الصور بحسب طبائعها الخاصّة والانسان ينتقل إلى خصوصيّات مقاديرها و أبعادها و أشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصلوه في محلّه. و من الواضح أنّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصيّاتها في محلّ مادّي مباينة للماهيّات الخارجيّة فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهنيّ و حضور الماهيّات الخارجيّة بأنفسها في الأذهان.

وجه الاندفاع أنّ ما ذكروه من الفعل والانفعال المادّيتين عند حصول العلم بالجزئيات في محلّه، لكنّ هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات و إنّما هي امور مادّية معدّة للنفس تهيئها لحضور الماهيّات الخارجيّة عندها بصور مثاليّة مجردة غير مادّية بناءً على ما سيتبيّن من تجرّد العلم مطلقاً، و قد عرفت أيضاً أنّ القول بمغايرة الصور عند الحسّ و التخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن السفسطة.

الأمر الثالث أنّه لما كانت الماهيّات الحقيقيّة التي تترتب عليها آثارها في الخارج هي التي تحلّ الأذهان بدون ترتّب من آثارها الخارجيّة. فلو فرض هناك أمر حيثيّة ذاته عين أنّه في الخارج و نفس ترتّب الآثار كنفس الوجود العينيّ و صفاته القائمة به كالقوّة والفعل والوحدة و الكثرة و نحوها كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن، و كذا لو فرض أمر حيثيّة ذاته المفروضة حيثيّة البطلان و فقدان الآثار كالعدم المطلق و ما يؤول إليه امتنع حلوله الذهن.

فحقيقة الوجود و كلّ ما حيثيّة ذاته حيثيّة الوجود، و كذا عدم المطلق و كلّ ما حيثيّة ذاته المفروضة حيثيّة عدم يمتنع أن يحلّ الذهن حلول الماهيّات الحقيقيّة.

و إلى هذا يرجع معنى قولهم: إنّ المحالات الذاتيّة لاصورة صحيحة لها في الأذهان.

وسياتى إن شاء الله بيان كيفية انتزاع مفهوم الوجود و ما يتصف به و العدم و ما يؤول إليه في مباحث العقل و العاقل و المعقول.



المرحلة الرابعة

## في مواد القضايا

[الوجوب والامتناع والامكان]

وانحصارها في ثلاث

والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن والبحث عن  
خواصهما وأما البحث عن الممتنع وخواصه فمقصود بالتبع و بالقصد الثاني.

وفيها ثمانية فصول

## الفصل الاول

### في أنّ كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع

كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود، فإما أن يكون الوجود ضروريّ الثبوت له وهو الوجوب أو يكون ضروريّ الانتفاء عنه - وذلك كون العدم ضروريّاً له - وهو الامتناع أو لا يكون الوجود ضروريّاً له ولا العدم ضروريّاً له وهو الامكان. وإما احتمال كون الوجود والعدم معاً ضروريّين له فنندفع بأدنى التفات. فكلّ مفهوم مفروض إما واجب وإما ممتنع وإما ممكن.

وهذه قضية منفصلة حقيقية مقتنصة من تقسيمين دائرين بين النفي و الاثبات بأن يقال: كلّ مفهوم مفروض فإما أن يكون الوجود ضروريّاً له أو لا. وعلى الثاني فإما أن يكون العدم ضروريّاً له أولاً. الأوّل هو الواجب و الثاني هو الممتنع و الثالث هو الممكن.

والذي يعطيه التقسيم من تعريف الموادّ الثلاث أنّ وجوب الشيء كون وجوده ضروريّاً له و امتناعه كون عدمه ضروريّاً له و إمكانه سلب الضروريتين بالنسبة إليه. فالواجب ما يجب وجوده والممتنع ما يجب عدمه والممكن ما ليس يجب وجوده ولا عدمه.

وهذه جميعاً تعريفات لفظيّة من قبيل شرح الاسم المفيد للتنبية وليست بتعريفات حقيقية، لأنّ الضرورة واللاضرورة من المعاني البيّنة البديهية التي ترسم في النفس ارتساماً أوليّاً تعرف بنفسها ويعرف بها غيرها. ولذلك من

حاول أن يعرفها تعريفاً حقيقياً أتى بتعريفات دورية كتعريف الممكن بما ليس بممتنع وتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال او ما فرض عدمه محال وتعريف المحال بما يجب أن لا يكون، إلى غير ذلك.

والذى يقع البحث عنه في هذا الفن الباحث عن الموجود بما هو موجود بالقصد الأول من هذه المواد الثلاث هو الوجوب والامكان كما تقدمت الإشارة إليه، وهما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبة وجوده إليه انقساماً أولياً.

و بذلك يندفع ما أورد على كون الامكان وصفاً ثابتاً للممكن يحاذى الوجوب الذى هو وصف ثابت للواجب. تقريره أن الامكان كما تحصل من التقسيم السابق سلب ضرورة الوجوب وسلب ضرورة العدم فهما سلبان اثنان وإن عبر عنها بنحو قولهم: سلب الضروريتين فكيف يكون صفة واحدة ناعته للممكن، سلمنا أنه يرجع إلى سلب الضروريتين وأنه سلب واحد لكنه كما يظهر من التقسيم سلب تحصيلي لا إيجاب عدولي. فما معنى اتصاف الممكن به في الخارج ولا اتصاف إلا بالعدول كما اضطرّوا إلى التعبير عن الامكان بأنه لا ضرورة الوجود والعدم و بأنه استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم عندما شرعوا في بيان خواص الامكان ككونه لا يفارق الماهية و كونه علة للحاجة إلى العلة، الى غير ذلك .

وجه الاندفاع أن القضية المعدولة المحمول تساوى السالبة المحصلة عند وجود الموضوع و قولنا: ليس بعض الموجود ضروري الوجود ولا العدم وكذا قولنا: ليست الماهية من حيث هي ضرورية الوجود ولا العدم الموضوع فيه موجود فيتساوى الايجاب العدولي والسلب التحصيلي في الامكان. ثم لهذا السلب نسبة إلى الضرورة وإلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان يتميز بها من غيره فيكون عدماً مضافاً له حظ من الوجود وله ما يترتب عليه من الآثار وإن وجدته العقل أول ما يجد في صورة السلب التحصيلي كما يجد العمى و هو



عدم مضاف كذلك أول ما يجده.

و يتفرع على ما تقدم امور:

الأمر الأول: أن موضوع الامكان هو الماهية، إذ لا يتصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً و ليس إلا الماهية من حيث هي، فكل ممكن فهو ذو ماهية. وبذلك يظهر معنى قولهم: «كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود».

و أما اطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات و تسميته بالوجود الامكانى فاصطلاح آخر في الامكان و الوجوب يستعمل فيه الامكان و الوجوب بمعنى الفقر الذائق و الغنى الذائق، و ليس يراد به سلب الضرورتين او استواء النسبة إلى الوجود و العدم، إذ لا يعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود.

الأمر الثاني: أن الامكان لازم الماهية إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه فكانت واجبة او ممتنعة فكانت في نفسها موجودة او معدومة، و الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة.

والمراد بكونه لازماً لها أن فرض الماهية من حيث هي يكفي في اتصافها بالامكان من غير حاجة إلى أمر زائد دون اللزوم الاصطلاحى، و هو كون الملزوم علة مقتضية لتحقيق اللازم و لحوقه به، إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهية من حيث هي إثباتاً و نفيًا.

لا يقال: تحقق سلب الضرورتين في مرتبة ذات الماهية يقضى بكون الامكان داخلاً في ذات الشيء، و هو ظاهر الفساد.

فإننا نقول: إنما يكون محمول من المحمولات داخلاً في الذات إذا كان الحمل حملاً أولياً ملاكه الاتحاد المفهومى دون الحمل الشائع الذى ملاكه الاتحاد الوجودى و الامكان و سائر لوازم الماهيات الحمل بينها و بين الماهية من حيث هي حمل شائع لا أولى.

الأمر الثالث: أن الامكان موجود بوجوده موضوعه في الأعيان و ليس

اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له في الاعيان كما قال به بعضهم، ولا أنه موجود في الخارج بوجود مستقلّ منحاز كما قال به آخرون.

أما أنه موجود في الاعيان بوجود موضوعه فلأنه قسيم في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الاعيان، فارتفاع الضرورة الذي هو الامكان هو في الاعيان. و إذ كان موضوعاً في التقسيم المقتضى لا تصاف المقسم بكل واحد من الأقسام كان في معنى وصف ثبوتى يتصف به موضوعه فهو معنى عدمى له حظ من الوجود و الماهية متصفة به في الأعيان. و إذ كانت متصفة به في الأعيان فله وجود فيها على حدّ الأعدام المضافة التي هي أوصاف عدمية ناعية لموصوفاتها موجودة بوجودها، والآثار المترتبة عليه في الحقيقة هي ارتفاع آثار الوجوب من صرافة الوجود و بساطة الذات و الغنى عن الغير و غير ذلك.

و قد اتضح بهذا البيان فساد قول من قال: إن الامكان من الاعتبار العقلية المحضة التي لا صورة له في خارج ولا ذهن. و ذلك لظهور أن ضرورة وجود الموجود أمر و عاؤه الخارج و له آثار خارجية وجودية.

و كذا قول من قال: إن للامكان وجوداً في الخارج منحازاً مستقلاً. و ذلك لظهور أنه معنى عدمى واحد مشترك بين الماهيات ثابت بثبوتها في أنفسها و هو سلب الضروريتين، ولا معنى لوجود الأعدام بوجود منحاز مستقلّ.

على أنه لو كان موجوداً في الأعيان بوجود منحاز مستقلّ كان إتماً واجباً بالذات و هو ضرورى البطلان و إتماً ممكناً و هو خارج عن ثبوت الماهية لا يكفي فيه ثبوتها في نفسها فكان بالغير، و سيجىء استحالة الامكان بالغير. وقد استدلوا على ذلك بوجوه، أوجهها أن الممكن لو لم يكن ممكناً في الأعيان لكان إتماً واجباً فيها او ممتنعاً فيها فيكون الممكن ضرورى الوجود او ضرورى العدم، هذا محال.

و يردّه أن الاتصاف بوصف في الأعيان لا يستلزم تحقق الوصف فيها بوجود منحاز مستقلّ، بل يكفي فيه أن يكون موجوداً بوجود موصوفه و الامكان



من المعقولات الثانية الفلسفية التي عرضها في الذهن و الاتصاف بها في الخارج وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها.  
وقد تبين مما تقدم أنّ الامكان معنى واحد مشترك كمفهوم الوجود.

### تنبيه:

تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزلية، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته من دون أى قيد و شرط حتى الوجود، و تختصّ بما إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحتاً لا يشوبه عدم ولا تحدّه ماهية. و هو الوجود الواجبى تعالى و تقدّس فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته.  
و إلى ضرورة ذاتية، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: كلّ إنسان حيوان بالضرورة. فالحيوانية ذاتية للإنسان ضرورية له مادام موجوداً و مع الوجود، ولولاه لكان باطل الذات، لا إنسان ولا حيوان.  
و إلى ضرورة و صفة، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لوصفه، كقولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً، و إلى ضرورة وقتية، و مرجعها الى الضرورة الوصفية بوجه.

### تنبيه آخر:

هذا الذي تقدّم من معنى الامكان هو المبحوث عنه في هذه المباحث، و هو إحدى الجهات الثلاث التي لا يخلو عن واحدة منها شيء من القضايا، و قد كان الامكان عند العامة يستعمل في سلب الضرورة عن الجانب المخالف و لازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق. و يصدق في الموجبة فيما إذا كان



الجانب الموافق ضرورياً، نحو الكاتب متحرك الاصابع بالامكان، او مسلوب الضرورة، نحو الانسان متحرك الاصابع بالامكان. و يصدق في السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً، نحو ليس الكاتب بساكن الاصابع بالامكان، او مسلوب الضرورة، نحو ليس الانسان بساكن الاصابع بالامكان.

فالامكان بهذا المعنى أعمّ مورداً من الامكان بالمعنى المتقدم، أعنى سلب الضروريتين و من كلٍّ من الوجوب و الامتناع، لا أنه أعمّ مفهوماً، إذ لا جامع مفهوميّ بين الجهات.

ثمّ نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبين و سمّوه إمكاناً خاصاً و خاصياً و سمّوا ما عند العامة إمكاناً عامّاً و عامياً.

و ربما أطلق الامكان و اريد به سلب الضرورات الذاتية و الوصفية و الوقتية و هو أخصّ من الامكان الخاصّ، و لذا يسمّى الامكان الأخصّ، نحو الانسان كاتب بالامكان. فالماهية الانسانية لا تستوجب الكتابة، لا لذاتها ولا لوصف ولا في وقت مأخوذتين في القضية.

و ربما أطلق الامكان و اريد به سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول و هو في الامور المستقبلية التي لم يتعين فيها ايجاب ولا سلب. فالضرورة مسلوبة عنها حتى بحسب المحمول إيجاباً و سلباً. و هذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامّي الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلية لعدم إحاطته بالعلل و الأسباب و إلاً فلكلّ أمر مفروض بحسب ظرفه إمّا الوجود و الوجوب و إمّا العدم و الامتناع.

و ربما أطلق الامكان و اريد به الامكان الاستعدادي و هو وصف وجوديّ من الكيفيات القائمة بالمادة تقبل به المادة الفعليّات المختلفة. و الفرق بينه و بين الامكان الخاصّ أنه صفة وجودية تقبل الشدة و الضعف و القرب و البعد من الفعلية، موضوعه المادة الموجودة و يبطل منها بوجود المستعدّ

بخلاف الامكان الخاص الذي هو معنى عقلى لا يتصف بشدة وضعف ولاقرب وبعد وموضوعه الماهية من حيث هي لا يفارق الماهية موجودة كانت أو معدومة.

و ربما أطلق الامكان و أريد به كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محالاً و يسمى الامكان الوقوعى.

و ربما أطلق الامكان و أريد به ما للوجود العلولى من التعلق و التقوم بالوجود العلوى و خاصة الفقر الذاتى للوجود الامكانى بالنسبة إلى الوجود الواجبى جلّ و علا و يسمى الامكان الفقرى و الوجودى قيبال الامكان الماهوى.

### تنبيه آخر:

الجهات الثلاث المذكورة لا تختص بالقضايا التى محمولها الوجود بل تتخلل واحدة منها بين أى محمول مفروض نسب إلى أى موضوع مفروض، غير أن الفلسفة لا تتعرض منها إلا بما يتخلل بين الوجود و عوارضه الذاتية لكون موضوعها الموجود بما هو موجود.

## الفصل الثانى

فى انقسام كل من المواد الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير  
وما بالقياس إلى الغير الا الامكان

ينقسم كلّ من هذه المواد الثلاث إلى ما بالذات و ما بالغير و ما



بالقياس إلى الغير الآ الامكان، فلا إمكان بالغير.

و المراد بما بالذات أن يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ما عداه كافياً في اتصافه، و بما بالغير أن لا يكفي فيه وضعه كذلك بل يتوقف على إعطاء الغير و اقتضائه، و بما بالقياس إلى الغير أن يكون الاتصاف بالنظر إلى الغير على سبيل استدعائه الاعم من الاقتضاء.

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته، و الوجوب بالغير كضرورة وجود الممكن التي تلحقه من ناحية علته التامة، و الامتناع بالذات كضرورة العدم للمحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما و سلب الشيء عن نفسه، و الامتناع بالغير كضرورة عدم الممكن التي تلحقه من ناحية عدم علته، و الامكان بالذات كون الشيء في حد ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه مسلوبة عنه ضرورة الوجود و ضرورة العدم.

و أما الامكان بالغير فمتنع كما تقدمت الاشارة اليه. و ذلك لأنه لو لحق الشيء إمكان بالغير من علة مقتضية من خارج لكان الشيء في حد نفسه مع قطع النظر عما عداه إما واجباً بالذات او ممتنعاً بالذات او ممكناً بالذات، لما تقدم أن القسمة إلى الثلاثة حاصرة. و على الأولين يلزم الانقلاب بلحوق الامكان له من خارج، و على الثالث أعني كونه ممكناً بالذات فإما أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلة الخارجة بقي الشيء على ما كان عليه من الامكان فلا تأثير للغير فيه لاستواء وجوده و عدمه وقد فرض مؤثراً. هذا خلف.

و إن لم يبق على إمكانه لم يكن ممكناً بالذات وقد فرض كذلك، هذا خلف.

هذا لو كان ما بالذات و ما بالغير إمكاناً واحداً هو بالذات و بالغير معاً، ولو فرض كونه إمكانين اثنين بالذات و بالغير كان لشيء واحد من حيثية



واحدة امكانان لوجود واحد و هو واضح الفساد كتحقق وجودين لشيء واحد.

و أيضاً في فرض الامكان بالغير فرض العلة الخارجة الموجبة للامكان و هو في معنى ارتفاع النقيضين، لأنّ الغير الذي يفيد الامكان الذي هو لا ضرورة الوجود و العدم لا يفيد إلا برفع العلة الموجبة للوجود و رفع العلة الموجبة للعدم التي هي عدم العلة الموجبة للوجود. فإفادتها الامكان لا تتم إلا برفعها وجود العلة الموجبة للوجود و عدمها معاً و فيه ارتفاع النقيضين.

و الوجوب بالقياس إلى الغير كوجوب العلة إذا قيست إلى معلولها باستدعاء منه، فانه بوجوده يأبى إلا أن تكون علته موجودة، و كوجوب المعلول إذا قيس إلى علته التامة باقتضاء منها، فانها بوجودها تأبى إلا أن يكون معلولها موجوداً و كوجوب احد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر. والضابط فيه أن تكون بين المقيس والمقيس إليه علوية و معلولية او يكونا معلولى علة واحدة، إذ لولا رابطة العلوية بينهما لم يتوقف أحدهما على الآخر فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر.

والامتناع بالقياس إلى الغير كامتناع وجود العلة التامة إذا قيس إلى عدم المعلول بالاستدعاء، و كامتناع وجود المعلول إذا قيس إلى عدم العلة بالاقضاء، و كامتناع وجود احد المتضائفين إذا قيس الى عدم الآخر و عدمه إذا قيس الى وجود الآخر.

والامكان بالقياس إلى الغير حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه. والضابط أن لا يكون بينها علوية و معلولية ولا معلوليتها لواحدٍ ثالث.

ولا إمكان بالقياس بين موجودين، لأنّ الشيء المقيس إتما واجب بالذات مقيس إلى ممكن أو بالعكس و بينها علوية و معلولية، و إتما ممكن مقيس إلى ممكن آخر و هما ينتهيان إلى الواجب بالذات.

نعم للواجب بالذات إمكان بالقياس إذا قيس إلى واجب آخر مفروض أو إلى معلولاته من خلقه حيث ليس بينها علّة و معلوليّة ولا هما معلولان لواحد ثالث. ونظير الواجبين بالذات المفروضين الممتنعان بالذات إذا قيس أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يستلزمه الآخر. وكذا الامكان بالقياس بين الواجب بالذات و الممكن المعدم لعدم بعض شرائط وجوده فإنه معلول انعدام علته التامة التي يصير الواجب بالذات على الفرض جزءاً من أجزائها غير موجب للممكن المفروض، فللواجب بالذات إمكان بالقياس إليه و بالعكس.

وقد تبين بما مر:

أولاً أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير، وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير ولا واجباً بالغير. ويتبين به أنّ كلّ واجب بالغير فهو ممكن، وكذا كلّ ممتنع بالغير فهو ممكن. و ثانياً أنه لو فرض واجبان بالذات لم يكن بينهما علاقة لزومية، وذلك لأنها إنّما تتحقق بين شيئين: أحدهما علّة للآخر أو هما معلولا علّة ثالثة و لاسبيل للمعلوليّة إلى واجب بالذات.

### الفصل الثالث

#### في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيته إنّيته

واجب الوجود بالذات ماهيته إنّيته بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاصّ به. و المسألة بيّنة بالعطف على ما تقدم من أنّ الامكان لازم الماهية، فكلاً ماهية فهي ممكنة، و ينعكس إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهية له، فلا ماهية للواجب بالذات وراء وجوده الواجبي.



وقد أقاموا عليه مع ذلك حججاً، أمثتها أنه لو كان للواجب بالذات ماهية وراء وجوده الخاص به كان وجوده زائداً عليها عرضياً لها، وكلّ عرضي معلّل، فكان وجوده معلولاً إما لماهيته أو لغيرها. والثاني وهو المعلول للغير ينافي وجوب الوجود بالذات. والأول وهو معلوليته لماهيته تستوجب تقدّم ماهيته على وجوده بالوجود، لوجوب تقدّم العلة على معلولها بالوجود بالضرورة، فلو كان هذا الوجود المتقدم عين وجود المتأخر لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال، ولو كان غيره لزم أن توجد ماهية واحدة بأكثر من وجود واحد وقد تقدمت استحالته. على أنّنا ننقل الكلام إلى الوجود المتقدم فيتسلسل.

واعترض عليه بأنه لِمَ لا يجوز أن تكون ماهيته علة مقتضية لوجوده وهي متقدمة عليه تقدماً بالماهية كما أنّ أجزاء الماهية علل قوامها وهي متقدمة عليها تقدماً بالماهية لا بالوجود.

و دفع بأنّ الضرورة قائمة على توقف المعلول في نحو وجوده على وجود علته، فتقدّم العلة في نحو ثبوت المعلول غير أنه أشدّ، فإن كان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجياً كان تقدّم العلة عليه في الوجود الخارجيّ وإن كان ثبوتاً ذهنياً فكذلك.

و إذ كان وجود الواجب لذاته حقيقياً خارجياً و كانت له ماهية هي علة موجبة لوجوده كان من الواجب أن تتقدم ماهيته عليه في الوجود الخارجيّ لا في الثبوت الماهويّ فالمحذور على حاله.

حجة أخرى: كلّ ماهية فإنّ العقل يجوز بالنظر إلى ذاتها أن يتحقق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد أخر إلى ما لانهاية له. فما لم يتحقق من فرد فلا متناعه بالغير، إذ لو كان لا متناعه بذاته لم يتحقق منه فرد أصلاً.

فاذا فرض هذا الذي له ماهية واجباً بالذات كانت ماهيته كليّة لها وراء ما وجد من أفرادها في الخارج أفراد معدومة جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهية وإنّما امتنعت بالغير، ومن المعلوم أنّ الامتناع بالغير لا يجمع الوجوب



بالذات وقد تقدّم أنّ كل واجب بالغير وممتنع بالغير فهو ممكن، فاذن الواجب بالذات لاماهية له وراء وجوده الخاص.

و اعترض عليه بأنه ليم لا يجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقة وجودية غير زائدة على ذاته بل هو عين ذاته، ثم العقل يحلله الى وجود و معروض له جزئى شخصى غير كلى هو ماهيته.

و دفع بأنه مبنى على ماهو الحق من أنّ التشخص بالوجود لاغير و سياتى فى مباحث الماهية.

فقد تبين بامر، أنّ الواجب بالذات حقيقة وجودية لاماهية لها تحدّها هى بذاتها واجبة الوجود من دون حاجة إلى انضمام حيثية تعليلية او تقييدية وهى الضرورة الازلية. وقد تقدّم فى المرحلة الاولى أنّ الوجود حقيقة عينية مشككة ذات مراتب مختلفة، كلّ مرتبة من مراتبها تجد الكمال الوجودى الذى لمادونها و تقومه و تتقوم بما فوقها فاقدة بعض ما له من الكمال و هو النقص و الحاجة، إلا المرتبة التى هى أعلى المراتب التى تجد كلّ كمال و لا تفقد شيئاً منه و تقوم بها كلّ مرتبة و لا تقوم بشىء وراء ذاتها.

فتنطبق الحقيقة الواجبية على القول بالتشكيك على المرتبة التى هى أعلى المراتب التى ليس وراءها مرتبة تحدّها، و لا فى الوجود كمال تفقده، و لا فى ذاتها نقص او عدم يشوبها و لا حاجة تقيدها، و ما يلزمها من الصفات السلبية مرجعها إلى سلب السلب و انتفاء النقص و الحاجة و هو الايجاب. و بذلك يندفع وجوه من الاعتراض أوردوها على القول بنفى الماهية عن الواجب بالذات.

منها: أنّ حقيقة الواجب بالذات لا تساوى حقيقة شىء ممّا سواها، لأنّ حقيقة غيره تقتضى الامكان و حقيقته تنافيه و وجوده يساوى وجود الممكن فى أنه وجود، فحقيقته غير وجوده و إلا كان وجود كلّ ممكن واجباً. ومنها: أنه لو كان وجود الواجب بالذات مجرداً عن الماهية فحصول هذا

الوصف له إن كان لذاته كان وجود كلّ ممكن واجباً لاشتراك الوجود. وهو محال، وإن كان لغيره لزمّت الحاجة إلى الغير ولازمه الامكان، وهو خلف. ومنها: أنّ الواجب بالذات مبدء للممكنات، فعلى تجرّده عن الماهية إن كانت مبدئيته لذاته لزم أن يكون كلّ وجود كذلك ولازمه كون كلّ ممكن علّة لنفسه ولعلله وهو بين الاستحالة، وإن كانت لوجوده مع قيد التجرّد لزم تركّب المبدء الأوّل بل عدمه لكون أحد جزئيه وهو التجرّد عدمياً وإن كانت بشرط التجرّد لزم جواز أن يكون كلّ وجود مبدءاً لكلّ وجود إلاّ أنّ الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط وهو التجرّد.

ومنها: أنّ الواجب بذاته إن كان نفس الكون في الأعيان وهو الكون المطلق لزم كون كلّ موجود واجباً وإن كان هو الكون مع قيد التجرّد عن الماهية لزم تركّب الواجب مع أنّه معنى عدميّ لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب وإن كان هو الكون بشرط التجرّد لم يكن الواجب بالذات واجباً بذاته وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون لزم أن لا يكون موجوداً فلا يعقل وجود بدون الكون وإن كان الكون داخلياً لزم التركّب. و التوالى المتقدّمة كلّها ظاهرة البطلان وإن كان الكون خارجاً عنه فوجوده خارج عن حقيقته وهو المطلوب، إلى غير ذلك من الاعتراضات.

ووجه اندفاعها أنّ المراد بالوجود المأخوذ فيها إمّا المفهوم العامّ البديهيّ وهو معنى عقليّ اعتباريّ غير الوجود الواجبىّ الذى هو حقيقة عينيّة خاصّة بالواجب وإمّا طبيعة كليّة مشتركة متواطئة متساوية المصاديق. فالوجود العينىّ حقيقة مشكّكة مختلفة المراتب أعلى مراتبها الوجود الخاصّ بالواجب بالذات.

وأيضاً التجرّد عن الماهية ليس وصفاً عدمياً، بل هو فى معنى نفسى الحدّ الذى هو من سلب السلب الراجع إلى الايجاب.

وقد تبين أيضاً أن ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورة أزليّة لا ذاتيّة



ولا وصفية، فإن من الضرورة ماهي أزلية و هي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته من دون أي قيد وشرط. كقولنا: الواجب موجود بالضرورة. و منها ضرورة ذاتية وهي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود، سواء كان ذات الموضوع علة للمحمول، كقولنا: كلّ مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين بالضرورة، فإن ماهية المثلث علة للمساواة إذا كانت موجودة. او لم يكن ذات الموضوع علة لثبوت المحمول، كقولنا: كلّ إنسان إنسان بالضرورة او حيوان او ناطق بالضرورة، فإن ضرورة ثبوت الشيء لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود من دون أن يكون الذات علة لنفسه.

و منها ضرورة وصفية، و هي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بوصفه مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً، و قد تقدمت إشارة إليها.

## الفصل الرابع

### في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود

#### من جميع الجهات

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.  
قال صدر المتألهين ره: «المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية، فإن كلّ ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له.  
و من فروع هذه الخاصية أنه ليس له حالة منتظرة، فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم. وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس، فإن ذلك هو



الذي يعدّ من خواصّ الواجب دون هذا، لا تصاف المفارقات النورية به، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانية، وذلك يوجب تجسّمه وتكدره مع كونه مجرداً نورياً، هذا خلف»، انتهى. (ج ١، ص ١٢٢)

والحجة فيه أنه لو كان للواجب بالذات المنزّه عن الماهية بالنسبة إلى صفة كمالية من الكمالات الوجودية جهة إمكانية كانت ذاته في ذاته فاقدة لها مستقراً فيها عدمها فكانت مركبة من وجود و عدم، و لازمه تركب الذات، و لازم التركب الحاجة، و لازم الحاجة الامكان، و المفروض وجوبه، هف.

حجة أخرى: إن ذات الواجب بالذات لولم تكن كافية في وجوب شيء من الصفات الكمالية التي يمكن أن تتصف بها كانت محتاجة فيه إلى الغير، و حينئذ لو اعتبرنا الذات الواجبة بالذات في نفسها مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً و عدماً فإن كانت واجبة مع وجود تلك الصفة لغت عليه ذلك الغير و قد فرض علة، هف، وإن كانت واجبة مع عدم تلك الصفة لزم الخلف أيضاً. و اورد عليها أن عدم اعتبار العلة بحسب اعتبار العقل لا ينافي تحققها في نفس الامر، كما أن اعتبار الماهية من حيث هي و خلوها بحسب هذا الاعتبار عن الوجود و عدم و العلة الموجبة لها لا ينافي اتصافها في الخارج بأحدهما و حصول علته.

و ردّ بآته قياس مع الفارق، فإنّ حيثية الماهية من حيث هي غير حيثية الواقع، فن الجائر أن يعتبرها العقل و يقصر النظر اليها من حيث هي من دون ملاحظة غيرها من وجود و عدم و علتها. و هذا بخلاف الوجود العينيّ فإنّ حيثية ذاته عين حيثية الواقع و متن التحقق فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار جميع ما يرتبط به من علة و شرط.

ويمكن تقرير الحجّة بوجه آخر، وهو أنّ عدم كفاية الذات في وجوب صفة من صفاته الكمالية يستدعى حاجته في وجوبها إلى الغير فهو العلة الموجبة، ولازمه أن يتصف الواجب بالذات بالوجوب الغيرى وقد تقدمت استحالته.

و اورد على أصل المسألة بأنّه منقوض بالنسب و الاضافات اللاحقة للذات الواجبيّة من قبيل أفعاله المتعلقة بمعلولاته الممكنة الحادثة، فإنّ النسب و الاضافات قائمة بأطرافها تابعة لها في الامكان كالخلق و الرزق و الاحياء و الامانة و غيرها.

و يندفع بأنّ هذه النسب و الاضافات و الصفات المأخوذة منها - كما سيأتى بيانه - معان منتزعة من مقام الفعل لا من مقام الذات.

نعم لوجود هذه النسب و الاضافات ارتباط واقعى به تعالى، و الصفات المأخوذة منها للذات واجبة بوجوبها. فكونه تعالى بحيث يخلق و كونه بحيث يرزق، إلى غير ذلك، صفات واجبة، و مرجعها إلى الاضافة الاشرائية. وسيأتى تفصيل القول فيه فيما سيأتى إن شاء الله تعالى.

وقد تبين بما مر:

أولاً أنّ الوجود الواجبيّ وجود صرف لا ماهية له و لا عدم معه، فله كلّ كمال في الوجود.

و ثانياً أنّه واحد وحدة الصرافة و هى المسمّاة بالوحدة الحقّة بمعنى أنّ كلّ ما فرضته ثانياً له امتاز عنه بالضرورة بشيء من الكمال ليس فيه، فتركبت الذات من وجود و عدم و خرجت عن محوطة الوجود و صرافته و قد فرض صرفاً، هف، فهو في ذاته البحتة بحيث كلّما فرضت له ثانياً عاد أولاً. و هذا هو المراد بقولهم: إنه واحد لا بالعدد.

و ثالثاً أنّه بسيط لا جزء له لا عقلاً و لا خارجاً و إلاّ خرج عن صرافة الوجود و قد فرض صرفاً، هف.



و رابعاً أنّ ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده، ولازمه أن كلّ صفة من صفاته وهي جميعاً واجبة عين الصفة الاخرى وهي جميعاً عين الذات المتعالية.

و خامساً أنّ الوجوب من شؤون الوجود الواجب كالوحدة غير خارج من ذاته وهو تأكيد الوجود الذي مرجعه صراحة مناقضته لمطلق العدم وطرده له فيمتنع طرد العدم عليه.

والوجود الامكانيّ أيضاً وإن كان مناقضاً للعدم مطارداً له إلاّ أنه لما كان رابطاً بالنسبة إلى علته التي هي الواجب بالذات بلا واسطة او معها و هو قائم بها غير مستقلّ عنها بوجه لم يكن محكوماً بحكم في نفسه إلاّ بانضمام علته إليه فهو واجب بايجاب علته التي هي الواجب بالذات يأبى العدم و يطرده بانضمامها اليه.

### الفصل الخامس

#### الشيء ما لم يجب لم يوجد وفيه بطلان القول بالألوية

قد تقدّم أنّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلاّ هي، لا موجودة ولا معدومة و لا أيّ شيء آخر، مسلوبة عنها ضرورة الوجود و ضرورة العدم سلباً تحصيلياً و هو الامكان، فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. فلا يرتاب العقل في أنّ تلبسها بواحد من الوجود و العدم لا يستند إليها لمكان استواء النسبة و لا أنّه يحصل من غير سبب بل يتوقف على أمر وراء الماهية يخرجها من حدّ الاستواء و يرجح لها الوجود أو العدم و هو العلة. و ليس ترجيح جانب الوجود بالعلة إلاّ بايجاب الوجود، إذ لولا الايجاب لم يتعين الوجود لها بل كانت جائزة الطرفين و لم ينقطع السؤال أنّها ليمّ صارت موجودة مع جواز



العدم لها فلا يتم من العلة إيجاداً إلاً بايجاب الوجود للمعلول قبل ذلك .  
والقول في علة العدم وإعطائها الامتناع للمعلول نظير القول في علة الوجود  
وإعطائها الوجوب .

فعلة الوجود لا تتم علةً إلاً إذا صارت موجبة و علة العدم لا تتم علةً إلاً  
إذا كانت بحيث تفيد امتناع معلولها، فالشيء ما لم يجب لم يوجد و ما لم يمتنع لم  
يعدم .

و أما قول بعضهم: إنَّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلة على  
الاطلاق موجبة — بفتح الجيم — غير مختارة فيلزم كون الواجب تعالى موجباً في  
فعله غير مختار و هو محال .

فيدفعه أنَّ هذا الوجوب الذي يتلبس به المعلول وجوب غيري و وجوب  
المعلول منتزع من وجوده لا يتعداه و من الممتنع أن يؤثر المعلول في وجود علته  
وهو مترتب عليه، متأخر عنه، قائم به .

و قد ظهر بما تقدم بطلان القول بالاولوية على أقسامها . توضيحه أن قوماً  
من المتكلمين زعموا أنهم أن القول باتصاف الممكن بالوجوب في ترجح أحد  
جانبي الوجود والعدم له، يستلزم كون الواجب في مبدئيه للايجاد فاعلاً  
موجباً — بفتح الجيم — تعالى عن ذلك و تقدس، ذهبوا إلى أن ترجح أحد  
الجانبيين له بخروج الماهية عن حد الاستواء إلى أحد الجانبين بكون الوجود  
أولى له او العدم أولى له من دون أن يبلغ أحد الجانبين فيخرج به من حد  
الامكان فقد ترجح الموجود من الماهيات بكون الوجود أولى له من غير وجوب  
و المعدوم منها بكون العدم أولى له من غير وجوب .

و قد قسموا الأولوية إلى ذاتية تقتضيها الماهية بذاتها او لا تنفك عنها وغير  
ذاتية تفيدها العلة الخارجة، و كل من القسمين إما كافية في وقوع المعلول و  
إما غير كافية .

و نقل عن بعض القدماء أنهم اعتبروا أولوية الوجود في بعض

الموجودات و أثره أكثرية الوجود أو شدته و قوته أو كونه أقل شرطاً للوقوع و اعتبروا أولوية العدم في بعض آخر و أثره أقلية الوجود أو ضعفه أو كونه أكثر شرطاً للوقوع.

و نقل عن بعضهم اعتبارها في طرف العدم بالنسبة إلى طائفة من الموجودات فقط.

و نقل عن بعضهم اعتبار أولوية العدم بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة لكون العدم أسهل وقوعاً.

هذه أقوالهم على اختلافها و قد بان بما تقدم فساد القول بالأولوية من أصلها، فإن حصول الأولوية في أحد جانبي الوجود والعدم لا ينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر. والسؤال في تعيين الطرف الأولي مع جواز الطرف الآخر على حاله و إن ذهب الأولويات إلى غير النهاية حتى ينتهي إلى ما يتعين به الطرف الأولي و ينقطع به جواز الطرف الآخر و هو الوجوب.

على أن في القول بالأولوية إبطالاً لضرورة توقف الماهيات الممكنة في وجودها وعدمها على علة، إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولوية للجانب الآخر و حضور علة التامة. و قد تقدم أن الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقق علة حينئذ فهو في وقوعه لا يتوقف على علة، هف.

و لهم في رد هذه الأقوال و جوه آخر أوضحوا بها فسادها، أغمضنا عن إيرادها بعد ظهور الحال بما تقدم.

و أما حديث استلزام الوجوب الغيري، أعني وجوب المعلول بالعلة لكون العلة موجبة - بفتح الجيم - فواضح الفساد كما تقدم، لأن هذا الوجوب انتزاع عقلي عن وجود المعلول غير زائد على وجوده و المعلول بتمام حقيقته أمر متفرع على علة، قائم الذات بها، متأخر عنها و ماشأه هذا لا يعقل أن يؤثر في العلة و يفعل فيها.

و من فروع هذه المسألة أن القضايا التي جهتها الأولوية ليست ببرهانية،



اذ لاجهة إلا الضرورة و الامكان، اللهم إلا أن يرجع المعنى الى نوع من التشكيك .

تنبيه:

ما مرّ من وجوب الوجود للماهية وجوب بالغير سابق على وجودها منتزع عنه، و هناك وجوب آخر لاحق يلحق الماهية الموجودة ويسمى الضرورة بشرط المحمول. وذلك أنه لو أمكن للماهية المتلبسة بالوجود مادامت متلبسة أن يطرد ها العدم الذى يقابله و يطرده لكان فى ذلك إمكان اقتران النقيضين و هو محال، و لازمه استحالة انفكاك الوجود عنها مادام التلبس ومن حيثه، و ذلك وجوب الوجود من هذه الحيثية. و نظير البيان يجرى فى الامتناع اللاحق للماهية المعدومة. فالماهية الموجودة محفوفة بوجوبين و الماهية المعدومة محفوفة بامتناعين.

و ليُعلم أنّ هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغير، كما أنّ الوجوب السابق كان بالغير، و ذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهية من حيث اتصاف الماهية به، كما أنّ الوجوب السابق منتزع منه من حيث انتسابه إلى العلة الفيّاضة له.

### الفصل السادس

فى حاجة الممكن الى العلة وأن علة حاجته الى  
العلة هو الامكان دون الحدوث

حاجة الممكن، اى توقّفه فى تلبسه بالوجود او العدم إلى أمر واهيته،



من الضروريات الأولية التي لا يتوقف التصديق بها على أزيد من تصور موضوعها و محمولها، فأننا إذا تصورنا الماهية بما أنها ممكنة تستوى نسبتها إلى الوجود والعدم وتوقف ترجح أحد الجانبين لها وتلبسها به على أمر وراء الماهية لم نلبث دون أن نصدق به، فاتصاف الممكن بأحد الوصفين - اعنى الوجود والعدم - متوقف على أمر وراء نفسه ونسبته العلة لا يرتاب فيه عقل سليم. و أمّا تجويز اتصافه - وهو ممكن مستوى النسبة الى الطرفين - بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه فخرج عن الفطرة الانسانية.

و هل علة حاجته إلى العلة هو الامكان او الحدوث؟ قال جمع من المتكلمين بالثاني. والحق هو الاول وبه قالت الحكماء، و استدلوا عليه بأن الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود و باعتبار عدمها ضرورية العدم. و هاتان ضرورتان بشرط المحمول والضرورة مناط الغنا عن العلة و السبب. والحدوث هو كون وجود الشيء بعد عدمه. و إن شئت فقل: هو ترتب إحدى الضرورتين على الاخرى. والضرورة كما عرفت مناط الغنا عن السبب، فالمرتب تعتبر الماهية بامكانها لم يرتفع الغنا و لم تتحقق الحاجة ولا تتحقق الحاجة إلا بعلة لها وليس لها إلا الامكان.

حجة أخرى: الحدوث، وهو كون الوجود مسبوقة بالعدم، صفة الوجود الخاص فهو مسبوقة بوجود المعلول لتقدم الموصوف على الصفة، و الوجود مسبوقة بايجاد العلة، و الايجاد مسبوقة بوجود المعلول و وجوبه مسبوقة بايجاد العلة على ما تقدم، و ايجاد العلة مسبوقة بحاجة المعلول و حاجة المعلول مسبوقة بامكانه، إذ لو لم يكن ممكناً لكان إما واجباً و إما ممتنعاً، والوجوب والامتناع مناط الغنا عن العلة. فلو كان الحدوث علة للحاجة و العلة متقدمة على معلولها بالضرورة لكان متقدماً على نفسه بمراتب و هو محال. فالعلة هي الامكان، إذ لا يسبقها مما يصلح للعلة غيره والحاجة تدور معه وجوداً و عدماً.

والحجة تنفي كون الحدوث مما يتوقف عليه الحاجة بجميع احتمالاته من

كون الحدوث علّةً وحده، و كون العلة هو الامكان و الحدوث جميعاً، و كون الحدوث علة و الامكان شرطاً و كون الامكان علّةً و الحدوث شرطاً او عدم الحدوث مانعاً.

و قد استدلتوا على نفي علّية الامكان وحده للحاجة بأنه لو كان علّة الحاجة إلى العلة هو الامكان من دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزمانيّ و هو الذي لا يسبقه عدم زمانيّ. و هو محال، فإنه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج في رفعه إلى علّة تفيض عليه الوجود. فدوام الوجود يغنيه عن العلة.

و يدفعه أنّ موضوع الحاجة هو الماهية بما أنّها ممكنة دون الماهية بما أنّها موجودة و الماهية بوصف الامكان محفوظة مع الوجود الدائم كما أنّها محفوظة مع غيره. فالماهية القديمة الوجود تحتاج إلى العلة بما هي ممكنة كالماهية الحادثة الوجود و الوجود الدائم مفاض عليها كالوجود الحادث، و أمّا الماهية الموجودة بما أنّها موجودة فلها الضرورة بشرط المحمول و الضرورة مناط الغنا عن العلة بمعنى أنّ الموجود بما أنّها موجودة لا يحتاج إلى موجودية أخرى تطرأ عليه.

على أنّ مرادهم من الحدوث الذي اشترطوه في الحاجة الحدوث الزمانيّ الذي هو كون الوجود مسبقاً بعدم زمانيّ. فما ذكروه منتقض بنفس الزمان، إذ لا معنى لكون الزمان مسبقاً بعدم زمانيّ.

مضافاً إلى أنّ إثبات الزمان قبل كلّ ماهية إمكانية إثبات للحركة الراسمة للزمان، وفيه اثبات متحرك تقوم به الحركة و فيه إثبات الجسم المتحرك و المادة و الصورة. فكلّما فرض وجود ماهية ممكنة كانت قبله قطعة زمان، و كلّما فرضت قطعة زمان كان عندها ماهية ممكنة فالزمان لا يسبقه عدم زمانيّ.

و أجاب بعضهم عن النقض بأنّ الزمان أمر اعتباريّ و همّي لا بأس بنسبة القدم عليه، إذ لا حقيقة له وراء الوهم.

و فيه أنه هدم لما بتوه من إسناد حاجة الممكن إلى حدوثه الزمانيّ، إذ



الحادث و القديم عليه واحد.  
و أجاب آخرون بأنّ الزمان منتزِع عن وجود الواجب تعالى فهو من صقع  
المبدء تعالى لا بأس بقدمه.  
و ردّ بأنّ الزمان متغير بالذات و انتزاعه من ذات الواجب بالذات  
مستلزم لتطرق التغير على ذاته تعالى و تقدس.  
و دفع ذلك بأنّ من الجائز أن لا يطابق المعنى المنتزِع المصداق المنتزِع منه  
من كلّ جهة فيباينه.  
و فيه أنّ تجويز مباينة المفهوم المنتزِع للمنتزِع منه سفسطة، إذ لو جاز  
مباينة المفهوم للمصداق لانهدم بنيان التصديق العلميّ من أصله.

## تنبيه:

قد تقدّم في مباحث العدم أنّ العدم بطلان محض لاشيئية له ولا تمايز  
فيه، غير أنّ العقل ربما يضيفه إلى الوجود فيحصل له ثبوت ماذهنيّ و حظّ ما  
من الوجود فيتميز بذلك عدم من عدم كعدم البصر المتميز من عدم السمع وعدم  
الانسان المتميز من عدم الفرس فيرتّب العقل عليه ما يراه من الأحكام  
الضرورية و مرجعها بالحقيقة تثبت ما يحاذيها من أحكام الوجود.  
و من هذا القبيل حكم العقل بحاجة الماهية الممكنة في تلبّسها بالعدم إلى  
علة هي عدم علة الوجود. فالعقل إذا تصوّر الماهية من حيث هي الخالية من  
التحصّل و اللاتحصّل، ثمّ قاس إليها الوجود والعدم وجد بالضرورة أنّ  
تحصلها بالوجود متوقف على علة موجودة و يستتبعه أنّ علة وجودها لو لم توجد  
لم توجد الماهية المعلولة، فيتمّ الحكم بأنّ الماهية الممكنة لامكانها تحتاج في  
اتصافها بشيء من الوجود والعدم إلى مرجح يرجح ذلك، و مرجح الوجود  
وجود العلة و مرجح العدم عدمها، أي لو انتفت العلة الموجدة لم توجد الماهية



المعلولة و حقيقته أن وجود الماهية الممكنة متوقف على وجود علتها.

## الفصل السابع

### الممكن محتاج الى العلة بقاء كما انه محتاج اليها حدوثاً

و ذلك لأنّ علة حاجته إلى العلة هي إمكانه اللازم لماهيته كما تقدم بيانه، و الماهية محفوظة معه بقاء، كما أنّها محفوظة معه حدوثاً فله حاجة إلى العلة الفياضة لوجوده حدوثاً و بقاءً و هو المطلوب.

حجة أخرى : الهوية العينية لكلّ شيء هو وجوده الخاصّ به و الماهية اعتبارية منتزعة منه كما تقدم بيانه، و وجود الممكن المعلول وجود رابط متعلق الذات بعلته متقوم بها لا استقلال له دونها لا ينسلخ عن هذا الشأن كما سيجيء بيانه إن شاء الله. فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً و بقاءً و أحد الحاجة ملازمة له.

والفرق بين الحجّتين أنّ الأولى تثبت المطلوب من طريق الامكان الماهويّ بمعنى استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، والثانية من طريق الامكان الوجوديّ بمعنى الفقر الوجوديّ المتقوم بغنى العلة.

## الفصل الثامن

### في بعض احكام الممتنع بالذات

لما كان الامتناع بالذات هو ضرورة العدم بالنظر إلى ذات الشيء المفروضة كان مقابلاً للوجوب بالذات الذي هو ضرورة الوجود بالنظر إلى ذات الشيء العينية يجري فيه من الأحكام ما يقابل أحكام الوجوب الذاتي.

قال في الاسفار—بعد كلام له في أن العقل كما لا يقدر أن يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعدم تناهى عظمته و كبريائه كذلك لا يقدر أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه و محوضة بطلانه ولا شيئته—: «وكما تحقق أن الواجب بالذات لا يكون واجباً بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بغيره بمثل ذلك البيان، و كما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته و بغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط فلا يكون لامر واحد امتناعان كذلك .

فاذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات.

و ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع و إن كانت له جهة اخرى إمكانية، لكن ليس الاستلزام للممتنع إلا من الجهة الامتناعية . مثلاً كون الجسم غير متناهي الابعاد يستلزم ممتنعاً بالذات هو كون المحصور غير محصور، الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه مع كونه عين نفسه، فأحدهما محال بالذات و الآخر محال بالغير، فلا محالة يكون ممكناً باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات، فإنه ليس من جهة ماهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده الامكاني .

وبالجملة فكما أن الاستلزام في الوجود بين الشئين لا بد له من علاقة عليّة ومعلوليّة بين المتلازمين، فكذلك الاستلزام في العدم و الامتناع بين شئين لا ينفك عن تعلق ارتباطيّ بينهما .

و كما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق، كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات و ممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مرّ .  
وبهذا يفرق الشرطيّ اللزوميّ عن الشرطيّ الاتفاقيّ، فإنّ الأوّل، يحكم



فيه بصدق التالى وضعاً و رفعاً على تقدير صدق المقدم وضعاً و رفعاً لعلاقة ذاتية بينها. والثانى يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم و التالى.

فما فشى عند عامة الجدليين فى أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحالة أمر من الامور بالبيان الخلفى او الاستقامى أن يقال: «إن مفروضك مستحيل، فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر»؛ واضح الفساد، فإن المحال لا يستلزم أى محال كان، بل محالاً إذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلق سببى و مسببى». انتهى (ج ١، ص ٢٣٦)

فان قيل: الممتنع بالذات ليس إلا ما يفترضه العقل ويخبر عنه بأنه ممتنع بالذات، فما معنى عدم قدرته على تعقله؟

قيل: إن المراد بذلك أن لاحقيقة عينية له حتى يتعلق به علم، حتى أن الذى يفرضه ممتنعاً بالذات و نحكم عليه بذلك ممتنع بالذات بالحمل الاولى محكوم عليه بالامتناع، وصورة علمية ممكنة موجودة بالحمل الشائع.

و هذا نظير ما يقال: - فى دفع التناقض المترائى فى قولنا: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، حيث يدل على نفي الاخبار عن المعدوم المطلق وهو بعينه إخبار عنه - إن نفي الاخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع، إذ لا شبيبة له حتى يخبر عنه بشيء، و هذا بعينه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأولى الذى هو موجود ممكن ذهنى.

و إن قيل: إن الذى ذكر أن الممتنعين بالذات ليس بينها إلا الصحابة الاتفاقية ممنوع، لأن المعانى التى يثبت العقل امتناعها على الواجب بالذات، كالشريك و الماهية و التركيب و غير ذلك، يجب أن تكون صفات له ممتنعة عليه بالذات، إذ لو كانت ممتنعة بالغير كانت ممكنة له بالذات كما تقدم. ولا صفة إمكانية فيه تعالى، لما بين أن الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من



جميع الجهات.

ثم الحجج القائمة على نفي هذه الصفات الممتنعة، على ما أشير إليه في أول الكتاب، براهين إتيية تسلك من طريق الملازمات العامة. فللنتائج، وهي امتناع هذه الصفات، علاقة لزومية مع المقدمات، فهي جميعاً معلولة لما وراءها ممتنعة بغيرها وقد بين أنها ممتنعة بذاتها، هذا خلف.

اجيب عنه بأن الصفات الممتنعة التي تنفيها البراهين الإتيية عن الواجب بالذات مرجعها جميعاً إلى نفي الوجوب الذاتي الذي هو عين الواجب بالذات، فهي واحدة بحسب المصداق المفروض لها وإن تكثرت مفهوماً، كما أن الصفات الثبوتية التي للواجب بالذات هي عين الوجود البحت الواجبي مصداقاً وإن كانت متكثرة مفهوماً.

فعدم الانفكاك بين هذه الصفات والسلوك البرهاني من بعضها إلى بعض، لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض، وإن كان في صورة التلازم بينها بحسب المفهوم. كما أن الأمر في الصفات الثبوتية كذلك ويعبر عنه بأن الصفات الذاتية كالوجوب الذاتي مثلاً بالذات وباقتضاء من الذات، ولا اقتضاء ولا عليية بين الشيء ونفسه. وهذا معنى ما قيل: «إنّ الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمّي».

فامتناع الماهية التي سلطنا إلى بيانه من طريق امتناع الامكان عليه تعالى، مثلاً، هو وامتناع الامكان جميعاً يرجعان إلى بطلان الوجوب الذاتي الممتنع عليه تعالى وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتي المنتزع عن عين الذات.

و اعلم أنه كما يمتنع الملازمة بين ممتنعين بالذات كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات، فإن جواز تحقق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات، وقد فرضت بينها ملازمة، يستلزم تحقق الملزوم مع عدم اللازم وفيه نفي الملازمة، هذا خلف.

وقد أورد عليه بأن عدم المعلول الأول وهو ممكن يستلزم عدم الواجب بالذات وهو ممتنع بالذات. فن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات، كما أن من الجائز عكس ذلك، كاستلزام عدم الواجب عدم المعلول الأول. ويدفعه أن المراد بالممكن هو الماهية المتساوية النسبة إلى جانبي الوجود والعدم. ومن المعلوم أنه لا ارتباط لذاتها بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأولي، فماهية المعلول الأول لا ارتباط بينها وبين الواجب بالذات. نعم وجودها مرتبط بوجوده واجب بوجوده، وعدمها مرتبط عقلاً بعدمه ممتنع بامتناع عدمه، وليس شيء منها ممكناً بمعنى المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم.

و أما عدّهم وجود الممكن ممكناً فالامكان فيه بمعنى الفقر والتعلق الذاتى لوجود الماهية بوجود العلة، دون الامكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والعدم، ففي الإشكال مغالطة بوضع الإمكان الوجودى موضع الامكان الماهوى.

### خاتمة:

قد اتضح من الأبحاث السابقة أن الوجود والامكان والامتناع كميّات للنسب في القضايا لا تخلو عن واحد منها قضية، وأن الوجود والامكان أمران وجوديان لمطابقة القضايا الموجهة بهما بما أنها موجهة بهما للخارج مطابقة تامة.

فهما موجودان في الخارج لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقلّ فهما من الشئون الوجودية الموجودة لمطلق الموجود كالوحدة والكثرة والحدوث والقدم و سائر المعانى الفلسفية المبحوث عنها في الفلسفة بمعنى كون الاتصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن وهى المسماة بالمعقولات الثانية الفلسفية.

و أما الامتناع فهو أمر عدمي .

هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات و المفاهيم موضوعات للأحكام . و أما بالنظر إلى كون الوجود العيني هو الموضوع لها بالحقيقة لأصالته، فالوجوب نهاية شدة الوجود الملازم لقيامه بذاته و استقلاله بنفسه، والامكان فقره في نفسه و تعلقه بغيره بحيث لا يستقل عنه بذاته، كما في وجود الماهيات الممكنة، فهما شأنان قائمان بالوجود غير خارجين عنه .



المرحلة الخامسة

# في الماهية واحكامها

وفيه سبعة فصول

## الفصل الاول

### في أن الماهية في حد ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة

الماهية، و هي ما يقال في جواب ماهو، لما كانت من حيث هي و بالنظر الى ذاتها في حد ذاتها ، لا تأتي أن تتصف بأنها موجودة او معدومة— كانت في حد ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة، بمعنى أن الموجود و اللاموجود ليس شيء منها مأخوذاً في حد ذاتها بأن يكون عينها او جزءها و إن كانت لا تخلو عن الاتصاف بأحدهما في نفس الأمر بنحو الاتصاف بصفة خارجة عن الذات. و بعبارة أخرى: الماهية بحسب الحمل الأوتى ليست بموجودة ولا لا موجودة و إن كانت بحسب الحمل الشائع إما موجودة و إما لا موجودة.

و هذا هو المراد بقولهم: إن ارتفاع الوجود و العدم عن الماهية من حيث هي من ارتفاع النقيضين عن المرتبة، و ليس ذلك بمستحيل، و إنما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً و بجميع مراتبه. يعنون به أن نقيض الوجود المأخوذ في حد الذات ليس هو العدم المأخوذ في حد الذات، بل عدم الوجود المأخوذ في حد الذات بأن يكون حد الذات وهو المرتبة قيماً للوجود لا للعدم، اى رفع المقيد دون الرفع المقيد.

و لذا قالوا: إذا سئل عن الماهية من حيث هي بطرفي النقيضين كان من الواجب أن يجاب بسلب الطرفين مع تقديم السلب على الحيثية حتى يفيد سلب المقيد دون السلب المقيد. فاذا سئل: هل الماهية من حيث هي موجودة

او ليست بموجودة؟ فالجواب: ليست الماهية من حيث هي بموجودة ولا لاموجودة. ليفيد أنّ شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ في حدّ ذات الماهية. ونظير الوجود والعدم في خروجهما عن الماهية من حيث هي سائر المعاني المتقابلة التي في قوة النقيضين حتى ما عدّوه من لوازم الماهيات فليست الماهية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا غير ذلك من المتقابلات وليست الأربعة من حيث هي زوجاً ولا فرداً.

## الفصل الثاني

### في اعتبارات الماهية

للماهية بالنسبة إلى ما يقارنها من الخصوصيات اعتبارات ثلاث وهي: أخذها بشرط شيء، وأخذها بشرط لا، وأخذها لا بشرط. والقسمة حاصرة.

أما الأول فإن تؤخذ الماهية بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات فتصدق على المجموع، كأخذ ماهية الانسان بشرط كونها مع خصوصيات زيد فتصدق عليه.

و أما الثاني فإن تؤخذ وحدها، وهذا على وجهين: أحدهما أن يقصر النظر في ذاتها مع قطع النظر عمّا عداها، وهذا هو المراد بشرط لا في مباحث الماهية. والآخر أن تؤخذ وحدها بحيث لو قارنها أي مقارن مفروض كان زائداً عليها غير داخل فيها فتكون موضوعة للمقارن المفروض غير محمولة عليه.

و أما الثالث فإن لا يشترط معها شيء من المقارنة واللا مقارنة بل تؤخذ مطلقة من غير تقييد بنفي او إثبات.

و تسمى الماهية بشرط شيء مخلوطة، والبشرط لا مجردة، واللابشرط



مطلقة.

والمقسّم للأقسام الثلاث الماهية، و هي الكلّي الطبيعيّ و تسمّى اللابشرط المقسمي، و هي موجودة في الخارج لوجود بعض اقسامها فيه كالمخلوطة.

والموجود من الكلّي في كلّ فرد غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد. و لو كان الموجود منه في الأفراد الخارجيّة واحداً بالعدد كان الواحد كثيراً بعينه و هو محال، و كان الواحد متصفاً بصفات متقابلة و هو محال. و هذا معنى قولهم: إنّ نسبة الماهية إلى أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلى أولادهم، لا كنسبة الاب الواحد الى أولاده الكثيرين. فالماهية كثيرة في الخارج بكثرة أفرادها، نعم هي بوصف الكلّيّة والاشترك واحدة موجودة في الذهن كما سيأتي.

### الفصل الثالث

#### في الكلّي والجزئي

لا ريب أنّ الماهية الكثيرة الأفراد تصدق على كلّ واحد من أفرادها و تحمل عليه، بمعنى أنّ الماهية التي في الذهن كلّها ورد فيه فرد من أفرادها و عرض عليها اتحدت معه و كانت هي هو. و هذه الخاصة هي المسماة بالكلّيّة و هي المراد باشتراك الافراد في الماهية. فالعقل لا يمتنع من تجويز صدق الماهية على كثيرين بالنظر إلى نفسها، سواء كانت ذات أفراد كثيرين في الخارج ام لا.

فالكلّيّة خاصة ذهنيّة تعرض الماهية في الذهن، إذ الوجود الخارجيّ العينيّ مساوق للشخصيّة، مانع عن الاشتراك. فالكلّيّة من لوازم الوجود

الذهني للماهية كما أنّ الجزئية والشخصية من لوازم الوجود الخارجي. فما قيل: «إنّ الكلية و الجزئية في نحو الادراك بمعنى أنّ الحس لقوة إدراكه ينال الشيء نيلاً كاملاً بحيث يمتاز عما سواه مطلقاً و يتشخص، والعقل لضعف إدراكه يناله نيلاً هيناً يتردد ماناله بين امور و يقبل الانطباق على كثيرين. كالشبح المرئي من بعيد بحيث لا يتميز كلّ التميز فيتردد بين أن يكون، مثلاً، هو زيدا أو عمراً أو خشبة منصوبة أو غير ذلك وليس إلا واحداً من المحتملات، و كالدرهم المسوح المرّد بين الدراهم المختلفة و ليس إلا واحداً منها».

فاسد، إذ لو كان الامر كذلك لم يكن مصداق الماهية في الحقيقة إلا واحداً من الأفراد و لكذبت القضايا الكلية. كقولنا: كلّ ممكن فله علة، و كلّ أربعة زوج، و كلّ كثير فانه مؤلف من آحاد، و الضرورة تدفعه. فالحق أنّ الكلية و الجزئية لازمان لوجود الماهيات. فالكلية لوجودها الذهني و الجزئية لوجودها الخارجي.

و كذا ما قيل: «إنّ الماهية الموجودة في ذهن جزئية شخصية، كالماهية الموجودة في الخارج فأنها موجودة في ذهن خاص قائمة بنفس جزئية. فالماهية الانسانية الموجودة في ذهن زيد مثلاً غير الماهية الانسانية الموجودة في ذهن عمرو، و الموجودة منها في ذهن زيد اليوم غير الموجودة في ذهنه بالأمس، و هكذا».

فاسد، فإنّ الماهية المعقولة من الحيثية المذكورة — أعني كونها قائمة بنفس جزئية ناعته لها. وكذا كونها كيفية من الكيفيات النفسانية و كمالاً لها — هي من الموجودات الخارجية الخارجة من بحثنا و كلامنا في الماهية بوجودها الذهني الذي لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجية، وهي من هذه الجهة لا تأتي الصدق على كثيرين.

ثم إنّ الاشياء المشتركة في معنى كليّ يتميز بعضها من بعض بأحد امور



ثلاثة، فإنها إن اشتركت في عَرَضِيَّ خارج من الذات فقط تميّزت بتمام الذات كالنوعين من مقولتين من المقولات العرضية المشتركون في العرضية. و إن اشتركت في ذاتيَّ فإن كان في بعض الذات، ولا محالة هو الجنس، تميّزت ببعض آخر وهو الفصل كالانسان والفرس المشتركون في الحيوانية المتميزين بالنطق و الصهيل، و إن كان في تمام الذات تميّزت بعَرَضِيَّ مفارق، إذ لو كان لازماً لم يخل عنه فرد، فلازم النوع لازم لجميع افراده.

و زاد بعضهم على هذه الأقسام الثلاثة قسماً رابعاً وهو التميز بالتمام و النقص والشدة و الضعف في نفس الطبيعة المشتركة وهو التشكيك. و الحق أنّ الماهية بما أنها هي لا تقبل التشكيك وإنما التشكيك في الوجود.

هذا كله في الكلية و أنها خاصة ذهنية للماهية. و أما الجزئية و هي امتناع الشركة في الشيء، و تسمى الشخصية، فالحق أنها بالوجود كما ذهب إليه الفارابي ره و تبعه صدر المتألهين ره. قال في الاسفار:

« و الحق أنّ تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره إنّما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه. فالمتشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء، كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإن كلّ وجود متشخص بنفس ذاته، و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه و إن ضمّ إليه ألفٌ مخصّص، فإنّ الامتياز في الواقع غير التشخص، إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، و الثاني باعتباره في نفسه حتى أنّه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد مع أنّ له تشخصاً في نفسه. ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخص، فإنّ النوع المادّي المنتشر ما لم تكن المادّة متخصّصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدء الأعلى». انتهى، (ج ٢، ص ١٠)

و يتبين به أولاً أنّ الأعراض المشخصة التي أسندوا التشخيص إليها



—وهي عامة الأعراض كما هو ظاهر كلام بعضهم، وخصوص الوضع و  
متى و اين كما صرح به بعض آخر، وخصوص الزمان كما قال به آخرون، و  
كذا ما قيل: إنه المادة — أمارات للتشخيص و من لوازمه.

و ثانياً أن قول بعضهم: — إن المشخص للشيء هو فاعله القريب المفيض  
لوجوده، و كذا قول بعضهم: إن المشخص هو فاعل الكلّ و هو الواجب تعالى  
الفياض لكلّ وجود، و كذا قول بعضهم: إن تشخيص العرض بموضوعه — لا  
يخلو عن استقامة. غير أنه من الاسناد إلى السبب البعيد، و السبب القريب  
الذي يستند إليه التشخيص هو نفس وجود الشيء، إذ الوجود العيني للشيء  
بما هو وجود عيني يمتنع وقوع الشركة فيه، فهو المتشخص بذاته و الماهية متشخصة  
به، و للفاعل او الموضوع دخل في التشخيص من جهة أنّها من علل الوجود،  
لكن أقرب الأسباب هو وجود نفس الشيء، كما عرفت.

و ثالثاً أن جزئية المعلوم المحسوس ليس من قبل نفسه بما أنه مفهوم  
ذهني، بل من قبل الاتصال الحسي بالخارج و علم الانسان بأنه نوع تأثر له  
من العين الخارجي، و كذا جزئية الصورة الخيالية من قبل الاتصال بالحس،  
كما إذا أحضر صورة خيالية مخزونة عنده من جهة الحس او ركّب ممّا عنده  
من الصور الحسية المخزونة صورة فرد خيالي. فافهم.

## الفصل الرابع

### في الذاتي والعرضي

المفاهيم المعتبرة في الماهيات، وهي التي تؤخذ في حدودها و ترتفع  
الماهيات بارتفاعها، تسمى ذاتيات. و ما سوى ذلك ممّا يحمل عليها، وهي  
خارجة من الحدود كالكتاب من الانسان و الماشي من الحيوان، تُسمى

عَرَضِيَّاتٍ.

والعَرَضِيَّ قسمان، فإنه إن توقف انتزاعه و حمله على انضمام، كتوقف انتزاع الحارّ و حمله على الجسم على انضمام الحرارة إليه، سُمِّيَ محمولاً بالضميمة. و إن لم يتوقف على انضمام شيء إلى الموضوع سُمِّيَ الخارج المحمول، كالعالي والسافل.

هذا هو المشهور، وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر. و يتميز الذاتيّ من غير الذاتيّ بخواصه التي هي لوازم ذاتيته وهي كونه ضروريّ الثبوت لذي الذاتيّ لضرورية ثبوت الشيء لنفسه، و كونه غنياً عن السبب. فالسبب الموجد لذي الذاتيّ هو السبب الموجد للذاتيّ لمكان العينية و كونه متقدماً على ذي الذاتيّ تقدماً بالتجوهر، كما سيجيء إن شاء الله.

و قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الحمل بين الذات و بين أجزائه الذاتية حمل أوليّ. و به يندفع الاشكال في تقدّم أجزاء الماهية عليها بأنّ مجموع الأجزاء عين الكلّ، فتقدّم المجموع على الكلّ تقدّم الشيء على نفسه و هو محال. و ذلك أنّ الذاتيّ سواء كان أعمّ و هو الجنس أو أخصّ و هو الفصل عين الذات و الحمل بينهما أوليّ و إنّما سُمِّيَ جزءً لوقوعه جزءً من الحد. على أنّ إشكال تقدّم الأجزاء على الكلّ مدفوع بأنّ التقدم للأجزاء بالأسر على الكلّ و بين الاعتبارين تباين.

### الفصل الخامس

#### في الجنس والفصل والنوع و بعض ما يلحق بذلك

الماهية التامة التي لها آثار خاصة حقيقية تسمى من حيث هي كذلك



نوعاً كالانسان و الفرس و الغنم، وقد بين في المنطق أن من المعاني الذاتية للأنواع الواقعة في حدودها ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد كالحيوان الذي يشترك فيه الانسان و الفرس و غيرهما. كما أن منها ما يختص بنوع واحد كالناطق المختص بالانسان، ويسمى الجزء المشترك فيه جنساً والجزء المختص فصلاً، و ينقسم الجنس والفصل إلى قريب و بعيد. و أيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عال و متوسط و سافل، كل ذلك مبين في محله.

ثم إننا إذا أخذنا معنى الحيوان الموجود في أكثر من نوع واحد مثلاً و عقلناه بأنه الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة، جازأن نعقله وحده بحيث يكون كل ما يقارنه من المعاني كالناطق زائداً عليه خارجاً من ذاته و يكون ما عقلناه من المعنى مغايراً للمجموع منه و من المقارن غير محمول عليه، كما أنه غير محمول على المقارن. فالمفهوم المعقول من الحيوان غير مفهوم الحيوان الناطق و غير مفهوم الناطق، كان المعنى المعقول على هذا الوجه مادة بالنسبة إلى المعنى الزائد المقارن و علة مادية بالنسبة إلى المجموع منه و من المقارن.

و جاز أن نعقله مقيساً إلى عدة من الأنواع التي تشترك فيه، كأن نعقل معنى الحيوان المذكور آنفاً مثلاً بأنه الحيوان الذي هو إما انسان و إما فرس و إما غنم و إما غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعنى المعقول على هذا النحو ماهية ناقصة غير محصلة حتى ينضم إليها الفصل المختص بأحد تلك الأنواع فيحصلها ماهية تامة فتكون ذلك النوع بعينه، كأن ينضم فصل الانسان مثلاً و هو الناطق إلى الحيوان، فيكون هو الحيوان الناطق بعينه و هو نوع الانسان و يسمى الذائق المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار جنساً و الذي يحصله فصلاً. و الاعتباران المذكوران الجاريان في الجزء المشترك، أعني أخذه بشرط لا ولا بشرط، يجريان في الجزء المختص. فيكون بالاعتبار الأول صورة للجزء الآخر المقارن و علة صورته للمجموع ولا يحمل على شيء منها، و بالاعتبار الثاني فصلاً يحصل الجنس و يتمم النوع و يحمل عليه حملاً أولياً.



فقد تحصل أنّ الجزء الأعمّ في الماهيات وهو الجنس متقوم بالجزء الأخصّ الذي هو الفصل بحسب التحليل العقليّ.

قال في الاسفار في كيفية تقوّم الجنس بالفصل: «هذا التقوّم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية الى جزئين عقليين و حكمه بعلية أحدهما للآخر ضرورة احتياج اجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض، والمحتاج إليه و العلة لا يكون إلاّ الجزء الفصليّ لاستحالة أن يكون الجزء الجنسيّ علة لوجود الجزء الفصليّ وإلاّ لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع. فبقي أن يكون الجزء الفصليّ علة لوجود الجزء الجنسيّ و يكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة و علة للقدر الذي هو حصّة النوع و جزء للمجموع الحاصل منه و ممّا يتميز به عن غيره»، انتهى. (ج ٢، ص ٣٠-٢٩)

فان قيل: إنّ الفصل إن كان علة لمطلق الجنس لم يكن مقسماً له وإن كان علة للحصّة التي في نوعه و هو المختصّ به فلا بدّ أن يفرض التخصّص أولاً حتى يكون الفصل علة له لكنّه إذا تخصّص دخل في الوجود و استغنى بذلك عن العلة.

قيل: إنّ الخصوصية التي بها يصير الجنس المبهم حصّة خاصة بالنوع من شؤون تحصّله الوجوديّ الجائي اليه من ناحية علته التي هي الفصل والعلة متقدمة بالوجود على معلولها، فالتخصّص حاصل بالفصل و به يقسم الجنس الفاقده في نفسه ولا ضير في علية فصول متعددة لماهية واحدة جنسية لضعف وحدتها.

فان قيل: التحصّل الذي يدخل به الجنس في الوجود هو تحصّله بالوجود الفرديّ فما لم يتلبس بالوجود الخارجيّ لم يتمّ و لم يكن له شيء من الشؤون الوجودية فما معنى عدّ الفصل علة له؟

قيل: المراد بتحصيله بالفصل ثبوته التعقلي و كينونته ماهية تامة نوعية والذي يكتسبه بالوجود الفردي هو تحقق الماهية التامة تحققاً يترتب عليه الآثار الخارجية. فالذي يفيد الفصل هو تحصيل الماهية المبهمه الجنسية و صيرورتها ماهية نوعية تامة، و الذي يفيد الوجود الفردي هو تحصيل الماهية التامة و صيرورتها حقيقة خارجية يترتب عليها الآثار.

فتبين بما مر:

أولاً أن الجنس هو النوع مبهماً و الفصل هو النوع محصلاً، و النوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إيهام او تحصيل.

و ثانياً أن كلاً من الجنس و الفصل محمول على النوع حملاً أولياً، و أما النسبة بين الجنس و الفصل أنفسهما فالجنس عرض عام للفصل و الفصل خاصة للجنس، و الحمل بينهما حمل شائع.

و ثالثاً أن من الممتنع تحقق أكثر من جنس واحد في مرتبة واحدة في ماهية نوعية واحدة و كذا تحقق أكثر من فصل واحد في مرتبة واحدة في ماهية نوعية واحدة لاستلزامه كون الواحد بعينه كثيراً و هو محال.

و رابعاً أن الجنس و المادة متحدان ذاتاً و مختلفان اعتباراً. فالمادة إذا اخذت لا بشرط كانت جنساً و الجنس إذا اخذ بشرط لا كان مادة، و كذلك الفصل و الصورة متحدان ذاتاً و مختلفان اعتباراً، فالفصل بشرط لا صورة، كما أن الصورة لا بشرط فصل.

و هذا في الجواهر المادية المركبة ظاهر، فإن المادة و الصورة موجودتان فيها خارجاً فيؤخذ منها معنى المادة و الصورة، ثم يؤخذان لا بشرط فيكونان جنساً و فصلاً.

و أما الأعراض فهي بسائط خارجية غير مركبة من مادة و صورة فإ به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز. لكن العقل يجد فيها مشتركات و مختصات فيعتبرها أجناساً و فصولاً لها ثم يعتبرها بشرط لا، فتعود مواد و صوراً عقلية لها.



والأمر في الجواهر المجردة أيضاً على هذه الوتيرة.

## الفصل السادس

### في بعض ما يرجع الى الفصل

يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين:

أحدهما أخصّ اللوازم التي يعرض النوع وأعرفها، وهو إنمّا يعدّ فصلاً و يوضع في الحدود موضعَ الفصول الحقيقية لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقية التي تقوم الأنواع أو لعدم وجود اسم دالّ عليها بالمطابقة في اللغة كالناطق المأخوذ فصلاً للإنسان، فإنّ المراد بالنطق إمّا التكلم وهو بوجه من الكيفيات المسموعة، وإمّا إدراك الكلّيات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية والكيفية كيفما كانت من الأعراض والأعراض لا تقوم الجواهر، ويسمّى فصلاً منطقيّاً.

والثاني ما يقوم النوع ويحصل الجنس حقيقة وهو مبدء الفصل المنطقيّ، ككون الإنسان ذاته نفس ناطقة فصلاً للنوع الإنسانيّ ويسمّى فصلاً اشتقاقياً. ثمّ إنّ الفصل الأخير تمام حقيقة النوع، لأنّه يحصل الجنس الذي يحصله ويتممه نوعاً. فما أخذ في أجناسه وفصوله الأخر على وجه الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصيل.

ويتفرع عليه أنّ نوعيّة النوع محفوظة بالفصل ولو تبدلت بعض أجناسه و لذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادّة التي هي الجنس بشرط لا في المركّبات المادّية كالإنسان تتجرد نفسه فتفارق البدن كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة.

ثمّ إنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه الذي يحصله بمعنى أنّ الجنس غير



مأخوذ في حدّه أخذ الجنس في النوع ففصول الجواهر ليست بجواهر. و ذلك لأنّه لو اندرج تحت جنسه افتقر إلى فصل يقومه و نقل الكلام إلى فصله و يتسلسل بترتب فصول غير متناهية و تحقق أنواع غير متناهية في كلّ فصل و يتكرر الجنس بعدد الفصول، و صريح العقل يدفعه.

على أنّ النسبة بين الجنس والفصل تنقلب إلى العينية و يكون الحمل بينهما حملاً أولياً و يبطل كون الجنس عرضاً عاماً للفصل و الفصل خاصّة للجنس.

ولا ينافي ذلك وقوع الحمل بين الجنس و فصله المقسم، كقولنا كلّ ناطق حيوان و بعض الحيوان ناطق، لأنّه حمل شائع بين الخاصّة و العرض العام كما تقدمت الإشارة إليه، والذي نفينا هو الحمل الأولي. فالجوهر مثلاً صادق على فصوله المقسمة له من غير أن تندرج تحته فيكون جزءاً من ماهيتها.

فان قلت: ما تقدّم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه ينافي قولهم في تقسيم الجوهر على العقل والنفس والهوى والصورة الجسميّة و الجسم يكون الصورة الجسميّة و النفس نوعين من الجوهر و لازم كون الشيء نوعاً من مقولة اندراجه و دخوله تحتها. و من المعلوم أنّ الصورة الجسميّة هي فصل الجسم مأخوذاً بشرطاً، ففي كونه نوعاً من الجوهر دخول الفصل الجوهرى تحت جنس الجوهر و أخذ الجوهر في حدّه. و نظير البيان جار في عدّهم النفس نوعاً من الجوهر، على أنّهم بيّنوا بالبرهان أنّ النفس الانسانيّة جوهر مجرد باق بعد مفارقة البدن و النفس الناطقة صورة الانسان و هي بعينها مأخوذة لأبشرط فصل للماهية الانسانية.

قلت: يختلف حكم المفاهيم باختلاف الاعتبار العقليّ الذي يطرؤها، و قد تقدّم في بحث الوجود لنفسه و لغيره أنّ الوجود في نفسه هو الذي ينتزع عنه ماهية الشيء. و أمّا اعتبار وجوده لشيء فلا ينتزع عنه ماهية و إن كان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه و الفصل مفهوم مضاف إلى الجنس حيثيّة

أنه مميّز ذاتي للنوع وجوده للجنس فلا ماهية له من حيث إنه فصل. وهذا معنى قولهم: إن لازم كون الجنس عرضاً عاماً للفصل والفصل خاصة له أن ليست فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها.

و أما الصورة من حيث إنها صورة مقومة للمادة فحيث كانت بشرط لا بالنسبة إلى المادة لم يكن بينها حل أولى فلا اندراج لها تحت الجنس، وإلا كانت نوعاً بينه وبين الجنس عينية وحل أولى، هذا خلف. وإن كان بينها وبين المادة حل شائع بناء على التركيب الاتحادي بين المادة والصورة.

نعم لما كانت الصورة تمام ماهية النوع كما عرفوها بأنها ما به الشيء هو هو بالفعل كانت فصول الجواهر جواهر، لأنها عين حقيقة النوع وفعليته، لكن لا يستوجب ذلك دخولها تحت جنس الجوهر بحيث يكون الجوهر مأخوذاً في حدّها بينه وبينها حل أولى.

فتبيّن بما تقدّم أنّ الفصول بما أنّها فصول بسائط غير مركبة من الجنس و الفصل ممخضة في أنّها مميّزات ذاتية، وكذلك الصور المادية التي هي في ذاتها مادية موجودة للمادة بسائط في الخارج غير مركبة من المادة والصورة و بسائط في العقل غير مركبة من الجنس و الفصل.

وإلا كانت الواحدة منها أنواعاً متسلسلة كما تقدمت الإشارة إليها. و أما النفس المجردة فهي باعتبار أنّها فصل للنوع حيثيتها حيثية الوجود الناعتي؛ وقد عرفت أن لا ماهية للوجود الناعتي، و أما من حيث تجرّدها في ذاتها فإن تجرّدها مصحح وجودها لنفسها، كما أنّها موجودة في نفسها وهي تمام حقيقة النوع فيصدق عليه الجوهر فتكون هي النوع الجوهرى الذي كانت جزءاً صورياً له و ليست بصورة، ولا ينافيه كون وجودها للمادة أيضاً، فإنّ هذا التعلق إنّما هو في مقام الفعل دون الذات فهي مادية في فعلها لا في ذاتها.



هذا على القول بكون النفس المجردة روحانية الحدوث والبقاء كما عليه المشاؤون. وأما على القول بكونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهي تتجرد في ذاتها أولاً وهي بعد متعلقة بالمادة فعلاً ثم تتجرد عنها في فعلها أيضاً بمفارقة البدن.

## الفصل السابع

### في بعض احكام النوع

النوع هو الماهية التامة التي لها في الوجود آثار خاصة و ينقسم إلى ما لا يتوقف في ترتب آثاره عليه إلا على الوجود الخارجى الذى يشخصه فرداً كالانسان مثلاً و يسمى النوع الحقيقى و إلى ما يتوقف في ترتب آثاره عليه على حقوق فصل او فصول به فيكون جنساً بالنسبة إلى انواع دونه و إن كان نوعاً بالنظر إلى تمام ماهيته كالانواع العالية والمتوسطة كالجسم الذى هو نوع من الجوهر عالٍ ثم هو جنس للانواع النباتية و الجمادية و الحيوان الذى هو نوع متوسط من الجوهر و جنس للانسان و سائر الأنواع الحيوانية و يسمى النوع الاضافى.

ثم إن الماهية النوعية توجد أجزاءها في الخارج بوجود واحد هو وجود النوع، لأن الحمل بين كل منها و بين النوع حمل أولى و النوع موجود بوجود واحد و أما في الذهن فيبينها تغاير بالابهام و التحصل، و لذلك كان كل من الجنس و الفصل عرضياً للآخر كما تقدم.

و من هنا ما ذكروا أنه لا بد في المركبات الحقيقية و هى الأنواع المادية أن يكون بين أجزائها فقر و حاجة من بعضها إلى بعض حتى ترتبط و تتحد حقيقة واحدة و قدعدوا المسألة ضرورية.



و يمتاز المركب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية. وذلك بأن يحصل من تألف الأجزاء أمر آخر وراءها له أثر جديد خاص وراء آثار الأجزاء، لا مثل المركبات الاعتبارية التي لا أثر لها وراء آثار الأجزاء، كالعسكر المركب من أفراد، والبيت المركب من اللبن والجص وغيرهما.

و من هنا يترجح القول بأن التركيب بين المادة و الصورة تركيب اتحادي لا انضمامي كما سيأتي إن شاء الله.

ثم إن الماهيات النوعية منها ما هو كثير الأفراد كالأنواع التي لها تعلق ما بالمادة كالعنصر و كالانسان و منها ما هو منحصر في فرد كالنوع المجرد عن المادة ذاتاً و فعلاً و هو العقل. و ذلك أن الكثرة إما أن تكون تمام ذات الماهية النوعية او بعضها او خارجة منها لازمة او مفارقة، و على التقدير الثلاثة الأول يمتنع أن يتحقق لها فرد، إذ كل ما فرض فرداً لها و يجب كونه كثيراً، و كل كثير مؤلف من آحاد، و كل واحد مفروض يجب أن يكون كثيراً، و كل كثير فإنه مؤلف من آحاد و هكذا، فيذهب الأمر إلى غير النهاية ولا ينتهي إلى واحد فلا يتحقق الواحد فلا يتحقق لها فرد و قد فرض كثير الأفراد، هذا خلف.

و على التقدير الرابع، كانت الكثرة بعرض مفارق يعرض النوع تتحقق بانضمامه إليه و عدم انضمامه الكثرة، و كل عرض مفارق يتوقف عروضه على سبق امكان حامله المادة فيكون النوع مادياً بالضرورة، فكل نوع كثير الافراد فهو مادّي، و ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل نوع مجرد فهو منحصر في فرد، و هو المطلوب.

المرحلة السادسة

## في المقولات العشر

وهي الاجناس العالية التي اليها تنتهي الماهيات بالتحليل

وفيها واحد وعشرون فصلاً

## الفصل الاول

### في المقولات وعددها

لا ريب أنّ للموجود الممكن ماهية هي ذاته التي تستوى نسبتها إلى الوجود و العدم و هي ما يقال في جواب ما هو، و أنّ في هذه الماهيات مشتركات و مختصات أعني الاجناس و الفصول، و أنّ في الأجناس ما هو أعمّ و مأهو أخصّ، أي إنها قد تترتب متصاعدة من أخصّ إلى أعمّ. فلا محالة تنتهي السلسلة إلى جنس لا جنس فوقها لاستحالة ذهابها إلى غير النهاية المستلزم لتركب ذات الممكن من أجزاء غير متناهية فلا يمكن تعقل شىء من هذه الماهيات بتمام ذاتياتها، على أنّ هذه الأجناس باعتبار أخذها بشرط لا موادّ خارجيّة او عقليّة والمادّة من علل القوام و هي متناهية كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

فتحصّل أنّ هناك أجناساً عالية ليس فوقها جنس و هي المسماة بالمقولات.

ومن هنا يظهر:

أولاً أنّ المقولات بسائط غير مركبة من جنس و فصل وإلاّ كان هناك جنس أعلى منها. هذا خلف.

وثانياً أنّها متباينة بتمام ذواتها البسيطة وإلاّ كان بينها مشترك ذاتي و هو الجنس فكان فوقها جنس. هذا خلف.



و ثالثاً أنّ الماهية الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولة واحدة فلا يكون شىء واحد جوهرأ و كمأ معأ ولا كمأ و كيفأ معأ وهكذا، و يتفرع عليه أنّ كلّ معنى يوجد في أكثر من مقولة واحدة فهو غير داخل تحت المقولة، إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه لكان مجتسأ بجنسين متباينين او أجناس متباينة، و هو محال. و مثله ما يصدق من المفاهيم على الواجب و الممكن جميعأ، و قد تقدمت الإشارة إلى ذلك.

و رابعأ أنّ الماهيات البسيطة كالفصول الجوهرية مثلاً و كالتنوع المفرد إن كان - خارجة عن المقولات و قد تقدم في مرحلة الماهية.  
و خامساً أنّ الواجب و المتمتع خارجان عن المقولات، إذ لا ماهية لهما و المقولات ماهيات جنسية.

ثمّ إنّ جمهور المشائين على أنّ المقولات عشر، و هى الجوهر و الكم و الكيف و الوضع و أين و متى و الجدة و الاضافة و أن يفعل و أن ينفعل.  
و المعول فيما ذكره على الاستقراء و لم يقم برهان على أن ليس فوقها مقولة هى أعم من الجميع او أعم من البعض. و أمأ مفهوم الماهية و الشىء و الموجود و أمثالها الصادقة على العشر جميعأ، و مفهوم العرض و الهيئة و الحال الصادقة على التسع غير الجوهر، و الهيئة النسبية الصادقة على السبع الأخيرة المسماة بالأعراض النسبية، فهى مفاهيم عامة منتزعة من نحو وجودها خارجة من سنخ الماهية. فماهية الشىء هو ذاته المقول عليه في جواب ماهو. ولا هوية إلا للشىء الموجود و شيئية الشىء موجود فلاشيئية لما ليس بموجود، و عرضية الشىء كون وجوده قائماً بالغير و قريب منه كونه هيئة و حالأ، و نسبية الشىء كون وجوده في غيره غير خارج من وجود الغير. فهذه مفاهيم منتزعة من نحو الوجود محمولة على أكثر من مقولة واحدة فليست من المقولات كما تقدم.

و عن بعضهم: «أنّ المقولات أربع، بارجاع المقولات النسبية إلى مقولة واحدة فهى الجوهر و الكم و الكيف و النسبة».

و يدفعه ما تقدّم أنّ النسبة مفهوم غير ماهويّ منتزع من نحو الوجود، ولو كفى مجرد عموم المفهوم في جعله مقولة فليردّ المقولات إلى مقولتين: الجوهر و العرض لصدق مفهوم العرض على غير الجوهر من المقولات، بل إلى مقولة واحدة هي الماهية أو الشيء.

و عن شيخ الاشراف: أنّ المقولات خمس، الجوهر والكم و الكيف والنسبة والحركة.

و يرد عليه ما يرد على سابقه، مضافاً إلى أنّ الحركة أيضاً مفهوم منتزع من نحو الوجود و هو الوجود السّيال غير القارّ الثابت، فلامساع لدخولها في المقولات.

## الفصل الثاني

### في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات

تنقسم الماهية انقساماً أولياً إلى الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لافي موضوع مستغن عنها وهي ماهية الجوهر، و إلى الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها وهي المقولات التسع العرضية. فالجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها، و هذا تعريف بوصف لازم للوجود من غير أن يكون حدّاً مؤلفاً من الجنس و الفصل، إذ لا معنى لذلك في جنس عال، كما أنّ تعريف العرض بالماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها تعريف بوصف لازم لوجود المقولات التسع العرضية وليس من الحدّ في شيء.

والتعريف تعريف جامع مانع و إن لم يكن حدّاً، فقولنا: «ماهية» يشمل عاقمة الماهيات و يخرج به الواجب بالذات حيث كان وجوداً صرفاً



لاماهية له، وتقييد الماهية بقولنا «إذا وجدت في الخارج»، للدلالة على أن التعريف لماهية الجوهر الذي هو جوهر بالحمل الشائع، إذ لو لم يتحقق المفهوم بالوجود الخارجى لم يكن ماهية حقيقية لها آثارها الحقيقية و يخرج بذلك الجواهر الذهنية التي هي جواهر بالحمل الأوتى عن التعريف، فإن صدق المفهوم على نفسه حمل أوتى لا يوجب اندراج المفهوم تحت نفسه.

و تقييد الموضوع بكونه مستغنياً عنها، للإشارة الى تعريف الموضوع بصفته اللازمة له، و هو أن يكون قائماً بنفسه - اي موجوداً لنفسه - فالجوهر موجود لا في موضوع - اي ليس وجوده لغيره - كالأعراض، بل لنفسه.

و أمّا ما قيل: إن التقييد بالاستغناء لا دخال الصور الجوهرية الحالة في المادة في التعريف فإنها و إن وجدت في الموضوع، لكن موضوعها غير مستغن عنها، بل مفتقرة اليها.

ففيه أن الحق أن الصور الجوهرية ماهيات بسيطة غير مندرجة تحت مقولة الجوهر ولا مجنسة بجنس، كما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة الماهية.

و وجود القسمين أعنى الجوهر و العرض في الخارج ضرورى في الجملة، فن أنكر وجود الجوهر فقد قال بجوهرية الأعراض من حيث لا يشعر. و من الأعراض ما لا يرب في عرضيته كالأعراض النسبية.

والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية مقوم لها مأخوذ في حدودها، لأن كون الماهيات العرضية مفتقرة في وجودها الخارجى إلى موضوع مستغن عنها يستلزم وجود ماهية هي في ذاتها موضوعة لها مستغنية عنها وإلا ذهب سلسلة الافتقار إلى غير النهاية فلم تتقرر ماهية، و هو ظاهر.

و أمّا ما استدلّ به على جنسية الجوهر لما تحته بأن كون وجود الجوهر لاني موضوع وصف واحد مشترك بين الماهيات الجوهرية حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة، فلو لم يكن الجوهر جنساً لها، بل كان لازم وجودها وهي ماهيات متباينة بتمام الذات، لزم انتزاع مفهوم



واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كذلك، وهو محال. فبين هذه الماهيات الكثيرة المتباينة جامع ماهوي واحد لازمه الوجودي كون وجودها لا في الموضوع.

ففيه أن الوصف المذكور معني منتزع من سنخ وجود هذه الماهيات الجوهرية لامن الماهيات. كما أن كون الوجود في الموضوع، وهو وصف واحد لازم للمقولات التسع العرضية، معني واحد منتزع من سنخ وجود الأعراض جميعاً، فلو استلزم كون الوصف المنتزع من الجواهر معني واحداً جامعاً ماهوياً واحداً في الماهيات الجوهرية لاستلزم كون الوصف المنتزع من المقولات العرضية معني واحداً، جامعاً ماهوياً واحداً في المقولات العرضية هو جنس لها وانتهت الماهيات إلى مقولتين هما الجوهر والعرض.

فالمعول في إثبات جنسية الجوهر لما تحته من الماهيات على ما تقدم من أن افتقار العرض إلى موضوع (١) يقوم به يستلزم ماهية قائمة بنفسها. ويتفرع على ما تقدم أن الشيء الواحد لا يكون جوهرًا وعرضًا معاً، وناهيك في ذلك أن الجوهر وجوده لا في موضوع والعرض وجوده في موضوع، والوصفان لا يجتمعان في شيء واحد بالبداهة.

### الفصل الثالث

#### في أقسام الجوهر الأولية

قالوا: إن الجوهر إما أن يكون في محل، أو لا يكون فيه. والكائن في المحل

(١) كون وجود العرض لغيره (ناعتا للغير) معني سلبي لا اقتضاء للمهية العرضية بالنسبة اليه ولكن وجود الجوهر وجود لنفسه قائم بنفسه التي هي ماهيته وهو معني واحد إيجابي تقتضيه الماهية اقتضاء الماهية  
←

هو الصورة المادّية ، و غير الكائن فيه إمّا أنّ يكون محلاًّ لشيء يقوم به أو لا يكون، و الأوّل هو الهيولى، و الثّاني لا يخلو إمّا أن يكون مركباً من الهيولى و الصورة أو لا يكون. و الأوّل هو الجسم و الثّاني إمّا أن يكون ذا علاقة انفعاليّة بالجسم بوجه أو لا يكون، و الأوّل هو النفس و الثّاني هو العقل. فأقسام الجواهر الأوّليّة خمسة: هي الصورة المادّية و الهيولى و الجسم و النفس و العقل.

و ليس التقسيم عقلياً دائراً بين النفي و الاثبات، فإنّ الجواهر المركّب من الجواهر الحالّ و الجواهر المحلّ ليس ينحصر بحسب الاحتمال العقليّ في الجسم فمن الجائز أنّ يكون في الوجود جوهر مادّي مركّب من المادّة و صورة غير الصورة الجسميّة لكنّهم قصرّوا النوع المادّي الأوّل في الجسم تعويلاً على استقرارهم.

على أنّك قد عرفت أنّ الصورة الجوهرية ليست مندرجة تحت مقولة الجواهر وإن صدق عليها الجواهر صدق الخارج اللازم.

قال في الاسفار بعد الاشارة الى التقسيم المذكور: «و الأجود في هذا التقسيم أن يقال: الجواهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو الجسم وإلاّ فإن كان جزءاً منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة إمّا امتدادية أو طبيعّية أو جزء هو به بالقوة فادّة وإن لم يكن جزءاً منه فإن كان متصرفاً فيه بالمباشرة فنفس وإلاّ فعقل».

ثمّ قال مشيراً إلى وجه جودة هذا التقسيم: «و ذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجواهر النفسانيّ الانسانيّ مادّة للصورة الادراكيّة التي يتحصل بها جوهراً آخر كمالياً بالفعل من الأنواع المحصّلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعيّ الذي لهذه الأنواع المحصّلة

→  
للازمها والمعنى الواحد لا ينتزع من ماهيات متباينة وقد اشرنا اليه في قولنا قبلاً: و الا ذهب سلسلة الافتقار الى غير النهاية...



الطبيعية»، انتهى. (ج ٤، ص ٢٣٤)  
 و ما يرد على التقسيم السابق يرد على هذا التقسيم أيضاً، على أن عطف  
 الصور الطبيعية وهى متأخرة عن نوعيّة الجسم على الصورة الامتدادية لا يلائم  
 كون الانقسام أولياً.

و كيف كان فالذى يهمننا ههنا أن نبحث عن حقيقة الجسم وجزئيه:  
 المادّة و الصورة الجسميّة، وأمّا النفس فاستيفاء البحث عنها فى علم النفس و  
 ستتكشف حقيقتها بعض الانكشاف فى مرحلتى القوّة و الفعل و العاقل و المعقول و  
 أمّا العقل فيقع الكلام فى حقيقته فى الالهيات بالمعنى الأخصّ و  
 ستتكشف بعض الانكشاف فى مرحلتى القوّة و الفعل و العاقل و المعقول ان  
 شاء الله تعالى.

## الفصل الرابع

### فى ماهية الجسم

لا ريب فى وجود الجسم بمعنى الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه ثلاثة  
 خطوط متقاطعة على زوايا قوائم و إن لم تكن موجودة فيه بالفعل كما فى الكرة  
 و الاسطوانة.

فحواسنا التى تنتهى إليها علومنا و إن لم يكن فيها ما ينال الموجود الجوهريّ  
 و إنّما تدرك أحوال الأجسام و أوصافها العرضيّة، لكنّ أنواع التجربات  
 تهدينا هداية قاطعة إلى أنّ ما بين السطوح و النهايات من الأجسام مملوءة فى  
 الجملة غير خالية عن جوهر ذى امتداد فى جهاته الثلاث.

والذى يجده الحسّ من هذا الجوهر الممتدّ فى جهاته الثلاث يجده متصلاً  
 واحداً يقبل القسمة إلى اجزاء بالفعل لا مجموعاً من أجزاء بالفعل ذوات



فواصل.

هذا بحسب الحس، وأما بحسب الحقيقة فاختلّفوا فيه على أقوال: أحدها أنه مركّب من أجزاء ذوات أوضاع لا تتجزى ولا تنقسم أصلاً لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً وهي متناهية، وهو مذهب جمهور المتكلمين. الثاني أنه مركّب كما في القول الأول، غير أنّ الأجزاء غير متناهية و نسب إلى النظام.

الثالث أنه مركّب من أجزاء بالفعل متناهية صغار صلبة لا تقبل القسمة الخارجية لصغرها وصلابتها ولكن تقبل القسمة الوهميّة والعقليّة، و نسب إلى ديمقراطيس.

الرابع أنه متصل واحد كما في الحس ويقبل القسمة الى أجزاء متناهية، و نسب إلى الشهرستاني.

الخامس أنه جوهر بسيط هو الاتصال و الامتداد الجوهرى الذى يقبل القسمة خارجاً و وهماً و عقلاً، و نسب إلى أفلاطون الالهى.

السادس أنه مركّب من جوهر و عرض و هما الجوهر والجسميّة التعليميّة التى هى امتداد كمى فى الجهات الثلاث، و نسب إلى شيخ الاشراف.

السابع أنه جوهر مركّب من جوهرين أحدهما المادّة التى هى قوّة كلّ فعلية والثانى اتصال الجوهرى الذى هو صورتها والصورة اتصال و امتداد جوهرى يقبل القسمة إلى اجزاء غير متناهية بمعنى لا يقف، فإنّ اختلاف العرضين يقسمه، وكذا الآلة القطاعة تقسمه بالقطع حتى إذا أعيت لصغر الجزء او صلابته أخذ الوهم فى التقسيم حتى إذا عجز عنه لنهاية صغر الجزء أخذ العقل فى تقسيمه على نحو كلىّ بأنّه كلما قسم إلى أجزاء كان الجزء الجديد ذا حجم له جانب غير جانب يقبل القسمة من غير أن تقف، فورود القسمة لا يعدم الجسم، وهو قول أرسطو والاساطين من حكماء الاسلام.

هذا ما بلغنا من أقوالهم فى ماهيّة الجوهر المسمى بالجسم. وفى كلّ منها

وجه او وجوه من الضعف نشير إليها بما تيسر.

أما القول الأول المنسوب إلى المتكلمين، وهو أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزئ أصلاً تمر الآلة القطاعة على فواصل الأجزاء وهي متناهية تقبل الإشارة الحسية. ففيه أن الجزء المفروض إن كان ذا حجم كان له جانب غير جانب بالضرورة فيجرب فيه الانقسام العقلي وإن لم يمكن تقسيمه خارجاً ولا وهماً لنهاية صغره، وإن لم يكن له حجم امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم.

وأيضاً لنفرض جزء لا يتجزئ بين جزئين كذلك، فإن كان يحجز عن ماسة الطرفين انقسم، فإن كلاً من الطرفين يلقى منه غير ما يلقاه الآخر، وإن لم يحجز عن ماستها استوى وجود الوسط وعدمه. ومثله كل وسط مفروض فلم يحجب شيء شيئاً، وهو ضروري البطلان.

وأيضاً ليفرض جزء لا يتجزئ فوق جزئين كذلك وعلى ملتقاهما فإن لقي بكله أو ببعضه كل كليهما تجزى، وإن لقي بكله كل أحدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه، وإن لقي بكله أو ببعضه من كل منها شيئاً انقسم و انقسما جميعاً.

وقد أوردوا في بطلان الجزء الذي لا يتجزئ وجوهاً من البراهين، وهي كثيرة مذكورة في كتبهم.

وأما القول الثاني المنسوب إلى النظام، وهو أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزئ غير متناهية، فيرد عليه ما يرد على القول الأول مضافاً إلى أن عدم تناهي الأجزاء على تقدير كونها ذوات حجم يوجب كون الجسم المتكون من اجتماعها غير متناهى الحجم بالضرورة والضرورة تدفعه.

وأما القول الثالث المنسوب إلى ديمقراطيس وهو أن الجسم مركب من أجزاء صغار صلبة لا تتجزئ خارجاً وإن جاز أن تتجزئ وهماً وعقلاً، ففيه أن هذه الأجزاء لا محالة جواهر ذوات حجم فتكون أجساماً ذوات اتصال



جوهرى تتألف منها الأجسام المحسوسة. فالذى يثبتته هذا القول أن ههنا أجساماً أولية هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة. على أن هذا القول لا يثبت به نفي الهيولى وإبطال تركيب الجسم منها ومن الصورة الجسمية وسيأتى إثباتها في الفصل التالى، فيؤول إلى إثبات الصورة الجسمية للأجسام الأولية التى هى مبادئ هذه الأجسام المحسوسة وإليها تنتهى بالتجزئة.

وأما القول الرابع المنسوب إلى الشهرستاني، وهو كون الجسم متصلاً واحداً كما فى الحس يقبل القسمة الى اجزاء متناهية، ففيه أن لازمه وقوف القسمة العقلية وهو ضرورى البطلان.

وأما القول الخامس المنسوب إلى افلاطون وهو كون الجسم جوهرأ بسيطاً وهو الاتصال الجوهرى القابل للقسمة الى غير النهاية، ففيه منع كون الجسم بسيطاً، لما سيوافيك من إثبات الهيولى للجسم.

على أن فى كون الاتصال الجوهرى الذى للجسم هو ما يناله الحس من الأجسام المحسوسة كلاماً سيأتى إن شاء الله.

وأما القول السادس المنسوب إلى شيخ الاشراف وهو كون الجسم مركباً من جوهر وعرض و هما المادّة والجسم التعليمى الذى هو من انواع الكم المتصل، ففيه:

أولاً أن لا معنى لتقوم العرض للجوهر مع ما فيه من تألف ماهية حقيقية من مقولتين و هما الجوهر و الكم والمقولات متباينة بتمام الذات.

و ثانياً أن الكم عرض محتاج إلى الموضوع حيثما كان، فهذا الامتداد المقدارى الذى يتعين به طول الجسم و عرضه و عمقه كم محتاج إلى موضوع يحلّ فيه. ولولا أن فى موضوعه اتصالاً ما يقبل أن يوصف بالتعين لم يعرضه و لم يحلّ فيه، فلو أخذنا مقداراً من شمعة و سوينها كرة ثم اسطوانياً ثم مخروطاً ثم مكعباً و هكذا، وجدنا الأشكال متغيرة متبدلة و للشمعة اتصال باق محفوظ فى الأشكال المختلفة المتبدلة. فهناك اتصالان: اتصال مبهم غير



متعين في نفسه لولاه لم يكن شمعة، و اتصال وامتداد متعين لو بطل لم يبطل به جسم الشمعة. والأول هو صورة الجسم، والثاني عرض يعرض الجسم و الانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا، وأما من حيث اتصاله الذاتي المبهم فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة.

قال الشيخ في الشفاء: «فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة، و هذا المعنى غيرالمقدار و غيرالجسمية التعليمية فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر، ولا يناسبه بأنه مساو او معدود به او عاذله او مشارك او مبين، وإنما ذلك له من حيث هو مقدر و من حيث جزء منه يعدّه، و هذا الاعتبار غيراعتبار الجسمية التي ذكرناها»، انتهى (ص ٦٤)

و بالجمله فأخذ الامتداد الكمي العرضي في ماهية الجوهر على ما فيه من الفساد خلط بين الاتصال الجوهرى والامتداد العرضي الذي هو الجسم التعليمي.

و أما القول السابع المنسوب إلى ارسطو—و هو تركب الجسم من الهولي و الصورة الجسمية وهي الاتصال الجوهرى على ما عند الحس و هو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه امتدادات ثلاثة متقاطعة على قوائم تقبل القسمة الى اجزاء غيرمتناهية. أما الهولي فسيجيء اثباتها. و أما الصورة الجسمية التي هي الاتصال فقد تقدم توضيحه.

ففيه أن كون الجسم مركباً من مادة و اتصال جوهرى يقبل القسمة إلى غير النهاية لاغبار عليه، لكن لا حجة تدل على كون الجسم في اتصاله كما هو عليه عند الحس فخطأ الحس غير مأمون.

و قد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارب دقيقة فتيّة أنّ الاجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لا تخلو من جرم، بينهما من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد، فليطبق هذا القول على ما اكتشفوه من الأجسام الذرية التي

هي مبادئ تكوّن الأجسام المحسوسة، و ليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا.

نعم لو سلّم ما يقال: إنّ المادة — يعنون بها الأجسام الذرية الأول — قابلة التبدل إلى الطاقة و إنّها مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة كان من الواجب في البحث الحكمي أخذ الطاقة نوعاً عالياً مرتباً على الجوهر قبل الجسم ثم ترتيب الأبحاث المتفرقة على ما يناسب هذا الوضع فليتأمل.

## الفصل الخامس

### في ماهية المادة وإثبات وجودها

لا ريب أنّ الجسم في أنه جوهر يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة أمر بالفعل، وفي أنه يمكن أن يوجد فيه كمالات آخر أوليّة مسمّاة بالصورة النوعية التي تكمل جوهره، وكمالات ثانية من الأعراض الخارجة عن جوهره، أمر بالقوة. وحيثية الفعل غير حيثية القوة، لما أن الفعل لا يتم إلا بالوجدان والقوة تلازم النقدان. فالذي يقبل من ذاته هذه الكمالات الأولى والثانية الممكنة فيه و يتحد بها أمر غير صورته الاتصالية التي هو بها بالفعل، فإنّ الاتصال الجوهرى — من حيث هو — اتصال جوهرى لا غير، وأما حيثية قوّة الكمالات اللاحقة وإمكانها فأمر خارج عن الاتصال المذكور مغاير له، فللجسم وراء اتصاله الجوهرى جزء آخر حيثية ذاته حيثية قبول الصور والأعراض اللاحقة وهو الجزء المسمّى بالهيولى والمادة.

فتبين أنّ الجسم جوهر مركّب من جزئين جوهرين: المادة التي إنبتتها قبول الصور المتعلقة نوعاً تعلقاً بالجسم والأعراض المتعلقة بها، و الصورة الجسميّة، وأنّ المادة جوهر قابل للصور و الأعراض الجسمانيّة، وأنّ الامتداد



الجوهري صورة لها.

لا يقال: لا ريب أن الصور والأعراض الحادثة اللاحقة بالأجسام يسبقها إمكان في المحلّ و استعداد وتهيؤ فيه لها، وكلما قرب الممكن من الوقوع زاد الاستعداد اختصاصاً و اشتدّ حتى إذا صار استعداداً تاماً وجد الممكن بإفاضة من الفاعل. فما المانع من إسناد القبول إلى الجسم، أعني الاتصال الجوهري بواسطة قيام الاستعداد به عروضاً من غير حاجة إلى استعداد و قبول جوهري نثبتها جزء للجسم؟

على أن القبول والاستعداد مفهوم عَرَضِيّ قائم بالغير فلا يصلح أن يكون حقيقة جوهرية.

على أن من الضروري أن الاستعداد يبطل مع تحقق المستعدّ له. فلو كان هناك هيولى هي استعداد و قبول جوهري و جزء للجسم لبطلت بتحقق الممكن المستعدّ له و بطل الجسم ببطلان جزئه وانعدم بانعدامه و هو خلاف الضرورة.

فإنه يقال: مغايرة الجسم بما أنه اتصال جوهري لا غير مع كلّ من الصور النوعية تأبى أن يكون موضوعاً للقبول والاستعداد لها بل يحتاج إلى أمر آخر لا يابى أن يتحد مع كلّ من الصور اللاحقة في ذاته قابلاً لكلّ منها و تكون الاستعدادات الخاصة التي تتوسط بينه و بين الصور الممكنة أنحاء تعيينات القبول الذي له في ذاته.

فنسبة الاستعدادات المتفرقة المتعينة إلى الاستعداد المبهم الذي للمادة في ذاتها نسبة الأجسام التعليمية و الامتدادات المقدارية التي هي تعيينات للامتداد و الاتصال الجوهري إلى الاتصال الجوهري. ولو كان الجسم بما أنه إتصال جوهري هو الموضوع للاستعداد و الجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان لكان حاملاً لا مكان نفسه فكان متقدماً على نفسه بالزمان.

وأما ما قيل: إن المفهوم من القبول معنّى عَرَضِيّ قائم بالغير فلا معنى للقول



بكون المادة قبولاً بذاته وهو كون القبول جوهرًا. فيدفعه أن البحث حقيقى، والمتبع في الأبحاث الحقيقية البرهان دون الألفاظ بمفاهيمها اللغوية ومعانيها العرفية.

و أما حديث بطلان الاستعداد بفعليته تحقق المستعد له المقوى عليه فلا ضير فيه، فإن المادة هي في ذاتها قوة كل شيء من غير تعيين شيء منها و تعين هذه القوة المستتبع لتعيين المقوى عليه عرض موضوعه المادة و بفعليته الممكن المقوى عليه تبطل القوة المتعينة والاستعداد الخاص و المادة على ما هي عليه من كونها قوة على الصور الممكنة.

وبالجمله إن كان مراد المستشكل بقوله: إن الاستعداد يبطل بفعليته الممكن المستعد له هو مطلق الاستعداد الذى للمادة فممنوع، وإن كان مراده هو الاستعداد الخاص الذى هو عرض قائم بالمادة فسلم، لكن بطلانه لا يوجب بطلان المادة.

لا يقال: الحجّة أعنى السلوك إلى اثبات المادة بمغايرة القوة و الفعل منقوضة بالنفس الانسانية، فإنها بسيطة مجردة من المادة و لها آثار بالقوة كسنوح الارادات والتصورات و غير ذلك فهي أمر بالفعل في ذاتها المجردة و بالقوة من حيث كمالها الثانية. فاذا جاز كونها على بساطتها بالفعل و بالقوة معاً فليجز في الجسم أن يكون متصفاً بالفعليّة والقوة من غير أن يكون مركباً من المادة و الصورة.

فإنه يقال: النفس ليست مجردة تامة ذاتاً و فعلاً، بل هي متعلقة بالمادة فعلاً فلها الفعليّة من حيث تجرّدها و القوة من حيث تعلقها بالمادة.

لا يقال: الحجّة منقوضة بالنفس الانسانية من جهة أخرى، و هو أنهم ذكروا — وهو الحق — أن النفس الانسانية العقلية مادة للمعقولات المجردة وهي مجردة كلّها تعقلت معقولاً صارت هي هو.

فإننا نقول: خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل باتحادها بعقل بعد

عقل ليس من باب الحركة المعروفة التي هي كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة وإلا استلزم قوّة واستعداداً وتغيراً وزماناً وكل ذلك ينافي التجرد الذي هو الفعلية التامة العارية من القوّة.

بل المراد بكون النفس مادة للصور المعقولة اشتداد وجودها المجرد من غير تغير و زمان باتحادها بالمرتبة العقلية التي فوق مرتبة وجودها باضافة المرتبة العالية وهي الشرط في إفاضة المرتبة التي هي فوق مافوقها.

وبالجمله مادّية النفس للصور المجردة المعقولة غير المادّية بالمعنى الذي في عالم الأجسام نوعاً، وناهيك في ذلك عدم وجود خواصّ المادّة الجسمانيّة هناك

لا يقال: الحجّة منقوضة بنفس المادّة فإنها في نفسها جوهر موجود بالفعل ولها قوّة قبول الأشياء فيلزم تركيبها من صورة تكون بها بالفعل و مادة تكون بها بالقوّة، و ننقل الكلام إلى مادة المادّة و هلمّ جرّاً فيتسلسل، و بذلك يتبين أنّ الاشتمال على القوّة و الفعل لا يستلزم تركيباً في الجسم.

لأنه يقال، كما أجاب عنه الشيخ، : إنّ المادّة متضمّنة للقوّة و الفعل، لكنّ قوّتها عين فعليتها و فعليتها عين قوتها، فهي في ذاتها محض قوّة الأشياء، لافعلية لها إلا فعلية أنها قوّة الأشياء.

لا يقال: الحجّة منقوضة بالعقل فإنه مؤثر فيما دونه متأثر عما فوقه ففيه جهتها فعل و انفعال فيلزم على قولكم تركيبه من مادة و صورة حتى يفعل بالصورة و ينفعل بالمادّة.

فإنه يقال: إنّ الانفعال و القبول هناك غير الانفعال و القبول المبحوث عنه في الأجسام. فانفعال العقل و قبوله الوجود ممّا فوقه ليس إلا مجرد وجوده الفائض عليه، من غير سبق قوّة و استعداد يقرب موضوعه من الفعلية و إنّما العقل يفرض للعقل ماهية يعتبرها قابلة للوجود و العدم فيعتبر تلبّسها بالوجود قبولاً و انفعالاً. فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين، و الذي يستلزم



التركب هو القبول بمعنى الاستعداد و القوة السابقة ، دون القبول بمعنى فيضان الوجود. فالعقل يفعل بعين ما يقبل وينفعل به.

## الفصل السادس

### في أن المادة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق المادة اي أن كلّ واحدة منها لا تفارق صاحبها

أما أن المادة لا تتعزى عن الصورة فلاّتها في ذاتها وجوهرها قوة الأشياء، لا نصيب لها من الفعلية إلاّ فعلية أنّها لا فعلية لها، و من الضروري أن الوجود يلزم الفعلية المقابلة للقوة. فهي أعنى المادة في وجودها مفتقرة إلى موجود فعليّ محصل الوجود تتحد به فتحصل بتحصله وهو المسمّى صورة. وأيضاً لو وجدت المادة مجردة عن الصورة لكان لها فعلية في وجودها، و هي قوة الاشياء محضاً، وفيه اجتماع المتنافيين في ذات واحدة، وهو محال. ثمّ إنّ المادة لما كاتب متقومة الوجود بوجود الصورة فللصورة جهة الفاعلية بالنسبة إليها غير أنّها ليست تامة الفاعلية لتبدل الصور عليها، والمعلول الواحد لا تكون لها إلاّ علة واحدة، فللمادة فاعل أعلى وجوداً من المادة و المادّيات يفعل المادة و يحفظ وجودها باتحاد صورة عليها بعد صورة، فالصورة شريكة العلة للمادة.

لا يقال: المادة، على ما قالوا، واحدة بالعدد، وصورة ما واحدة بالعموم، والواحد بالعدد أقوى وجوداً من الواحد بالعموم. فلازم عليّة صورة ما للمادة كون ما هو أقوى وجوداً معلولاً للأضعف وجوداً، وهو محال. فأنه يقال: إنّ المادة وإن كانت واحدة بالعدد لكن وحدتها مهمة



ضعيفة، لابهام وجودها وكونها محض القوة، ووحدة الصورة وهي شريكة العلة التي هي المفارق مستظهرة بوحدة المفارق. فمثل إبقاء المفارق وحفظ المادة بصورة ما مثل السقف يحفظ من الانهدام بنصب دعامة بعد دعامة.

و سيأتي في مباحث الحركة الجوهرية إن شاء الله ما ينكشف به حقيقة الحال في كثرة هذه الصور المتعاقبة على المادة.

وقد تبين بما تقدم أن كل فعلية وتحصل تعرض المادة فأنما هي بفعلية الصورة لما أن تحصلها بتحصل الصورة وأن الصورة شريكة العلة للمادة، وأن الصورة متقدمة على المادة وجوداً وإن كانت المادة متقدمة عليها زماناً.

و أما أن الصورة الجسمية لا تتعزى عن المادة فلأن الجسم أيّ ما كان لا يخلو عن عوارض مفارقة تتوارد عليه من أقسام الحركات والكم والكيف والأين والوضع وغيرها، وكذلك الصور النوعية المتعاقبة عليه، وهي جميعاً تتوقف على إمكان واستعداد سابق لاحامل له إلا المادة فلا جسم إلا في مادة.

و أيضاً الجسم بما أنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة طبيعة نوعية تامة واحدة وإن كانت تحته أنواع وليس كمفهوم الجوهر الذي ليس له إلا أن يكون ماهية جنسية، لا حكم له إلا حكم أنواعه المندرجة تحته. فإذا كان طبيعة نوعية فهو بطبيعته وفي ذاته إما أن يكون غنياً عن المادة غير مفتقر إليها أو مفتقراً إليها، فإن كان غنياً بذاته استحال أن يحلّ المادة، لأنّ الحلول عين الافتقار. لكننا نجد بعض الاجسام حالاً في المادة فليس بغني عنها، وإن كان مفتقراً إليها بذاته، ثبت الافتقار، وهو الحلول في كلّ جسم.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون غنياً عنها بحسب ذاته وتعرضه المقارنة في بعض الأفراد لسبب خارج عن الذات كعروض الأعراض المفارقة للطبائع النوعية.

لأنه يقال: مقارنة الجسم للمادة كما اشير إليه بحلولة فيها. وبعبارة

أخرى: بصيرورة وجوده للمادة ناعماً لها. فعنى عروض الافتقار له بسبب خارج بعد غناه عنها في ذاته صيرورة وجوده لغيره بعد ما كان لنفسه، وهو محال بالضرورة.

و اعلم أنّ المسألة وإن عقدت في تجرّد الصورة الجسميّة لكنّ الدليل يجري في كلّ صورة في إمكانها أن يلحقها كمالات طارئة.

وسياتى في بحث الحركة الجوهرية أنّ الجوهر المادّي متحرك في صورها حتى يتخلص إلى فعلية محضة لا قوة معها، وذلك باللبس بعد اللبس لا بالخلع و اللبس، فبناءً عليه يكون استحالة تجرّد الصورة المادّية عن المادة مقيدة بالحركة دون ما إذا تمّت الحركة وبلغت الغاية.

و يتأيد ذلك بما ذكره الشيخ وصدر المتألهين أنّ المادة غير داخلية في حدّ الجسم دخول الأجناس في حدود أنواعها. فماهية الجسم وهى الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا خبر فيها عن المادة التى هي الجوهر الذى فيه قوة الاشياء، لكنّ الجسم مثلاً مأخوذ في حدّ الجسم النامى والجسم النامى مأخوذ في حدّ الحيوان والحيوان مأخوذ في حدّ الانسان.

وقد بينه صدر المتألهين بأنها لو كانت داخلية في ماهية الجسم لكانت بينة الثبوت له على ماهو خاصّة الذاتى، لكننا نشكّ في ثبوتها للجسم في بادىء النظر، ثمّ تثبتّها له بالبرهان، ولا برهان على ذاتى.

ولا منافاة بين القول بخروجها عن ماهية الجسم والقول باتحادها مع الصورة الجسميّة على ماهو لازم اجتماع ما بالقوة مع ما بالفعل، لأنّ الاتحاد المدعى إنما هو في الوجود لا في الماهية.

ولازم ذلك أن لو تجرّد بعض الأنواع المادّية عن المادة لم يلزم انقلاب بتغير الحدّ وأنّ المادة من لوازم وجوده لاجزاء ماهيته.



## الفصل السابع

في اثبات الصور النوعية وهي الصور الجوهرية  
المنوعة لجوهر الجسم المطلق

إننا نجد في الأجسام اختلافاً من حيث صدق مفاهيم عليها هي بيّنة الثبوت لها ممتنعة الانفكاك عنها، فإننا لانقدر أن نتصور جسماً دون أن نتصوره مثلاً عنصراً أو مركباً معدنياً أو شجراً أو حيواناً وهكذا، وتلبس الجسم بهذه المفاهيم على هذا النحو أمانة كونها من مقوماته.

ولما كان كلّ منها أخصّ من الجسم فهي مقومة لجوهر ذاته فيحصل بانضمام كلّ منها إليه نوع منه، ولا يقوم الجوهر إلاّ جوهر، فهي صور جوهرية منوعة.

لا يقال: لانسلم أنّ الجوهر لا يقوم إلاّ جوهر فكثيراً ما يوجد الشيء و يقال عليه الجوهر في جواب ماهو، ثمّ ينضمّ إليه شيء من الأعراض و يتغير به جواب السؤال عنه بما هو، كالحديد الذي هو جوهر، فاذا صنع منه السيف بضمّ هيئات عرّضية إليه و سئل عنه بـ «ماهو» كان الجواب عنه غير الجواب عنه وهو حديد، و كالطين و الحجر و هما جوهران. فاذا بنى منها بناء وقع في جواب السؤال عنه بما هو البيت و لم ينضم إليها إلاّ هيئات عرّضية.

فإنه يقال: فيه خلط بين الأنواع الحقيقية التي هي مركبات حقيقية تحصل من تركيبها هوية واحدة وراء الأجزاء، لها آثار وراء آثار الأجزاء كالعناصر والمواليد، وبين المركبات الاعتبارية التي لا يحصل من تركيب أجزائها أمر وراء الأجزاء ولا أثر وراء آثارها كالسيف و البيت من الامور

الصناعية وغيرها.

وبالجمله المركبات الاعتبارية لا يحصل منها أمر وراء نفس الاجزاء و المركب من جوهر و عرض لا جوهر ولا عرض فلا ماهية له حتى يقع في جواب ماهو، كل ذلك لتباين المقولات بتمام ذواتها البسيطة فلا يتكون من أكثر من واحدة منها ماهية.

ولا يقال: كون الصور النوعية جواهر ينافي قولهم: إن فصول الجواهر غير مندرجة تحت جنس الجوهر.

فانه يقال: قد تقدم البحث عنه في مرحلة الماهية واتضح به أن معنى جوهرية فصول الجواهر - وهي الصور النوعية مأخوذة بشرط لا - أن جنس الجوهر صادق عليها صدق العرض العام على الخاصة فهي مقومات للأنواع عارضة على الجنس.

حجة اخرى: إننا نجد الأجسام مختلفة بحسب الآثار القائمة بها من العوارض اللازمة و المفارقة و اختصاص كل من هذه المختلفات الآثار بما اختص به من الآثار ليس إلا لمخصص بالضرورة.

و من المحال أن يكون المخصص هو الجسمية المشتركة لاشتراكها بين جميع الأجسام، ولا المادة المشتركة لأن شأنها القبول والاستعداد دون الفعل و الاقتضاء، ولا موجود مفارق لاستواء نسبته إلى جميع الأجسام ويمتنع أن يكون المخصص هو بعض الأعراض اللاحقة بأن يتخصص أثر بأثر سابق فإنا ننقل الكلام إلى الأثر السابق فيتسلسل او يدور او ينتهي إلى امر غير خارج عن جوهر الجسم الذي عنده الأثر، والأولان محالان فيبقى الثالث، وهو استناد الآثار إلى امر غير خارج من جوهر الجسم فيكون مقوماً له و مقوم الجوهر جوهر. و إذ كان هذا المقوم الجوهري أخص من الجسم المطلق فهو صورة جوهرية منوعة له.

ففي الأجسام على اختلافها صور نوعية جوهرية هي مبادي للآثار المختلفة



باختلاف الأنواع.

لا يقال: إنَّ في أفراد كلِّ نوع من الأنواع الجسمانية آثاراً مختصة و عوارض مشخّصة لا يوجد ما هو عند فرد منها عند غيره من الأفراد، و يجري فيها ما سقتموه من الحجّة فهلا أثبتم بعد الصور التي سميتموها صوراً نوعيّة صوراً شخصيّة مقومة لماهيّة النوع.

لأنّه يقال: الأعراض المسماة عوارض مشخّصة لوازم التشخيص و ليست بمشخّصة، و إنما التشخيص بالوجود — كما تقدم في مرحلة الماهية. و تشخيص الأعراض بتشخيص موضوعاتها، إذ لا معنى لعموم العرض القائم بالموضوع المشخص و الأعراض الفعلية اللاحقة بالفرد مبدؤها الطبيعة النوعية التي في الفرد تقتضى من الكم و الكيف والوضع و غيرها عرضاً عريضاً. ثمّ الأسباب و الشرائط الخارجية الاتفاقيّة تخصص ما تقتضيه الطبيعة النوعية، و بتغيير تلك الأسباب و الشرائط ينتقل الفرد من عارض يتلبس به إلى آخر من نوعه أو جنسه.

### خاتمة للفصل

لما كانت الصورة النوعية مقومة لمادّتها الثانية التي هي الجسم المؤلف من المادّة و الصورة الجسميّة كانت علّة فاعليّة للجسم متقدمة عليه كما أنّ الصورة الجسميّة شريكة العلّة للمادّة الأولى. و يتفرع عليه أولاً، أنّ الوجود أولاً للصورة النوعية و بوجودها توجد الصورة الجسميّة ثمّ الهيولى بوجودها الفعليّ. و ثانياً أنّ الصور النوعية لا تحفظ الجسميّة إلى بدل بل توجد بوجودها الجسميّة ثمّ إذا تبدلت إلى صورة أخرى تخالفها نوعاً بطل ببطلانها الجسم ثمّ حدثت جسميّة أخرى بحدوث الصورة التالية.

## الفصل الثامن

### في الكم وهو من المقولات العرضية

قد تقدّم أنّ العرض ماهية إذا وجدت في الأعيان وجدت في موضوع مستغن عنه وأنّ العرضية كعرض عامّ لتسع من المقولات هي أجناس عالية لاجنس فوقها، ولذا كان ما عرّف به كلّ واحدة منها تعريفاً بالخاصة لاجنساً حقيقياً ذا جنس وفصل.

وقد عرّف الشيخان، الفارابي وابن سينا، الكم بأنه العرض الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد يعدّه وهو أحسن ما اورد له من التعريف. و أمّا تعريفه بأنه العرض الذي يقبل القسمة لذاته، فقد اورد عليه بأنه تعريف بالأخص، لاختصاص قبول القسمة بالكم المتصل، وأمّا المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل. وكذا تعريفه بأنه العرض الذي يقبل المساواة، فقد اورد عليه بأنه تعريف دوري، لأنّ المساواة هي الاتحاد في الكم. وكيف كان، فما يشتمل عليه هذه التعاريف خواصّ ثلاثة للكم، وهي العَدّ والانقسام و المساواة.

## الفصل التاسع

### في انقسامات الكم

ينقسم الكم انقساماً أولياً إلى المتصل والمنفصل. والمتصل هو الكم الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدود مشتركة. والحد المشترك هو



الذى يمكن أن يجعل بداية لجزء، كما يمكن أن يجعل نهاية لآخر، كالخط إذا فرض انقسامه إلى ثلاثة أجزاء، فإن القسم المتوسط يمكن أن يجعل بداية لكل من الجانبين ونهاية له، فيكون القسمان قسماً واحداً والخط ذا قسمين.

وعرف المتصل أيضاً بما يقبل الانقسام إلى غير النهاية، والمنفصل خلاف المتصل وهو العدد الحاصل من تكرّر الواحد، فإنه منقسم إلى أجزاء بالفعل، وليس بينها حدّ مشترك، فإن الخمسة مثلاً إذا قسم إلى اثنين وثلاثة فإن كان بينهما حدّ مشترك من الأجزاء كانت أربعة أو من خارج كانت ستة.

والمتصل ينقسم إلى قسمين قارّ وغير قارّ، والقارّ هو الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل كالسطح، وغير القارّ هو الذى لا يجتمع أجزاءه المفروضة بالفعل كالزمان، فإن كلّ جزء منه بالفعل قوّة للجزء التالى فلا يجتمعان بالفعل، إذ فعلية الشئ لا تجامع قوّه.

والقارّ ينقسم إلى الجسم التعليميّ وهو القابل للانقسام فى جهاته الثلاث: العرض والطول والعمق، والسطح وهو القابل للانقسام فى الجهتين: العرض والطول، والخط وهو القابل للانقسام فى جهة واحدة.

والكم المنفصل وهو العدد موجود فى الخارج بالضرورة. والكم المتصل غير القارّ، وهو الزمان، سياتى اثبات وجوده فى مباحث القوة والفعل.

وأما الكم المتصل القارّ فالجسم التعليميّ والسطح موجودان فى الخارج، لأنّ هناك أجساماً طبيعياً منفصلاً بعضها من بعض متعينة متناهية، ولازم تعينها الجسم التعليميّ ولازم تناهيا السطح.

وأما الخط فهو موجود فى الخارج إن ثبتت أجسام لها سطوح متقاطعة كالمكعب والمخروط والمهرم ونحوها.

ثم إن كل مرتبة من مراتب العدد غيرالمتناهية نوع خاص منه مباين لسايرها لاختصاصها بخواصّ عددية لا تتعدها إلى غيرها.

والزمان نوع واحد وإن كان معروضه أنواع الحركات الجوهرية والعرضية

ليها أن بين أفرادها عادةً مشتركاً.

والأجسام التعليمية التي لاعادةً مشتركاً بينها كالكرة والمخروط والمكعب ونحوها أنواع متباينة، وكذا السطوح التي لاعادةً مشتركاً بينها كالسطح المستوي وأقسام السطوح المحدّبة والمقعّرة، وكذا الخطوط التي لاعادةً مشتركاً بينها إن كانت موجودة كالخط المستقيم وأنواع الأقواس. وأما الأجسام والسطوح والخطوط غير المنتظمة فليست بأنواع بل مركّبة من أنواع شتى.

### الفصل العاشر

#### في أحكام مختلفة للكم

قد تقدمت الإشارة إلى أن من خواصّ الكم المساواة والمفاوطة ومنها الانقسام خارجاً كما في العدد او وهماً كما في غيره ومنها وجود عادةً منه يعده. وهناك أحكام أخر أوردوها:

أحدها أن الكم المنفصل وهو العدد يوجد في المادّيات والمجرّدات جميعاً. وأما المتصل غير القارّ منه وهو الزمان فلا يوجد إلا في المادّيات. وأما المتصل القارّ وهو الجسم التعليمي والسطح والخط فلا يوجد في المجرّدات إلا عند من يثبت عالماً مقداريّاً مجرداً له آثار المادّة دون نفس المادّة.

الثاني أن العدد لا تضادّ فيه، لأنّ من شروط التضادّ غاية الخلاف بين المتضادّين، وليست بين عددين غاية الخلاف، إذ كلّ مرتبتين مفروضتين من العدد فإن الأكثر منها يزيد بعداً من الأقلّ باضافة واحد عليه.

وأما الاحتجاج عليه بأنّ كلّ مرتبة من العدد متقوم بما هو دونه والضدّ لا يتقوم بالضدّ ففيه أن المرتبة من العدد لو تركبت ممّا دونها من المراتب كانت المراتب التي تحتها في جواز تقويمها على السواء كالعشرة مثلاً، يجوز فرض تركبها



من تسعة وواحدة وثمانية واثنين وسبعة وثلاثة وستة وأربعة وخمسة وخمسة، وتعين بعضها للجزئية ترجح بلا مرجح وهو محال. وقول الرياضيين: إنَّ العشرة مجموع الثمانية والاثنين، معناه مساواة مرتبة من العدد لمرتبتين، لا كون المرتبة وهي نوع واحد عين المرتبتين وهما نوعان اثنان.

و نظير الكلام يجري في الكم المتصل مطلقاً. وكذا لا يصاد الجسم التعليمي سطحاً ولا خطاً ولا سطح خطأ، إذ لا موضوع واحد هناك يتعاقبان عليه ولا يتصور هناك غاية الخلاف.

الثالث أن الكم لا يوجد فيه التشكيك بالشدة والضعف وهو ضروري أو قريب منه، نعم يوجد فيه التشكيك بالزيادة والنقص كأن يكون خط أزيد من خط في الطول، إذا قيس إليه وجوداً، لا في أن له ماهية الخط، وكذا السطح يزيد وينقص من سطح آخر من نوعه، وكذا الجسم التعليمي. الرابع، قالوا: إنَّ الأبعاد متناهية، واستدلوا عليه بوجوه، من أوضحها أنا نفرض خطاً غير متناه وكرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط غير المتناهي، فإذا تحركت الكرة تلاقى الخطان بمصادرة اقليدس، فصار الخط الخارج من المركز مسامتماً للخط غير المتناهي المفروض بعد ما كان موازياً له. ففي الخط غير المتناهي نقطة بالضرورة هي أول نقط المسامطة، لكن ذلك محال، إذ لا يمكن أن يفرض على الخط نقطة مسامطة إلاً وفوقها نقطة يسامتها الخط قبلها.

وقد اقيم على استحالة وجود بعد غير متناه براهين أخر كبرهان التطبيق والبرهان السلمى وغير ذلك.

الخامس أن الخلاء ولازمه قيام البعد بنفسه من دون معروض يقوم به محال، وسيأتى الكلام فيه في بحث الأين.

السادس أن العدد ليس بمتناه، ومعناه أنه لا توجد مرتبة من العدد إلاً و يمكن فرض ما يزيد عليها وكذا فرض ما يزيد على الزائد ولا تقف السلسلة

حتى تنقطع بانقطاع الاعتبار، ويسمى غير المتناهي اللايقنى ولا يوجد من السلسلة دائماً بالفعل إلا مقدار متناه و مايزيد عليه فهو في القوة. و اما ذهاب السلسلة بالفعل إلى غير النهاية على نحو العدول دون السلب التحصيلي فغير معقول، فلا كل ولا مجموع لغير المتناهي بهذا المعنى ولا تحقق فيه لشيء من النسب الكسرية كالنصف و الثلث والرابع وإلعاد متناهيًا.

### الفصل الحادى عشر

#### في الكيف وانقسامه الأولي

عرفوه بأنه عَرَض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته. فيخرج بـ «العرض» الواجب لذاته والجوهر، و بقيد «عدم قبول القسمة» الكم، و بقيد عدم قبول النسبة المقولات السبع النسبية، و يدخل بقيد «لذاته» ما يعرضه قسمة او نسبة بالعرض.

قال صدر المتألهين: «المقولات لما كانت أجناساً عالية ليس فوقها جنس لم يمكن أن يورد لها حد، و لذلك كان ما يورد لها من التعريفات رسوماً ناقصة يكتفى فيها بذكر الخواص لإفادة التمييز، ولم يظفر في الكيف بخاصة لازمة شاملة إلا المركب من العرضية و المغايرة للكم والأعراض النسبية، فعرف بما محصله: أنه عرض يغير الكم والأعراض النسبية. لكن هذا التعريف تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة و الجهالة، لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض، ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات، بل ذلك أولى، لأن الأمور النسبية لا تعرف إلا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات. فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض النسبية إلى ذكر الخاصة التي هي أجلى» انتهى ملخصاً. (الأسفار، ج ٤، ص ٥٨).



و ينقسم الكيف انقساماً أولياً إلى أربعة أقسام كَلِّيَّة: هي الكيفيات المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكميات، والاستعدادية. و تعويلهم في حصرها في الأربعة على الإستقراء.

## الفصل الثاني عشر

### في الكيفيات المحسوسة

و من خاصّتها أنّ فعلها بطريق التشبيه، اى جعل الغير شبيهاً بنفسها، كما تجعل الحرارة مجاورها حاراً، و كما يلقي السواد مثلاً شبحه أى مثاله على العين. و الكيفيات المحسوسة تنقسم إلى المبصرات، والمسموعات، والمذوقات، و المشمومات، والملموسات.

والمبصرات: منها الألوان، فالمشهور أنّها كيفيات عينية موجودة في خارج الحس، و أنّ البسيط منها البياض والسواد، و باقى الألوان حاصلة من تركيبها أقساماً من التركيب. و قيل: الألوان البسيطة التي هي الاصول خمسة: السواد، و البياض، و الحمرة، و الصفرة، و الخضرة. و باقى الألوان مركّب منها.

و قيل: اللون كفيّة خيالية لا وجود لها وراء الحس، كالهالة و قوس قزح و غيرهما، و هي حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المُشَفِّة او انعكاس منها.

و من المبصرات النور، و هو غنى عن التعريف، و ربما يعرف بأنّه الظاهر بذاته المظهر لغيره، و ينبغى أن يراد به إظهاره الأجسام للبصر، ولو أطلق الازهار كان ذلك خاصّة للوجود.

و كيف كان، فالمعروف من مذهبهم أنّه كفيّة مبصرة توجد في الأجسام

النيرة بذاتها أو في الجسم الذي يقابل نيراً من غير أن ينتقل من النير إلى المستنير، و يقابله الظلمة مقابلة العدم للملكة. و قيل: إنّ النور جوهر جسمانيّ. وقيل: إنه ظهور اللون.

و المسموعات هي الأصوات، والصوت كيفة حاصلة من قرع عنيف او قلع عنيف مستتبع لتموج الهواء الحامل للأصوات، فاذا بلغ التموج الهواء المجاور لصماخ الاذن أحسّ الصوت. و ليس الصوت هو التموج ولا نفس القلع والقرع، و ليس الصوت المحسوس خيالاً في الحسّ معدوماً في خارج الحسّ. والمذوقات هي الطعوم المدركة بالذائقة، وقد عدّوا بسائطها تسعة، وهي الحرافة، و الملاحه، و المرارة، و الدسومة، و الحلاوة، و التفه، و العفوصة، و القبض، و الحموضة، و ما عدا هذه الطعوم طعوم مركبة منها.

والمشمومات أنواع الروائح المحسوسة بالشامة و ليس لأنواع الروائح التي ندركها أسماء عندنا نعرفها بها إلاّ من جهة إضافتنا لها إلى موضوعاتها. كما نقول: رائحة المسك و رائحة الورد، أو من جهة موافقتها للطبع و مخالفتها له، كما نقول: رائحة طيبة ورائحة منتنة، أو من جهة نسبتها إلى الطعم كما نقول: رائحة حلوة ورائحة حامضة. و هذا كلّه دليل ضعف الانسان في شامته، كما ذكره الشيخ.

والملموسات أنواع الكيفيات المحسوسة بحسّ اللمس، وقد عدّوا بسائطها اثني عشر نوعاً هي الحرارة، و البرودة، و الرطوبة، و اليابوسة، و اللطافة، و الكثافة، و اللزوجة، و الهشاشة، و الجفاف، و البلّة، و الثقل، و الخفة، و قد ألحق بها بعضهم الحشونة، و الملاسة، و الصلابة، و اللين، و المعروف أنّها مركبة.



## الفصل الثالث عشر

## في الكيفيات المختصة بالكميات

وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كميته فيتصف بها الكمّ أولاً ثم الجسم لكميته كالاستدارة في الخط والزوجية في العدد.

وهي ثلاثة أقسام بالاستقراء: الأول الشكل والزاوية. الثاني ما ليس بشكل وزاوية، مثل الاستدارة والاستقامة من الكيفيات العارضة للخط و السطح والجسم التعليمي. الثالث الكيفيات العارضة للعدد، مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير وغير ذلك.

وألحق بعضهم بالثلاثة الحلقة، ومرادهم بها مجموع اللون والشكل. ويدفعه أنها ليس لها وحدة حقيقية ذات ماهية حقيقية، بل هي من المركبات الاعتبارية، ولو كانت ذات ماهية كان من الواجب أن يندرج تحت الكيفيات المبصرة والكيفيات المختصة بالكميات و هما جنسان متباينان، و ذلك محال.

أما القسم الأول، فالشكل هيئة حاصلة للكمّ من إحاطة حدّ أو حدود به إحاطة تامة، كشكل الدائرة التي تحيط بها خط واحد وشكل المثلث و المربع و كثير الأضلاع التي يحيط بها حدود، والكرة التي يحيط بها سطح واحد، والمخروط والاسطوانة والمكعب التي تحيط بها سطوح فوق الواحد.

و الشكل من الكيفيات لصدق حدّ الكيف عليه، وليس هو السطح أو الجسم و لا الحدود المحيطة به ولا المجموع، بل الهيئة الحاصلة من سطح أو جسم أحاط به حدود خاصة.

والزاوية هي الهيئة الحاصلة من إحاطة حدّين أو حدود متلاقية في حدّ

إحاطة غير تامة، كالزاوية المسطحة الحاصلة من إحاطة خطين متلاقين في نقطة، و الزاوية المجسّمة الحاصلة من إحاطة سطح المخروط المنتهى إلى نقطة الرأس، و زاوية المكعب المحيط بها سطوح ثلاثة. و الكلام في كون الزاوية كيفاً لا كمّاً، نظير ما مرّ من الكلام في كون الشكل من مقولة الكيف.

وجوّز الشيخ كون الهيئة الحاصلة من إحاطة السطحين من المكعب مثلاً المتلاقين في خط زاويةً لانطباق خواصّ الزاوية عليها.

و أما القسم الثاني فالاستقامة في الخط وتقابلها الاستدارة من مقولة الكيف دون الكمّ وبينهما تخالف نوعي، أما أنّها من مقولة الكيف فلاّنا نعقل مفهومَي الاستقامة والاستدارة و هما مفهومان ضروريّان ولا نجد فيهما معنى قبول الانقسام و إن كانا لا يفارقان ذلك وجوداً لعروضهما للكمّ، ولو كان قبول الانقسام جزءاً من حدّيهما او من أعرف خواصهما لم يخل عنه تعقلهما.

و أما كونها نوعين متخالفين متباينين فلاّنها لو كانا نوعاً واحداً كان ما يوجد فيهما من التخالف عرضياً غير جزءٍ للذات ولا لازماً له، فكان من الجائز عند العقل أن يزول وصف الاستقامة عن الخط المستقيم و يبقى أصل الخط ثم يوصف بالاستدارة، لكنّ ذلك محال، لأنّ الخط نهاية السطح كما أنّ السطح نهاية الجسم، ولا يمكن أن يتغير حال النهاية إلّا بعد تغير حال ذى النهاية، فلو لم يتغير حال السطح في انبساطه وتمدّده لم يتغير حال الخط في استقامته، ولو لم يتغير حال الجسم في انبساطه و تمدّده لم يتغير حال السطح في ذلك، والجسم التعليمي يبطل بذلك و يوجد غيره، و كذا السطح الذى هو نهايته، و كذا الخط الذى هو نهايته، فاذا بطل المعروض و وجد معروض آخر بالعدد كان العارض أيضاً كذلك.

فاذا امتنع بقاء المستقيم من الخط مع زوال استقامته علم منه أنّ الاستقامة إمّا فصله او لازم فصله، فالمستقيم يغير المستدير في نوعيته و كذا



السطح المستوى وغيره وأيضاً غيره لما يخالفه و كذا الاجسام التعليمية لما يخالفها.

و يتفرع على ما تقدم أولاً أن لا تضاداً بين المستقيم و المستدير لعدم التعاقب على موضوع واحد و لعدم غاية الخلاف، و كذا ما بين الخط و السطح، و كذا ما بين السطح و الجسم التعليمي، و كذا ما بين السطوح انفسها و بين الاجسام التعليمية انفسها.

و ثانياً أن لا اشتداد و تضعف بين المستقيم و المستدير، إذ من الواجب في التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف و زيادة و قد تبين أن المستقيم لا يتضمن المستدير و بالعكس.

و أما القسم الثالث فالزوجية و الفردية العارضتان للعدد و كذا التربيع و التجذير و التكعيب و ما يناظرها و هي من الكيفيات دون الكم لصدق حدّ الكيف عليها و هو ظاهر بالنظر إلى أن كلّ مرتبة من مراتب العدد نوع منه مستقلّ في نوعيته مباين لغيره يشارك سائر المراتب في الانقسام و كون الانقسام بمستاويين و عدم كونه كذلك نعت للانقسام غير قابل في نفسه للانقسام و غير نسبي في نفسه فليس بكمّ ولا بواحد من الأعراض النسبية فليس شيء من الزوجية و الفردية إلا كيفاً عارضاً للكمّ.

و نظير البيان يجري في سائر أحوال الأعداد من التربيع و التجذير و غير ذلك.

و بالتأمل فيما تقدم يظهر أولاً أن لا تضاداً بين هذه الأحوال العددية، إذ لاموضوع مشتركاً بين الزوجية و الفردية يتعاقبان عليه على ما هو شرط التضادّ.

و ثانياً أن لا تشكيك بالشدة و الضعف ولا بالزيادة و النقيصة في هذه الأحوال العددية. فكما لا يتبدل تقوّس و استدارة إلى تقوّس و استدارة أخرى. إلا مع بطلان موضوعه و وجود موضوع آخر غيره بالعدد، كذلك لا تتبدل

زوجية مثلاً إلى زوجية زوج الزوج إلا مع بطلان موضوعه الذي هو المعدود و  
وجود موضوع آخر غيره بالعدد. و في ذلك بطلان الزوجية التي هي عرض و  
وجود زوجية أخرى بالعدد و ليس ذلك من التشكيك في شيء.  
و ثالثاً يعلم بالتذكّر لما تقدّم أنّ الكيفيات المختصة بالكميات توجد في  
الماديات و المجردات المثالية جميعاً بناءً على تجرّد المثال.

### الفصل الرابع عشر

#### في الكيفيات الاستعدادية وتسمى ايضاً القوة واللاقوة

والمعنى الجامع بينها الذي هو بمنزلة النوع من مطلق الكيف و بمنزلة  
الجنس لأنواعها الخاصة بها أنّها استعداد شديد جسماني نحو أمر خارج بمعنى  
أنّه الذي يترجح به حدوث امر من خارج. و لها نوعان أحدهما الاستعداد  
الشديد على أن ينفعل، كالمراضية و اللين. و الثاني الاستعداد الشديد على  
أن لا ينفعل، كالمصحاحية و الصلابة.  
وألحق بعضهم بالنوعين نوعاً ثالثاً و هو الاستعداد الشديد نحو الفعل،  
كالمصارعية. و ردّه الشيخ و تبعه صدر المتألهين، قال في الاسفار:  
«إنه لا خلاف في أنّ القوة على الانفعال و القوة على المقاومة داخلتان  
تحت هذا النوع. و أمّا القوة على الفعل هل هي داخلّة تحت هذا النوع؟  
فالمشهور أنّها منه، و الشيخ أخرجها منه، و هو الحق، كما سيظهر لك وجهه. فإذا  
اريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الأمر الثالث، فيقال: إنّ كفيّة بها  
يترجح أحد جانبي القبول و اللاحق لاقبولها.



و أما بيان أنّ القوّة على الفعل لا تصلح أن تكون داخلة تحت هذا النوع، كما ذهب إليه الشيخ، فيحتاج أولاً إلى أن نعرف أصلاً كلياً وهو أنّ جهات الفعل دائماً تكون من لوازم الذات، لأنّ كلّ ذات لها حقيقة، فلها اقتضاء أثر إذا خلّى وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج في فعلها إلى قوّة زائدة عليها، وإذا فرض اضافة قوّة أخرى لها لم تكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إياها، وإذا اعتبرت الذات والقوّة معاً كان المجموع شيئاً آخر إن كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل. ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولاً قوّة انفعالية لحصول ما يتمّ به كونه فاعلاً، فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله، فليس للفاعلية استعداد، بل للمنفعية أولاً وبالذات وللفاعلية بالعرض.

فثبت ممّا بيننا بالبرهان أن لا قوّة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً، بل إنّها القوّة والاستعداد للانفعال ولصيورة الشيء قابلاً لشيء بعد أن لم يكن» انتهى. (الاسفار ج ٤، ص ١٥)

وأما نفس الاستعداد فقد قيل: إنّها من المضاف، إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعدّ ومستعدّ له فلا يكون نوعاً من الكيف. ويظهر من بعضهم أنه كيف يلزمه إضافة كالعالم الذي هو من الكيفيات النفسانية ويلزمه الاضافة بين موضوعه ومتعلّقه اعنى العالم والمعلوم و كالقدرة والارادة.

### الفصل الخامس عشر

#### في الكيفيات النفسانية

الكيفية النفسانية وهي — كما قال الشيخ — مالا يتعلق بالاجسام على

الجملة إن لم تكن راسخة سميت حالاً وإن كانت راسخة سميت ملكة، وإذا كانت النسبة بين الحال و الملكة نسبة الضعف و الشدة و هم يعدون المرتبتين من الضعف و الشدة نوعين مختلفين، كان لازمه عدّ الحال مغايراً للملكة نوعاً و وجوداً.

والكيفيات النفسانية كثيرة، و إنما أوردوا منها في هذا الباب بعض ما يهتم به البحث عنه.

ففيها الإرادة، قال في الأسفار: «يشبه أن يكون معناها واضحاً عند العقل غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة. و هي تغاير الشهوة، كما أنّ مقابلها و هي الكراهة يغاير النفرة، إذ قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كرهه ينفعه، وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره»، انتهى (ج، ٤، ص ١١٣)

و بمثل البيان يظهر أن الإرادة غير الشوق المؤكد الذي عرفها به بعضهم. و ملخص القول الذي يظهر به أمر الإرادة التي يتوقف عليها فعل الفاعل المختار هو أنّ مقتضى الأصول العقلية أنّ كلّ نوع من الأنواع الجوهرية مبدء فاعليّ للأفعال التي ينسب إليه صدورها و هي كمالات ثانية للنوع فالنفس الإنسانية التي هي صورة جوهرية مجردة متعلقة الفعل بالمادة علة فاعلية للأفعال الصادرة عن الإنسان لكنّها مبدء علمي لا يصدر عنها إلا ما ميّزته من كمالاتها الثانية من غيره و لذا تحتاج قبل الفعل إلى تصوّر الفعل و التصديق بكونه كمالاتها.

فإن كان التصديق ضرورياً أو ملكة راسخة قضت بكون الفعل كمالاتاً و لم تأخذ بالتروى كالمتكلم الذي يتلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تروى، ولو تروى في بعضها لتبدل و تلكاً و انقطع عن الكلام، و إن لم يكن ضرورياً مقضياً به توصلت إلى التروى والفحص عن المرجحات، فإن ظفرت بما يقضى بكون الفعل كمالاتاً قضت به، ثم يتبع هذه الصورة العلمية - على ما



قيل — الشوق الى الفعل لما أنه كمال ثان معلول لها، ثم يتبع الشوق الارادة و هي — وإن كانت لا تعبير عنها يفيد تصور حقيقتها لكن — يشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممن يريد الفعل و هو عاجز عنه و لا يعلم بعجزه فلا يستطيع الفعل و قد أراده، ثم يتبع الارادة القوّة العاملة المحركة للعضلات فتحرك العضلات و هو الفعل.

فبإدنى الفعل الارادىّ فينا هي العلم و الشوق و الارادة و القوّة العاملة المحركة. هذا ما نجده من أنفسنا في افعالنا الارادية. و إمعان النظر في حال سائر الحيوان يعطى أنّها كالانسان في أفعالها الارادية.

فظهر بذلك أولاً أنّ المبدء الفاعلىّ لأفعال الانسان الارادية بما أنّها كمالها الثانية هو الانسان بما أنه فاعل علمىّ، و العلم متممّ لفاعليّته يتميّز به الكمال من غيره و يتبعه الشوق من غير توقف على شوق آخر أو إرادة و يتبعه الارادة بالضرورة من غير توقف على إرادة اخرى و إلاّ لتسلسلت الارادات. فعّد الارادة علّة فاعليّة للفعل في غير محلّه. و إنّما الارادة و الشوق الذى قبلها من لوازم العلم المتممّ لفاعليّة الفاعل.

و ثانياً أنّ أفعال الانسان ممّا للعلم دخل في صدوره لا تخلو من إرادة الفاعل حتى الفعل الجبرىّ. وسيأتى في البحث عن أقسام الفاعل ما ينفع في المقام.

و ثالثاً أنّ الملاك في اختياريّة الفعل تساوى نسبة الانسان إلى الفعل و الترك و إن كان بالنظر إليه و هو تامّ الفاعلية ضرورىّ الفعل.

و من الكيفيات النفسانية القدرة، و هي حالة في الحيوان بها يصحّ أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ. و يقابلها العجز.

و أمّا القدرة المنسوبة إلى الواجب تعالىّ فاذا كان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فهى مبدئيّة الفعليّة بذاته لكلّ شىء، و إذ كانت عين الذات فلا ماهية لها، بل هى صرف الوجود.

و من الكيفيات النفسانية — على ما قيل — العلم. و المراد به العلم  
الحصولي الذهني من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه لصدق حد  
الكيف عليه. و أما العلم الحضورى فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجى عند  
العالم، و الوجود ليس بجوهر و لا عرض.

و العلم الذى هو من الكيف مختص بذوات الأنفس. و أما المفارقات  
فقد تقدم أن علومها حضورية غير حصولية، غير أن العلوم الحصولية التى فى  
معاليها حاضرة عندها و إن كانت هى أيضاً بما أنها من صنعها حاضرة  
عندها.

و من هذا الباب الخلق، وهو الملكة النفسانية التى تصدر عنها الأفعال  
بسهولة من غير روية. و لا يسمى خلقاً إلا إذا كان عقلاً عملياً هو مبدء  
الأفعال الإرادية، و ليس هو القدرة على الفعل، لأن نسبة القدرة إلى الفعل و  
الترك متساوية و لانسبة للخلق إلا إلى الفعل. و ليس المراد به هو الفعل و إن  
كان ربما يطلق عليه، لأنه الأمر الراسخ الذى يبتنى عليه الفعل.

و للخلق انشعابات كثيرة تكاد لا تحصى الشعب الحاصلة منها، لكن  
اصول الأخلاق الانسانية نظراً إلى القوى الباعثة للانسان نحو الفعل ثلاثة، و  
هى قوى الشهوة الباعثة له إلى جذب الخير و النافع الذى يلائمه، و قوى  
الغضب الباعثة له إلى دفع الشرّ والضارّ، و العقل الذى يهديه إلى الخير و  
السعادة و يزجره عن الشرّ والشقاء.

فالملكة العاملة فى المشتبهات إن لازمت الاعتدال بفعل ما ينبغى كما  
ينبغى سميت عفة، و إن انحرفت إلى حد الإفراط سميت شرهاً، و إن نزلت  
إلى التفريط سميت خموداً. و كذلك الملكة المرتبطة بالغضب لها اعتدال  
تسمى شجاعة، و طرفاً إفراطاً يسمى تهوراً، و تفريطاً يسمى جبناً. و كذلك  
الملكة الحاكمة فى الخير والشرّ و النافع و الضارّ إن لازمت وسط الاعتدال  
فاشتغلت بما ينبغى كما ينبغى سميت حكمة، و إن خرجت إلى حد الإفراط



سميت جريزة او إلى حد التفريط سميت غباوة.  
والهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث التي نسبتها إليها نسبة المزاج  
إلى الممتزج و أثرها إعطاء كل ذي حق من القوى حقه إذا اعتدلت سميت  
عدالة و إن خرجت الى حد الافراط سميت ظلماً او إلى حد التفريط سميت  
انظلاماً.

و وسط الاعتدال من هذه الملكات التي هي الاصول و ما يتفرع عليها من  
الفروع فضيلة ممدوحة، والطرفان اعني طرفي الافراط و التفريط رذيلة  
مذمومة. و البحث عن هذه الفضائل و الرذائل موكول إلى غير هذه الصناعة.  
و قد ظهر مما تقدم أولاً أنّ الخلق إنّما يوجد في العالم الانساني و غيره من  
ذوات الأنفس التي تستكمل بالأفعال الارادية على ما يناسب كمال وجوده  
فلا خلق في المفارقات، إذ لا عقل عملياً ولا استكمال إرادياً فيها.  
و ثانياً أنّ كلاً من هذه الأخلاق التي هي من الكيفيات النفسانية بما  
أنها ملكة راسخة تقابلها حال من تلك الكيفية كالشهوة و الغضب و الخوف  
و الفزع و الحزن و الهم و الخجل و الفرح و السرور و الغم و غير ذلك . و  
البحث عن أسبابها الطبيعية في الطب و عن إصلاحها و تدبيرها بحيث يلائم  
السعادة الانسانية في صناعة الاخلاق.

و من الكيفيات النفسانية اللذة و الألم، واللذة على ما عرفوها إدراك  
الملائم بما أنه ملائم، و الألم إدراك المنافي بما أنه منافي. فهما من الكيف بما  
أنهما من سنخ الادراك، و ينقسمان بانقسام الادراك فمنها حسّي و خيالي و  
عقلي. فاللذة الحسية كادراك النفس الحلاوة من طريق الذوق و الرائحة  
الطيبة من طريق الشم، و اللذة الخيالية إدراكها الصورة الخيالية من بعض  
الملذات الحسية، و اللذة العقلية إدراكها بعض ما نالته من الكمالات الحقة  
العقلية، و اللذة العقلية أشد اللذائد و أقواها لتجردها و ثباتها. و الألم الحسي  
و الخيالي و العقلي على خلاف اللذة في كل من هذه الأبواب.

و اللذة على أتى حال وجودية، و الألم عدمي يقابلها تقابل العدم و الملكة.

لا يقال: لا ريب في أن الألم شر بالذات وإذ كان هو إدراك المنافي بما أنه منافي كان أمراً وجودياً، لأن الإدراك أمر وجودي، وبهذا يفسخ قولهم: إن الشر عدم لا غير.

لأنه يقال: وجود كل شيء هو نفس ذلك الشيء ذهنياً كان او خارجياً، فحضور أتى أمر عدمي عند المدرك هو نفس ذلك الأمر العدمي لاتحاد الوجود والماهية والعلم والمعلوم، فالألم الموجود في ظرف الإدراك مصداق للألم وهو بعينه الألم العدمي الذي هو شر بالذات.

تنبيه:

ما مرّ من القول في الكيف و أحكامه و خواصه هو المأثور من الحكماء المتقدمين، وللمتأخرين من علماء الطبيعة خوض عميق فيما عده المتقدمون من الكيف عشرًا فيه على أحكام و آثار جمّة ينبغي للباحث المتدبر أن يراجعها ويراعى جانبها في البحث.

### الفصل السادس عشر

#### في الاضافة وفيه اجاث

#### البحث الاول:

قد عرفت أن سبعا من المقولات أعراض نسبية، وهي الاضافة و الأين و



المتى و الوضع و الجدة و أن يفعل و أن ينفعل ، و معنى نسبتها أنها هيآت قائمة بموضوعاتها من نسب موجودة فيها، لا أن هذه المقولات عين تلك النسب الوجودية. و ذلك أنك عرفت في بحث الوجود الرابط و المستقل أن النسبة رابط موجود في غيره لا استقلال له أصلاً لا يحمل على شيء ولا يحمل عليه شيء فلا ماهية له، لأنّ الماهية ما يقال على الشيء في جواب ما هو، و المقولات ماهيات جنسية فلا تكون النسبة مقولة ولا داخله تحت مقولة. على أن النسبة في بعض هذه المقولات متكررة متكررة ولا معنى لتكرّر الماهية، كمقولة الاضافة التي يجب فيها تكرّر النسبة، و مقولة الوضع التي فيها نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض و نسبة المجموع إلى الخارج و ربما قامت على نسب كثيرة جداً.

فتبين أن المقولة النسبية هي هيئة حاصله للشيء من نسبة كذا و كذا قائمة به.

### البحث الثاني:

أنّ الاضافة هيئة حاصله من نسبة الشيء إلى شيء آخر منسوب إلى الشيء الاوّل المنسوب إليه، كهيئة الاضافة التي في الأخ، فإنّ فيها نسبة الأخ بالاخوة إلى أخيه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه بالاخوة. فالنسبة التي في مقولة الاضافة متكررة، و هو الفرق بين ما فيها من النسبة و بين مطلق النسبة، فإنّ وجود مطلق النسبة واحد قائم بالطرفين مطلقاً بخلاف الحال في مقولة الاضافة فإنّ النسبة فيها متكررة لكلّ من المضافين نسبة غير ما في الآخر غير أنّهما متلازمان لا تنفكان في ذهن ولا خارج.

و ما أوردناه من تعريف الاضافة ليس بحدّ منطقي كما تقدمت الاشارة إليه في نظائره، بل رسم إن كان أعرف من المعرف. و لعلّ المعقول من لفظ

الاضافة مشقعا ببعض ما له من الأمثلة أعرف عند العقل ممّا أوردناه من الرسم، فلا كثير جدوى في إطالة البحث عن قيوده نقضاً وإبراماً وكذا في سائر ما أوردوه لها من التعاريف.

ثمّ إنه ربما يطلق المضاف ويراد به نفس المقولة ويسمى عندهم بالمضاف الحقيقي، وربما يطلق ويراد به موضوع المقولة، وربما يطلق ويراد به الموضوع والعرض جميعاً ويسمى المضاف المشهورى، فإنّ العامة ترى أنّ المضاف إلى الأبن مثلاً هو الانسان المتلبس بالبنوة والحال أن التعلق من الجانبين إنّما هو للاضافة نفسها بالحقيقة.

### البحث الثالث:

الاضافة موجودة في الخارج والحسّ يؤيد ذلك، لوقوعه على أنواع من الاضافات الخارجيّة التي لها آثار عينية لا يرتاب فيها كاضافة الاب والابن و العلو والسفل والقرب والبعد وغير ذلك.

وأما نحو وجودها فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة وصفاً ناعماً لهما انتزاعاً من غير ضمّ ضميمة، فهي موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بازائه وجود منحاز مستقل.

قال في الاسفار بعد كلام له في هذا المعنى: «وبالجملة إنّ المضاف بما هو مضاف، بسيط ليس له وجود في الخارج مستقلّ مفرد، بل وجوده أن يكون لاحقاً بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة إلى غيرها، فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث إذا قيس إلى الارض عقلت الفوقية وجود الاضافات»، انتهى. (ج ٤ ص ٢٠٤)



## البحث الرابع:

من أحكام الاضافة أن المضافين متكافئان وجوداً و عدماً وقوة و فعلاً،  
فاذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً و كذا في جانب العدم، و إذا  
كان أحدهما بالقوة فالآخر بالقوة و كذا في جانب الفعل.

و اعترض عليه بأنه منقوض بالتقدم والتأخر في أجزاء الزمان، فإن  
المتقدم و المتأخر منها مضافان مع أن وجود أحدهما يلزم عدم الآخر، و  
منقوض أيضاً بعلمنا ببعض الامور المستقبلية، فالعلم موجود في الحال و المعلوم  
معدوم لم يوجد بعد مع أن العلم و المعلوم من المضافين.

و اجيب أما عن أول النقضين فبأن معية اجزاء الزمان ليست آتية بأن  
يكون الجزآن موجودين في آن واحد، بل معيتهما اتصاهما في الوجود  
الوحداني التدريجي الذي معيتهما فيه عين التقدم و التأخر فيه، كما أن وحدة  
العدد عين كثرته.

و أما عن النقض الثاني فبأن الاضافة إنما هي بين العلم و بين الصورة  
الحاضرة من المعلوم عندالعالم وهو المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض الذي  
هو عين خارجي و الامور المستقبلية حاضرة بصورتها المعلوم بالذات عند  
العالم و إن كانت غائبة بعينها الخارجية المعلوم بالعرض، على أن الحق أن  
العلم عين المعلوم، كما سيأتي في مرحلة العاقل و المعقول.

و كما يتكافى المضافان وجوداً و عدماً وقوة و فعلاً كذلك يتكافئان  
عموماً و خصوصاً، فالابوة العامة تضاييف البنوة العامة و الابوة الشخصية  
تضاييف البنوة الشخصية.

و من خواص الاضافة أنها تعرض جميع المقولات حتى نفسها، ففي الجوهر  
كالاب و الابن، و في الكم المتصل كالعظيم و الصغير، و في الكم المنفصل

كالكثير و القليل، و في الكيف كالأحرّ و الأبرد، و في الاضافة كالأقرب و الأبعد، و في الأين كالعالي و السافل، و في المتى كالأقدم و الأحدث، و في الوضع كالأشد انتصاباً و انحناءً، و في الجودة كالأكسى و الأعرى، و في أن يفعل كالأقطع و الأصرم، و في أن يفعل كالأشد تسخناً و الأضعف.

### البحث الخامس:

تنقسم الاضافة إلى متشكلة الأطراف و هي التي لا اختلاف بين أطرافها كالقريب و القريب و الأخ و الأخ و الجار و الجار، و مختلفة الأطراف كالأب و الابن و العالي و السافل.  
و تنقسم أيضاً إلى ما هو خارجي كالأب و الابن و ما هو ذهني كالكلية و الفرد و الأعم و الأخص.

## الفصل السابع عشر

### في الأين و فيه ابحاث

#### البحث الاول:

الأين هيئة حاصلة للجسم من نسبه إلى المكان، و المكان بما له من الصفات المعروفة عندنا بديهى الثبوت، فهو الذى يصح أن ينتقل الجسم عنه و إليه و أن يسكن فيه و أن يكون ذا وضع، اى مشاراً إليه بأنه هنا او هناك، و أن يكون مقدراً له نصف و ثلث و ربع، و أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه، قال صدر المتألهين قده: «هذه أربع أمارات تصالح



عليها المتنازعون لثلايكون النزاع لفظياً». (ج ٤، ص ٣٩)  
 و قد اختلفوا في حقيقته على أقوال خمسة: أحدها أنه هيولى الجسم،  
 والثاني أنه الصورة، والثالث أنه سطح من جسم يلاقي المتمكن سواء كان  
 حاوياً أو محوياً له، والرابع أنه السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح  
 الظاهر من المحوى، وهو قول المعلم الأول و تبعه الشيخان الفارابى و ابن  
 سينا. و الخامس أنه بعدد يساوى أقطار الجسم المتمكن فيكون بعداً جوهرياً  
 مجرداً عن المادّة و هو قول افلاطون و الرواقيين و اختاره المحقق الطوسى، ره، و  
 صدر المتألهين. فهذه أقوال خمسة.

سادسها قول بعضهم بانكار المكان. و إذ كانت الامارات الأربع  
 المذكورة أنفاً بديهية لا يرتاب فيها، فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مقولة الوضع،  
 فغيرها من الجوهر و سائر الأعراض لا ينطبق عليه البتة. لكن يرد عليه أنّ  
 الجسم ربما ينتقل من مكان إلى مكان مع عدم التغير في جوهره و سائر أعراضه  
 غير الأين و ربما يعرضه التغير فيه مع عدم الانتقال، فالمكان غير الجميع حتى  
 الوضع.

والقول بأنه الهيولى او الصورة لا تنطبق عليه الامارات السابقة، فإنّ  
 المكان يطلب بالحركة و يترك بالحركة، و الهيولى و كذا الصورة لا تطلبان  
 بالحركة و لا تتركان بالحركة، و أيضاً المركب ينسب إلى الهيولى فيقال: باب  
 خشبى أو من حديد و لا ينسب إلى المكان.

فالمعتمد هو القول بالسطح او البعد الجوهريّ المجرد عن المادّة. و للفريقين  
 احتجاجات و مشاجرات طويلة مذكورة في المطولات.

و من أقوى ما يورد على القول بالسطح أنّ لازمه كون الشئ ساكناً و  
 متحركاً في زمان واحد فالطير الواقف في الهواء و السمك الواقف في الماء عند  
 ما يجرى الهواء و الماء عليها يجب أن يكونا متحركين لتبدل السطح المحيط بهما  
 من الهواء و الماء و هما ساكنان بالضرورة. و أيضاً المكان متصف بالفراغ و

الامتلاء و ذلك نعت البعد لانعت السطح.  
و من أقوى مايورد على القول بالبعد الجوهري المجرد أنّ لازمه تداخل  
المقدارين وهو محال، فإنّ فيه حلول الجسم بمقداره الشخصيّة الذاهب في  
الأقطار الثلاثة في المكان الذي هو مقدار شخصيّة يساويه و رجوعهما مقداراً  
شخصياً واحداً و لا ريب في امتناعه. اللهم إلا أن يمنع ذلك بأنّ من الجائز  
أن يكون المانع هو الهبولى مع المقدار او الصورة مع المقدار او هما معه.

### البحث الثاني:

قد عرفت أنّ الاين هيئة حاصلة للشىء من نسبته إلى المكان. و الكلام  
في كونه هيئة حاصلة من النسبة لانفس وجود النسبة نظير ماتقدم في  
الاضافة.

### البحث الثالث:

قد يقسم الأين إلى أول حقيقيّ و ثانٍ غير حقيقيّ فالأول كون الشىء  
في مكانه الخاصّ به الذي لايسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز، و الثاني  
نظير قولنا: فلان في البيت، فليس البيت مشغولاً به وحده، بل يسعه وغيره،  
و أبعد منه كونه في الدار ثمّ في البلد و هكذا. و التقسيم غير حقيقيّ، و  
المقسم هو الأين بحسب توسّع العرف العام.  
و يقرب منه تقسيمه إلى أين جنسيّ و هو الكون في المكان، و أين نوعيّ  
كالكون في الهواء، و أين شخصيّ ككون هذا الشخص في هذا الوقت في  
مكانه الحقيقيّ.



## الفصل الثامن عشر

### في المتى

وهو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبه إلى الزمان، سيأتي إن شاء الله أن لكل حركة بما لها من الوجود السيال التدريجي مقداراً غير قارٍ يخصها ويغايير ما لغيرها من الامتداد غير القارٍ.

فلكل حركة خاصة واحدة بالعدد زمان خاص واحد بالعدد، غير أن بعض هذه الأزمنة يقبل الانطباق على بعض و الزمان العام المستمر الذي نقدر به الحركات زمان الحركة اليومية المأخوذ مقياساً نقيس به الأزمنة والحركات فيتعين به نسب بعضها إلى بعض بالتقدم و التأخر و الطول والقصر و للحوادث بحسب مالها من النسبة إلى الزمان هيئة حاصلة لها هي المتى.

و يقرب الكلام في المتى من الكلام في الأين فهناك متى يخص الحركة لايسع معها غيرها و هو المتى الأول الحقيقي، ومنه ما يعتمها و غيرها ككون هذه الحركة الواقعة في ساعة كذا، او في يوم كذا او في شهر كذا او في سنة كذا او في قرن كذا و هكذا. و الفرق بين الأين و المتى في هذا الباب أن الزمان الخاص الواحد يشترك فيه كثيرون بانطباقها عليه بخلاف الأين الخاص الواحد فلايسع إلا جسماً واحداً.

و ينقسم المتى نوع انقسام بانقسام الحوادث الزمانية، فمنها ما هي تدريجية الوجود ينطبق على الزمان نفسه، ومنها ما هي آنية الوجود ينتسب إلى طرف الزمان كالوصلات و المماسات و الانفصالات.

و ينقسم أيضاً — كما قيل — إلى ما بالذات و ما بالعرض، فما بالذات متى

الحركات المنطبقة على الزمان بذاتها، وما بالعرض متى المتحركات المنطبقة عليه بواسطة حركاتها و أما بحسب جوهر ذاتها فلامتى لها، وهذا مبنى على منع الحركة الجوهرية. و أما على القول بها كما سيأتى إن شاء الله فلا فرق بين الحركة و المتحرك فى ذلك. وينقسم أيضاً بانقسام المقولات الواقعة فيها الحركات.

## الفصل التاسع عشر

### فى الوضع

الوضع هو الهيئة الحاصلة للشئ من نسبة بعض أجزائه إلى بعض و المجموع إلى الخارج كهيئة القيام و القعود و الاستلقاء و الانبطاح. و ينقسم الوضع إلى ما بالطبع و مالا بالطبع. أما الذى بالطبع فكاستقرار الشجرة على أصلها و ساقها، و الذى لا بالطبع فكحال ساكن البيت من البيت، و ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوة.

قيل: الوضع ممّا يقع فيه التضادّ و الشدّة و الضعف. أمّا التضادّ فمثل كون الانسان رأسه إلى السماء و رجلاه إلى الأرض مضاداً لوضعه إذا كان معكوساً و الوضاعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن يجتمعا فيه و بينهما غاية الخلاف، و كذا الحال فى الاستلقاء و الانبطاح، و أمّا الشدّة فكالأشدّ انتصاباً أو الأكثر انحناءً. و فى تصوّر غاية الخلاف فى الوضع خفاء فليتأمل.

تنبيه:

للوضع معنيان آخران غير المعنى المقولى: أحدهما كون الشئ قابلاً



للاشارة الحسية. و الاشارة كما نقل عن «الشفاء» تعيين الجهة التي تخصّ الشيء من جهات هذا العالم، وعليه فكلّ جسم وجسمانيّ يقبل الوضع بهذا المعنى، فالنقطة ذات وضع بخلاف الوحدة.

و ثانيهما معنى أخصّ من الأول، وهو كون الكم قابلاً للاشارة الحسية بحيث يقال: أين هو من الجهات و أين بعض أجزائه المتصلة به من بعض.

لكن نوقش فيه بأنّ الخط والسطح، بل الجسم التعليميّ لا أين لها لولا تعلقها بالمادة الجسمانية فلا يكفي مجرد الاتصال الكميّ في إيجاب قبول الاشارة الحسية حتى يقارن المادة. نعم للصورة الخيالية المجردة من الكم إشارة خيالية و كذا للصورة العقلية إشارة تساخنها.

## الفصل العشرون

### في الجدة

وتسمّى أيضاً الملك وهي الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، و الموضوع هو المحاط، فالاحاطة التامة كاحاطة إهاب الحيوان به، و الاحاطة الناقصة كما في التقمص و التنقل و التختّم و نحو ذلك، و تنقسم إلى جدة طبيعية كما في المثال الأول و غير طبيعية كما في غيره من الأمثلة.

قال في الأسفار: «و قد يعبر عن الملك، بمقولة له، فنه طبيعيّ ككون القوى للنفس و منه اعتبار خارجيّ ككون الفرس لزيد. ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح، فإنّ هذا من مقولة المضاف لاغير» انتهى، (ج، ٤، ص ٢٢٣)

والحق أنّ الملك الحقيقيّ الذي في مثل كون القوى للنفس حيثية وجودية

هي قيام وجود شيء بشيء بحيث يختص به فيتصرف فيه كيف شاء فليس معنى مقولياً، و الملك الاعتباري الذي في مثل كون الفرس لزيد اعتبار للملك الحقيقي دون مقولة الاضافة، و سنشير إن شاء الله إلى هذا البحث في مرحلة العاقل و المعقول.

## الفصل الحادى والعشرون

### في مقولتي ان يفعل وان ينفعل

أما الأول فهو هيئة غير قارة حاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره مادام يؤثر كتسخين المسخن مادام يسخن و تبريد المبرد مادام يبرد. و أما الثانى فهو هيئة غير قارة حاصلة في المتأثر مادام يتأثر كتسخن المتسخن مادام يتسخن و تبرد المتبرد مادام يتبرد.

و من خاصة هاتين المقولتين أولاً كما يظهر من الأمثلة أنهما تعرضان غيرهما من المقولات كالكيف و الكم والوضع وغيرها. وثانياً أن معروضهما من حيث هو معروض لا يخلو عن حركة ولذا عبر عنها بلفظ أن يفعل و أن ينفعل الظاهرين في الحركة و التدرج دون الفعل و الانفعال الذين ربما يستعملان في التأثير و التأثير الدفعى غير التدريجى. و بالجملة المقولتان هيئتان عارضتان لمعروضهما من جملة ماله من الحركة.

قال في الاسفار: «و اعلم أن وجود كلّ منها في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلى مرتبة فإنه بعينه معنى الحركة، ولا أيضاً وجود كلّ منها وجود المقولات التي يقع بها التحريك والتحرك، كالكيف مثل السواد، والكم مثل مقدار الجسم النامى، او الوضع كالجولوس والانتصاب ولا غير ذلك.

بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات مادام يؤثر او يتأثر،



فوجود السواد او السخونة مثلاً من حيث إنه سواد من باب مقولة الكيف و  
وجود كلّ منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجياً آخر او يحصل من  
تدريجياً آخر هو من مقولة أن يفعل او أن يفعل.

وأما نفس سلوكه التدريجى، اى خروجه من القوة إلى الفعل سواء كان  
في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير، فقد ثبت نحو  
ثبوتها في الخارج وعرضيتها»، انتهى. (ج ٤، ص ٢٢٥)

و أما الاشكال في وجود المقولتين بأن تأثير المؤثر يمتنع أن يكون وصفاً  
ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر وإلا افتقر إلى تأثير آخر في ذلك التأثير و نقل  
الكلام إليه فيتسلسل ذاهباً إلى غير النهاية و هو محصور بين حاصرين: المؤثر و  
المتأثر.

و يجرى نظير الاشكال في زيادة تأثر المتأثر على ذات المتأثر، فلو كان قبول  
الأثر زائداً على ذات القابل احتاج إلى قبول آخر، و نقل الكلام إليه  
فيتسلسل و هو محصور بين حاصرين، فالتأثير و التأثر، سواء كانا دفعيين او  
تدريجيين، وصفان عدميان غير موجودين في الخارج.

فيدفعه أنه إنما يتم فيما كان الأثر الثبوتى المفروض موجوداً بوجود منحاز  
يحتاج إلى تأثير منحاز جديد يخصه. و أما لو كان ثابتاً بثبوت أمر آخر فهو  
مجموع بعين الجعل المتعلق بمتبوعه، و التأثير و التأثر التدريجيان موجودان بعين  
إيجاد الكيف كالسواد في المسود و المتسود ولا دليل على وجود الشيء أقوى  
من صدق مفهومه على عين خارجى في قضية خارجية.

المرحلة السابعة

# في الواحد والكثير

وفيها تسعة فصول



## الفصل الاول

### في أن مفهوم الوحدة والكثرة بديهيّ غنيّ عن التعريف

ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير، فكلّ موجود إمّا واحد و إمّا كثير،  
والحقّ أنّ الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة الضرورية التصوّر المستغنية عن  
التعريف كالوجوب والامكان، ولذا كان ما عرفوهما به من التعريف لا يخلو  
من دور، وتعريف الشيء بنفسه كتعريف الواحد بأنه الذي لا ينقسم من  
الجهة التي يقال إنّه واحد ففيه أخذ الانقسام الذي هو الكثرة في تعريف  
الواحد مضافاً إلى كونه تعريفاً للواحد بالواحد، ثمّ تعريف الكثير بأنه المجتمع  
من الوحدات، وفيه أخذ الوحدة في تعريف الكثير وقد كانت الكثرة مأخوذة  
في حدّ الواحد وهو الدور. مضافاً إلى كونه تعريفاً للكثير بالمجتمع وهو الكثير  
بعينه.

فالحقّ أنّ تعريفها بما عرّفها به تعريف لفظيّ يراد به التنبيه على معناهما  
و تمييزه من بين المعاني المخزونة عند النفس، فالواحد هو الذي لا ينقسم من  
حيث إنّه لا ينقسم، و التقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد غير الحقيقيّ الذي  
ينقسم من بعض الوجوه و الكثير هو الذي ينقسم من حيث إنّه ينقسم.  
فقد تحصل أنّ الموجود ينقسم إلى الواحد و الكثير وهما معنيان متباينان  
تباين أحد القسمين للآخر.

تنبيه:

قالوا: إنّ الوحدة تساوق الوجود، فكلّ موجود فهو واحد من جهة أنّه موجود حتى أنّ الكثرة الموجودة من حيث هي موجودة كثرة واحدة كما يشهد بذلك عروض العدد لها و العدد مؤلف من آحاد، يقال كثرة واحدة و كثرتان و كثرات ثلاث، و عشرة واحدة و عشرين و عشرات ثلاث و هكذا.

و ربما يتوهم أنّ انقسام الموجود إلى الواحد والكثير ينافي كون الواحد مساوياً للموجود، و ذلك أنّ الكثير من حيث هو كثير موجود لمكان الانقسام المذكور، والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد، ينتج أنّ بعض الموجود ليس بواحد، و هو يناقض قولهم: كلّ موجود فهو واحد.

و يدفعه أنّ للواحد اعتبارين اعتبره في نفسه من غير قياس بعض مصاديقه إلى بعض فيساوق الموجود و يعتم مصاديقه من واحد وكثير واعتباره بقياس بعض مصاديقه إلى بعض. فهناك مصاديق لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام ما يوجد في مصاديق آخر، كالعشرة التي لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام ما يوجد في الواحد و إن كان فيها ذلك إذا قيس إلى العشرات. فالكثير الذي ليس بالواحد هو المقيس من حيث هو مقيس والذي يقابله هو الواحد بالاعتبار الثاني، و أمّا الواحد بالاعتبار الأول فهو يعتم الواحد والكثير القسمين جميعاً.

و نظير ذلك انقسام مطلق الموجود إلى ما بالقوّة و ما بالفعل مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الموجود و انقسام الوجود إلى ذهنيّ و خارجيّ يترتب عليه الآثار مع مساوقة الخارجيّ المترتب عليه الآثار لمطلق الوجود. فكلّ ذلك من الاختلافات التشكيكية التي لحقيقة الوجود المشككة.

و نظير هذا التوهم ما ربما يتوهم أنّ الوحدة من المعاني الانتزاعية العقلية



ولو كانت حقيقة خارجية لكانت لها وحدة ولوحدتها وحدة و هلمّ جراً  
فيتسلسل.

و يدفعه أنّ وحدتها عين ذاتها فهي واحدة بذاتها، نظير ما تقدم في الوجود  
أنّه موجود بذاته من غير حاجة الى وجود زائد على ذاته.

## الفصل الثاني

### في اقسام الواحد

الواحد إما حقيقيّ وإما غير حقيقيّ، و الحقيقيّ ما اتصف بالوحدة  
لذاته من غير واسطة في العروض كالانسان الواحد و غير الحقيقي بخلافه  
كالانسان والفرس المتحدّين في الحيوان وينتهي لامحالة إلى واحد حقيقيّ.  
والواحد الحقيقيّ إما ذات هي عين الوحدة وإما ذات متصفة بالوحدة،  
والأوّل هو صرف الشيء الذي لا يتثنى ولا يتكرر وتسمّى وحدته وحدة حقّة،  
والواحد والوحدة هناك شيء واحد، والثاني كالانسان الواحد.  
والواحد بالوحدة غير الحقّة إما واحد بالخصوص وإما واحد بالعموم. والأوّل هو  
الواحد بالعدد الذي يفعل بتكرره العدد، والثاني كالنوع الواحد والجنس  
الواحد.

والواحد بالخصوص إما أن لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة أيضاً  
كما لا ينقسم من حيث صفة وحدته او ينقسم، والأوّل إما نفس مفهوم  
الوحدة وعدم الانقسام وإما غيره، وغيره إما وضعيّ كالنقطة الواحدة، وإما  
غير وضعيّ كالمفارق، وهو إما متعلق بالمادّة بوجه كالنفس المتعلقة بالمادّة في  
فعلها وإما غير متعلق بها أصلاً كالعقل، والثاني وهو الذي يقبل الانقسام  
بحسب طبيعته المعروضة للوحدة إما أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد، وإما

أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعيّ الواحد من جهة مقداره.  
والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم المفهومىّ وإمّا واحد بالعموم بمعنى  
السعة الوجوديّة. والأول إمّا واحد نوعيّ كالانسان وإمّا واحد جنسيّ  
كالحيوان وإمّا واحد عرضيّ كالماشى والضاحك والواحد بالعموم بمعنى السعة  
الوجوديّة كالوجود المنبسط.

والواحد غير الحقيقي وهو ما اتصف بالوحدة بعرض غيره لاتحاده به نوعاً  
من الاتحاد كزيد وعمرو المتحدّين في الانسان، والانسان والفرس  
المتحدّين في الحيوان، و يختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة  
الوحدة، فالاتحاد في معنى النوع يسمّى تماثلاً، وفي معنى الجنس تجانساً، و  
في الكيف تشابهاً، وفي الكم تساوياً، وفي الوضع توازياً وتطابقاً.  
و وجود كلّ من الاقسام المذكورة ظاهر، وكذا كون الوحدة واقعة على  
اقسامها وقوع المشكك على مصاديقه بالاختلاف. كذا قرروا.

### الفصل الثالث

في أن من لوازم الوحدة الهووية

ومن لوازم الكثرة الغيرية

من عوارض الوحدة الهووية كما أنّ من عوارض الكثرة الغيرية. والمراد  
بالهووية الاتحاد من جهة مآمع الاختلاف من جهة ما و لازم ذلك صحّة  
الحمل بين كلّ مختلفين بينهما اتحاد ما وإن اختصّ الحمل بحسب التعارف  
ببعض أقسام الاتحاد.

واعترض عليه بأنّ لازم عموم صحّة الحمل في كلّ اتحاد مآمن مختلفين هو



صحة الحمل في الواحد المتصل المقدارى الذى له أجزاء كثيرة بالقوة موجودة بوجود واحد بالفعل بأن يحمل بعض أجزائه على بعض وبعض أجزائه على الكلّ و بالعكس، فيقال: هذا النصف من الذراع هو النصف الآخر وهذا النصف هو الكلّ او كلّهُ هو نصفه، وبطلانه ضرورى.

والجواب، كما افاده صدر المتألهين، قده، أنّ المتصل الوجدانى ما لم ينقسم بواحد من أنحاء القسمة خارجاً او ذهنياً لم يتحقق فيه كثرة أصلاً فلم يتحقق شرط الحمل الذى هو وحدة ما مع كثرة ما فلم يتحقق حمل، وإذا انقسم بأحد أنحاء القسمة بطلت هويته الواحدة و انعدم الاتصال الذى هو جهة وحدته فلم يتحقق شرط الحمل الذى هو كثرة ما مع وحدة ما فلم يتحقق حمل.

فقد تبين أنّ بين كلّ مختلفين من وجه متحدّين من وجه حملاً إذا جامع الاتحاد الاختلاف، لكنّ التعارف العامى — كما أشرنا إليه — خصّ الحمل على موردين من الاتحاد مع الاختلاف:

أحدهما أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً مع اختلافهما بنوع من الاعتبار كالاختلاف بالاجمال والتفصيل في قولنا: الانسان حيوان ناطق. فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً و إنّما يختلفان بالاجمال و التفصيل، والاختلاف بالابهام وغيره في قولنا: الانسان حيوان، فإنّ الجنس هو النوع مبهماً، والاختلاف بالتفصيل وغيره في قولنا: الانسان ناطق، فإنّ الفصل هو النوع محصلاً كما مرّ في مباحث الماهية و كالاختلاف بفرض الشىء مسلوباً عن نفسه فيغاير نفسه نفسه ثمّ يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة فيقال مثلاً: الانسان إنسان. و لما كان هذا الحمل ربّما يعتبر في الوجود العيى كان الأصوب أن يعرف باتحاد الموضوع و المحمول ذاتاً و يسمّى هذا الحمل حملاً أولياً ذاتياً.

و ثانيهما أن يختلفا مفهوماً و يتحدّأ وجوداً كما في قولنا: زيد انسان،

و قولنا: القطن أبيض، وقولنا: الضاحك متعجب. و يسمى هذا الحمل حملاً شائعاً صناعياً.

و ههنا نكتة يجب التنبيه عليها، و هي أنه قد تقدم في المباحث السابقة أنّ الوجود ينقسم إلى ما في نفسه و ما في غيره و ينقسم أيضاً إلى ما لنفسه و ما لغيره و هو الوجود النعتي، و تقدم أيضاً امتناع أن توجد ماهيتان بوجود واحد نفسى بأن يطرد وجود واحد العدم عن نفس ماهيتين متباينتين و هو وحدة الكثير المستحيلة عقلاً.

و من هنا يتبين أنّ الحمل الذى هو اتحاد المختلفين بوجه لا يتحقق فى وجود المختلفين النفسى و إنما يتحقق فى الوجود النعتى بأن يكون أحد المختلفين ناعياً بوجوده للآخر و الآخر منعوتاً به. و بعبارة اخرى: أحد المختلفين هو الذات بوجوده النفسى و الآخر هو الوصف بوجوده النفسى و اتحادهما فى الوجود النعتى الذى يعطيه الوصف للذات. و هذا معنى قول المنطقيين: إنّ القضية تنحلّ إلى عقدين: عقد الوضع ولا يعتبر فيه إلا الذات و ما فيه من الوصف عنوان مشير إلى الذات فحسب، و عقد الحمل و المعتبر فيه الوصف فقط. و ههنا نوع ثالث من الحمل، يستعمله الحكيم، مسمى بحمل الحقيقة و الرقيقة، مبنى على اتحاد الموضوع و المحمول فى أصل الوجود و اختلافهما بالكمال و النقص يفيد وجود الناقص فى الكامل بنحو أعلى و أشرف و اشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمال مادونها من المراتب.

## الفصل الرابع

### فى انقسام الحمل إلى هو هو و ذى هو

ينقسم الحمل إلى حمل هو هو و حمل ذى هو. و الأول ما يثبت فيه المحمول



للموضوع بلا توقف على اعتبار أمر زائد. كقولنا: الانسان ضاحك، ويسمى أيضاً حمل المواطاة. والثاني أن يتوقف ثبوت المحمول للموضوع على اعتبار أمر زائد كتقدير ذى او الاشتقاق كقولنا: زيد عدل، اى ذو عدل او عادل. وينقسم أيضاً إلى بئى و غير بئى. والأول ما كان لموضوعه أفراد محققة يصدق عليها بعنوانه، كقولنا: الانسان كاتب والكاتب متحرك الأصابع. والثاني ما كان لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة، كقولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، وقولنا: اجتماع النقيضين محال.

و ينقسم أيضاً إلى بسيط و مركب و يسميان الهلية البسيطة و الهلية المركبة. و الهلية البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الانسان موجود، و الهلية المركبة ما كان المحمول فيها أثراً من آثاره و عرضياً من عرضياته، كقولنا: الانسان ضاحك، فهي تدلّ على ثبوت شىء لشىء بخلاف الهلية البسيطة حيث تدلّ على ثبوت الشىء.

و بذلك يندفع ما أورده بعضهم على كلية قاعدة الفرعية القائلة: إن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، بانتقاضه بمثل قولنا: الماهية موجودة، حيث إن ثبوت الوجود للماهية بناء على ما يقتضيه قاعدة الفرعية فرع ثبوت الماهية و ننقل الكلام إلى ثبوتها فهو فرع ثبوتها قبل، و هلمّ جراً، فيتسلسل. و الجواب على ما تحصل أنّ القضية هلية بسيطة و الهلية البسيطة إنّما تدلّ على ثبوت الشىء لاعلى ثبوت شىء لشىء حتى يقتضى وجوداً للماهية قبل وجودها هذا.

وأما ما أجاب به بعضهم عن الاشكال بتبديل الفرعية من الاستلزام و أنّ الحق أنّ ثبوت شىء لشىء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بنفس هذا الثبوت و ثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الثبوت، فهو تسليم للاشكال. و أسوء حالاً منه قول بعضهم: إنّ القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهية هذا.

## الفصل الخامس

### في الغيرية واقسامها

قد تقدم أن من عوارض الكثرة الغيرية وتنقسم الغيرية إلى ذاتية و غير ذاتية. فالغيرية الذاتية هي أن يدفع أحد شيئين الآخر بذاته فلا يجتمعان لذاتيهما كالمغايرة بين الوجود والعدم وتسمى تقابلاً. وقد عرفوا التقابل بأنه امتناع اجتماع شيئين في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد ونسبة امتناع الاجتماع إلى شيئين للدلالة على كونه لذاتيهما، والمراد بالمحل الواحد مطلق الموضوع، ولو بحسب فرض العقل حتى يشمل تقابل الايجاب والسلب حيث إن متن القضية كالموضوع لها وتقييد التعريف بجهة واحدة لاخراج ما اجتمع منها في شيء واحد من جهتين ككون زيد أباً وعمرو و ابناً ل بكر والتقييد بوحدة الزمان ليشمل ما كان من التقابل زمانياً فليس عروض الضدين لموضوع واحد في زمانين مختلفين ناقضاً للتعريف.

ولا ينتقض التعريف بالمثلين الممتنع اجتماعهما عقلاً، لأن أحد المثلين لا يدفع الآخر بذاته التي هي الماهية النوعية المشتركة بينهما، وإنما يمتنع اجتماعهما لاستحالة تكرّر الوجود الواحد كما تقدم في مباحث الوجود. ولا ينتقض أيضاً بنقيض اللازم و عين الملزوم، فإن نقيض اللازم إنما يعاند عين الملزوم لمعاندته اللازم الذي هو نقيضه فامتناع اجتماعه مع الملزوم بعرض نقيضه، لا لذاته.

و الغيرية غير الذاتية أن يكون الشئان لا يجتمعان لأسباب أخر غير ذاتيهما كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم وتسمى خلافاً. ويسمى أيضاً الغير بحسب التشخص والعدد.



والتقابل ينقسم إلى أربعة أقسام وهي: تقابل التناقض، وتقابل العدم و الملكة، و تقابل التضاييف، و تقابل التضاد. والأصوب في ضبط الأقسام أن يقال: إنَّ المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أولاً. وعلى الأول إما أن يكون هناك موضوع قابل كالبصر و العمى فهو تقابل العدم و الملكة أولاً يكون كالإيجاب والسلب و هو تقابل التناقض. وعلى الثاني و هو كونها وجوديين فإما أن لا يعقل أحدهما إلا مع الآخر و بالقياس إليه كالعلو والسفل و هو تقابل التضاييف أولاً، و هو تقابل التضاد.

## الفصل السادس

### في تقابل التناقض

و هو تقابل الإيجاب والسلب، كقولنا: زيد أبيض و ليس زيد بأبيض، أو ما هو في معنى الإيجاب والسلب من المفردات، كالإنسان و اللانسان و العمى و اللاعمى و المعدوم و اللامعدوم. و النقيضان لا يصدقان معاً و لا يكذبان معاً. و إن شئت فقل: لا يجتمعان و لا يرتفعان. فإل تقابل التناقض إلى قضية منفصلة حقيقية هي قولنا: إما أن يصدق الإيجاب و إما أن يصدق السلب.

فالتناقض في الحقيقة بين الإيجاب و السلب و لا ينافي ذلك تحقق التناقض بين المفردات، فكل مفهوم أخذناه في نفسه ثم أضفنا إليه معنى النفي كالإنسان و اللانسان و الفرس و اللافرس تحقق التناقض بين المفهومين. و ذلك أنا إذا أخذنا مفهومين متناقضين كالإنسان و اللانسان لم نرتب أن التقابل قائم بالمفهومين على حدّ سواء. فالإنسان يطرد بذاته اللانسان، كما أن اللانسان يطرد بذاته الإنسان، و ضروريّ أنه لو لم يعتبر الثبوت و الوجود في

جانب الانسان لم يطارد اللاانسان ولم يناقضه، فالانسان واللاانسان إنمّا يتناقضان لأنهما في معنى وجود الانسان و عدم الانسان، ولا يتم ذلك إلاّ باعتبار قيام الوجود بالانسان و كذا العدم. فالانسان واللا انسان إنمّا يتناقضان لانحلالهما إلى الهليتين البسيطتين. و هما قضيتا الانسان موجود و ليس الانسان بوجود.

و نظير الكلام يجرى في المتناقضين: قيام زيد ولا قيام زيد، فهما في معنى وجود القيام لزيد و عدم القيام لزيد، و هما ينحلان إلى هليتين مركبتين، هما قولنا: «زيد قائم»، و قولنا: «ليس زيد بقائم» فتقابل التناقض بالحقيقة بين الايجاب و السلب. و إن شئت فقل: بين الوجود و العدم. غير أنه سيأتى في مباحث العاقل و المعقول، ان شاء الله تعالى، أنّ العقل إنمّا ينال مفهوم الوجود أولاً معنئاً حرفياً في القضايا ثم يسبك منه المعنى الاسمى بتبديله منه وأخذه مستقلاً بعد ما كان رابطاً و يصوّر للعدم نظير ما جرى عليه في الوجود. فتقابل التناقض بين الايجاب و السلب أولاً وبالذات و بين غيرهما بعرضهما. فما في بعض العبارات من نسبة التناقض إلى القضايا، كما في عبارة التجريد:- «إنّ تقابل السلب و الايجاب راجع الى القول و العقد» انتهى، - اريد به السلب و الايجاب من حيث الاضافة الى مضمون القضية بعينه. و قد ظهر أيضاً أنّ قولهم: «نقيض كلّ شيء رفعه»، اريد فيه بالرفع الطرد الذاتى، فالايجاب و السلب يطرد كلّ منهما بالذات ما يقابله.

و أمّا تفسير من فسّر الرفع بالنفي و السلب فصرّح بأنّ نقيض الانسان هو اللاانسان و نقيض اللاانسان اللاانسان، و أمّا الانسان فهو لازم النقيض و ليس بنقيض، فلازم تفسيره كون تقابل التناقض من جانب واحد دائماً، و هو ضرورىّ البطلان.

و من أحكام تقابل التناقض أنّ تقابل النقيضين إنمّا يتحقق في الذهن او في اللفظ بنوع من المجاز لأنّ التقابل نسبة قائمة بطرفين، و أحد الطرفين في



المتناقضين هو العدم، والعدم اعتبار عقلي لا مصداق له في الخارج. وهذا بخلاف تقابل العدم و الملكة، فإن العدم فيه، كما سيأتي إن شاء الله، عدم مضاف إلى أمر موجود فله حظ من الوجود، فالتقابل فيه قائم في الحقيقة بطرفين موجودين.

و من أحكام هذا التقابل امتناع الوساطة بين المتقابلين به، فلا يخلو شيء من الأشياء عن صدق أحد النقيضين. فكل أمر مفروض إما هو زيد مثلاً أو ليس بزيد وإما هو أبيض أو ليس بأبيض وهكذا. فكل نقيضين مفروضين يعمان جميع الأشياء.

و من أحكام هذا التقابل أن النقيضين لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية، كما تقدمت الإشارة إليه. وهي قولنا: إما أن يصدق الايجاب أو يصدق السلب. وهي قضية بديهية أولية يتوقف عليها صدق كل قضية مفروضة، ضرورة كانت أو نظرية. فليس يصدق قولنا: الاربعة زوج، مثلاً، إلا إذا كذب قولنا: ليست الاربعة بزواج. وليس يصدق قولنا: العالم حادث، إلا إذا كذب قولنا: ليس العالم بحادث. ولذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعها باولى الأوائل.

و لذا كان الشك في صدق هذه المنفصلة الحقيقية مزيلاً للعلم بكل قضية مفروضة، إذ لا يتحقق العلم بصدق قضية إلا إذا علم بكذب نقيضها والشك في هذه المنفصلة الحقيقية يوجب الشك في كذب النقيض، ولازمه الشك في صدق النقيض الآخر ففي الشك فيها هلاك العلم كله وفساده من أصله، وهو أمر تدفعه الفطرة الانسانية، وما يدعيه السوفسطى من الشك دعوى لا تتعدى طور اللفظ البتة وسيأتي تفصيل القول فيه.

## الفصل السابع

### في تقابل العدم والملكة

ويسمى أيضاً تقابل العدم و القنية، و هما أمر وجودي عارض لموضوع من شأنه أن يتصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمى الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً.

ولا يختلف الحال في تحقق هذا التقابل بين أن يؤخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية او الطبيعة النوعية او الجنسية. فإن الطبيعة الجنسية و كذا النوعية موضوعان لوصف الفرد، كما أن الفرد موضوع له. فعدم البصر في العقرب كما قيل عمى وعدم ملكة، لكون جنسه و هو الحيوان من شأنه أن يكون بصيراً و إن لم يتصف به طبيعة العقرب النوعية. و كذا المرودة و عدم التحاء الانسان قبل أوان البلوغ عدم ملكة، لكون الطبيعة النوعية التي للانسان من شأنها ذلك و إن كان صنف غير البالغ لا يتصف به و يسمى تقابل العدم والملكة بهذا الاطلاق حقيقياً.

و ربما قيّد بالوقت باشرط أن يكون العدم في وقت الملكة و يسمى التقابل حينئذ بالمشهورى، و عليه فرودة الانسان قبل أوان البلوغ ليست من عدم الملكة في شىء، و كذا فقد العقرب للبصر ليس بعمى.

و هو أشبه بالاصطلاح فلا يضر خروج الموارد التي يكون الموضوع فيها هو الجنس او النوع من تقابل العدم و الملكة مع عدم دخولها في التقابلات الثلاثة الباقية و أقسام التقابل منحصرة في الأربعة.



## الفصل الثامن

### في تقابل التضاييف

التضاييفان كما تحصل من التقسيم أمران وجوديان لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر فهما على نسبة متكررة لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر المعقول به و لذلك يمتنع اجتماعهما في شيء من جهة واحدة لاستحالة دوران النسبة بين الشيء ونفسه.

وقد اورد على كون التضاييف أحد اقسام التقابل الأربعة بأن مطلق التقابل من أقسام التضاييف، إذ المتقابلان بما هما متقابلان متضاييفان. فيكون عدّ التضاييف من أقسام التقابل من قبيل جعل الشيء قسيماً لقسمه. واجيب عنه بأن مفهوم التقابل من مصاديق التضاييف و مصداق التضاييف من أقسام التقابل و مصاديقه، فالقسم من التضاييف هو مفهوم التقابل و القسم له هو مصداقه. وكثيراً ما يكون المفهوم الذهني فرداً لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد للكلّي و مقابل له باعتبارين فلا إشكال. و من أحكام التضاييف أنّ المتضاييفين متكافئان وجوداً و عدماً وقوة و فعلاً، فإذا كان أحدهما موجوداً فالآخر موجود بالضرورة وإذا كان أحدهما معدوماً فالآخر معدوم بالضرورة. وإذا كان أحدهما بالقوة او بالفعل فالآخر كذلك بالضرورة.

ولازم ذلك أنّهما معانٍ لا يتقدم أحدهما على الآخر لا ذهنياً ولا خارجاً.

## الفصل التاسع

### في تقابل التضاد

قد عرفت أنّ المتحصل من التقسيم السابق أنّ المتضادين أمران وجوديان غير متضائفين لا يجتمعان في محلّ واحد في زمان واحد من جهة واحدة. والمنقول عن القدماء أنّهم اكتفوا في تعريف التضادّ على هذا المقدار، ولذلك جوّزوا وقوع التضادّ بين الجواهر وأن يزيد أطراف التضادّ على اثنين.

لكنّ المشائين أضافوا إلى ما يتحصّل من التقسيم قيوداً آخر فرسموا المتضادّين بأنّهما أمران وجوديان غير متضائفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف. و لذلك ينحصر التضادّ عندهم في نوعين أخيرين من الأعراض داخلين تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف ويمتنع وقوع التضادّ بين أزيد من طرفين.

بيان ذلك أنّ كلّ ماهية من الماهيات بل كلّ مفهوم من المفاهيم منعزل بذاته عن غيره من أيّ مفهوم مفروض، وليس ذلك من التضادّ في شيء وإن كان يصدق عليه سلب غيره، وكذا كلّ نوع تامّ بوجوده الخارجيّ وآثاره الخارجيّة مباين لغيره من الأنواع التامة بماله و لآثاره من الوجود الخارجيّ لا يتصادقان بمعنى أن يطرد الوجود الخاصّ به الطارد لعدمه عدم نوع آخر بعينه، فليس ذلك من التقابل والتضادّ في شيء.

وإنّما التضادّ، وهو التقابل بين أمرين وجوديين، أن يكون كلّ من الأمرين طارداً بماهيته الأمر الآخر ناظراً إليه آيياً للاجتماع معه وجوداً.

ولازم ذلك أولاً أن يكون هناك أمر ثالث يوجدان له ويتحدان به، والأمر الذي يوجد له الأمر الوجوديّ ويتحد به هو مطلق الموضوع الأعمّ من محلّ



الجوهر وموضوع العرض، لكنّ الجواهر لا يقع فيها تضادّ كما سيجىء.   
 فالمتعيّن أن يكونا عرضيين ذوى موضوع واحد.

و ثانياً أن يكون النوعان بما أنّ لكلّ منهما نظراً إلى الآخر متطاردين كلّ منهما يطرد الآخر بفصله الذى هو تمام نوعيته. و الفصل لا يطرد الفصل إلاّ إذا كانا جميعاً مقسمين لجنس واحد، اى أن يكون النوعان داخلين تحت جنس واحد قريب. فافهم ذلك.

ولا يرد عليه أنّ الفصل، لكونه جزء الماهية، غير مستقلّ فى الحكم و الحكم للنوع، لأنّ الفصل عين النوع محصلاً، فحكمه حكم النوع بعينه.   
 على أنّ الأجناس العالية من المقولات العشر لا يقع بينها تضادّ، لأنّ الأكثر من واحد منها يجتمع فى محلّ واحد كالكمّ والكيف و سائر الأعراض تجتمع فى جوهر واحد جسمانى، وكذا بعض الأجناس المتوسطة الواقعة تحت بعضها مع بعض واقع تحت آخر وكذا الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعض آخر. فالتضادّ إنّما يقع بالاستقراء فى نوعين واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضية، كالسواد و البياض المعدودين من الكيفيات المبصرة عندهم، و كالتهور و الجبن من الكيفيات النفسانية.

و أمّا اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فإنهم حكموا بالتضادّ بين امور، ثمّ عثروا بامور متوسطة بين المتضادين نسبية، كالسواد و البياض المتضادين، و بينهما من الألوان الصفرة و الحمرة و الخضرة و هى بالنسبة إلى السواد من البياض و بالنسبة الى البياض من السواد، و كالتهور و الجبن المتوسط بينهما الشجاعة، فاعتبروا أن يكون الضدّ فى غاية الخلاف و نهاية البعد من ضده.   
 و هذا هو الموجب لنفيهم التضادّ بين الجواهر، فإنّ الأنواع الجوهرية لا يوجد فيها ما هو نسبى مقيس إلى طرفين ولا نوعان متطرفان بينهما غاية الخلاف. و من أحكام التضادّ أنه لا يقع بين أزيد من طرفين لأنّه تقابل، و التقابل

نسبة، ولا تتحقق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين. وهذا حكم عام لجميع أقسام التقابل.

قال في الأسفار: «و من أحكام التضاد، على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد، أن ضدّ الواحد و احد، لأنّ الضدّ على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضدّ الآخر، فإذا كان الشيء وحدانياً وله أضداد، فإما أن يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة او من جهات كثيرة. فان كانت مخالفتها له من جهة واحدة فالمضادّ لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضدّ واحد وقد فرض أضداداً، وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة، فليس الشيء ذات حقيقة بسيطة، بل هو كالانسان الذي يضادّ الحارّ من حيث هو بارد، و يضادّ البارد من حيث هو حارّ و يضادّ كثيراً من الأشياء، لاشتماله على أضدادها. فالتضادّ الحقيقي إنّما هو بين الحرارة و البرودة و السواد والبياض، ولكلّ واحد من الطرفين ضدّ واحد. و أمّا الحارّ والبارد فالتضادّ بينهما بالعرض»، انتهى. (ج ٢، ص ١١٤)

و من أحكامه أنّ المتضادّين متعاقبان على الموضوع لاعتبار غاية الخلاف بينهما، سواء كان بينهما واسطة او وسائط هي بالقياس إلى كلّ من الجانبين من الجانب الآخر و أثره أن لا يخلو الموضوع منها معاً سواء تعاورا عليه واحداً بعد واحد او كان أحد الضدّين لازماً لوجوده كالبياض للثلج و السواد للقارّ. و من أحكامه أنّ الموضوع الذي يتعاقبان عليه يجب أن يكون واحداً بالخصوص لا واحداً بالعموم، إذ لا يمتنع وجود ضدّين في موضوعين وإن كانا متحدّين بالنوع او الجنس.

### خاتمة

اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد والكثير حيث لا يجتمعان في شيء



واحد من جهة واحدة أهو من التقابل بالذات ام لا؟ وعلى الأول أهو أحد أقسام التقابل الأربعة ام قسم خامس غير الأقسام الأربعة المذكورة؟ وعلى الأول أهو من تقابل التضاييف ام من تقابل التضاد؟ و لكلّ من الاحتمالات المذكوره قائل على ما فصل في المطولات.

و الحقّ أنه ليس من التقابل المصطلح في شيء، لأنّ قوام التقابل المصطلح بالغيرية الذاتية التي هي تطارد الشئين المتقابلين و تدافعهما بذاتيهما، و من المستحيل أن يرجع الاختلاف و التمانع الذاتى إلى الاتحاد والتآلف، والواحد و الكثير ليسا كذلك، إذ الواحد و الكثير قسمان ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود، و قد تقدّم أنّ الوحدة مساوقة للوجود، فكّلّ موجود من حيث هو موجود واحد، كما أنّ كلّ واحد من حيث هو واحد موجود. فالواحد و الكثير كلّ منهما مصداق الواحد، أى إنّ ما به الاختلاف بين الواحد و الكثير راجع إلى ما به الاتحاد، و هذا شأن التشكيك دون التقابل. فالوحدة و الكثرة من شؤون تشكيك الوجود، ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد و الكثير مع مساوقة الواحد للموجود المطلق، كما ينقسم إلى الوجود الخارجى و الذهنى مع مساوقة الخارجى لمطلق الوجود، و ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوة مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الوجود.

على أنّ واحداً من أقسام التقابل الأربعة بما لها من الخواص لا يقبل الانطباق على الواحد و الكثير، فإنّ النقيضين والعدم و الملكة أحد المتقابلين فيها عدم للآخر، والواحد و الكثير وجوديان، و المتضاييفان متكافئان وجوداً و عدماً وقوة و فعلاً، و ليس الواحد و الكثير على هذه الصفة، و المتضادان بينها غاية الخلاف. ولا كذلك الواحد و الكثير، فإنّ كلّ كثير عددى قوبل به الواحد العددى، فإنّ هناك ما هو أكثر منه و أبعد من الواحد لعدم تناهى العدد، فليس بين الواحد و الكثير شيء من التقابلات الأربعة، و القسمة حاصرة، فلا تقابل بينها أصلاً.

المرحلة الثامنة

# في العلة والمعلول

وفيها خمسة عشر فصلاً



## الفصل الاول

### في اثبات العلية والمعلولية وانها في الوجود

قد تقدم انّ الماهية في حدّ ذاتها لا موجودة ولا معدومة، فهي متساوية النسبة إلى الوجود و العدم، فهي في رجحان أحد الجانبين لها محتاجة إلى غيرها الخارج من ذاتها. و أما ترجح أحد الجانبين لا لمرجح من ذاتها ولا من غيرها فالعقل الصريح يحيله.

وعرفت سابقاً أنّ القول بمحاجتها في عدمها إلى غيرها نوع من التجوّز، حقيقته أنّ ارتفاع الغير الذي تحتاج إليه في وجودها لا ينفك عن ارتفاع وجودها لمكان توقف وجودها على وجوده، و من المعلوم أنّ هذا التوقف على وجود الغير لأنّ المعدوم لا شيء له.

فهذا الوجود المتوقف عليه نسميه علّة و الشيء الذي يتوقف على العلّة معلولاً له.

ثمّ إنّ مجعول العلّة والأثر الذي تضعه في المعلول هو إمّا وجود المعلول او ماهيته او صيرورة ماهيته موجودة، لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية لما تقدم أنّها اعتبارية، والذي يستفيدة المعلول من علته أمر أصيل، على أنّ العلية و المعلولية رابطة عينية خاصة بين المعلول و علته و إلاّ لكان كلّ شيء علّة لكلّ شيء و كلّ شيء معلولاً لكلّ شيء و الماهية لا رابطة بينها في ذاتها و بين غيرها.

و يستحيل أن يكون المفعول هو الصيرورة، لأنّ الأثر العينيّ الأصيل حينئذ هو الصيرورة التي هو أمر نسبيّ قائم بطرفين، و الماهية و وجودها اعتباريَّان على الفرض، و من المحال أن يقوم أمر عينيّ أصيل بطرفين اعتباريين، و إذا استحال كون المفعول هو الماهية او الصيرورة تعيّن أنّ المفعول هو الوجود و هو المطلوب.

فقد تبينّ ممّا تقدّم أولاً أنّ هناك علّة و معلولاً. و ثانياً أنّ كلّ ممكن فهو معلول. و ثالثاً أنّ العلية و المعلولية رابطة وجودية بين المعلول و علته، و أنّ هذه الرابطة دائرة بين وجود المعلول و وجود العلة و إن كان التوقف و الحاجة و الفقر ربما تنسب إلى الماهية.

فستقرّ الحاجة و الفقر بالأصالة هو وجود المعلول و ماهيته محتاجة بتبعه. و رابعاً أنّه إذ كانت الحاجة و الفقر بالأصالة للوجود المعلول و هو محتاج في ذاته و إلاّ لكانت الحاجة عارضة و كان مستغنياً في ذاته ولا معلولية مع الاستغناء. فذات الوجود المعلول عين الحاجة، اي أنّه غير مستقلّ في ذاته قائم بعلته التي هي المفيضة له.

و يتحصل من ذلك أنّ وجود المعلول بقياسه إلى علته وجود رابط موجود في غيره و بالنظر إلى ماهيته التي يطرد عنها العدم وجود في نفسه جوهرىّ او عرضىّ على ما تقتضيه حال ماهيته.

## الفصل الثاني

### في انقسامات العلة

تنقسم العلة إلى تامّة و ناقصة. فالعلة التامة هي التي تشتمل على جميع ما يتوقف عليه المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلاّ أن يتحقق، والعلة الناقصة



هي التي تشتمل على بعض ما يتوقف عليه المعلول في تحققه لا على جميعه.  
وتفترقان بأن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول، كما سيأتي، و  
من عدمها عدمه، والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، لكن يلزم  
من عدمها عدمه، لمكان توقف المعلول عليها وعلى غيرها. وليعلم أن عدم  
العلة، سواء كانت علة تامة او ناقصة، علة تامة لعدم المعلول.  
وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة، لأن المعلول من لوازم وجود العلة و  
اللازم قد يكون أعم.

وتنقسم أيضاً إلى بسيطة ومركبة، والبسيطة ما لا جزء لها، والمركبة  
خلافها. والبسيطة قد تكون بسيطة بحسب الخارج كالعقل والأعراض، و  
قد تكون بسيطة بحسب العقل وهي ما لا تركب فيه خارجاً من مادة وصورة  
ولا عقلاً من جنس وفصل، وأبسط البسائط ما لا تركب فيه من وجود و  
ماهية وهو الواجب تعالى.

وتنقسم أيضاً إلى قريبة وبعيدة، فالقريبة ما لا واسطة بينها وبين معلولها  
والبعيدة ما كانت بينها وبين معلولها واسطة كعلة العلة.  
وتنقسم أيضاً إلى داخلية وخارجية، فالداخلية هي المادة بالنسبة إلى  
الركب منها ومن الصورة وهي التي بها الشيء بالقوة، والصورة بالنسبة إلى  
الركب وهي التي بها الشيء بالفعل. وتسميان علتي القوام.  
والخارجية هي الفاعل وهو الذي يصدر عنه المعلول والغاية وهي التي  
يصدر لأجلها المعلول وتسميان علتي الوجود وسيأتي بيانها.  
وتنقسم أيضاً إلى علل حقيقية وعلل معدة وشأن المعدات تقرب المادة  
إلى إفاضة الفاعل بأعدادها لقبولها كانصرام القطعات الزمانية المقربة للمادة  
إلى حدوث ما يحدث فيها من الحوادث.

## الفصل الثالث

في وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة  
ووجوب وجود العلة عند وجود معلولها

و هذا وجوب بالقياس غير الوجوب الغيرى الذى تقدم فى مسألة:  
«الشيء ما لم يجب لم يوجد».

أما وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة، فلاّنه لو لم يجب وجوده عند وجود علته التامة لجاز عدمه. ولو فرض عدمه مع وجود العلة التامة، فاما أن تكون علة عدمه وهى عدم العلة متحققّة و علة وجوده موجودة كان فيه اجتماع النقيضين وهما علة الوجود وعدمها، وإن لم تكن علة عدمه متحققّة كان فى ذلك تحقق عدمه من غير علة، وهو محال.

و كذا لو لم يجب عدمه عند عدم علته لجاز وجوده، ولو فرض وجوده مع تحقق علة عدمه وهى عدم علة الوجود، فان كانت علة الوجود موجودة اجتمع النقيضان وهما علة الوجود وعدمها الذى هو علة العدم، وإن لم تكن علة الوجود موجودة لزم وجود المعلول مع عدم وجود علته.

برهان آخر — لازم توقف وجود المعلول على وجود العلة امتناع وجود المعلول مع عدم العلة. وبتعبير آخر: كون عدم العلة علة موجبة لعدم المعلول، و توقف هذا المعلول الذى هو عدم المعلول على علته التى هى عدم العلة لازمه امتناعه بانعدامها، اى وجوب وجود المعلول عند وجود علته. فافهم ذلك.

فان قلت: الذى تستدعيه حاجة الممكن إلى المرجح و توقف وجوده على وجود علة تامة استلزام وجود العلة التامة فى أى وعاء كانت هو وجود المعلول



في اتى وعاءٍ كان. و أما كون المعلول والعلّة مَعَيْن في الوجود من غير انفكاك في الوعاء فلا. فليَم لا يجوز أن توجد العلة مستلزمة لوجود المعلول ولا معلول بعدُ ثم تنعدم العلة ثم يوجد المعلول بعدَ برهيةٍ ولا علة في الوجود او تكون العلة التامة موجودة ولا وجود للمعلول بعدُ ثم يسنح لها أن توجد المعلول فتوجد، و هذا فيما كانت العلة التامة فاعلة بالاختيار بمكان من الوضوح.

قلت: لا معنى لتخلل العدم بين وجود العلة التامة ووجود معلولها بأتى نحو فرض، فقد تقدم أن توقف وجود المعلول على وجود العلة إنمّا يتمّ برابطة وجودية عينية يكون وجود المعلول معها وجوداً رابطاً قائم الذات بوجود العلة التامة المستقلّ. ففرض وجود المعلول في وعاءٍ وعلته التامة معدومة فيه فرض تحقق الوجود الرابط ولا مستقلّ معه يقومه، وذلك خلف ظاهر. وفرض وجود العلة التامة ولا وجود لمعلولها بعدُ فرض وجود مستقلّ مقوم بالفعل ولا رابط له يقومه بعدُ، وذلك خلف ظاهر.

و أما حديث الاختيار، فقد زعم قوم أن الفاعل المختار كالانسان مثلاً بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية علة تستوى نسبتها إلى الفعل والترك، فله أن يرجح ما شاء منها من غير إيجاب لتساوي النسبة.

و هو خطأ، فليس الانسان الفاعل باختياره علة تامة للفعل بل هو علة ناقصة، وله علل ناقصة أخرى، كالمادة وحضورها واتحاد زمان حضورها مع زمان الفعل واستقامة الجوارح الفعّالة ومطاوعتها والداعى إلى الفعل و الارادة و اموراخرى كثيرة إذا اجتمعت صارت علة تامة يجب معها الفعل. و أما الانسان نفسه فجزء من أجزاء العلة التامة، نسبة الفعل إليه بالامكان دون الوجوب، والكلام في إيجاب العلة التامة لامطلق العلة.

على أن تجوز استواء نسبة الفاعل المختار إلى الفعل و عدمه إنكار لرابطة العلية، و لازمه تجوز عليّة كلّ شيء لكلّ شيء و معلولية كلّ شيء لكلّ

فان قلت: هب أن الانسان الفاعل المختار ليس بعلة تامة، لكن الواجب عزاسمه فاعل مختار، وهو علة تامة لما سواه، وكون العالم واجباً بالنسبة إليه ينافي حدوثه الزماني.

و لذلك اختار قوم أن فعل المختار لا يحتاج إلى مرجح، واختار بعضهم أن الارادة مرجحة بذاتها لاحاجة معها إلى مرجح آخر، واختار جمع أن الواجب تعالى عالم بجميع المعلومات. فما علم منه أنه ممكن سيقع يفعله، وما علم منه أنه محال لا يقع لا يفعله، واختار آخرون أن افعاله تعالى تابعة للمصالح وإن كنا غير عالمين بها. فما كان منها ذا مصلحة في وقت تفوت لو لم يفعله في ذلك الوقت فعله في ذلك الوقت دون غيره.

قلت: معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً أنه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل او ترك فيوجهه عليه، فإن الشيء المفروض إما معلول له وإما غير معلول. والثاني محال لأنه واجب آخر أو فعل لواجب آخر و أدلة التوحيد تبطله، والأول أيضاً محال، لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلة المتأخر عنها في وجود علة التي يستفيض عنها الوجود. فكون الواجب تعالى مختاراً في فعله لا ينافي إيجابه الفعل الصادر عن نفسه ولا إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه. وأما حدوث العالم، بمعنى ما سوى الواجب، حدوثاً زمانياً، فعنى حدوث العالم حدوثاً زمانياً كونه مسبقاً بقطعة من الزمان خالية من العالم ليس معه إلا الواجب تعالى ولاخبر عن العالم بعد، والحال أن طبيعة الزمان طبيعة كمية ممكنة موجودة معلولة للواجب تعالى ومن فعله، فهو من العالم. ولا معنى لكون العالم، وفيه الزمان، حادثاً زمانياً مسبقاً بعدم زمانى ولا قبل زمانياً خارجاً من الزمان.

وقد استشعر بعضهم بالاشكال فدفعه بدعوى أن الزمان أمر اعتبارى و همتى غير موجود. وهو مردود بأن دعوى كونه اعتبارياً و همتياً اعتراف بعدم الحدوث الزمانى حقيقة.



و دفع الاشكال بعضهم بأن الزمان حقيقة منتزعة من ذات الواجب تعالى من حيث بقاءه. وردّ بأن لازمه التغيّر في ذات الواجب تعالى و تقدس، فإنّ المنتزِع عين المنتزِع منه و كون الزمان متغيّراً بالذات ضروريّ. و اجيب عنه بأنّ من الجائز أن يخالف المنتزِع المنتزِع منه بعدم المطابقة. و هو مردود بأنّ تجويز المغايرة بين المنتزِع و المنتزِع منه من السفسطة و يبطل معه العلم من رأس. على أنّ فيه اعترافاً ببطلان أصل الدعوى.

و أمّا قول القائل بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساويين دون الآخر لا لمرجح يرجّحه، وقد مثّلوا له بالهارب من السبع، إذا عنّ له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما لا لمرجح.

ففيه أنه دعوى من غير دليل، وقد تقدّمت الحجّة أنّ الممكن المتساوي الجانبين يحتاج في ترجّح أحد الجانبين إلى مرجح. فان قيل: إنّ المرجح هو الفاعل مثلاً بارادته كما مرّ في مثال الهارب من السبع. اجيب بأنّ مرجعه إلى القول الآتي، و سيأتي بطلانه. و أمّا مثال الهارب من السبع فنوع، بل الهارب المذكور على فرض التساوي من جميع الجهات يقف في موضعه و لا يتحرك أصلاً.

على أنّ جواز ترجّح الممكن من غير مرجح ينسدّ به طريق إثبات الصانع تعالى.

و أمّا قول القائل: إنّ الارادة مرّجحة بذاتها يتعيّن بها أحد الأفعال المتساوية من غير حاجة إلى مرجح آخر، ففيه أنّ الارادة لو رجّحت الفعل فإنما ترجّحه بتعلّقها به، لكن أصل تعلّقها بأحد الامور المتساوية الجهات محال. و دعوى أنّ من خاصّة الارادة ترجيح أحد الأفعال المتساوية، لا محصل لها، لأنّها صفة نفسانية علمية لا تتحقّق إلاّ مضافة إلى متعلّقها الذي رجّحه العلم السابق لها. فما لم يرجّح العلم السابق متعلق الارادة لم تتحقّق الارادة حتى يترجّح بها فعل.

و أما قول من قال: «إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فما علم منها أنه سيقع يفعله وما علم منها أنه لا يقع لا يفعله. وبعبارة أخرى: ما علم أنه ممكن فعله، دون المحال»، ففيه أن الامكان لازم الماهية و الماهية متوقفة في انتزاعها على تحقق الوجود و وجود الشيء متوقف على ترجيح المرجح، فالعلم بالامكان متأخر عن المرجح بمراتب فلا يكون مرجحاً.

و أما قول من قال «إن أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح وإن كنا لا نعلم بها فما كان منها ذا مصلحة في وقت يفوت لو لم يفعله في ذلك الوقت أخره إلى ذلك الوقت»، ففيه مضافاً إلى ورود ما اورد على القول السابق عليه أن المصلحة المفروضة المرتبطة بالوقت الخاص لأتى فعل من أفعاله كيفما فرضت ذات ماهية ممكنة لا واجبة ولا ممتنعة، فهي نظيرة الأفعال ذوات المصلحة من فعله تعالى. فمجموع ما سواه تعالى من المصالح و ذوات المصالح فعل له تعالى لا يتعدى طور الامكان ولا يستغنى عن علة مرجحة هي علة تامة وليس هناك وراء الممكن إلا الواجب تعالى فهو العلة التامة الموجبة لمجموع فعله لا مرجح له سواه.

نعم لما كان العالم مركباً ذا أجزاء لبعضها نسب وجودية إلى بعض جاز أن يقف وجود بعض أجزائه في موقف الترجيح لوجود بعض، لكن الجميع ينتهي إلى السبب الواحد الذي لا سبب سواه ولا مرجح غيره و هو الواجب عز اسمه.

فقد تحصل من جميع ما تقدم أن المعلول يجب وجوده عند وجود العلة التامة، و بعض من لم يجد بدأ من إيجاب العلة التامة لمعلولها قال بأن علة العالم هي إرادة الواجب دون ذاته تعالى. و هو أسخف ما قيل في هذا المقام، فإن المراد بارادته إن كانت هي الإرادة الذاتية كانت عين الذات و كان القول بعلية الإرادة عين القول بعلية الذات، و هو يفرق بينهما بقبول أحدهما وردة الاخر. و إن كانت هي الإرادة الفعلية وهي من صفات الفعل الخارجة



من الذات كانت أحد الممكنات وراء العالم و نستنتج منها وجود أحد الممكنات هذا.

وأما مسألة وجوب وجود العلة عند وجود المعلول، فلاّنه لو لم تكن العلة واجبة الوجود عند وجود المعلول لكانت ممكنة، إذ تقدير امتناعها يرتفع بأدنى توجّه و إذ كانت ممكنة كانت جائزة العدم و المعلول موجود قائم الوجود بها و لازمه وجود المعلول بلاعلة.

فان قلت: المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لابقاء فن الجائر أن تنعدم العلة بعد حدوث المعلول و يبقى المعلول على حاله.

قلت: هو مبنّى على ما ذهب اليه قوم من أنّ حاجة المعلول إلى العلة في الحدوث دون البقاء. فاذا حدث المعلول بايجاد العلة انقطعت الحاجة إليها و مثلوا له بالبناء و البتاء، فانّ البتاء علة للبناء، فاذا بنى وقام البناء على ساق ارتفعت حاجته إلى البتاء و لم يضره عدمه.

و هو مردود بأنّ الحاجة إلى العلة خاصة لازمة للماهية، لامكانها في تلبّسها بالوجود او العدم و الماهية بامكانها محفوظة في حالة البقاء، كما أنّها محفوظة في حالة الحدوث فيجب وجود العلة في حالة البقاء كما يجب وجودها في حالة الحدوث.

على أنّه قد تقدّم أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجود رابط قائم بها غير مستقلّ عنها فلو استغنى عن العلة بقاء كان مستقلاً عنها غير قائم بها، هذا خلف. برهان آخر: قال في الاسفار: «و هذا - يعني كون علة الحاجة إلى العلة هي الحدوث - أيضا باطل، لأنّا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق و كون ذلك الوجود بعد العدم و تفحصنا عن علة الافتقار إلى الفاعل أهي احد الامور الثلاثة ام أمر رابع مغاير لها؟ لم يبق من الأقسام شيء إلاّ القسم الرابع. أما العدم السابق فلاّنه نفي محض لا يصلح للعلية. و أما الوجود فلاّنه مفتقر إلى الايجاد المسبوق بالاحتياج إلى الوجود المتوقف على علة الحاجة

إليه. فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم توقف الشيء على نفسه بمراتب. وأما الحدوث فلا فتقاره إلى الوجود لأنه كيفية و صفة له، وقد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب. فلو كان الحدوث علة الحاجة لتقدم على نفسه بمراتب، فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت». (ج ٢ ص ٢٠٣)

وقد اندفعت بما تقدم مزعمة اخرى لبعضهم، وهي قولهم: إن من شرط صحة الفعل سبق العدم. والمراد بالسبق السابق الزماني، ومحصله أن المعلول بما أنه فعل لعلته يجب أن يكون حادثاً زمانياً. وعلوه بأن دوام وجود الشيء لا يجامع حاجته، ولازم هذا القول أيضاً عدم وجود المعلول عند وجود العلة. وجه الاندفاع أن علة الحاجة إلى العلة هي الامكان وهو لازم الماهية، والماهية مع المعلول كيفما فرض وجودها من غير فرق بين الوجود الدائم وغيره.

على أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلى العلة قائم بها غير مستقل عنها ومن الممتنع أن ينقلب مستغنياً عن المستقل الذي يقوم به، سواء كان دائماً او منقطعاً.

على أن لازم هذا القول خروج الزمان من افق الممكنات، وقد تقدمت جهات فسادة.

## الفصل الرابع

### في أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

والمراد بالواحد الأمر البسيط الذي ليس في ذاته جهة تركيبية مكثرة. فالعلة الواحدة هي العلة البسيطة التي هي بذاتها البسيطة علة، والمعلول الواحد هو المعلول البسيط الذي هو بذاته البسيطة معلول. فالمراد بالواحد ما



يقابل الكثير الذي له أجزاء أو آحاد متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة. بيانه أن المبدء الذي يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذي هو نفس ذات العلة، فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول وإن قطع النظر عن كل شيء. ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلته نسخة ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها وإلا كان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولاً لكل شيء. فلو صدر عن العلة الواحدة التي ليس لها في ذاتها إلا جهة واحدة معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة تقرر في ذات العلة جهات كثيرة متباينة متدافعة وقد فرضت بسيطة ذات جهة واحدة، هذا خلف. فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهو المطلوب. وقد اعترض عليه بالمعارضة أن لازمه عدم قدرة الواجب تعالى على إيجاد أكثر من واحد وفيه تقييد قدرته، وقد برهن على إطلاق قدرته وأنها عين ذاته المتعالية.

ويرد أنه مستحيل بالبرهان، والقدرة لا تتعلق بالمحال، لأنه بطلان محض لا شيء له. فالقدرة المطلقة على إطلاقها وكل موجود معلول له تعالى بلا واسطة أو معلول معلوله ومعلول المعلول معلول حقيقة. ويتفرع عليه أولاً: أن الكثير لا يصدر عنه الواحد. فلو صدر واحد عن الكثير، فإما أن يكون الواحد واحداً نوعياً ذا أفراد كثيرة يستند كل فرد منها إلى علة خاصة، كالحرارة الصادرة عن النار والنور والحركة وغيرها، أو تكون وحدته عددية ضعيفة كالوحدة النوعية فيستند وجوده إلى كثير كاهيولي الواحدة بالعدد المستند وجودها إلى مفارق يقيم وجودها بالصور المتواردة عليها واحدة بعد واحدة على ما قالت الحكماء وقد تقدم الكلام فيه. وإما أن يكون للكثير جهة وحدة يستند إليها المعلول وإما أن يكون الكثير مركباً ذا أجزاء يفعل الواحد بواحد منها فينسب إلى نفس المركب. وثانياً أن المعلول الواحد لا يفعل فيه علل كثيرة، سواء كان على سبيل

الاجتماع في عرض واحد، لأنه يؤدي إلى التناقض في ذات الواحد المؤدى إلى الكثرة، أو كان على سبيل التوارد بقيام علة عليه بعد علة للزوم ما تقدم من المحذور.

و ثالثاً أنه لو صدر عن الواحد كثير وجب أن يكون فيه جهة كثره و تركيب يستند إليها الكثير غير جهة الوحدة المفروضة، كالانسان الواحد الذي يفعل أفعالاً كثيرة من مقولات كثيرة متباينة بتمام الذات.

### الفصل الخامس

#### في استحالة الدور والتسلسل في العلل

أما الدور فهو توقف وجود الشيء على ما يتوقف وجوده عليه، إما بلا واسطة، كتوقف «ا» على «ب» و توقف «ب» على «ا»، ويسمى دوراً مصرحاً؛ وإما مع الواسطة كتوقف «ا» على «ب» و «ب» على «ج» و «ج» على «ا»، و يسمى دوراً مضمراً.

واستحالته قريبة من البداهة، فإنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود و هو ضروري الاستحالة.

و أما التسلسل فهو ترتب شيء موجود على شيء آخر موجود معه بالفعل، و ترتب الثاني على ثالث كذلك، و الثالث على رابع، وهكذا إلى غير النهاية. سواء كان ذهاب السلسلة كذلك من الجانبين بأن يكون قبل كل قبل و بعد كل بعد أو من جانب واحد، لكن الشرط على أي حال أن يكون لأجزاء السلسلة وجود بالفعل و أن تكون مجتمعة في الوجود و أن يكون بينها ترتب. والتسلسل في العلل ترتب معلول على علة و ترتب علة على علة و علة علة على علة، و هكذا إلى غير النهاية.



والتسلسل في العلل محال. والبرهان عليه أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علته لا يقوم إلا بعلمته، والعلّة هو المستقل الذي يقومه كما تقدم. وإذا كانت علته معلولة لثالث وهكذا كانت غير مستقلة بالنسبة إلى مافوقها، فلو ذهبت السلسلة إلى غير النهاية ولم تنته إلى علّة غير معلولة تكون مستقلة غير رابطة لم يتحقق شيء من أجزاء السلسلة لاستحالة وجود الرابط إلا مع مستقل.

برهان آخر، وهو المعروف ببرهان الوسط و الطرف، أقامه الشيخ في الشفا، حيث قال: «إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علّة و لعلته علة، فليس يمكن أن يكون لكلّ علّة علّةٌ بغير نهاية، لأنّ المعلول وعلته وعلّة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علّة العلة علّة أولى مطلقة للآخرين و كان للآخرين نسبة المعلولية إليها و إن اختلفا في أنّ احدهما معلول بالواسطة و الآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط، لأنّ المتوسط الذي هو العلة المماسّة للمعلول علّة لشيء واحد فقط و المعلول ليس علّة لشيء.

و لكلّ واحد من الثلاثة خاصيّة، فكانت خاصيّة الطرف المعلول أنّه ليس علّة لشيء، و خاصيّة الطرف الآخر أنّه علّة لكلّ غيره، و خاصيّة الوسط أنّه علّة لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحداً او فوق واحد، و إن كان فوق واحد فسواء ترتّب ترتيباً متناهيّاً او غير متناه. فانه إن ترتّب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصيّة الواحدة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكلّ من الطرفين خاصيّة.

و كذلك إن ترتّب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصيّة الواسطة، لأنك أيّ جملة أخذت كانت علّة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة، إذ كلّ واحد منها معلول و الجملة متعلقة الوجود بها و متعلقة الوجود بالمعلول معلول، إلا أنّ تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير

وعلة له، وكلما زدت في الحصر والأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقياً. فليس يجوز أن تكون جملة علل موجودة و ليس فيها علة غير معلولة و علة أولى، فإنّ جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف، وهذا محال» (الشفاء، ص ٣٢٧) برهان آخر، وهو المعروف بالأسد الأخصر للفارابي، أنه إذ كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا و هو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا و يوجد آخر وراءه من قبل كانت الأحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل. فاذن بداهة العقل قاضية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده؟ (الأسفار، ج ٢، ص ١٦٦) و هناك حجج أخرى اقيمت على استحالة التسلسل لا يخلو أكثرها من مناقشة.

تنبيه: قال بعضهم: «أنّ معيار الحكم بالاستحالة في كلّ من البراهين التي اقيمت على استحالة التسلسل هو اجتماع شرطى الترتب و الاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية، ومقتضاها استحالة التسلسل في العلل في جهة التصاعد بأن تترتب العلل إلى ما لا نهاية له لا في جهة التنازل بأن يترتب معلول على علته، ثمّ معلول المعلول على المعلول، وهكذا إلى غير النهاية. والفرق بين الأمرين أن العلل مجتمعة في مرتبة وجود المعلول و محيطه به. و تقدّمها عليه أنها هو بضرب من التحليل بخلاف المعلومات فإنها ليست في مرتبة عللها، فذهاب السلسلة متصاعدة يستلزم اجتماع العلل المترتبة بوجوداتها بالفعل في مرتبة المعلول الذي تبتدئ منه السلسلة مثلاً بخلاف ذهاب السلسلة متنازلة، فإنّ المعلولات المترتبة المتنازلة لا تجتمع على العلة الأولى التي تبتدئ منها السلسلة مثلاً» انتهى كلامه ملخصاً.

و أنت خبير بأنّ البرهانين المتقدمين المنقولين عن الشيخ و الفارابي جاريان في صورتي التصاعد و التنازل جميعاً فيما كانت السلسلة مؤلفة من علل



تامة. وأما العلل الناقصة فيجربى البرهانان فيها إذا كانت السلسلة متصاعدة لوجوب وجود العلة الناقصة عند وجود المعلول ومعها، بخلاف ما إذا كانت السلسلة متنازلة لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود العلة الناقصة.

فما ذكره من أن معيار الاستحالة هو اجتماع اللامتناهي في جزء من أجزاء السلسلة وهو متأت في صورة التصاعد دون التنازل ممنوع.

تنبيه آخر: تقدم أن التسلسل انما يستحيل فيما إذا كانت أجزاء السلسلة موجودة بالفعل و أن تكون مجتمعة في الوجود و أن يترتب بعضها على بعض، فلو كان بعض الأجزاء موجودة بالقوة كبعض مراتب العدد فليس بمستحيل، لأن الموجود منه متناه دائماً، و كذا لو كانت موجودة بالفعل لكنّها غير مجتمعة في الوجود كالحوادث الزمانية بعضها معدومة عند وجود بعض، لتناهي ما هو الموجود منها دائماً، و كذا لو كانت موجودة بالفعل مجتمعة في الوجود، لكن لا ترتب بينها، و هو توقف البعض على البعض وجوداً كعدد غير متناه من موجودات لا عليّة ولا معلوليّة بينها.

والوجه في ذلك أنه ليس هناك مع فقد شيء من الشرائط الثلاث سلسلة واحدة موجودة غير متناهية حتى يجربى فيها براهين الاستحالة.

تنبيه آخر: مقتضى ما تقدم من البرهان استحالة التسلسل في أقسام العلل كلّها من العلل الفاعليّة والغائيّة والماديّة والصوريّة، كما أن مقتضاها استحالته في العلل التامة، لأن الملاك في الاستحالة ذهاب التوقف الوجودي إلى غير النهاية، وهو موجود في جميع أقسام العلل.

و يتبين بذلك أيضاً استحالة التسلسل في أجزاء الماهية كأن يكون مثلاً للجنس جنس إلى غير النهاية أو للفصل فصل إلى غير النهاية، لأن الجنس و الفصل هما المادّة و الصورة مأخوذتين لاشروط.

على أن الماهية الواحدة لو تركيبت من أجزاء غير متناهية استحال تعقلها و هو باطل.

## الفصل السادس

## في العلة الفاعلية

قد تقدم أن الماهية الممكنة في تلّبسها بالوجود تحتاج إلى مرجح لوجودها، ولا يرتاب العقل أن لمرجح الوجود شأناً بالنسبة إلى الوجود غير ما للماهية من الشأن بالنسبة إليه. فللمرجح أو بعض اجزائه بالنسبة إليه شأن شبيه بالاعطاء، نسميه فعلاً أو ما يفيد معناه، وللماهية شأن شبيه بالأخذ، نسميه قبولاً أو ما يفيد معناه. ومن المحال أن تتصف الماهية بشأن المرجح وإلا لم تحتاج إلى مرجح أو يتصف المرجح بشأن الماهية وإلا لزم الخلف، ومن المحال أيضاً أن يتحد الشئان. فالشأن الذي هو القبول يلزم الفقدان والشأن الذي هو الفعل يلزم الوجدان.

وهذا المعنى واضح في الحوادث الواقعة التي نشاهدها في نشأة المادة، فإن فيها عللاً تحرك المادة نحو صور هي فاقدة لها فتقبلها وتتصور بها ولو كانت واجدة لها لم تكن لتقبلها وهي واجدة، فالقبول يلزم الفقدان والذي للعلل هو الفعل المناسب لذاتها الملازم للوجدان.

فالحدث المادّي يتوقف في وجوده إلى علة تفعله نسميها علة فاعلية وإلى علة تقبله ونسميها العلة المادّية، وسيأتي إثبات أن في الوجود ماهيات ممكنة مجردة عن المادة، وهي لامكانها تحتاج إلى علة مرجحة ولتجردها مستغنية عن العلة المادّية، فلها أيضاً علة فاعلية.

فلا غنى لوجود ممكن - سواء كان مادياً أو مجرداً - عن العلة الفاعلية. فمن رام قصر العلل في العلة المادّية ونفى العلة الفاعلية فقد رام إثبات فعل لا فاعل له، فاستسمن ذاورم.



## الفصل السابع

### في اقسام العلة الفاعلية

ذكروا للفاعل أقساماً أنهاها بعضهم إلى ثمانية. ووجه ضبطها على ما ذكروا أنّ الفاعل إما أن يكون له علم بفعله ذو دخل في الفعل أولاً، والثاني إما أن يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالطبع أولاً يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالقسر. والأول أعني الذي له علم بفعله ذو دخل فيه، إما أن لا يكون فعله بارادته وهو الفاعل بالجبر، أو يكون فعله بارادته. وحينئذ إما أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله بل عين فعله وهو الفاعل بالرضا، وإما أن يكون علمه بفعله قبل فعله. وحينئذ إما أن يكون علمه بفعله مقروناً بداع زائد على ذاته وهو الفاعل بالقصد، وإما أن لا يكون مقروناً بداع زائد بل يكون نفس العلم منشأ لصدور المعلول. وحينئذ فإما أن يكون علمه زائداً على ذاته وهو الفاعل بالنعناية أو غير زائد وهو الفاعل بالتجلى. والفاعل - كيف فرض - إن كان هو وفعله المنسوب إليه فعلاً لفاعل آخر كان فاعلاً بالتسخير.

فللعلة الفاعلية ثمانية أقسام:

الأول الفاعل بالطبع، وهو الذي لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية، فهي تفعل أفعالها بالطبع.

الثاني الفاعل بالقسر، وهو الذي لا علم له بفعله ولا فعله ملائماً لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية عند انحرافها لمرض، فإنّ الأفعال عندئذ تنحرف عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة.

الثالث الفاعل بالجبر، وهو الذي له علم بفعله وليس بارادته، كالإنسان يُكرهه على فعل ما لا يريد.

الرابع الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادة لفعله عن علم وعلمه

التفصيلي بفعله عين فعله، وليس له قبل الفعل إلا علم إجمالي به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الاجمالي بمعلوله، كالانسان يفعل الصور الخيالية و علمه التفصيلي بها عين تلك الصور وله قبلها علم إجمالي بها لعلمه بذاته الفعالة لها وكفا عليّة الواجب تعالى للأشياء عند الاشراقيين.

الخامس الفاعل بالقصد، وهو الذي له علم وإرادة و علمه بفعله تفصيلي قبل الفعل بداع زائد كالانسان في أفعاله الاختيارية و كالواجب عند جمهور المتكلمين.

السادس الفاعل بالعناية، وهو الذي له علم سابق على الفعل زائد على ذاته نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالانسان الواقع على جذع عال، فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض، و كالواجب تعالى في إيجاد الأشياء عند المشائين.

السابع الفاعل بالتجلي، وهو الذي يفعل الفعل و له علم تفصيلي به هو عين علمه الاجمالي بذاته، كالنفس الانسانية المجردة، فانها لما كانت صورة أخيرة لنوعها كانت على بساطتها مبدء لجميع كمالاتها الثانية التي هي لعليتها واجدة لها في ذاتها و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها و إن لم يتميز بعضها من بعض، و كالواجب تعالى بناء على ما سيأتي إن شاء الله أن له تعالى علماً إجمالياً بالأشياء في عين الكشف التفصيلي.

الثامن الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل الذي هو و فعله لفاعل، فهو فاعل مسخر في فعله، كالقوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية المسخرة في أفعالها للنفس الانسانية، و كالعلل الكونية المسخرة للواجب تعالى.

و في عدّ الفاعل بالجبر و الفاعل بالعناية نوعين بجياهما مباينين للفاعل بالقصد نظر، توضيحه أنا ننسب الأعمال المكتتفة بكل نوع من الأنواع المشهودة أعني كمالاتها الثانية إلى نفس ذلك النوع، فكل نوع علة فاعلية لكمالاته الثانية. والأنواع في ذلك على قسمين: منها ما يصدر عنه أفعاله لطبعه



من غير أن يتوسط فيه العلم كالعناصر، ومنها ما للعلم دخل في صدور افعاله عنه كالانسان.

والقسم الثاني مجهز بالعلم، ولا ريب أنه إنما جُهِّز به لتمييز ما هو كماله من الأفعال مما ليس بكمال له ليفعل ما فيه كماله ويترك ما ليس فيه ذلك. كالصبي يلتقم ما أخذه، فان وجدته صالحة للتغذى كالفاكهة أكله وإن لم يجده كذلك تركه ورمى به، فتوسطه العلم لتشخيص الفعل الذي فيه كمال و تمييزه من غيره و الذي يوسطه من العلم و التصديق إن كان حاضراً عنده غير مفتقر في التصديق به إلى تروى فكر، كالعلوم الناشئة بالملكات ونحوها، لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله و إن كان مشكوكاً فيه مفتقراً إلى التصديق به أخذ في تطبيق العناوين والأوصاف الكمالية على الفعل، فان انتهى إلى التصديق بكونه كمالاً فعله و إن انتهى إلى خلاف ذلك تركه. و هذا الميل و الانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذي نسميه اختياراً و نعدّ الفعل الصادر عنه فعلاً اختيارياً.

فتبين أنّ فعل هذا النوع من الفاعل العلمى يتوقف على حضور التصديق بوجوب الفعل، اى كونه كمالاً و كون ما يقابله اى الترك خلاف ذلك. فان كان التصديق به حاضراً في النفس من دون حاجة إلى تعمل فكرى لم يلبث دون أن ياتى بالفعل، و إن لم يكن حاضراً احتاج إلى تروى و فكر حتى يطبق على الفعل الماتى به صفة الوجوب و الرجحان و على تركه صفة الاستحالة و المرجوحية من غير فرق بين أن يكون رجحان الفعل و مرجوحية الترك مستندين إلى طبع الأمر، كمن كان قاعداً تحت جدار يريد أن ينقض عليه، فانه يقوم خوفاً من انهدامه عليه. او كانا مستندين إلى إجبار مجبر، كمن كان قاعداً مستظلاً بجدار فهده جبار أنه إن لم يقم هدم الجدار عليه، فانه يقوم خوفاً من انهدامه عليه. و الفعل في الصورتين إرادى، و التصديق على نحو واحد.

و من هنا يظهر أنّ الفعل الاجباريّ لا يباين الفعل الاختياريّ ولا يتميز منه بحسب الوجود الخارجيّ بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيماً للفاعل بالقصد. فقصارى ما يصنعه الجبر أنّه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيواجه الفاعل المكره فعلاً ذا طرف واحد ليس له إلا أن يفعله، كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك.

نعم العقلاء في سنهم الاجتماعية فرّقوا بين الفعلين حفظاً لمصلحة الاجتماع و رعاية لقوانينهم الجارية المستتبعة للمدح والذم و الثواب و العقاب، فانقسم الفعل إلى الاختياريّ و الجبريّ انقسام اعتباريّ لاحتقيقيّ. و يظهر أيضاً أنّ الفاعل بالعناية من نوع الفاعل بالقصد، فإنّ تصور السقوط ممن قام على جذع عال، مثلاً، علم واحد موجود في الخائف الذي أدهشه تصوّر السقوط فيسقط و فيمن اعتاد القيام عليه بتكرار العمل فلا يخاف ولا يسقط، كالتّناء مثلاً فوق الأبنية والجدران العالية جداً.

فالصاعد فوق جدار عال القائم عليه يعلم أنّ من الممكن أن يثبت في مكانه فيسلم او يسقط منه فيهلك، غير أنّه إن استغرقه الخوف و الدهشة الشديدة و جذبت نفسه إلى الاقتصار على تصوّر السقوط سقط، بخلاف المعتاد بذلك، فإنّ الصورتين موجودتان عنده من دون خوف و دهشة، فيختار الثبات في مكانه فلا يسقط.

و فقدان هذا الفعل العنائيّ للغاية الصالحة العقلانيّة لا يوجب خلوه من مطلق الداعي، فالداعي أعمّ من ذلك كما سيأتي في الكلام على اللعب و العبث.



## الفصل الثامن

في انه لا مؤثر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة

الا الله سبحانه

قد تقدّم أنّ العليّة والمعلوليّة سارية في الموجودات، فما من موجود إلاّ وهو علة ليست بمعلولة او معلول ليس بعلة او علة لشيءٍ ومعلول لشيء، وتقدم أنّ سلسلة العلل تنتهي إلى علة ليست بمعلولة وهو الواجب تعالى، وتقدّم أنّه تعالى واحد وحده حقة لا يتثنى ولا يتكرر وغيره من كلّ موجود مفروض واجب به ممكن في نفسه، وتقدّم أن لاغنى للمعلول عن العلة الفاعليّة، كما أنّه لاغنى له عن العلة التامة، فهو تعالى علة تامة للكّل في عين أنّه علة فاعليّة. وتقدّم أنّ العليّة في الوجود وهو أثر الجاعل، وأنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علته قائم بها. كما أنّ وجود العلة مستقلّ بالنسبة إليه مقوم له لا حكم للمعلول إلاّ وهو لوجود العلة وبه.

فهو تعالى الفاعل المستقلّ في مبدئيته على الاطلاق والقائم بذاته في إيجاده وعلّيته وهو المؤثر بحقيقة معنى الكلمة. لا مؤثر في الوجود إلاّ هو، ليس لغيره من الاستقلال الذي هو ملاك العليّة والايجاد إلاّ الاستقلال النسبيّ. فالعلل الفاعليّة في الوجود معدّات مقربة للمعاليل إلى فيض المبدء الأوّل وفاعل الكلّ تعالى.

هذا بالنظر إلى حقيقة الوجود الأصيلّة المتحققة بمراتبها في الأعيان، وأمّا بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيات الجوهرية والعرضيّة المتلبّسة بالوجود المستقلة في ذلك، فهو تعالى علة تنتهي إليها العلل كلّها. فما كان من الأشياء ينتهي إليه بلا واسطة فهو علته، وما كان منها ينتهي إليه بواسطة فهو علة

علته، و علة علة الشيء علة لذلك الشيء. فهو تعالى فاعل كل شيء والعلل كلها مسخرة له.

## الفصل التاسع

### في ان الفاعل التام الفاعلية اقوى من فعله واقدم

أما أنه أقوى وجوداً وأشد، فلأن الفعل وهو معلوله رابطته بالنسبة إليه قائم الهوية به، وهو المستقل الذي يقومه ويحيط به. ولا نغني بأشدية الوجود إلا ذلك. وهذا يجري في العلة التامة أيضاً كما يجري في الفاعل المؤثر.

وقد عدّ صدر المتألهين، ره، المسألة بديهية، إذ قال: «البداهة حاكمة بأن العلة المؤثرة هي أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء»، انتهى. (الأسفار ج ٢، ص ١٨٧)

وأما أنه أقدم وجوداً من فعله، فهو من الفطريات، لمكان توقف وجود الفعل على وجود فاعله. وهذا أيضاً كما يجري في الفاعل يجري في العلة التامة وسائر العلل.

و القول بأن العلة التامة مع المعلول، لأن من أجزائها المادة والصورة اللتين هما مع المعلول بل عين المعلول، فلا يتقدم عليه لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه.

مدفوع بأن المادة كما تقدم علة مادية لمجموع المادة والصورة الذي هو الشيء المركب، وكذا الصورة علة صورية للمجموع منها. وأما المجموع الحاصل منها فليس بعلة لشيء. فكل واحد منها علة متقدمة والمجموع معلول



متأخر فلا إشكال.

و هذا معنى ما قيل: إنَّ المتقدم هو الآحاد بالأسر والمتأخر هو المجموع بشرط الاجتماع.

### الفصل العاشر

#### في ان البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً

المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً وقابلاً مطلقاً. واحترز بقيد وحدة الحيثية عن الأنواع المادية التي تفعل بصورها و تقبل بموادها، كالنار تفعل الحرارة بصورتها و تقبلها بمادتها، و ذهب المتأخرون إلى جوازه مطلقاً. والحق هو التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال و الاستكمال الخارجى فلا يجمع القبول الفعل في شيء واحد بما هو واحد، و ما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف والانتزاع من ذات الشيء من غيرانفعال و تأثير خارجى كلوازم الماهيات فيجوز اجتماعهما.

والحجة على ذلك أن القبول بمعنى الانفعال والتأثير يلزم الفقدان و الفعل يلزم الوجدان و هما جهتان متباينتان متدافعتان لا تجتمعان في الواحد من حيث هو واحد. و أما لوازم الماهيات مثلاً كزوجية الأربعة فإن تمام الذات فيها لا يعقل خالية من لازمها حتى يتصور فيها معنى الفقدان. فالقبول فيها بمعنى مطلق الاتصاف، ولا ضير في ذلك.

واحتج المشهور على الامتناع مطلقاً بوجهين:

احدهما أن الفعل و القبول أثران متغايران، فلا يصدران عن الواحد من حيث هو واحد.

الثاني أن نسبة القابل إلى مقبوله بالامكان و نسبة الفاعل التام الفاعلية

الى فعله بالوجوب. فلو كان شيء واحد فاعلاً وقابلاً لشيءٍ كانت نسبته إلى ذلك بالامكان والوجوب معاً وهما متنافيان، وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومات.

والحجتان لو تمّت لم تتدلا على أكثر من امتناع اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال والتأثر في شيءٍ واحد بما هو واحد. وأما القبول بمعنى الاتصاف كاتصاف الماهيات بلوازمها، فليس أثراً صادراً عن الذات يسبقه إمكان. والحجتان مع ذلك لا تخلوان من مناقشة، أما الأولى فلأن جعل القبول أثراً صادراً عن القابل يوجب كون القابل علةً فاعليةً للقبول، فيرد الاشكال في قبول القابل البسيط للصورة حيث إنه يفعل القبول ويصير جزءاً من المركب وهما أثران لا يصدران عن الواحد.

وأما الثانية فلأن نسبة العلة الفاعلية بما أنها إحدى العلل الأربع إلى الفعل ليست نسبة الوجوب، إذ مجرد وجود العلة الفاعلية لا يستوجب وجود المعلول ما لم ينضم إليها سائر العلل. اللهم إلا أن يكون الفاعل علةً تامةً وحدها و مجرد فرض الفاعل تام الفاعلية، والمراد به كونه فاعلاً بالفعل بانضمام بقية العلل إليه، لا يوجب تغيير نسبته في نفسه إلى الفعل من الامكان الى الوجوب.

واحتج المتأخرون على جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحداً فاعلاً وقابلاً بلوازم الماهيات سيما البسائط منها، فما منها إلا وله لازم أو لوازم كالامكان و كونه ماهيةً ومفهوماً، وكذا المفاهيم المنتزعة من ذات الواجب تعالى كوجوب الوجود والوحدانية، فإن الذات فاعل لها وقابل لها.

والحجة كما عرفت لا تتم إلا فيما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف، فالقبول والفعل فيه واحد. وأما ما كان القبول فيه انفعالاً وتأثراً واستكمالاً، فالقبول فيه يلزم الفقدان والفعل يلزم الوجدان وهما متنافيان لا يجتمعان في واحد.



## الفصل الحادى عشر

### فى العلة الغائية واثباتها

سيأتى، إن شاء الله، بيان أن الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة، فهناك كمال ثان يتوجه إليه المتحرك بحركته المنتهية إليه، فهو الكمال الأخير الذى يتوصل إليه المتحرك بحركته وهو المطلوب لنفسه و الحركة مطلوبة لأجله، و لذا قيل إنَّ الحركة لا تكون مطلوبة لنفسها و إنما لا تكون ممَّا يقتضيه ذات الشيء.

و هذا الكمال الثانى هو المسمى غاية الحركة يستكمل بها المتحرك نسبتها إلى الحركة نسبة التمام إلى النقص ولا يخلو عنها حركة و إلا انقلبت سكوناً. و لما بين الغاية والحركة من الارتباط و النسبة الثابتة كان بينهما نوع من الاتحاد ترتبط به الغاية بالمحرك كمثل الحركة كما ترتبط بالمتحرك كمثل الحركة.

ثم إنَّ المحرك إذا كان هو الطبيعة و حركت الجسم بشىء من الحركات العرضية الوضعية و الكيفية و الكمية و الأينية مستكلاً بها الجسم كانت الغاية هو التمام الذى يتوجه إليه المتحرك بحركته و تطلبه الطبيعة المحركة بتحريكها. و لو لا الغاية لم يكن من المحرك تحريك ولا من المتحرك حركة. فالجسم المتحرك مثلاً من وضع إلى وضع إنما يريد الوضع الثانى فيتوجه إليه بالخروج من الوضع الأول إلى وضع سىال يستبدل به فرداً آتياً إلى فرد مثله حتى يستقر على وضع ثابت غير متغير فيثبت عليه و هو التمام المطلوب لنفسه و المحرك أيضاً يطلب ذلك.

و اذا كان المحرك فاعلاً علمياً لعلمه دخل فى فعله كالنفوس الحيوانية و

الإنسانية كانت الحركة بما لها من الغاية التي هو التمام مرادة له، لكن الغاية هي المرادة لنفسها و الحركة تتبعها، لأنها لأجل الغاية كما تقدم، غير أن الفاعل العلمى ربما يتخيل ما يلزم الغاية او يقارنها غاية للحركة فيأخذه منتهى إليه للحركة ويوجد بينها تخيلاً فيحرك نحوه، كمن يتحرك إلى مكان ليلقى صديقه أو يمشى إلى مشرعة لشرب الماء، وكمن يحضر السوق ليبيع ويشترى.

هذا كله فيما كان الفعل حركة عرضية طبيعية او إرادية. وأما إذا كان فعلاً جوهرياً كالأنواع الجوهرية، فإن كان من الجواهر التي لها تعلق ما بالمادة فسيأتى إن شاء الله أنها جميعاً متحركة بحركة جوهرية لها وجودات سيالة تنتهى إلى وجودات ثابتة غير سيالة تستقر عليها، فلها تمام هو وجهتها التي توليها وهو مراد علة الفاعلة المحركة لنفسه وحركاتها الجوهرية مرادة لأجله.

وإن كان الفعل من الجواهر المجردة ذاتاً و فعلاً عن المادة فهو لمكان فعلية وجوده و تنزهه عن القوة لا ينقسم إلى تمام و نقص كغيره، بل هو تمام في نفسه مراد لنفسه مقصود لأجله، و الفعل و الغاية هناك واحد، بمعنى أن الفعل بحقيقته التي في مرتبة وجود الفاعل غاية لنفسه التي هي الرقيقة، لا أن الفعل علة غائية لنفسه متقدمة على نفسه لاستحالة علية الشيء لنفسه.

فقد تبين أن لكل فاعل غاية في فعله، و هي العلة الغائية للفعل، و هو المطلوب.

و ظهر مما تقدم امور: أحد ها أن غاية الفعل - و هي التي يتعلق بها اقتضاء الفاعل بالأصالة و لنفسه - قد تتحد مع فعله بمعنى كون الغاية هي حقيقة الفعل المتقررة في مرتبة وجود الفاعل و مرجعه إلى اتحاد الفاعل و الغاية، كما إذا كان فعل الفاعل موجوداً مجرداً في ذاته و فعله تام الفعلية في نفسه مراداً لنفسه. و قد لا تتحد مع الفعل بل يختلفان، كما فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضية او من الجواهر التي لها نوع تعلق بالمادة



كالنفوس و الصور المنطبعة في المواد، فإنّ الفاعل يتوصل إلى هذا القبيل من الغايات بالتحريك و الحركة غير مطلوبة لنفسها فتتحقق الحركة و تترتب عليها الغاية، سواء كانت الغاية راجعة إلى الفاعل كمن يحزنه ضرّ ضرير فيرفعه ابتغاءً للفرح، او راجعة إلى المادّة كمن يتحرك إلى وضع يصلح حاله، او راجعة إلى غيرهما كمن يكرم يتيماً ليفرح.

و ثانيها أنّ الغاية معلومة للفواعل العلميّة قبل الفعل و إن كانت متحققة بعده مترتبة عليه. و ذلك أنّ هذا القبيل من الفواعل مريدة لفعلها و الارادة كيفما كانت مسبوقه بالعلم، فان كان هناك تحريك كانت الحركة مرادة لاجل الغاية. فالغاية مرادة للفاعل قبل الفعل و إن لم يكن هناك تحريك و كان الفعل هو الغاية فارادته و العلم به إرادة للغاية و علم بها.

و أما قولهم: إنّ الغاية قبل الفعل تصوّراً و بعده وجوداً، فانما يتمّ في غير غاية الطبائع لفقدانها العلم.

و أما قولهم: إنّ العلة الغائيّة علة فاعليّة لفاعليّة الفاعل، فكلام لا يخلو عن مسامحة. لأنّ الفواعل الطبيعيّة لا علم لها حتى يحضرها غاياتها حضوراً علمياً يعطى الفاعليّة للفاعل، و أما بحسب الوجود الخارجيّ فالغاية مترتبة الوجود على وجود الفعل، و الفعل متأخر وجوداً عن الفاعل بما هو فاعل، فمن المستحيل أن تكون الغاية علة لفاعليّة الفاعل.

و الفواعل العلميّة غير الطبيعيّة إمّا غايتها عين فعلها و الفعل معلول لفاعله و من المستحيل أن يكون المعلول علة لعلته، و إمّا غايتها مترتبة الوجود على فعلها متأخرة عنه و من المستحيل أن تكون علة لفاعل الفعل المتقدم عليه، و حضور الغاية حضوراً علمياً للفاعل قبل الفعل وجود ذهنى هو أضعف من أن يكون علة لأمر خارجيّ و هو الفاعل بما هو فاعل.

والحق — كما سيأتى تفصيله — أنّ الفواعل العلميّة بوجوداتها النوعيّة علل فاعليّة للأفعال المرتبطة بها الموجودة لها في ذيل نوعيّتها. كما أنّ كلّ نوع من

الأنواع الطبيعية مبدء فاعليّ لما يوجد حولها و يصدر عنها من الأفعال، و إذ كانت فواعل علميّة، فحصول صورة الفعل العلميّة عندها شرط متمم لفاعليّتها يتوقف عليه فعليّة التأثير. و هذا هو المراد بكون العلة الغائيّة علة لفاعليّة العلة الفاعليّة و إنّ الفاعل بنوعيته علة فاعليّة للأفعال الصادرة عنه القائمة به التي هي كمالات ثانية له يستكمل بها.

و ثالثها أنّ الغاية و إن كانت بحسب النظر البدويّ تارة راجعة إلى الفاعل و تارة إلى المادّة و تارة إلى غيرهما، لكنّها بحسب النظر الدقيق راجعة إلى الفاعل دائماً، فإنّ من يحسن إلى مسكين ليسرّ المسكين بذلك يتألم من مشاهدة ما يراه عليه من رثاثة الحال فهو يريد باحسانه إزاحة الألم عن نفسه، و كذلك من يسير إلى مكان ليستريح فيه يريد بالحقيقة إراحة نفسه من إدراك ما يجده ببدنه من التعب.

و بالجملة، الفعل دائماً مسانخ لفاعله ملائم له مرضيّ عنده، و كذا ما يترتب عليه من الغاية فهو خير للفاعل كمال له.

و أما ما قيل: إنّ العالی لا يستكمل بالسافل ولا يريده لكونه علة و العلة أقوى وجوداً و أعلى منزلة من معلولها.

فندفع، كما قيل، بأنّ الفاعل إنّما يريده بما أنّه أثر من آثاره، فالارادة بالحقيقة متعلقة بنفس الفاعل بالذات و بغاية الفعل المترتبة عليه بتبعه.

فالفاعل حينما يتصور الغاية الكمالية يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء والسببية للغاية، فالجائع الذي يريد الأكل ليشتبع به، مثلاً، يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء لهذا الفعل المترتب عليه الغاية، أي يشاهد نفسه ذات شبع بحسب الاقتضاء، فيريد أن يصير كذلك بحسب الوجود الفعليّ الخارجيّ.

فان كان للفاعل نوع تعلق بالمادّة كأن مستكملاً بفعلية الغاية التي هي ذاته بما أنّه فاعل. و أمّا الغاية الخارجة من ذاته المترتبة وجوداً على الفعل فهو مستكمل بها بالتبع، و إن كان مجرداً عن المادّة ذاتاً و فعلاً فهو كامل في نفسه



غير مستكمل بغايته التي هي ذاته التامة الفعلية التي هي في الحقيقة ذاته التامة.

فظهر ممّا تقدّم: أولاً أنّ غاية الفاعل في فعله إنّما هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة، وأما غاية الفعل المترتبة عليه فإنّما هي غاية مرادة بالتبع. و ثانياً أنّ الغاية كمال للفاعل دائماً، فإن كان الفاعل متعلقاً بالمادة نوعاً من التعلّق كان مستكماً بالغاية التي هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة وإن كان مجرداً عن المادة مطلقاً كانت الغاية عين ذاته التي هي كمال ذاته من غير أن يكون كمالاً بعد النقص و فعلية بعد القوة.

ومن هنا يتبيّن أنّ قولهم: «إن كلّ فاعل له في فعله غاية فانه يستكمل بغايته و ينتفع به»، لا يخلو من مسامحة، فانه غير مطرد إلاّ في الفواعل المتعلقة بالمادة نوع تعلق.

#### تنبيه

ذهب قوم من المتكلمين إلى أنّ الواجب تعالى لا غاية له في أفعاله، لغناه بالذات عن غيره، وهو قولهم: إنّ أفعال الله لا تعلل بالأغراض، و ذهب آخرون منهم إلى أنّ له تعالى في أفعاله غايات و مصالح عائدة إلى غيره و ينتفع بها خلقه.

ويردّ الاوّل ما تقدّم أنّ فعل الفاعل لا يخلو من أن يكون خيراً مطلوباً له بالذات او منتهياً إلى خير مطلوب بالذات، و ليس من لوازم وجود الغاية حاجة الفاعل إليها، لجواز كونها عين الفاعل كما تقدّم.

ويردّ الثاني أنّه وإن لم يستلزم حاجته تعالى إلى غيره و استكماله بالغايات المترتبة على أفعاله و انتفاعه بها، لكن يبقى عليه لزوم إرادة العالی للسافل و طلب الأشرف للأخسّ. فلو كانت غايته التي دعت إلى الفعل و توقّف عليها

فعله، بل فاعليته هي التي تترتب على الفعل من الخير والمصلحة لكان لغيره شيء من التأثير فيه، وهو فاعل أول تامّ الفاعلية لا يتوقف في فاعليته على شيء.

بل الحق - كما تقدّم - أنّ الفاعل بما هو فاعل لا غاية لفعله بالحقيقة إلاّ ذاته الفاعلة بما هي فاعلة لا يبعثه نحو الفعل إلاّ نفسه و ما يترتب على الفعل من الغاية غاية بالتبع وهو تعالى فاعل تامّ الفاعلية و علة أولى إليها تنتهي كلّ علة. فذاته تعالى بما أنه عين العلم بنظام الخير غاية لذاته الفاعلة لكلّ خير سواء والمبدء لكلّ كمال غيره.

ولا يناقض قولنا: إنّ فاعلية الفاعل تتوقف على العلة الغائية الظاهر في المغايرة بين المتوقف و المتوقف عليه، قولنا: إنّ غاية الذات الواجبة هي عين الذات المتعالية.

فالمراد بالتوقف والاقترضاء في هذا المقام المعنى الأعمّ الذي هو عدم الانفكاك. فهو كما أشار إليه صدر المتألهين، من المسامحات الكلامية التي يعتمد فيها على فهم المتدرب في العلوم، كقولهم في تفسير الواجب بالذات: إنه الأمر الذي يقتضى لذاته الوجود وأنه موجود واجب لذاته الظاهر في كون الذات علة لوجوده ووجوده عينه.

و بالجملة، فعلمه تعالى في ذاته بنظام الخير غاية لفاعليته التي هي عين الذات، بل الامعان في البحث يعطى أنه تعالى غاية الغايات. فقد عرفت أنّ وجود كلّ معلول بما أنه معلول رابط بالنسبة إلى علته لا يستقلّ دونها. و من المعلوم أنّ التوقف لا يتمّ معناه دون أن يتعلق بمتوقف عليه لنفسه و إلاّ لتسلسل. وكذا الطلب و القصد والارادة و التوجّه و أمثالها لا تتحقق بمعناها إلاّ بالانتهاء إلى مطلوب لنفسه و مقصود لنفسه و مراد لنفسه و متوجّه إليه لنفسه. و إذ كان تعالى هو العلة الأولى التي إليها ينتهي وجودها سواء، فهو استقلال كلّ مستقلّ وعماد كلّ معتمد، فلا يطلب طالب ولا يريد مرید إلاّ



إياه ولا يتوجه متوجه إلا إليه بلا واسطة أو معها، فهو تعالى غاية كل ذي غاية.

### الفصل الثاني عشر

#### في أن الجراف والقصد الضروري والعادة وما يناظرها من الأفعال لا تخلو عن غاية

قد يتوهم أن من الأفعال الإرادية مالا غاية له، كملاعب الأطفال و التنفس و انتقال المريض النائم من جانب إلى جانب و اللعب باللحية و أمثال ذلك . فينتقض بذلك كليتة قولهم: إن لكل فعل غاية. و يندفع ذلك بالتأمل في مبادئ أفعالنا الإرادية و كيفية ترتب غاياتها عليها. فنقول: قالوا: إن لأفعالنا الإرادية و حركاتنا الاختيارية مبدء قريباً مباشراً للحركات المسماة أفعالاً، و هو القوة العاملة المنبثة في العضلات المحركة إياها، و قبل القوة العاملة مبدء آخر هو الشوقية المنتهية إلى الإرادة و الاجماع، و قبل الشوقية مبدء آخر هو الصورة العلمية من تفكر أو تخيل يدعو إلى الفعل لغايته، فهذه مبادئ ثلاثة غير الإرادية.

أما القوة العاملة فهي مبدء طبيعي لا شعور له بالفعل، فغايتها ما تنتهي إليه الحركة كما هو شأن الفواعل الطبيعية.

وأما المبدآن الآخريان، أعني الشوقية و الصورة العلمية، فربما كانت غايتها غاية القوة العاملة و هي ما ينتهي إليه الحركة و عندئذ تتحد المبادئ الثلاثة في الغاية، كمن تخيل الاستقرار في مكان غير مكانه فاشتاق إليه فتحرك نحوه و استقر عليه. و ربما كانت غايتها غير غاية القوة العاملة كمن

تصوّر مكاناً غير مكانه فانتقل إليه للقاء صديقه.

و المبدء البعيد، أعني الصورة العلميّة، ربّما كانت تخيلية فقط بحضور صورة الفعل تخيلاً من غير فكر و ربما كانت فكرية ولا محالة معها تخيل جزئي للفعل. وأيضاً ربما كانت وحدها مبدء للشوقية، و ربما كانت مبدء لها باعانة من الطبيعة كما في التنفس، او من المزاج كانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب، او من الخلق و العادة كاللعب باللحية.

فاذا تطابقت المبادئ الثلاثة في الغاية كالانسان يتخيل صورة مكان فيشتاق إليه فيتحرك نحوه و يسمى جزافاً كان لفعله بما له من المبادئ غايته. و إذا عقب المبدء العلميّ الشوقية باعانة من الطبيعة كالتنفس او من المزاج كانتقال المريض من جانب أمّله الاستقرار عليه إلى جانب و يسمى قصداً ضرورياً أو باعانة من الخلق كاللعب باللحية و يسمى الفعل حينئذ عادة، كان لكلّ من مبادئ الفعل غايته.

ولا ضير في غفلة الفاعل و عدم التفاته إلى ما عنده من الصورة الخيالية للغاية في بعض هذا الصور أو جميعها، فإنّ تخيل الغاية غير العلم بتخيل الغاية و العلم غير العلم بالعلم.

و الغاية في جميع هذه الصور المسماة عبثاً ليست غاية فكرية. ولا ضير فيه، لأنّ المبدء العلميّ فيها صورة تخيلية غير فكرية، فلا مبدء فكريّ فيها حتى تكون لها غاية فكرية. و إن شئت فقل: إنّ فيها مبدء فكرياً ظنياً ملحوظاً على سبيل الاجمال يلمح إليه الشوق المنبعث من تخيل صورة الفعل، فالطفل مثلاً يتصوّر الاستقرار على مكان غير مكانه فينبعث منه شوق ما يلمح إلى أنّه راجح ينبغي أن يفعل فيقضى إجمالاً برجحانه فيشتدّ شوقه فيريد فيفعل من دون أن يكون الفعل مسبوqاً بعلم تفصيلي يتمّ بالحكم بالرجحان. نظير المتكلم عن ملكة، فيلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تصوّر و تصديق تفصيلاً، و الفعل علمي اختياري.



و كذا لاضير في انتفاء الغاية في بعض الحركات الطبيعية او الارادية المنقطعة دون الوصول إلى الغاية و يسمى الفعل حين ذاك باطلاً. و ذلك أن انتفاء الغاية في فعل أمر و انتفاء الغاية بانقطاع الحركة و بطلانها أمر آخر، و المدعى امتناع الأول دون الثاني، و هو ظاهر.

و ليعلم أن مبادئ الفعل الارادى منا مترتبة على ما تقدم، فهناك قوة عاملة يترتب عليها الفعل و هى مترتبة على الارادة و هى مترتبة على الشوقية من غير إرادة متخللة بينهما، و الشوقية مترتبة على الصورة العلمية الفكرية او التخيلية من غير إرادة متعلقة بها، بل نفس العلم يفعل الشوق، كذا قالوا. و لاينا فيه إسنادهم الشوق إلى بعض من الصفات النفسانية، لأن الصفات النفسانية تلازم العلم.

قال الشيخ في الشفا: «لانبعث هذا الشوق علة ما لا محالة إما عادة او ضجر عن هيئة و إرادة انتقال إلى هيئة اخرى و إما حرص من القوى المحركة و المحسة على أن يتجدد لها فعل تحريك او إحساس. و العادة لذيدة و الانتقال عن المملول لذيد و الحرص على الفعل الجديد لذيد، أعني بحسب القوة الحيوانية و التخيلية. و اللذة هى الخير الحسى و الحيوانى و التخيلى بالحقيقة و هى المنظونة خيراً بحسب الخير الانسانى. فاذا كان المبدء تخيلياً حيوانياً فيكون خيره لا محالة تخيلياً حيوانياً، فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه و إن لم يكن خيراً حقيقياً اى بحسب العقل»، انتهى.

ثم إن الشوق لما كان لا يتعلق إلا بكمال مفقود غير موجود كان مختصاً بالفاعل العلمى المتعلق بالمادة نوعاً من التعلق، فالفاعل المجرد ليس فيه من مبادئ الفعل الارادى إلا العلم و الارادة، بخلاف الفاعل العلمى الذى له نوع تعلق بالمادة، فإن له العلم و الشوق و الارادة و القوة المادية المباشرة للفعل على ما تقدم، كذا قالوا.

## الفصل الثالث عشر

## في نفي الاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية

ربما يتوهم أنّ من الغايات المترتبة على الأفعال ما هو غير مقصود لفاعلها، فليس كلّ فاعل له في فعله غاية. ومثلاً له بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، فالعثور على الكنز غاية مترتبة على الفعل غير مرتبطة بالحافر ولامقصودة له، ومن يدخل بيتاً ليستظلّ فيه فيهدم عليه فيموت وليس الموت غاية مقصودة للداخل. ويسمى النوع الأوّل من الاتفاق بختاً سعيداً والنوع الثاني بختاً شقيماً.

والحقّ أنّ لا اتفاق في الوجود. والبرهان عليه أنّ الامور الممكنة في وقوعها على أربعة أقسام: دائمي الوقوع والأكثرى الوقوع والمتساوي الوقوع واللاوقوع والأقلّي الوقوع. أمّا الدائمي الوقوع والأكثرى الوقوع، فلكلّ منها علة عند العقل بالضرورة، والفرق بينهما أنّ الأكثرى الوقوع يعارضه في بعض الأحيان معارض يمنع من الوقوع بخلاف الدائمي الوقوع حيث لامعارض له، وإذا كان تخلف الأكثرى في بعض الأحيان عن الوقوع مستنداً إلى معارض مفروض فهو دائمي الوقوع بشرط عدم المعارض بالضرورة، مثاله الوليد الانساني يولد في الأغلب ذا أصابع خمس ويتخلف في بعض الأحيان فيولد له إصبع زائدة لوجود معارض يعارض القوّة المصوّرة فيما تقتضيه من الفعل، فالقوّة المصوّرة بشرط عدم المعارض تأتي بخمس أصابع دائماً.

ونظير الكلام يجري في الأقلّي الوقوع، فانه مع اشتراط المعارض الخاصّ الذي يعارض السبب الأكثرى دائمي الوقوع بالضرورة، كما في مثال الاصبع الزائدة، فالقوّة المصوّرة كلما صادفت في المحل مادة زائدة تصلح لصورة



أصبح على شرائطها الخاصة، فإنها تصوّر إصبعا دائما.  
 و نظير الكلام الجارى فى الأكثرى الوقوع والأقلّى الوقوع يجرى فى  
 المتساوى الوقوع و اللاوقوع كقيام زيد و قعوده.  
 فالأسباب الحقيقية دائمة التأثير من غير تخلف فى فعلها ولا فى غايتها و  
 القول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقية ونسبة الغاية إلى غير ذى الغاية.  
 فعثور الحافر للبر على الكنز إذا نسب إلى سببها الذاتى و هو حفر البر بشرط  
 محاذاته للكنز الدفين تحته غاية ذاتية دائمية وليس من الاتفاق فى شىء. وإذا  
 نسب إلى مطلق حفر البر من غير شرط آخر كان اتفاقاً و غاية عرضية منسوبة  
 إلى غير سببه الذاتى الدائمى. و كذا موت من انهدم عليه البيت و قد دخله  
 للاستظلال إذا نسب إلى سببه الذاتى، و هو الدخول فى بيت مشرف على  
 الانهدام و المكث فيه حتى ينهدم غاية ذاتية دائمية، وإذا نسب إلى مطلق  
 دخول البيت للاستظلال كان اتفاقاً، و غاية عرضية منسوبة إلى غير سببه  
 الذاتى، و الكلام فى سائر الأمثلة الجزئية للاتفاق على قياس هذين المثالين.  
 و قد تمسك القائلون بالاتفاق بأمثال هذه الأمثلة الجزئية التى عرفت  
 حالها. و قد نسب إلى ذى مقراطيس أن كينونة العالم بالاتفاق. و ذلك أن  
 الاجسام مؤلفة من أجرام صغار صلابة منبثة فى خلاء غير متناه و هى متشاكلة  
 الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تصادفت منها جملة اجتمعت  
 على هيئة خاصة، فكان هذا العالم، و لكنه زعم أن كينونة الحيوان و النبات  
 ليس باتفاق.

و نسب إلى أنباز قلس أن تكون الأجرام الاسطقسية بالاتفاق، فاتفق  
 منها أن اجتمعت على نحو صالح للبقاء و النسل بقى و ما اتفق أن لم يكن  
 كذلك لم يبق و تلاشى. وقد احتج على ذلك بعدة حجج:  
 الحجة الأولى أن الطبيعة لا روية لها كيف تفعل فعلها لاجل غاية؟  
 واجيب عنها بأن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، و انما تميز الفعل من غيره و

تعيّنه، ثم الغاية تترتب على الفعل لذاتها لا يجعل جاعل، فاختلف الدواعي و الصوارف هو المحوج لإعمال الروية المعينة، ولولا ذلك لم يحتج إليها. كما أنّ الأفعال الصادرة عن الملكات كذلك، فالمتكلم بكلام يأتي بالحرف بعد الحرف على هيأتها المختلفة من غير روية يتروى بها ولو تروى لتبّد وانقطع عن الكلام. و كذا أرباب الصناعات في صناعاتهم لو تروى في ضمن العمل واحد منهم لتبّد وانقطع.

الحجة الثانية أنّ في نظام الطبيعة أنواعاً من الفساد و الموت وأقساماً من الشرّ و المساءة في نظام لا يتغير عن أسباب لا تتخلف و هي غير مقصودة للطبيعة بل لضرورة المادة، فلنحكم أنّ أنواع الخير و المنافع المترتبة على فعل الطبيعة أيضاً على هذا النمط من غير قصد من الطبيعة ولا داع يدعوها إلى ذلك. واجيب عنها بأنّ ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعية غاياتها لانقطاع حركاتها، فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغها، وقد تقدّم الكلام في الباطل.

و ما كان منها من قبيل الغايات التي هي شرور و هي على نظام دائم فهي امور خيرها غالب على شرّها فهي غايات بالقصد الثاني و الغايات بالقصد الأول هي الخيرات الغالبة اللازمة لهذه الشرور، وتفصيل الكلام في هذا المعنى في بحث القضاء.

فمثل الطبيعة في أفعالها التي تنتهي إلى هذه الشرور مثل النجار يريد أن يصنع باباً من خشبة فيأخذ بالنحت و النشر، فيركب و يصنع ولازمه الضروريّ إضاعة مقدار من الخشبة بالنشر و النحت وهي مرادة له بالقصد الثاني بتبع إرادته لصنع الباب.

الحجة الثالثة أنّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة، فإنّها تحلّ الشمع و تعقد الملح و تسود وجه القصار و تبيّض وجه الثوب. و اجيب عنها بأنّ الطبيعة الواحدة لا تفعل إلاّ فعلاً واحداً له غاية واحدة،



وأما ترتب آثار مختلفة على فعلها فن التوابع الضرورية لمقارنة عوامل و موانع متنوعة و متباينة .

فقد تحصل من جميع ما تقدم أن الغايات المترتبة على أفعال الفواعل غايات ذاتية دائمية لعلها وأسبابها الحقيقية، و أن الآثار النادرة التي تسمى اتفاقيات، غايات بالعرض منسوبة إلى غير أسبابها الحقيقية و هي بعينها دائمية بنسبها إلى أسبابها الحقيقية. فلا مناص عن اثبات الرابطة الوجودية بينها و بين السبب الفاعلي الحقيقي .

ولو جاز لنا أن نشك في ارتباط هذه الغايات بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب لجاز لنا أن نشك في ارتباط الفعل بالفاعل، و لهذا أنكركثير من القائلين بالاتفاق العلة الفاعلية كالغائية و حصروا العلة في العلة المادية، و قد تقدم الكلام في العلة الفاعلية.

## الفصل الرابع عشر

### في العلة المادية والصورية

قد عرفت أن الأنواع التي لها كمال بالقوة لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعلية كمالها الأولى و الثانية من الصور والأعراض. فان كانت حيثيته حيثية القوة من جهة و حيثية الفعلية من جهة كالجسم الذي هو بالفعل من جهة جسميته و بالقوة من جهة الصور والأعراض اللاحقة لجسميته سمى مادة ثانية. و إن كانت حيثيته حيثية القوة محضاً وهو الذي ينتهي إليه المادة الثانية بالتحليل، و هو الذي بالقوة من كل جهة إلا جهة كونه بالقوة من كل جهة سمى هيولى و مادة أولى.

و للمادة علية بالنسبة إلى النوع المادى المركب منها و من الصورة لتوقف

وجوده عليها توقفاً ضرورياً. فهي بما أنها جزء للمركب علة له وبالنسبة إلى الجزء الآخر الذي يقبله أعنى الصورة مادة لها ومعلولة لها، لما تقدم أن الصورة شريكة العلة للمادة.

وقد حصر جمع من الطبيعيين العلية في المادة فقط منكرين للعلل الثلاث الأخرى. ويدفعه أولاً أن المادة حيثية ذاتها القوة والقبول ولازمها الفقدان، ومن الضروري أنه لا يكفي لاعطاء الفعلية وإيجادها الملازم للوجدان فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير علة وهو محال.

و ثانياً أنه قد تقدم أن الشيء ما لم يجب لم يوجد وإذا كانت المادة شأنها الامكان والقبول، فهي لا تصلح لأن يستند إليها هذا الوجوب المنتزع من وجود المعلول وحقيقته الضرورة واللزوم وعدم الانفكاك، فوراء المادة أمرٌ لا محالة يستند إليه وجوب المعلول ووجوده وهو العلة الفاعلية المفيضة لوجود المعلول. و ثالثاً أن المادة ذات طبيعة واحدة لا تؤثر إن أثرت إلا أثراً واحداً متشابهاً، وقد سلموا ذلك، ولازمه رجوع ما للأشياء من الاختلاف إلى ما للمادة من صفة الوحدة ذاتاً وصفة، وهو كون كل شيء عين كل شيء، وضرورة العقل تبطله.

وأما العلة الصورية فهي الصورة — بمعنى ما به الشيء هو ما هو بالفعل — بالنسبة إلى الشيء المركب منها ومن المادة، لضرورة أن للمركب توقفاً عليها. وأما الصورة بالنسبة إلى المادة فليست علة صورية لها لعدم كون المادة مركبة منها ومن غيرها مفتقرة إليها في ذاتها، بل هي محتاجة إليها في تحصلها الخارج من ذاتها، ولذا كانت الصورة شريكة العلة بالنسبة إليها ومحصلة لها كما تقدم بيانه.

واعلم أن الصورة المحصلة للمادة ربما كانت جزءاً من المادة بالنسبة إلى صورة لاحقة ولذ ينتسب ما كان لها من الأفعال والآثار نظراً إلى كونها صورة محصلة للمادة إلى الصورة التي صارت جزءاً من المادة بالنسبة إليها



كالنبات مثلاً، فإن الصورة النباتية صورة محصلة للمادة الثانية التي هي الجسم لها آثار فعلية هي آثار الجسمية و النباتية. ثم إذا لحقت به صورة الحيوان كانت الصورة النباتية جزء من مادتها و ملكت الصورة الحيوانية ما كان له من الأفعال و الآثار الخاصة. و هكذا كلّمها لحقت بالمركب صورة جديدة عادت الصور السابقة عليها أجزاء من المادة الثانية و ملكت الصورة الجديدة ما كان للصور السابقة من الأفعال و الآثار، و قد تقدّم أنّ الصورة الأخيرة تمام حقيقة النوع.

و اعلم أيضاً أنّ التركيب بين المادة و الصورة ليس بانضمامي كما ينسب إلى الجمهور، بل تركيب اتحادى كما يقضى به اجتماع المبهم و المحصل و القوة و الفعل، و لولا ذلك لم يكن التركيب حقيقياً ولا حصل نوع جديد له آثار خاصة.

## الفصل الخامس عشر

### في العلة الجسمانية

العلل الجسمانية متناهية أثراً عدّة و مدّة و شدّة، لأنّ الأنواع الجسمانية متحركة بجواهرها و أعراضها. فما لها من الطبائع و القوى الفعالة منحلّة منقسمة إلى أبعاض كلّ منها محفوف بالعدمين السابق و اللاحق محدود ذاتاً و أثراً. و أيضاً العلل الجسمانية لا تفعل إلاّ مع وضع خاصّ بينها و بين المادة المنفصلة. قالوا: لأنّها لما احتاجت إلى المادة في وجودها احتاجت إليها في إيجادها الذى هو فرع وجودها، و حاجتها إلى المادة في إيجادها هو أن يحصل لها بسبب المادة وضع خاصّ مع معلوها. و لذا كان للقرب و البعد و الأوضاع الخاصة دخل في كيفية تأثير العلل الجسمانية.

المرحلة التاسعة

# في القوّة والفعل

وفيها أربعة عشر فصلاً



## [مقدمة]

وجود الشيء في الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمى فعلاً، و يقال: إن وجوده بالفعل و إمكانه الذي قبل تحققه يسمى قوة، و يقال: إن وجوده بالقوة. مثال ذلك النطفة، فإنها ما دامت نطفة هي إنسان مثلاً بالقوة. فاذا تبدلت إنساناً صارت إنساناً بالفعل له آثار الانسانية المطلوبة من الانسان.

والأشبه أن تكون القوة في أصل الوضع بمعنى مبدء الأفعال الشاقة الشديدة، أعني كون الشيء بحيث يصدر عنه أفعال شديدة، ثم توسع في معناها فاطلقت على مبدء الانفعالات الصعبة، أعني كون الشيء بحيث يصعب انفعاله بتوهم أن الانفعال أثر موجود في مبدئه، كما أن الفعل والتأثير أثر موجود في الفاعل. ثم توسعوا فأطلقوا القوة على مبدء الانفعال، و لو لم يكن صعباً لماز عموا أن صعوبة الانفعال و سهولته سنخ واحد تشكيكي، فقالوا: إن في قوة الشيء الفلاني أن يصير كذا و أن الأمر الفلاني فيه بالقوة. هذا ما عند العامة.

و لما رأى الحكماء أن للحوادث الزمانية من الصور و الأعراض إمكاناً قبل وجودها منطبقاً على حيثية القبول التي تسميه العامة قوة، سمو الوجود الذي للشيء في الامكان قوة كما سمو مبدء الفعل قوة، فأطلقوا القوة على

العلل الفاعلية و قالوا: القوى الطبيعية و القوى النفسانية. و سموّ الوجود الذى يقابله، و هو الوجود المترتب عليه الآثار المطلوبة منه، وجوداً بالفعل. فقسّموا الوجود المطلق إلى ما وجوده بالفعل و ما وجوده بالقوة. و القسمان هما المبحوث عنها في هذه المرحلة، و فيها أربعة عشر فصلاً.

## الفصل الاول

### كل حادث زمانى فانه مسبوق بقوة الوجود

و ذلك لأنه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود جائزاً أن يتصف بالوجود و أن لا يتصف، إذ لو لم يكن ممكناً قبل حدوثه لكان إتما ممتنعاً فاستحال تحققه و قد فرض حادثاً زمانياً، هف، و إماً واجباً فكان موجوداً و استحال عدمه لكنه ربما تخلف و لم يوجد.

و هذا الامكان أمر موجود في الخارج و ليس اعتباراً عقلياً لاحقاً بماهية الشيء الممكن، لأنه يتصف بالشدة و الضعف و القرب و البعد. فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير إنساناً مثلاً أقرب إلى الانسان الممكن من الغذاء الذي يمكن أن يتبدل نطفة ثم يصير إنساناً، و الامكان في النطفة أيضاً أشد منه في الغذاء مثلاً.

ثم إن هذا الامكان الموجود في الخارج ليس جوهرًا قائمًا بذاته و هو ظاهر بل هو عرض قائم بموضوع يحمله. فلنسمه قوة و لنسم الموضوع الذى يحمله مادة، فاذن لكل حادث زمانى مادة سابقة عليه تحمل قوة وجوده. و يجب أن تكون المادة غير ممتنعة عن الاتحاد بالفعل التي تحمل إمكانها و إلا لم تحمل إمكانها فهي في ذاتها قوة الفعلية التي تحمل إمكانها، إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لامتنتعت عن قبول فعلية اخرى، بل هي جوهر فعلية وجوده أنه قوة الأشياء



لكنها لكونها جوهرًا بالقوة قائمة بفعليّة أخرى، إذا حدث الممكن و هو الفعليّة التي حملت المادّة إمكانها بطلت الفعليّة السابقة و قامت الفعليّة اللاحقة مقامها. كما مادّة الماء مثلاً تحمل قوّة الهواء و هي قائمة بعدّ بالصورة المائيّة حتى إذا تبدّل هواء بطلت الصورة المائيّة و قامت الصورة الهوائيّة مقامها و تقوّمت المادّة بها.

و مادّة الفعليّة الجديدة الحادثة و الفعليّة السابقة الزائلة واحدة و إلّا كانت المادّة حادثة بحدوث الفعليّة الحادثة فاستلزمت إمكانا آخر و مادّة أخرى و ننقل الكلام إليهما فكانت لحادث واحد إمكانات و مواد غير متناهية و هو محال. و نظير الاشكال لازم لو فرض للمادّة حدوث زمانيّ. و قد تبين بما تقدّم:

أولاً أنّ النسبة بين المادّة و القوّة التي تحملها نسبة الجسم الطبيعيّ و الجسم التعليميّ، فقوّة الشئ الخاصّ تعين قوّة المادّة المبهمة. و ثانياً أنّ حدوث الحوادث الزمانيّة لا ينفك عن تغيّر في الصور إن كانت جواهر و في الأحوال إن كانت أعراضاً. و ثالثاً أنّ القوّة تقوم دائماً بفعليّة و المادّة تقوم دائماً بصورة تحفظها. فإذا حدثت صورة بعد صورة قامت الصورة الحديثة مقام القديمة و قوّمت المادّة.

## الفصل الثاني

في استيناف القول في معنى وجود الشئ بالقوة  
ووجوده بالفعل وانقسام الوجود اليها

إن ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغير فيصير غير ما كان أولاً

كالجوهر غير النامي يمكن أن يتبدل إلى الجوهر النامي، و الجوهر النامي يمكن أن يتبدل فيصير حيواناً، و ذلك مع تعيين القابل و المقبول. و لازم ذلك أن يكون بينهما نسبة موجودة ثابتة.

على أنا نجد هذه النسبة مختلفة بالقرب و البعد و الشدة و الضعف فالنطفة أقرب إلى الحيوان من الغذاء و إن كانا مشتركين في إمكان أن يصيرا حيواناً. و القرب و البعد و الشدة و الضعف أوصاف وجودية لا يتصف بها إلا موجود، فالنسبة المذكورة موجودة لا محالة.

و كلّ نسبة موجودة فإنها تستدعى وجود طرفيها في ظرف وجودها لضرورة قيامها بها وعدم خروج وجودها من وجود هما و كون أحد طرفي النسبة للآخر. و قد تقدّم بيان ذلك كلّ في مرحلة انقسام الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره.

و إذ كان المقبول بوجوده الخارجيّ الذي هو منشأ لترتب آثاره عليه غير موجود عند القابل، فهو موجود عنده بوجود ضعيف لا يترتب عليه جميع آثاره. و إذ كان كلّ من وجوديه الضعيف و الشديد هو هو بعينه فهما واحد. فللمقبول وجود واحد ذو مرتبتين مرتبة ضعيفة لا يترتب عليه جميع آثاره و مرتبة شديدة بخلافها. و لتسم المرتبة الضعيفة وجوداً بالقوة و المرتبة القوية وجوداً بالفعل.

ثمّ إنّ المقبول بوجوده بالقوة معه بوجوده بالفعل موجود متصل واحد وإلاّ بطلت النسبة وقد فرضت ثابتة موجودة، هف. و كذا المقبول بوجوده بالقوة مع القابل موجودان بوجود واحد و إلاّ لم يكن أحد الطرفين موجوداً للآخر فبطلت النسبة، هف. فوجود القابل و وجد المقبول بالقوة و وجوده بالفعل جميعاً وجود واحد ذو مراتب مختلفة يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق و ذلك من التشكيك.

هذا فيما إذا فرضنا قابلاً واحداً مع مقبول واحد. وأمّا لو فرضنا سلسلة من



القوابل و المقبولات ذاهبة من الطرفين متناهية او غير متناهية في كل حلقة من حلقاتها إمكان الفعلية التالية لها و فعلية الامكان السابق عليها على ما عليه سلسلة الحوادث في الخارج، كان لجميع الحدود وجود واحد مستمر باستمرار السلسلة ذو مراتب مختلفة، و كان إذا قسم هذا الوجود الواحد على قسمين كان في القسم السابق قوة القسم اللاحق، و في القسم اللاحق فعلية القسم السابق. ثم إذا قسم القسم السابق مثلاً على قسمين كان في سابقها قوة اللاحق و في لاحقها فعلية السابق. و كلما أمعن في التقسيم و جزىء ذلك الوجود الواحد المستمر كان الأمر على هذه الوتيرة، فالقوة و الفعل فيه مزوجان مختلطان.

فكل حد من حدود هذا الوجود الواحد المستمر كمال بالنسبة إلى الحد السابق و نقص وقوة بالنسبة إلى الحد اللاحق حتى ينتهي إلى كمال لانقص معه اى فعلية لا قوة معها، كما ابتدء من قوة لا فعلية معها. فينطبق عليه حد الحركة، وهو أنها كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة.

فهذا الوجود الواحد المستمر وجود تدريجي سيال يجرى على المادة الحاملة للقوة و المختلفات هي حدود الحركة و صور المادة.

هذا كله في الجواهر النوعية. و الكلام في الأعراض نظير ما تقدم في الجواهر و سيجيء تفصيل الكلام فيها.

فقد تبين مما تقدم أن قوة الشيء هي ثبوت ما له لا يترتب عليه بحسبه جميع آثار وجوده الفعلية و أن الوجود ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوة و أنه ينقسم إلى ثابت و سيال.

و تبين أن ما لوجوده قوة فوجوده سيال تدريجي و هناك حركة و أن ما ليس وجوده سيالاً تدريجياً، اى كان ثابتاً، فليس لوجوده قوة، اى لا مادة له، و أن ماله حركة فله مادة، و أن مالا مادة له فلا حركة له، و أن للأعراض بما أن وجوداتها لموضوعاتها حركة بتبع حركة موضوعاتها على ما

سيأتي من التفصيل.

### الفصل الثالث

#### في زيادة توضيح لحد الحركة وما تتوقف عليه

قد تقدم أنّ الحركة نحو وجود يخرج به الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، أي بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده. وبعبارة أخرى يكون كلّ حدّ من حدود وجوده فعليّة للجزء السابق المفروض و قوة للجزء اللاحق المفروض، فالحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً. (١)

وحدها المعلم الأوّل بأنّها كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة. وتوضيحه: أنّ الجسم المتمكّن في مكان مثلاً إذا قصد التمكّن في مكان آخر ترك المكان الأوّل بالشروع في السلوك إلى المكان الثاني حتى يتمكن فيه. فللجسم، و هو في المكان الأوّل، كمالان هو بالنسبة إليهما بالقوة. و هما السلوك الذي هو كمال أول و التمكّن في المكان الثاني الذي هو كمال ثان. فالحركة، و هي السلوك، كمال أول للجسم الذي هو بالقوة بالنسبة إلى الكمالين، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني، لأنّ السلوك متعلّق الوجود به.

و قد تبين بذلك أنّ الحركة متعلّقة الوجود بامور ستّة: الأوّل المبدء وهو الذي منه الحركة. و الثاني المنتهى و هو الذي إليه الحركة، فالحركة تنتهى من جانب إلى قوة لافعل معها تحقيقاً او اعتباراً و من جانب إلى فعل لا قوة

(١) والتدريج معنى يدهي باعانة الحس عليه. والتعريف ليس بحدّ حقيقي، لأنّ الحدّ للماهية و الحركة نحو وجود والوجود لا ماهية له - منه.



معها تحقيقاً او اعتباراً على ما سيتبين إن شاء الله. والثالث المسافة التي فيها الحركة وهي المقولة. والرابع الموضوع الذي له الحركة وهو المتحرك. والخامس الفاعل الذي به الحركة وهو المحرك. والسادس المقدار الذي تتقدر به الحركة وهو الزمان.

## الفصل الرابع

### في انقسام التغير

قد عرفت أن خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا يخلو من تغير إما في ذاته او في أحوال ذاته. وإن شئت فقل: إما في ذاته كما في تحوّل نوع جوهرى إلى نوع آخر جوهرى، أو في عرضيه كتغير الشيء في أحواله العرضية.

ثم التغير إما تدريجى وإما دفعى بخلافه. والتغير التدريجى — ولازمه إمكان الانقسام إلى أجزاء لا قرار لها ولا اجتماع في الوجود — هي الحركة. والتغير الدفعى بما أنه يحتاج إلى موضوع يقبل التغير وقوة سابقة على حدوث التغير لا يتحقق إلا بحركة، لما عرفت أن الخروج من القوة إلى الفعل كيفما فرض لا يتم إلا بحركة. غير أنه لما كان تغيراً دفعياً كان من المعانى المنطبقة على أجزاء الحركة الآنية كالوصول والترك والاتصال والانفصال. فالتغير كيفما فرض لا يتم إلا بحركة.

ثم الحركة تعتبر تارة بمعنى كون الشيء المتحرك بين المبدء والمنتهى بحيث كل حد من حدود المسافة فرض، فهو ليس قبله وبعده فيه، وهي حالة بسيطة ثابتة غير منقسمة وتسمى الحركة التوسطية.

وتعتبر تارة بمعنى كون الشيء بين المبدء والمنتهى بحيث له نسبة إلى حدود

المسافة المفروضة التي كل واحد منها فعلية للقوة السابقة و قوة للفعلية اللاحقة، من حد يتركه و من حد يستقبله. و لازم ذلك الانقسام إلى الاجزاء و الانصرام و التقضي تدريجاً و عدم اجتماع الأجزاء في الوجود و تسمى الحركة القطعية.

والاعتباران جميعاً موجودان في الخارج لانطباقهما عليه، بمعنى أن للحركة نسبة إلى المبدء و المنتهى لا يقتضى ذلك انقساماً ولا سيلاناً و نسبة إلى المبدء و المنتهى، و حدود المسافة تقتضى سيلان الوجود و الانقسام. و أما ما يأخذه الخيال من صورة الحركة بأخذ الحد بعد الحد منها و جمعها صورة متصلة مجتمعة الأجزاء فهو أمر ذهني غير موجود في الخارج، لعدم جواز اجتماع أجزاء الحركة لو فرضت لها أجزاء و إلا كانت ثابتة لاسيالة، هذا خلف.

## الفصل الخامس

### في مبدء الحركة ومنتهاها

قد تقدم أن للحركة انقساماً بذاتها، فليعلم أن انقسامها انقسام بالقوة لا بالفعل، كما في الكم المتصل القار من الخط و السطح و الجسم التعليمي، إذ لو كانت منقسمة بالفعل فانفصلت الأجزاء بعضها من بعض انتهت القسمة إلى اجزاء دفعية الوقوع و بطلت الحركة.

و أيضاً لا يقف ما فيها من الانقسام على حد لا يتجاوزه و لو وقف على حد لاتعداه القسمة كانت مؤلفة من أجزاء لا تتجزى و قد تقدم بطلانها. و من هنا يظهر أن لا مبدءاً ولا منتهى للحركة بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهة الحركة و الجزء الآخر الذي لا ينقسم كذلك، لما تبين



أنّ الجزء بهذا المعنى دفعى الوقوع، فلا ينطبق عليه حدّ الحركة التي هي سيلان الوجود و تدرّجه.

و أما ما تقدّم أنّ الحركة تنتهى من الجانبين إلى مبدأ و منتهى فهو تحديد لها بالخارج من نفسها فتنتهى حركة الجوهر من جانب البدء إلى قوّة لافعل معها إلّا فعلية أنّها قوّة لا فعل معها و هو المادّة الأولى، و من جانب الختم إلى فعل لا قوّة معها و هو التجرد، و سنزيد هذا توضيحاً إن شاء الله.

و تنتهى الحركات العرضية من جانب البدء إلى مادّة الموضوع. و هي التي تقبل الحركة و من جانب الختم في الحركة الطبيعية إلى ما تقتضيه الطبيعة من السكون، و في الحركة القسرية إلى هيئة ينفذ عندها أثر القسر، و في الحركة الارادية إلى ما يراه المتحرك كمالاً لنفسه يجب أن يستقرّ فيه.

## الفصل السادس

### في المسافة

و هي المقولة التي تقع فيها الحركة، كحركة الجسم في كمّه بالتموّ، و في كيفه بالاستحالة. من الضروري أنّ الذاتى لا يتغيّر و المقولات التي هي أجناس عالية لما دونها من الماهيات ذاتيات لها، و الحركة تغيّر المتحرك في المعنى الذي يتحرك فيه. فلو كانت الحركة الواقعة في الكيف مثلاً تغيّراً من المتحرك في ماهية الكيف كان ذلك تغيّراً في الذاتى، و هو محال.

فلا حركة في مقولة بمعنى التغيّر في وجودها الذي في نفسها الذي يطرد العدم عنها، لأنّ وجود الماهية في نفسها هي نفسها.

فان كانت في مقولة من المقولات حركة و تغيّر فهو في وجودها الناعت من حيث إنّه ناعت، فانّ الشئ له ماهية باعتبار وجوده في نفسه. و أما

باعتبار وجوده الناعت لغيره كما في الأعراض او لنفسه كما في الجوهر، فلا ماهية له، فلا محذور في وقوع الحركة في مقولة.

فالجسم الذي يتحرك في كنهه او كيفه مثلاً لا يتغير في ماهيته ولا يتغير في ماهية الكم او الكيف اللذين يتحرك فيهما. و إنما التغير في المتكلم او المتكيف اللذين يجريان عليه.

وهذا معنى قولهم: التشكيك في العرضيات دون الأعراض.

ثم إن الوجود الناعت وإن كان لا ماهية له، لكنّه لا تحاده مع الوجود في نفسه ينسب إليه ما للوجود في نفسه من الماهية، و لازم ذلك أن يكون معنى الحركة في مقولة أن يرد على المتحرك في كل آن من آتات حركته نوع من أنواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوع من أنواعها عليه أكثر من آن واحد و إلا كان تغيراً في الماهية، وهو محال.

## الفصل السابع

### في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الحكماء أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع: الكيف والكم و الأين و الوضع.

أما الكيف فوقع الحركة فيه في الجملة، و خاصة في الكيفيات المختصة بالكميات نظير الاستقامة والاستواء والاعوجاج، ظاهر، فإن الجسم المتحرك في كنهه يتحرك في الكيفيات القائمة بكنهه البتة.

و أما الكم فالحركة فيه تغير الجسم في كنهه تغيراً متصلاً منتظماً متدرجاً كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة بنسبة منتظمة تدرجاً.

وقد اعترض عليه أن النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى



أجزاء الجسم. فالحجم الكبير اللاحق كمّ عارض لمجموع الأجزاء الأصلية و المنضّمة و الحجم الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصلية، و الكمّان متباينان غير متصلين لتباين موضوعيهما. فالنمو زوال لكم و حدوث لكم آخر لا حركة.

واجيب عنه بأنّ انضمام الضمائم لا شكّ فيه، لكنّ الطبيعة تبدّل الأجزاء المنضّمة إلى صورة الأجزاء الأصلية و تزيد به كميّة الأجزاء الأصلية زيادة متصلة منتظمة متدرجة و هي الحركة كما هو ظاهر.

و أمّا الأين فوقع الحركة فيه ظاهر، كما في انتقالات الأجسام من مكان إلى مكان، لكنّ كون الأين مقولة مستقلة في نفسها لا يخلو من شكّ.

و أمّا الوضع فوقع الحركة فيه أيضاً ظاهر، كحركة الكرة على محورها. فإنّ وضعها يتبدّل بتبدّل نسب النقاط المفروضة على سطحها إلى الخارج عنها تبدلاً متصلاً تدريجياً.

قالوا: ولا تقع في سائر المقولات و هي الفعل والانفعال و المتى و الاضافة و الجدة و الجوهر حركة.

أمّا الفعل والانفعال، فقد اخذ في مفهوميهما التدرّج، فلا فرد آتّى الوجود لهما و وقوع الحركة فيهما يستدعى الانقسام إلى أجزاء آتية الوجود و ليس لهما ذلك. على أنّه يستلزم الحركة في الحركة.

و كذا الكلام في المتى، فانه لَمّا كان هيئة حاصلة من نسبة الشئ إلى الزمان و هي تدريجية بتدرّج الزمان فلا فرد آتّى الوجود له حتى تقع فيه الحركة المنقسمة إلى الآتيات.

و أمّا الاضافة، فانه انتزاعية تابعة لطرفيها لا تستقلّ بشئٍ كالحركة. و كذا الجدة، فإنّ التغيّر فيها تابع لتغيّر موضوعها كتغيّر النعل او القدم في التنعل مثلاً عمّا كانتا عليه.

و أمّا الجوهر، فوقع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت

باقى مادامت الحركة، و لازم ذلك تحقق حركة من غير متحرك . و يمكن المناقشه فيما أوردوه من الوجوه.

أما فيما ذكروه فى الفعل والانفعال و متى فبجواز وقوع الحركة فى الحركة على ما سنبينه إن شاء الله.

و أما الاضافة و الجدة، فانهما مقولتان نسبيتان كالوضع و كونها تابعين لأطرافهما فى الحركة لا ينافى وقوعها فيها حقيقة والاتصاف بالتبع غير الاتصاف بالعرض.

و أما ما ذكروه فى الجوهر فانتهاء الموضوع فى الحركة الجوهرية ممنوع، بل الموضوع هو المادة، على ما تقدم بيانه، و سيجىء توضيحه ان شاء الله.

## الفصل الثامن

### فى تنقيح القول بوقوع الحركة فى مقولة الجوهر والاشارة الى ما ينفرد عليه من اصول المسائل

القول بانحصار الحركة فى المقولات الأربع العرضية و إن كان هو المعروف المنقول عن القدماء، لكن المحكى من كلماتهم لا يخلو عن الاشارة إلى وقوع الحركة فى مقولة الجوهر غير أنهم لم ينصوا عليه.

و أول من ذهب إليه و أشبع الكلام فى إثباته صدر المتألهين، ره، و هو الحق، كما أقننا عليه البرهان فى الفصل الثانى. و قد احتجّ، ره، على ما اختاره بوجوه مختلفة. من أوضحها أنّ الحركات العرضية بوجودها سيالة متغيرة، و هى معلولة للطبائع و الصور النوعية التى لموضوعاتها، و علة المتغير يجب أن تكون متغيرة و إلاّ لزم تخلف المعلول بتغيره عن علته، وهو محال. فالطبائع و



الصور الجوهرية التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة التي فيها الحركة متغيرة في وجودها متجددة في جوهرها وإن كانت ثابتة بماهيتها قارة في ذاتها، لأنّ الذات لا يتغير.

و أمّا ما وجهوا به ما يعترى هذه الأعراض من التغير والتجدد مع ثبات العلة التي هي الطبيعة أو غيرها بأنّ تغيرها وتجددها لسوانح تنضم إليها من خارج كحصول مراتب البعد والقرب من الغاية في الحركات الطبيعية و مصادفة موانع ومعدّات قوية وضعيفة في الحركات القسرية وتجدد إرادات جزئية سانحة عند كلّ حدّ من حدود المسافة في الحركات الإرادية.

ففيه أنا ننقل الكلام إلى تجدّد هذه الامور الموجبة لتغير الحركة من أين حصل؟ فلا بد أن ينتهي إلى ما هو متجدد بالذات.

فان قيل: إنّنا نوجه صدور الحركة المتجددة عن العلة الثابتة بعين ما وجهتم به ذلك من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجددة بالذات. فالحركة متجددة بالذات ولاضير في صدور المتجدد عن الثابت إذا كان التجدد ذاتياً له. فايجاد ذاته عين إيجاد تجده كما اعترفتم به.

قيل: التجدد الذي في الحركة العرضية ليس تجدّد نفس الحركة، فإنّ المقولة العرضية ليس وجودها في نفسها لنفسها حتى يكون منعوتاً بنفسها فتكون متجددة كما كانت تجدداً. وإنّما وجودها لغيرها الذي هو الموضوع الجوهري. فحركة الجسم مثلاً في لونه تغيره وتجدده في لونه الذي هو له لا تجدّد لونه. وهذا بخلاف الجوهر، فإنّ وجوده في نفسه هو لنفسه فهو تجدّد و متجدد بذاته. فايجاد هذا الجوهر إيجاد بعينه للمتجدد و إيجاد المتجدد إيجاد لهذا الجوهر، لا إيجاد جوهر، ليصير متجدداً. فافهم.

حجة اخرى: الأعراض من مراتب وجود الجواهر، لما تقدّم أنّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها فتغيرها وتجددها لا يتمّ إلاّ مع تغير موضوعاتها الجوهرية وتجددها، فالحركات العرضية دليل حركة الجوهر.

و يتبين بما تقدم عدة أمور:

الأول أن الصور الجوهرية المتبدلة المتواردة على المادة واحدة بعد واحدة في الحقيقة صورة جوهرية واحدة سيالة تجرى على المادة و موضوعها المادة المحفوظة بصورة ماء، كما تقدم في مرحلة الجواهر و الأعراض، ننتزع من كل حد من حدودها مفهوماً مغايراً لما ينتزع من حد آخر نسميها ماهية نوعية تغاير سائر الماهيات في آثارها.

و الحركة على الاطلاق و إن كانت لا تخلو من شائبة التشكيك، لما أنها خروج من القوة إلى الفعل و سلوك من النقص إلى الكمال، لكن في الجوهر مع ذلك حركة اشتدادية أخرى هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعة ثم النبات ثم الحيوان ثم الانسان، و لكل من هذه الحركات آثار خاصة تترتب عليها حتى تنتهي الحركة إلى فعلية لا قوة معها.

الثاني أن للأعراض اللاحقة بالجواهر أي ما كانت حركة بتبع الجواهر المعروضة لها، إذ لا معنى لثبات الصفات مع تغير الموضوعات و تجدها. على أن الأعراض اللازمة للوجود كلوازم الماهية مجعولة بجعل موضوعاتها جعلاً بسيطاً من غير أن يتخلل جعل بينها و بين موضوعاتها. هذا في الأعراض اللازمة التي نحسبها ثابتة غير متغيرة.

و أما الأعراض المفارقة التي تعرض موضوعاتها بالحركة، كما في الحركات الواقعة في المقولات الأربع: الأين و الكم و الكيف و الوضع، فالوجه أن تعد حركتها من الحركة في الحركة و أن تسمى حركات ثانية و يسمى القسم الأول حركات أولى.

والاشكال في إمكان تحقق الحركة في الحركة بأن من الواجب في الحركة أن تنقسم بالقوة إلى أجزاء آنية الوجود، و المفروض في الحركة في الحركة أن تتألف من أجزاء تدريجية منقسمة فيمتنع أن تتألف منها حركة.

على أن لازم الحركة أن يكون ورود المتحرك في كل حد من حدودها



إمعاناً فيه. لا تركاً له فلا تتم حركة. يدفعه أن الذي نسلّمه أن تنقسم الحركة إلى أجزاء ينقطع به اتصالها وامتدادها وأن ينتهي ذلك إلى أجزاء آتية. وأما الانتهاء إليها بلا واسطة فلا. فمن الجائز أن تنقسم الحركة إلى أجزاء آتية غير تدريجية من نسخها ثم تنقسم الأجزاء إلى أجزاء آتية أخيرة. فانقسام الحركة وانتهاء انقسامها إلى أجزاء آتية، كقيام العرض بالجوهر. فربما كان قيامه بلا واسطة، وربما كان مع الواسطة ومنتهاً إلى الجوهر بواسطة أو أكثر، كقيام الخط بالسطح والسطح بالجسم التعليمي والجسم التعليمي بالجسم الطبيعي. وأما حديث الامعان في الحدود فأنما يستدعى حدوث البطؤ في الحركة، ومن الجائز أن يكون سبب البطؤ هو تركب الحركة و سنشير إلى ذلك فيما سياتي إن شاء الله.

الثالث: أن المادّة الأولى بما أنّها قوّة محضة لافعلية لها أصلاً إلا فعلية أنّها قوّة محضة، فهي في أيّ فعلية تعنبرها تابعة للصورة التي تقيمها فهي متميزة بتميز الصورة التي تتحدبها بتشخصه بتشخصها تابعة لها في وحدتها وكثرتها. نعم لها وحدة مبهمه شبيهة بوحدة الماهية الجنسية. فاذا كانت هي موضوع الحركة العامة الجوهرية، فعالم المادّة برمتها حقيقة واحدة سيالة متوجهة من مرحلة القوّة المحضة إلى فعلية لاقوّة معها.

## الفصل التاسع

### في موضوع الحركة

قد تبين أن الموضوع لهذه الحركات هو المادّة. هذا إجمالاً. أما تفصيله فهو أنك قد عرفت أن في مورد الحركة مادة و صورة وقوّة و فعلاً، وقد عرفت في

مباحث الماهية أنّ الجنس و الفصل هما المادّة و الصورة لابشرط، و أنّ الماهيات النوعية قد تترتب متنازلة إلى السافل من نوع عال و متوسط و اخير، و قد تندرج تحت جنس واحد قريب انواع كثيرة اندراجاً عرضياً لاطولياً.

و لازم ذلك أن يكون في القسم الأول من الأنواع الجوهرية مادة أولى متحصلة بصورة أولى ثمّ هما معاً مادة ثانية لصورة ثانية ثمّ هما معاً مادة — و تسمى أيضاً ثانية — لصورة لاحقة و في القسم الثاني مادة لها صور متعددة متعاقبة عليها كلّما حلّت بها واحدة منها امتنعت من قبول صورة اخرى.

فاذا رجعت هذه التنوعات الجوهرية الطولية و العرضية إلى الحركة. ففي القسم الثاني كانت المادة التي هي موضوع الحركة في بدئها هي الموضوع بعينه ما تعاقبت الصور إلى آخر الحركة، سواء كانت هي المادة الأولى او المادة الثانية، و كذلك الحكم في الحركات العرضية — بفتح الراء —

وفي القسم الأول و هو الحركة الطولية المادة الأولى موضوع للصورة الأولى ثمّ هما معاً موضوع الصورة الثانية لبطريق الخلع و اللبس كما في القسم الأول بل بطريق اللبس بعد اللبس. و لازم ذلك أن تكون الحركة اشتدادية لا متشابهة و كون مادة الصورة الأولى معزولة عن موضوعية الصورة الثانية، بل الموضوع لها هو المادة الأولى و الصورة الأولى معاً و المادة الأولى من المقارنات.

و الصورة الثانية في هذه المرتبة هي فعلية النوع و لها الآثار المترتبة، إذ لا حكم إلا للفعلية ولا فعلية إلا واحدة و هي فعلية الصورة الثانية.

و هذا معنى قولهم: إنّ الفصل الأخير جامع لجميع كمالات الفصول السابقة و منشأ لانتزاعها و أنّه لو تجرّد عن المادة و تقرّر وحده لم تبطل بذلك حقيقة النوع و الأمر على هذا القياس في كلّ صورة لاحقة بعد صورة.

ومن هنا يظهر:



أولاً أنّ الحركة في القسم الثاني بسيطة. و أمّا في القسم الأول فإنها مركّبة لتغيّر الموضوع في كلّ حدّ من الحدود، غير أن تغيّره ليس يبطلان الموضوع السابق وحدوث موضوع لاحق بل بطريق الاستكمال، ففي كلّ حدّ من الحدود تصير فعلية الحدّ وقوة الحدّ اللاحق معاً قوة لفعلية الحدّ اللاحق.

و ثانياً أن لا معنى للحركة النزولية بسلوك الموضوع من الشدّة إلى الضعف و من الكمال إلى النقص، لاستلزامها كون فعلية ما قوة لقوته كأن يتحرك الانسان من الانسانية إلى الحيوانية و من الحيوانية إلى النباتية، وهكذا. فما يترأى منه الحركة التضعفية حركة بالعرض يتبع حركة اخرى اشتدادية تزاحم الحركة النزولية المفروضة كالذبول.

و ثالثاً أنّ الحركة أياً ما كانت محدودة بالبداية و النهاية، فكلّ حدّ من حدودها ينتهي من الجانبين إلى قوة لا فعلية معها و إلى فعل لا قوة معه و حكم المجموع أيضاً حكم الأبعاد. و هذا لاينا في ما تقدم أنّ الحركة لا أول لها ولا آخر، فإنّ المراد به أن تبتدىء بجزء لا ينقسم بالفعل و أن تختم بذلك. فالجزء بهذا المعنى لا يخرج من القوة إلى الفعل أبداً ولا الماهية النوعية المنتزعة من هذا الحدّ تخرج من القوة إلى الفعل أبداً.

## الفصل العاشر

### في فاعل الحركة وهو المحرك

ليعلم أنّ الحركة كيفما فرضت فالمحرك فيها غير المتحرك. فان كانت الحركة جوهرية و الحركة في ذات الشيء و هو المتحرك بالحقيقة كما تقدم كان فرض كون المتحرك هو المحرك فرض كون الشيء فاعلاً موجداً لنفسه و استحالته ضرورية. فالفاعل الموجد للحركة هو الفاعل الموجد للمتحرك و هو

جوهر مفارق للمادة يوجد الصورة الجوهرية و يقيم بها المادة و الصورة شريكة الفاعل على ما تقدم.

و إن كانت الحركة عرضية و كان العرض لازماً للوجود، فالفاعل الموجد للحركة فاعل الموضوع المتحرك بعين جعل الموضوع من غير تخلل جعل آخرين الموضوع و بين الحركة إذ لو تخلل الجعل و كان المتحرك و هو مادتي فاعلاً في نفسه للحركة، كان فاعلاً من غير توسط المادة. و قد تقدم في مباحث العلة و المعلول أن العلل المادية لا تفعل إلا بتوسط المادة و تخلل الوضع بينها و بين معلولاتها، فهي إنما تفعل في الخارج من نفسها. ففاعل لازم الوجود فاعل ملزومه و هو جوهر مفارق للمادة جعل الصورة و لازم وجودها جعلاً واحداً و أقام بها المادة.

و إن كانت الحركة عرضية و العرض مفارقاً كان الفاعل القريب للحركة هو الطبيعة، بناءً على انتساب الأفعال الحادثة عند كل نوع جوهرى إلى طبيعة ذلك النوع.

و تفصيل القول أن الموضوع إما أن يفعل أفعاله على وتيرة واحدة أولاً على وتيرة واحدة. والأول هو الطبيعة المعرفة بأنها مبدء حركة ما هي فيه و سكونه. و الثانى هو النفس المسخرة لعدة طبائع و قوى تستعملها في تحصيل ما تريده من الفعل. و كلّ منها إما أن يكون فعلها ملائماً لنفسها بحيث لو خلّيت و نفسها لفعلته و هو الحركة الطبيعية، أو لا يكون كذلك كما يقتضيه قيام مانع مزاحم و هو الحركة القسرية.

و على جميع هذه التقادير فاعل الحركة هي الطبيعة، أما في الحركة الطبيعية فلأن الطبيعة إنما تنشأ الحركة عند زوال صورة ملائمة او عروض هيئة منافرة تفقد بذلك كمالاً تقتضيه فتطلب الكمال فتسلك إليه بالحركة ففاعلها الصورة و قابلها المادة. و أما في الحركة القسرية فلأن القاسر ربما يزول والحركة القسرية على حالها و قد بطلت فاعلية الطبيعة بالفعل فليس



الفاعل إلا الطبيعة المقسورة.

و أما في الحركة النفسانية فلأن كون النفس مسخرة للطبائع و القوى المختلفة لتستكمل بأفعالها، نعم الدليل على أن الفاعل القريب في الحركات النفسانية هي الطبائع و القوى المغروزة في الأعضاء.

## الفصل الحادى عشر

### في الزمان

إننا نجد فيما عندنا حوادث متحققة بعد حوادث أخرى هي قبلها، لما أن  
التي بعد، نحو توقف على التي قبل، توقفاً لا يجمع معه القبل و البعد على خلاف  
سائر أنحاء التقدّم و التأخر كتقدّم العلة او جزئها على المعلول، و هذه مقدّمة  
ضرورية لانرتاب فيها.

ثم إن ما فرضناه قبل، ينقسم بعينه إلى قبل و بعد بهذا المعنى اى بحيث  
لا يجتمعان، و كذا كل ما حصل من التقسيم و له صفة قبل ينقسم إلى قبل و  
بعد من غير وقوف للقسمة.

فهنا كم متصل غير قار، إذ لو لم يكن كم، لم يكن انقسام، ولو لم يكن  
اتصال لم يتحقق البعد فيما هو قبل و بالعكس بل انفصلا. و بالجملة لم يكن  
بين الجزئين من هذا الكم حدّ مشترك، ولو لم يكن غير قار لاجتمع ما هو  
قبل و ما هو بعد بالفعل.

و إذ كان الكم عرضاً فله موضوع هو معروضه، لكننا كلما رفعنا الحركة  
من المورد ارتفع هذا المقدار و إذا وضعناها ثبت، و هذا هو الذى نسميه  
زماناً، فالزمان موجود و ماهيته أنه مقدار متصل غير قار عارض للحركة.

وقد تبين بما مرّ امور:

الأول: انه لَمَّا كان كَلِّمَا وضعنا حركة او بدلنا حركة من حركة ثبت هذا الكم المسمى بالزمان، ثبت أن لكل حركة أتى حركة كانت زماناً خاصاً بها متشخصاً بتشخصها مقدراً لها و إن كنا نأخذ زمان بعض الحركات مقياساً فنقدر به حركات أخرى، كما نأخذ زمان الحركة اليومية مقياساً فنقدر به الحركات الأخرى التي تتضمنها الحوادث الكونية الكلية و الجزئية بتطبيقها على ما نأخذ لهذا الزمان من الأجزاء كالعقرون و السنين و الشهور و الأسابيع و الأيام و الساعات و الدقائق و الثواني و غير ذلك.

الثاني. أن نسبة الزمان إلى الحركة نسبة الجسم التعليمي إلى الجسم الطبيعي و هي نسبة المعين إلى المبهم.

الثالث: أنه كما تنقسم الحركة إلى أقسام لها حدود مشتركة و بينها فواصل غير موجودة إلا بالقوة و هي الآنيات، كذلك الزمان ينقسم إلى أقسام لها حدود مشتركة و بينها فواصل غير موجودة إلا بالقوة و هي الآنات. فالآن طرف الزمان كالنقطة التي هي طرف الخط و هو أمر عديم حظه من الوجود انتسابه إلى ما هو طرف له.

و من هنا يظهر أن تتالي الآنات ممتنع، فإن الآن ليس إلا فاصلة عديمة بين قطعتين من الزمان، و ما هذا حاله لا يتحقق منه اثنان إلا و بينهما قطعة من الزمان.

الرابع: أن الأشياء في انطباقها على الزمان مختلفة، فالحركة القطعية منطبقة على الزمان بلا واسطة، و اتصاف أجزاء هذه الحركة بالتقدم و التأخر و نحوهما يتبع اتصاف أجزاء الزمان بذلك. و كل آني الوجود من الحوادث كالوصول و الترك و الاتصال و الانفصال منطبق على الآن، و الحركة التوسطية منطبقة عليه بواسطة القطعية. و تبين أيضاً أن تصوير التوسطية من الزمان، و هو المسمى بالآن السيتال الذي يرسم الامتداد الزماني تصوير وهمي مجازي، كيف و الزمان كم منقسم بالذات و قياسه إلى الوحدة



السارية التي ترسم بتكررها العدد و النقطة السارية التي ترسم الخط في غير محله، لأن الوحدة ليست بالعدد و إنما ترسمه بتكررها لا بذاتها و النقطة نهاية عدمية و تألف الخط منها وهمي.

الخامس: أن الزمان ليس له طرف موجود بالفعل بمعنى جزء هو بدايته او نهايته لا ينقسم في امتداد الزمان و إلا تألف المقدار من أجزاء لا قدر لها و هو الجزء الذي لا يتجزى و هو محال. و إنما ينفذ الزمان بنفاد الحركة المعروضة من الجانبين.

السادس: أن الزمان لا يتقدم عليه شيء إلا بتقدم غير زماني كتقدم علة الوجود و علة الحركة و موضوعها عليه.

السابع: أن القبليّة و البعدية الزمانيّتين لا تتحققان بين شيء و شيء إلا و بينهما زمان مشترك ينطبقان عليه.

و يظهر بذلك أنه إذا تحقق قبل زمانى بالنسبة إلى حركة او متحرك استدعى ذلك تحقق زمان مشترك بينهما، و لازم ذلك تحقق حركة مشتركة و لازمه تحقق مادة مشتركة بينهما.

### تنبيه

اعتبار الزمان مع الحركات، و الزمان مقدار متغير، يفيد تقدّرها و ما يترتب عليه من التقدّم و التأخر، و قد تعتبر الموجودات الثابتة مع المتغيرات يفيد معية الثابت مع المتغير و يسمّى الدهر، و قد يعتبر الموجود الثابت مع الامور الثابتة و يفيد معية الثابت مع الامور الثابتة و يفيد معية الثابت الكلى مع مادونه من الثوابت و يسمّى السرمد و ليس في الدهر و السرمد تقدّم ولا تأخر لعدم التغير والانقسام فيها.

قال في الأسفار: «و أما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي

لا تكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات، فتلك المعية تسمى بالدهر، و  
 كذا معية المتغيرات مع المتغيرات لامن حيث تغيرها، بل من حيث ثباتها، إذ  
 مامن شيء إلا وله نحو من الثبات. وإن كان ثباته ثبات التغير، فتلك  
 المعية أيضاً دهرية. وإن اعتبرت الامور الثابتة مع الامور الثابتة، فتلك المعية  
 هي السرمد، وليس بازاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة  
 في ذلك، فإن شيئاً منها ليس مضافاً للمعية حتى تستلزمها». انتهى،  
 (ج ٣، ص ١٨٢)

## الفصل الثاني عشر

### في معنى السرعة والبطؤ

السرعة والبطؤ نعرفهما بمقايسة بعض الحركات إلى بعض، فاذا فرضنا  
 حركتين سريعة و بطيئة في مسافة، فان فرضنا اتحاد المسافة اختلفتا في الزمان  
 و كان زمان السريعة أقلّ و زمان البطيئة أكثر، و إن فرضنا اتحاد الزمان  
 كانت المسافة المقطوعة للسريعة أكثر و مسافة البطيئة أقلّ.

و هما من المعاني الاضافية التي تتحقق بالاضافة، فإن البطيئة تعود  
 سريعة إذا قيست إلى ما هو أبطأ منه والسريعة تصير بطيئة إذا قيست إلى ما  
 هو أسرع منها. فاذا فرضنا سلسلة من الحركات المتوالية المتزايدة في السرعة  
 كان كل واحد من الأوساط سوى الطرفين متصفاً بالسرعة والبطؤ معاً  
 سريعاً بالقياس إلى احد الجانبين بطيئاً بالقياس إلى الاخر، فهما وصفان  
 إضافيان غير متقابلين، كالطول والقصر، والكبر والصغر.

و أما ما قيل إن البطؤ في الحركة بتخلل السكون، فيدفعه ما تبين فيما  
 تقدم أن الحركة متصلة لا تقبل الانقسام إلا بالقوة. و ربما قيل: إنها



متضادان.

قال في الأسفار: «إنَّ التقابل بين السرعة و البطؤ ليس بالتضاييف، لأنَّ المضافين متلازمان في الوجودين و هما غير متلازمين في واحد من الوجودين. و ليس تقابلها أيضاً بالثبوت والعدم، لأنَّهما إن تساويا في الزمان كانت السرعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة، و إن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة اكثر، فلاأحدهما نقصان المسافة و للآخر نقصان الزمان، فليس جعل أحدهما عدمياً أولى من جعل الآخر عدمياً فلم يبق من التقابل بينها إلا التضاّد لاغير»، انتهى . (ج ٣ ص ١٩٨)

و فيه أنَّهُم شرطوا في التضاّد أن يكون بين طرفيه غاية الخلاف، و ليس ذلك بمحقق بين السرعة و البطؤ، إذ ما من سريع إلا و يمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، و ما من بطيء إلا و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه. هذا في السرعة و البطؤ الاضافيين. و أمّا السرعة بمعنى الجريان و السيلان فهي خاصّة لمطلق الحركة لايقابلها بطؤ.

### الفصل الثالث عشر

#### في السكون

الحركة و السكون لايجتمعان في جسم من جهة واحدة في زمان واحد، فبينهما تقابل و الحركة وجودية، لما تقدّم أنّها نحو الوجود السّيال، لكنّ السكون ليس بأمر وجودي، ولو كان وجودياً لكان هو الوجود الثابت و هو الذي بالفعل من كلّ جهة، و ليس الوجودات الثابتة و هي المجردة بسكون ولا ذوات سكون. فالحركة وجودية و السكون عدمي. فليس تقابلها تقابل التضاييف التضاّد.

و ليسا بمتناقضين والآ صدق السكون على كلّ ما ليس بحركة كالعقول  
المفارقة التي هي بالفعل من كلّ جهة و أفعالها، فالسكون عدم الحركة ممّا  
من شأنه الحركة، فالتقابل بينها تقابل العدم والملكة.

لكن ليعلم أن ليس للسكون مصداق في شيء من الجواهر المادّية، لما  
تقدم أنّها سيّالة الوجود ولا في شيء من أعراضها التابعة لموضوعاتها الجوهرية  
في الحركة لقيامها بها.

نعم هناك سكون نسبيّ للموضوعات المادّية ربما تلبّست به بالقياس إلى  
الحركات الثانية التي في المقولات الأربع العرضية: الكم والكيف والايين  
والوضع.

## الفصل الرابع عشر

### في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الامور الستة التي تتعلق بها ذاتها.  
فانقسامها بانقسام المبدء والمنتهى كالحركة من اين كذا إلى اين كذا، و  
الحركة من القعود إلى القيام، والحركة من لون كذا إلى لون كذا، و حركة  
الجسم من قدر كذا إلى قدر كذا. و انقسامها بانقسام المقولة كالحركة في  
الكيف و في الكم و في الأين و في الوضع. و انقسامها بانقسام الموضوع  
كحركة النبات، و حركة الحيوان، و حركة الإنسان. و انقسامها بانقسام  
الزمان كالحركة الليلية والحركة النهارية والحركة الصيفية والحركة الشتوية.  
و انقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعية، و الحركة القسرية، و  
الحركة النفسانية. قالوا: إنّ الفاعل القريب في جميع هذه الصور هو الطبيعة  
والتحريك النفساني على نحو التسخير للقوى الطبيعية، كما تقدمت الاشارة اليه



وقالوا: إنَّ المتوسط بين الطبيعة وبين الحركة هو مبدء الميل الذي توجده الطبيعة في المتحرك ، وتفصيل القول في الطبيعيات.

### خاتمة

كما تطلق القوّة على مبدء القبول كذلك تطلق على مبدء الفعل وخاصة إذ كانت قوّة شديدة كما تطلق القوى الطبيعية على مبادئ الآثار الطبيعية وتطلق القوى النفسانية على مبادئ الآثار النفسانية من إبصار وسمع وتخيل وغير ذلك.

وهذه القوّة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشية سميت قدرة الحيوان وهي علة فاعلة يتوقف تمام عليّتها بحيث يجب معها الفعل إلى امور خارجة كحضور المادة القابلة واستقرار وضع مناسب للفعل وصلاحية أدوات الفعل وغير ذلك. فإذا اجتمعت تمت العلية ووجب الفعل.

فبذلك يظهر فساد تحديد بعضهم مطلق القدرة بأنهما يصحّ معه الفعل والترك ، فإن نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنّما تكون بالصحة والامكان إذا كان جزء من العلة التامة، فإذا أخذ وحده وبما هو علة ناقصة ونسب إليه الفعل لم يجب به. و أمّا الفاعل التام الفاعلية الذي هو وحده علة تامة كالواجب تعالى، فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالامكان، أعني كون النسبتين متساويتين.

و أمّا الاعتراض عليه بأنّ لازم كون فعله واجباً كونه تعالى موجباً — بالفتح — مُجْبَرًا على الفعل وهوينا في القدرة.

فندفع بأنّ هذا الوجوب ملحق بالفعل من قبله تعالى وهو أثره. ولا معنى لكون أثر الشيء التابع له في وجوده مؤثراً في ذات الشيء الفاعل وليس هناك فاعل آخر يؤثر فيه تعالى بجعله مضطراً إلى الفعل.

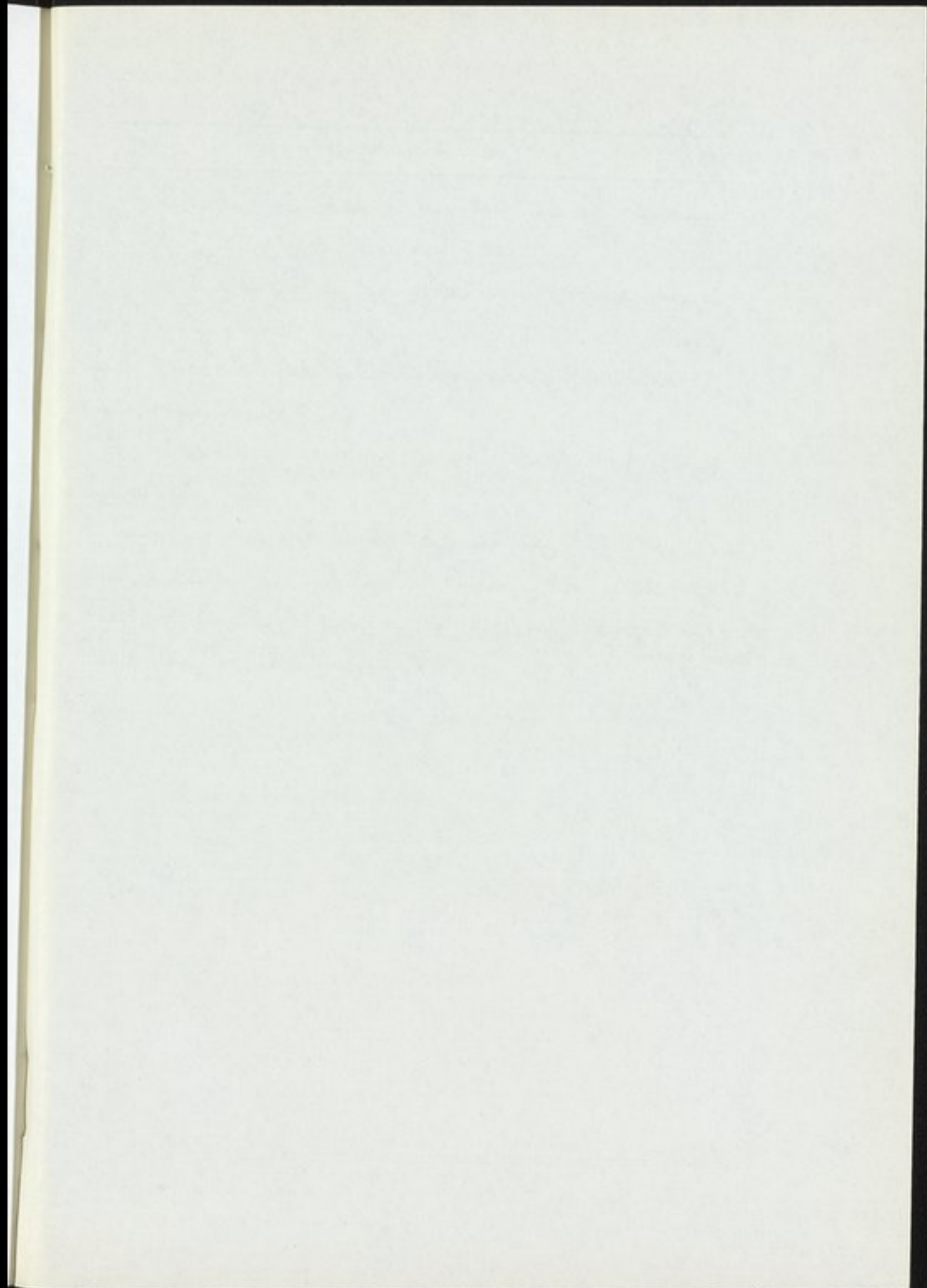
و كذ لك فساد قول بعضهم: إن صحّة الفعل تتوقف على كونه مسبوqاً بالعدم الزمانى، فالفعل غير المسبوق بعدم زمانى ممتنع.

وجه الفساد أنه مبنى على القول بأنّ علّة الحاجة إلى العلة هي الحدوث دون الامكان، وقد تقدم إبطاله فى مباحث العلة و المعلول. على أنه منقوض بنفس الزمان. فكون إيجاد الزمان مسبوqاً بعدمه الزمانى إثبات للزمان قبل نفسه. و استحالته ضرورية.

و كذ لك فساد قول من قال بأنّ القدرة إنّما تحدث مع الفعل ولا قدرة على فعل قبله.

وجه الفساد أنهم يرون أنّ القدرة هي صحّة الفعل و الترك ، فلو ترك الفعل زماناً ثم فعل صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل و الترك و هي القدرة. على أنه يناقض ما تسلّموه أنّ الفعل متوقف على القدرة، فإنّ معيّة القدرة و الفعل تنافى توقّف أحدهما على الآخر.





المرحلة العاشرة

# في السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثمانية فصول



## الفصل الاول

### في السبق واللاحق وهما التقدم والتأخر

يشبه أن يكون أول ما عرف من معنى التقدم و التأخر ما كان منها بحسب الحس كأن يفرض مبدأ يشترك في النسبة إليه أمران، ما كان لأحدهما من النسبة إليه فلآخر، وليس كل ما كان للأول فهو للثاني، فيسمى ما للأول من الوصف تقدماً و ما للثاني تأخراً، كمحراب المسجد يفرض مبدء فيشترك في النسبة إليه الامام و المأموم. فما للامام من نسبة القرب إلى المحراب فهو للامام، ولا عكس. فالامام متقدم والمأموم متأخر. ومعلوم أن وصفي التقدم والتأخر يختلفان باختلاف المبدء المفروض، كما أن الامام متقدم و المأموم متأخر في المثال المذكور على تقدير فرض المحراب مبدء، ولو فرض المبدء هو الباب كان الأمر بالعكس و كان المأموم متقدماً و الامام متأخراً.

ولايتفاوت الأمر في ذلك أيضاً بين أن يكون الترتيب وضعياً اعتبارياً كما في المثال السابق او طبعياً، كما إذا فرضنا مثلاً الجسم ثم النبات ثم الحيوان ثم الانسان، فان فرضنا المبدء هو الجسم كان النبات متقدماً و الحيوان متأخراً و إن فرضنا المبدء هو الانسان كان الحيوان متقدماً و النبات متأخراً، ويسمى هذا التقدم و التأخر تقدماً و تأخراً بحسب الرتبة. ثم عمّموا ذلك فاعتبروه في مورد الشرف و الفضل و الخسة و ما يشبه ذلك

مما يكون فيه زيادة من المعنويات، كتقدم العالم على الجاهل والشجاع على الجبان، فباعتبار النوع بآثار كماله مبدءً مثلاً يختلف في النسبة إليه العالم و الجاهل والشجاع والجبان، ويسميان تقدماً وتأخراً بالشرف.

و انتقلوا أيضاً إلى التقدم و التأخر الزمانيين بما أنّ الجزئين من الزمان كالיום والامس يشتركان في حمل قوّة الأجزاء اللاحقة، لكن ما لأحدهما و هو اليوم من القوّة المحمولة للآخر و هو الامس، و لا عكس، لأنّ الأمس يحمل قوّة اليوم بخلاف اليوم، فانه يحمل فعلية نفسه و الفعلية لاتجماع القوّة. و لذا كان الجزآن من الزمان لا يجتمعان في فعلية الوجود. فبين أجزاء الزمان تقدم و تأخر لا يجامع المتقدم منها المتأخر بخلاف سائر أقسام التقدم و التأخر. و كذا بين الحوادث التي هي حركات منطبقة على الزمان تقدم و تأخر زمانى بتوسط الزمان الذي هو تعيينها، كما أنّ للجسم الطبيعي الامتدادات الثلاثة بتوسط الجسم التعليمى الذي هو تعيينه.

و قد تنبهوا بذلك إلى أنّ في الوجود أقساماً آخر من التقدم و التأخر الحقيقيين فاستقرءوها فأنهوها — أعمّ من الاعتبارية و الحقيقية — إلى تسعة أقسام: الأول و الثانى و الثالث ما بالرتبة من التقدم و التأخر و ما بالشرف و ما بالزمان و قد تقدمت.

الرابع التقدم و التأخر بالطبع و هما تقدم العلة الناقصة على المعلول حيث يرتفع بارتفاعها المعلول و لا يجب بوجودها و تأخر معلولها عنها.  
الخامس التقدم و التأخر بالعلية و هما تقدم العلة التامة التي يجب بوجودها المعلول على معلولها و تأخر معلولها عنها.

السادس التقدم و التأخر بالجوهر و هما تقدم أجزاء الماهية من الجنس و الفصل عليها و تأخرها عنها بناءً على أصالة الماهية. و تسمى هذه الثلاثة الأخيرة أعنى ما بالطبع و ما بالعلية و ما بالتجوهر تقدماً و تأخراً بالذات.  
السابع التقدم و التأخر بالدهر و هما تقدم العلة التامة على معلولها و تأخر



معلولها عنها، لكن لا من حيث إيجابها وجود المعلول وإفاضته، كما في التقدّم و التأخر بالعلية، بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجوده و تقررّ عدم المعلول في مرتبة وجودها كتقدّم نشأة التجرد العقليّ على نشأة المادة. زاد هذا القسم السيّد المحقق الداماد، ره.

الثامن التقدّم و التأخر بالحقيقة و المجاز و هو أن يشترك أمران في الاتصاف بوصف، غير أن أحدهما بالذات والآخر بالعرض. فالمتصف به بالذات متقدّم بهذا التقدّم على المتصف به بالعرض، و هو متأخر كتقدّم الوجود على الماهية الموجودة به، بناء على أن الوجود هو الأصل في الموجودية و التحقق و الماهية موجودة به بالعرض. و هذا القسم زاده صدر المتأهين، قده، التاسع التقدّم و التأخر بالحق و هو تقدّم وجود العلة التامة على وجود معلولها عنه و هذا غير التقدّم و التأخر بالعلية. زاده صدر المتأهين، قده.

قال في الأسفار: «و بالجمله، وجود كلّ علة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتيّ هذا النحو من التقدّم، إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل، فتقدّم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّم بالعلية. و أمّا تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلية، إذ ليس بينهما تأثير و تأثر ولا فاعلية ولا مفعولية، بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون و أطوار و له تطوّر من طور إلى طور»، انتهى. (ج ٣، ص ٢٥٧)

## الفصل الثاني

### في ملاك السبق واللحوق في كل واحد من الاقسام

والمراد به، كما اشير اليه في الفصل السابق، هو الأمر المشترك فيه بين المتقدّم و المتأخر الذي يوجد منه للمتقدّم مالا يوجد للمتأخر ولا يوجد منه

شى للمتأخر إلا و هو موجود للمتقدم.

فلاك التقدم و التأخر بالرتبة هو النسبة إلى المبدء المحدود، كاشتراك الامام و المأموم في النسبة إلى المبدء المفروض من المحراب او الباب مع تقدم الامام لو كان المبدء المفروض هو المحراب و تقدم المأموم لو كان هو الباب في الرتبة الحسيّة، و كتقدم كلّ جنس على نوعه في ترتب الأجناس والأنواع إن كان المبدء المفروض هو الجنس العالى، و تقدم كلّ نوع على جنسه إن كان الأمر بالعكس، و ملاك التقدم و التأخر بالشرف اشتراك أمرين في معنى من شأنه أن يتصف بالفضل و المزية او بالرديلة، كاشتراك الشجاع والجبان في الانسانية التي من شأنها أن تتصف بفضيلة الشجاعة. فللشجاع ما للجبان ولا عكس. و مثله تقدم الأردل على غيره في الرذالة. و ملاك التقدم و التأخر بالزمان هو اشتراك جزئين مفروضين منه في وجود متقضّ متصرّم مختلط فيه القوة و الفعل بحيث يتوقف فيه فعلية أحد هما على قوته مع الآخر. فالجزء الذي معه قوة الجزء الآخر هو المتقدم، و الجزء الذي بخلافه هو المتأخر كالיום والغد، فانهما مشتركان في وجود كمّي غير قارّ يتوقف فعلية الغد على تحقق قوته مع اليوم، بحيث إذا وجد الغد بالفعل فقد بطلت قوته و انصرم اليوم، فالיום متقدم و الغد متأخر بالزمان.

و بملاك التقدم و التأخر الزمانيين يتحقق التقدم و التأخر بين الحوادث الزمانية بتوسط الزمان، لما أنها حركات ذوات أزمان.

و ملاك التقدم و التأخر بالطبع هو الوجود، و يختصّ المتقدم بأن لوجود المتأخر توقفاً عليه بحيث لو لم يتحقق المتقدم لم يتحقق المتأخر من غير عكس. و هذا كما في التقدم في العلة الناقصة التي يرتفع بارتفاعها المعلول ولا يلزم من وجودها وجوده.

و عن شيخ الاشراف أنّ التقدم و التأخر بالزمان من التقدم و التأخر بالطبع، لأنّ مرجعه بالحقيقة إلى توقف وجود الجزء المتأخر على وجود المتقدم



بجيث يرتفع بارتفاعه.

وردّ بأنهما نوعان متغايران، فن الجائز فيما بالطبع اجتماع المتقدم والمتأخر في الوجود بخلاف ما بالزمان حيث يمتنع اجتماع المتقدم والمتأخر منه، بل التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان بالذات.

والحق، أن ابتناء التقدم و التأخر بالزمان على التوقف الوجودي بين الجزئين لاسبيل إلى نفيه، غير أن الوجود لما كان غير قارٍ يصاحب كلّ جزء منه قوة الجزء التالي امتنع اجتماع الجزئين لامتناع اجتماع قوة الشيء مع فعليته، و المسلم من كون التقدم و التأخر ذاتياً في الزمان كونها لازمين لوجوده المقتضى غير القارٍ باختلاط القوة و الفعل فيه.

فن أراد إرجاع ما بالزمان إلى ما بالطبع عليه أن يفسر ما بالطبع بما فيه التوقف الوجودي، ثم يقسمه إلى ما يجوز فيه الاجتماع بين المتقدم و المتأخر، كما في تقدم العلة الناقصة على معلوها، و ما لا يجوز فيه الاجتماع، كما في تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض.

والملاك في التقدم و التأخر بالعلية اشتراك العلة التامة و معلوها في وجوب الوجود مع كون وجوب العلة - وهي المتقدمة - بالذات و وجوب المعلول - و هو المتأخر - بالغير.

و ملاك التقدم و التأخر بالتجوهر اشتراكهما في تقرر الماهية و للمتأخر توقف تقررّي على المتقدم كتوقف الماهية التامة على أجزائها.

و ملاك التقدم و التأخر بالدهر اشتراك مرتبة من مراتب الوجود الكلية مع ما فوقها او مادونها في الوقوع في متن الأعيان مع توقفها العيني على ما فوقها او توقف مادونها عليها بحيث لا يجامع أحدهما الآخر لكون عدم التوقف مأخوذاً في مرتبة المتوقف عليه كتقدم عالم المفارقات العقلية على عالم المثال و تقدم عالم المثال على عالم المادة.

و ملاك التقدم و التأخر بالحقيقة اشتراكهما في الثبوت الأعم من الحقيقي

والمجازي و للمتقدم الحقيقة و للمتأخر المجاز كتقدم الوجود على الماهية بأصالته.

و ملاك التقدم و التأخر بالحق اشتراكهما في الوجود الأعم من المستقل و الرابط و تقدم وجود العلة بالاستقلال و تأخر وجود المعلول بكونه رابطاً.

### الفصل الثالث

#### في المعية

وهي اشتراك أمرين في معنى من غير اختلاف بالكمال و النقص اللذين هما التقدم و التأخر، لكن ليس كل أمرين ارتفع عنهما نوع من التقدم و التأخر معين في ذلك النوع. فالجواهر المفارقة ليس بينها تقدم و تأخر بالزمان ولا معية في الزمان. فالمعان زماناً يجب أن يكونا زمانيين من شأنهما التقدم و التأخر الزمانيان، فاذا اشتركا في معنى زمانى من غير تقدم و تأخر فيه فهما المعان فيه.

و بذلك يظهر أن تقابل المعية مع التقدم و التأخر تقابل العدم و الملكة. فالمعية اشتراك أمرين في معنى من غير اختلاف بالتقدم و التأخر، و الحال أن من شأنهما التقدم و التأخر في ذلك المعنى و التقدم و التأخر من الملكات و المعية عدمية.

فالمعية في الرتبة كمعية المأمومين الواقفين خلف الامام بالنسبة إلى المبدء المفروض في المسجد في الرتبة الحسية و كمعية نوعين أو جنسين تحت جنس في الأنواع والأجناس المترتبة بالنسبة إلى النوع أو الجنس، و المعية في الشرف كشجاعين متساوين في الملكة.

و المعية في الزمان كحركتين واقعتين في زمان واحد بعينه ولا يتحقق



معيّة بين أجزاء الزمان نفسه حيث لا يخلو جزآن منه من التقدّم والتأخر.  
والمعيّة بالطبع كالجزئين المتساويين بالنسبة إلى الكلّ و المعيّة بالعلّيّة  
كمعلول على واحدة تامّة ولا تتحقق معيّة بين علّتين تامّتين، حيث لا  
تجتمعان على معلول واحد، والحال في المعيّة بالحقيقة والمجاز وفي المعيّة بالحق  
كالحال في المعيّة بالعلّيّة.

والمعيّة بالدهر كما في جزئين من أجزاء مرتبة من مراتب العين لو فرض  
فيها كثرة.

## الفصل الرابع

### في معنى القدم والحدوث واقسامها

إذا كان الماضي من زمان وجود شيء أكثر ممّا مضى من وجود شيء  
آخر، كزيد مثلاً يمضي من عمره خمسون وقد مضى من عمر عمرو أربعون  
سمّى الأكثر زماناً عند العاقبة قديماً و الأقلّ زماناً حادثاً. والمتحصّل منه أنّ  
القديم هو الذي كان له وجود في زمان لم يكن الحادث موجوداً فيه بعد، أي  
إنّ الحادث مسبق الوجود بالعدم في زمان كان القديم فيه موجوداً بخلاف  
القديم.

وهذان المعنيان المتحصّلان إذا عمّما وأخذنا حقيقيين كانا من الأعراض  
الذاتيّة للموجود من حيث هو موجود فانقسم الموجود المطلق إليهما و صار  
البحث عنها بحثاً فلسفياً.

فالموجود ينقسم إلى قديم و حادث و القديم ما ليس بمسبوق الوجود بالعدم  
و الحادث ما كان مسبوق الوجود بالعدم.

و الذي يصحّ أن يؤخذ في تعريف الحدوث و القدم من معاني السبق و

أنواعه المذكورة أربعة هي: السبق الزمانيّ و السبق العليّ و السبق الدهريّ و السبق بالحق. فأقسام القدم و الحدوث أربعة: القدم و الحدوث الزمانيّان و القدم و الحدوث العليّان و هو المعروف بالذاتيين و القدم و الحدوث بالحق و القدم و الحدوث الدهريّان و نبحت عن كلّ منها تفصيلاً.

## الفصل الخامس

### في القدم والحدوث الزمانيين

الحدوث الزمانيّ كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زمانيّ و هو حصول الشيء بعد أن لم يكن بعديةً لاتجامع القبليّة و لا يكون العدم زمانيّاً إلا إذا كان ما يقابله من الوجود زمانيّاً، و هو أن يكون وجود الشيء تدريجياً منطبقاً على قطعة من الزمان مسبوقة بقطعة ينطبق عليها عدمه. و يقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزمانيّ الذي هو عدم كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زمانيّ، و لازمه أن يكون الشيء موجوداً في كلّ قطعة مفروضة قبل قطعة من الزمان منطبقاً عليها.

و هذان المعنيان إنّما يصدقان في الامور الزمانيّة التي هي مضرورة للزمان منطبقاً عليه و هي الحركات و المتحركات. و أمّا نفس الزمان فلا يتصف بالحدوث و القدم الزمانيين، إذ ليس للزمان زمان آخر حتى ينطبق وجوده عليه فيكون مسبوقاً بعدم فيه او غير مسبوق.

نعم لما كان الزمان متصفاً بالذات بالقبليّة و البعدية بالذات غير المجامعتين كان كلّ جزءٍ منه مسبوق الوجود بعدمه الذي مصداقه كلّ جزءٍ سابق عليه، فكلّ جزءٍ من الزمان حادث زمانيّ بهذا المعنى و كذلك الكلّ، إذ لما كان الزمان مقداراً غير قارّ للحركة التي هي خروج الشيء من القوّة إلى



الفعل تدريجاً كان فعلية وجوده مسبوقة بقوة وجوده وهو الحدوث الزماني .  
و أما الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبوqاً بعدم خارج من وجوده  
سابق عليه سبقاً لا يجمع فيه القبل البعد، ففيه فرض تحقق القبليّة الزمانيّة  
من غير تحقق الزمان. و إلى ذلك يشير ما نقل عن المعلم الأوّل: «أن من قال  
بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر».

### تنبيه

قد تقدّم في مباحث القوة و الفعل أنّ لكلّ حركة شخصيّة زماناً شخصياً  
يخصّها و يقدرها، فنه الزمان العموميّ الذي يعرض الحركة العموميّة  
الجوهريّة التي تتحرك بها مادة العالم المادّي في صورها و منه الأزمنة المتفرقة  
التي تعرض الحركات المتفرقة العرضيّة و تقدرها، و أنّ الزمان الذي يقدر بها  
العامة حوادث العالم هو زمان الحركة اليوميّة الذي يراد بتطبيق الحوادث عليه  
الحصول على نسب بعضها إلى بعض بالتقدّم و التأخر و الطول و القصر و نحو  
ذلك.

إذا تذكرت هذا فاعلم أنّ ما ذكرناه من معنى الحدوث و القدم الزمانيين  
يجرى في كلّ زمان كيفما كان، فلا تغفل.

## الفصل السادس

### في الحدوث و القدم الذاتيين

الحدوث الذاتي كون وجود الشيء مسبوqاً بعدم المتقرر في مرتبة ذاته و  
القدم الذاتيّ خلافه. قالوا: إنّ كلّ ذي ماهيّة فانه حادث ذاتاً، و احتجوا

عليه بأنّ كلّ ممكن فأنّه يستحقّ العدم لذاته و يستحقّ الوجود من غيره، وما بالذات أقدم ممّا بالغير فهو مسبق الوجود بالعدم لذاته.

و اعترض عليه بأنّ الممكن لو اقتضى لذاته العدم كان ممتنعاً، بل هو لامكانه لا يصدق عليه في ذاته أنّه موجود ولا أنّه معدوم. فكما يستحقّ الوجود عن علة خارجية كذلك يستحقّ العدم عن علة خارجية، فليس شيء من الوجود و العدم أقدم بالنسبة إليه من غيره، فليس وجوده عن غيره مسبقاً بعدمه لذاته.

واجيب عنه بأنّ المراد به عدم استحقاق الوجود بذاته سلباً تحصيلياً لابنحو العدول، وهذا المعنى له في ذاته قبل الوجود الآتي من قبل الغير. حجة اخرى: إنّ كلّ ممكن له ماهية مغايرة لوجوده و إلاّ كان واجباً لاممكناً، و كلّ ما كانت ماهيته مغايرة لوجوده امتنع أن يكون وجوده من ماهيته و إلاّ كانت الماهية موجودة قبل حصول وجودها. وهو محال، فوجوده مستفاد من غيره، فكان وجوده مسبقاً بغيره بالذات، و كلّ ما كان كذلك كان محدثاً بالذات.

و يتفرع على ما تقدّم أنّ القديم بالذات واجب الوجود بالذات و أيضاً أنّ القديم بالذات لا ماهية له.

## الفصل السابع

### في الحدوث والقدم بالحق

الحدوث بالحقّ مسبوقة وجود المعلول بوجود عآته التامة باعتبار نسبة السبق و اللحق بين الوجودين، لا بين الماهية الموجودة للمعلول و بين العلة كما في الحدوث الذاتي.



و ذلك أن حقيقة الثبوت و التحقق في متن الواقع إنما هو للوجود دون الماهية، و ليس للعلّة و خاصّة للعلّة المطلقة الواجبة التي ينتهي إليه الأمر، إلاّ الاستقلال و الغنى، و ليس لوجود المعلول إلاّ التعلّق الذاتيّ بوجود العلة و الفقر الذاتيّ إليه و التقوّم به، و من الضروريّ أنّ المستقلّ الغنى المتقوم بذاته قبل المتعلّق الفقير المتقوم بغيره، فوجود المعلول حادث بهذا المعنى مسبوق بوجود علته و وجود علته قديم بالنسبة إليه متقدّم عليه.

### الفصل الثامن

#### في الحدوث و القدم الدهريين

الحدوث الدهريّ كون الماهية الموجودة المعلولة مسبوقة بعدمها المتقرر في مرتبة علّتها بما أنّها ينتزع عدمها بحدها عن علّتها و إن كانت علّتها واجدة لكمال وجودها بنحو أعلى و أشرف فعليّتها قبلها، قبليةً لا تجماع بعدية المعلول، بما أنّ عدم الشيء لا يجماع وجوده، و القدم الدهريّ كون العلة غير مسبوقة بالمعلول هذا النحو من السبق.

و قد اتضح بما بيّناه أنّ تقرر عدم المعلول في مرتبة العلة لا ينافي ما تقرر في محله أنّ العلة تمام وجود معلولها و كماله، لأنّ المنفى من مرتبة وجود العلة هو المعلول بحده لا وجوده من حيث إنه وجود مأخوذ عنها، ولا مناص عن المغايرة بين المعلول بحده و بين العلة، و لازمها صدق سلب المعلول بحده على العلة و إلاّ اتحدا.

نعم يبقى الكلام في ما ادعى من كون القبليّة و البعدية في هذين الحدوث و القدم غير مجامعتين.

المرحلة الحادية عشر

## في العقل والعاقل والمعقول

والمأخوذ في العنوان وان كان هو العقل الذي يطلق اصطلاحاً  
على الادراك الكلي دون الجزئي لكن البحث يعم الجميع.

وفيها خمسة عشر فصلاً



## الفصل الاول

### في تعريف العلم وانقسامه الاولي وبعض خواصه

وجود العلم ضرورى عندنا بالوجدان و كذلك مفهومه بديهى لنا، و إنما نريد بالبحث في هذا الفصل الحصول على أخص خواصه.

فنقول: قد تقدم في بحث الوجود الذهني أن لنا علماً بالأشياء الخارجة عنا في الجملة، بمعنى أنها تحضر عندنا بماهياتها بعينها لابوجوداتها الخارجية التي تترتب عليها آثارها الخارجية، فهذا قسم من العلم و يسمى علماً حصولياً.

و من العلم أيضاً علم الواحد متاً بذاته التي يشير إليها و يعبر عنها بـ «أنا» ، فإنه لا يلهو عن نفسه و لا يغفل عن مشاهدة ذاته و إن فرضت غفلته عن بدنه و أجزائه و أعضائه.

و ليس علمه هذا بذاته بحضور ماهية ذاته عند ذاته حضوراً مفهوماً و علماً حصولياً، لأن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأتى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين. و إنما يتشخص بالوجود الخارجي، و هذا الذي يشاهده من نفسه و يعبر عنه بـ «أنا» أمر شخصي بذاته غير قابل للشركة بين كثيرين، وقد تحقق أن التشخص بالوجود. فعلمنا بذاتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو عين وجودنا الشخصي المترتب عليه الآثار.

وأيضاً لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهية ذاتنا دون وجودها و الحال أن لوجودنا ماهية قائمة به كان لوجود واحدماهيتان موجودتان به و

هو اجتماع المثليين و هو محال. فاذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا و عدم غيبتها عنّا بوجودها الخارجيّ لا بماهيّتها فقط، و هذا قسم آخر من العلم و يسمّى العلم الحضوريّ.

و انقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة، فحضور المعلوم للعالم. إمّا بماهيّته و هو العلم الحضوريّ او بوجوده و هو العلم الحضوريّ. هذا ما يؤدّي إليه النظر البدويّ من انقسام العلم إلى الحضوريّ و الحضوريّ، و الذي يهدى إليه النظر العميق أنّ الحضوريّ منه أيضاً ينتهي إلى علم حضوريّ.

بيان ذلك أنّ الصورة العلميّة كيفما فرضت مجردة من المادّة عارية من القوّة. و ذلك لوضوح أنّها بما أنّها معلومة فعليّة لاقوّة فيها لشيء البتة. فلو فرض أنّ تغيير فيها كانت الصورة الجديدة مباينة للصورة المعلومة سابقاً، و لو كانت الصورة العلميّة مادّيّة لم تأبّ التغيّر.

و أيضاً لو كانت مادّيّة لم تفقد خواصّ المادّة اللازمة و هي الانقسام والزمان و المكان. فالعلم بما أنّه علم لا يقبل النصف و الثلث مثلاً، و لو كان منطبعاً في مادّة جسمانيّة لانقسم بانقسامها. ولا يتقيد بزمان و لو كان مادّيّاً، و كلّ مادّيّ متحرك، لتغيّر بتغيّر الزمان. ولا يشار إليه في مكان و لو كان مادّيّاً حلّ في مكان.

فان قلت: عدم انقسام الصورة العلميّة بما أنّها علم لا ينافي انطباعها في جسم كجزء من الدماغ مثلاً و انقسامها بعرض المحلّ، كما أنّ الكيفيّة كاللون العارض لسطح جسم تأبى الانقسام بما أنّها كيفيّة و تنقسم بعرض المحلّ، فلم لا يجوز أن تكون الصورة العلميّة مادّيّة منطبعة في محلّ منقسمة بعرض محلّها، و خاصّة بناء على ماهو المعروف من كون العلم كيفيّة نفسانيّة.

و أيضاً انطباق العلم على الزمان و خاصّة في العلوم الحسيّة و الخياليّة ممّا لا ينبغي أن يرتاب فيه كاحساس الأعمال المادّيّة في زمان وجودها.



و أيضاً اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصة العلم بحيث يستقيم باستقامتها ويختل باختلالها على ما هو المسلّم في الطب لاشك فيه، فللصورة العلميّة مكان، كما أنّ لها زماناً.

قلنا: إنّ إبقاء الصورة العلميّة و امتناعها عن الانقسام بما أنّها علم لاشك فيه كما ذكر، وأما انقسامها بعرض انقسام المحلّ كالجزء العصبيّ مثلاً ممّا لاشك في بطلانه أيضاً، فإنّا نحسّ و نتخيل صوراً هي أعظم كثيراً ممّا فرض محلاً لها من الجزء العصبيّ، كالسماء بأرجائها و الأرض بأقطارها و الجبال الشاهقة و البرارى الواسعة و البحور الزاخرة، و من الممتع انطباع الكبير في الصغير.

و ما قيل: إنّ ادراك الكبر و الصغر في الصورة العلميّة إنّما هو بقياس أجزاء الصورة العلميّة بعضها إلى بعض لا يفيد شيئاً، فإنّ المشهود هو الكبير بكبره دون النسبة الكليّة المقداريّة التي بين الكبيرة والصغيرة و أنّ النسبة بينها مثلاً نسبة المئة إلى الواحد.

فالصورة العلميّة المحسوسة او المتخيلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها في عالم النفس من غير انطباع في جزء عصبيّ او أمر مادّي غيرها ولا انقسام لها بعرض انقسامه. و الاشارة الذهنيّة إلى بعض أجزاء المعلوم و فصله عن الأجزاء الأخر كالاشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس او المتخيل ثم إلى بعضها الآخر. وليس من التقسيم في شيء، وإنّما هو إعراض عن الصورة العلميّة الأولى و إيجاد لصورتين أخريين.

و إذ لا انطباع للصورة العلميّة في جزء عصبيّ ولا انقسام لها بعرض انقسامه، فارتباط الصورة العلميّة بالجزء العصبيّ، و ما يعمله من عمل عند الإدراك إرتباط إعدادي بمعنى أنّ ما يأتيه الجزء العصبيّ من عمل تستعدّ به النفس لأن يحضر عندها و يظهر في عالمها.

فالصورة العلميّة الخاصّة بما للمعلوم من الخصوصيات، و كذلك المقارنة

التي تتراعى بين إدراكاتنا وبين الزمان إنما هي بين العمل المادّي الاعدادي التي تعمله النفس في آلة الادراك وبين الزمان لا بين الصورة العلميّة بما أنّه علم وبين الزمان.

ومن الدليل على ذلك أنّ كثيراً ما ندرك شيئاً من المعلومات ونخزّنه عندنا ثمّ نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متمادية من غير أيّ تغيير ولو كان مقيداً بالزمان لتغيّر بتغيّره.

فقد تحصل بما تقدّم أنّ الصورة العلميّة كيفما كانت مجردة من المادّة خالية عن القوّة. وإذ كانت كذلك فهي أقوى وجوداً من المعلوم المادّي الذي يقع عليه الحسّ. وينتهي إليه التخيل والتعقل ولها آثار وجودها المجرد. وأمّا آثار وجودها الخارجيّ المادّي التي نحسبها متعلقة للادراك فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة الذي يحضر عند المدرك حتى تترتب عليه أو لا تترتب، وإنما هو الوهم يوهّم للمدرك أنّ الحاضر عنده حال الادراك هو الصورة المتعلقة بالمادّة خارجاً فيطلب آثارها الخارجيّة فلا يجدها معها فيحكم بأنّ المعلوم هو الماهيّة بدون ترتب الآثار الخارجيّة.

فالمعلوم عند العلم الحصوليّ بأمر له نوع تعلق بالمادّة هو موجود مجرد هو مبدء فاعليّ لذلك الامر واجد لما هو كماله يحضر بوجودها الخارجيّ للمدرك وهو علم حضوريّ ويتعقبه انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهيّة والآثار المترتبة عليه في الخارج. وبتعبير آخر: العلم الحصوليّ اعتبار عقليّ يضطرّ إليه العقل مأخوذ من معلوم حضوريّ هو موجود مجرد مثاليّ أو عقليّ حاضر بوجوده الخارجيّ للمدرك وإن كان مدركاً من بعيد.

ولنرجع إلى ما كنا بصددّه من الكلام في تعريف العلم فنقول: حصول العلم ووجوده للعالم ممّا لا ريب فيه. وليس كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر هو بالفعل فعليّة محضة لا قوّة فيه لشيء أصلاً، فإنا نجد بالوجدان أنّ الصورة العلميّة من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى ولا تقبل التغيّر



عمّا هو عليه من الفعلية. فهو حصول المجرد من المادّة عارٍ من نواقص القوّة و  
نسمّى ذلك حضوراً.

فحضور شيءٍ لشيءٍ حصوله له بحيث يكون تامّ الفعلية غير متعلق  
بالمادّة بحيث يكون ناقصاً من جهة بعض كمالاته التي في القوّة.  
و مقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعلية في نفسه  
غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له و هو كونه مجرداً من المادّة  
خالياً عن القوّة. فالعلم حصول أمر مجرد من المادّة لأمر مجرد، وإن شئت  
قلت: حضور شيءٍ لشيءٍ .

## الفصل الثاني

### في اتحاد العالم بالمعلوم وهو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول

علم الشيء بالشيء هو حصول المعلوم، أى الصورة العلمية للعالم  
كما تقدّم، و حصول الشيء وجوده و وجوده نفسه. فالعلم هو عين المعلوم  
بالذات و لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده اتحاد العالم به، سواء كان  
معلوماً حضورياً او حصولياً. فإنّ المعلوم الحصولى إن كان أمراً قائماً بنفسه  
كان وجوده لنفسه و هو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع المعلوم ضرورة امتناع  
كون الشيء موجوداً لنفسه و لغيره معاً، و إن كان أمراً وجوده لغيره و هو  
الموضوع و هو مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم بموضوعه والأمر الموجود لغيره  
متحد بذلك الغير، فهو متحد بما يتحد به ذلك الغير. و نظير الكلام يجرى في  
المعلوم الحضورى مع العالم به.

فان قلت: قد تقدم في مباحث الوجود الذهني أن معنى كون العلم من مقولة المعلوم كون مفهوم المقولة مأخوذاً في العلم أي صدق المقولة عليه بالحمل الأولي دون الحمل الشايع الذي هو الملاك في اندراج الماهية تحت المقولة و ترتب الآثار التي منها كون الوجود لنفسه أو لغيره، فلا الجوهر الذهني من حيث هو ذهني جوهر بالحمل الشائع موجود لنفسه، ولا العرض الذهني من حيث هو ذهني عرض بالحمل الشائع موجود لغيره. وبالجملة لا معنى لاتحاد العاقل وهو موجود خارجي مترتب عليه الآثار بالمعقول الذهني الذي هو مفهوم ذهني لا يترتب عليه الآثار.

و أما العلم الحضورى فلا يخلو إما أن يكون المعلوم فيه نفس العالم كعلمنا بنفسنا أم لا. وعلى الثاني إما أن يكون المعلوم علة للعالم أو معلولاً للعالم أو هما معلولان لأمر ثالث. أما علم الشيء بنفسه فالمعلوم فيه عين العالم ولا كثرة هناك حتى يصدق الاتحاد وهو ظاهر. و أما علم العلة بمعلولها أو علم المعلول بعلة فلا ريب في وجوب المغايرة بين العلة والمعلول، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود وتأخره عن نفسه بالوجود وهو ضروري الاستحالة. و أما علم أحد معلولي علةٍ ثالثة بالآخر فوجوب المغايرة بينهما في الشخصية يأبى الاتحاد. على أن لازم الاتحاد كون جميع المجردات وكل واحد منها عاقلاً للجميع ومقولاً للجميع شخصاً واحداً. قلنا: أما ما استشكل به في العلم الحضورى فيدفعه ما تقدم أن كل علم حصولي ينتهي إلى علم حضورى، إذ المعلوم الذي يحضر للعالم حينئذ موجود مجرد بوجوده الخارجى الذي هو لنفسه أو لغيره.

و أما ما استشكل به في العلم الحضورى فليتذكر أن للموجود المعلول اعتبارين: اعتباره في نفسه أي مع الغض عن علة فيكون ذاماهية ممكنة موجوداً في نفسه طارداً للعدم عن ماهيته يحمل عليه و به، واعتباره بقياس وجوده إلى وجود علة. وقد تقدم في مباحث العلة والمعلول أن وجود المعلول بما أنه مفتقر في حد ذاته وجود رابط بالنسبة إلى علة لانفسية فيه وليس له إلا



التقوم بوجود علته من غير أن يحمل عليه بشيء أو يحمل به على شيء. إذا تمهد هذا ففياً كان العالم هو العلة و المعلوم هو المعلول كانت النسبة بينهما نسبة الرابط و المستقلّ النفسى، و ظاهر أنّ الموجود الرابط يأبى الموجودية لشيء لأنها فرع الوجود فى نفسه و هو موجود فى غيره و من شرط كون الشيء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم، لكنّ المعلول رابط متقوم بوجود العلة بمعنى ما ليس بخارج وليس بغائب عنها. فكون وجوده للعلة إنّما يتمّ بمقومه الذى هو وجود العلة. فعلم العلة هو نفسها بما تقوم وجود المعلول، فالعلة تعقل ذاتها و المعلول غير خارج منها لا بمعنى الجزئية و التركيب، و الحمل بينهما حمل المعلول متقوماً بالعلة على العلة و هو نوع من حمل الحقيقة و الرقيقة. و نظير الكلام يجرى فى العلم بالرابط، فكلّ معلوم رابط معلوم بالعلم بالمستقلّ الذى يتقوم به ذلك الرابط.

و فيما كان العالم هو المعلول و المعلوم هو العلة لَمّا كان من الواجب وجود المعلوم للعالم و يستحيل فى الوجود الرابط أن يوجد له شيء إنّما يتمّ وجود العلة للمعلول بتقومه بالعلة، فالعلة بنفسها موجودة لنفسها، و الحال أنّ المعلول غير خارج منها عالمة بالعلة، نفسها و ينسب إلى المعلول بما أنه غير خارج منها ولا ينال من العلم بها إلا ما يسعه من وجوده و الحمل بينهما حمل العلة على المعلول متقوماً بالعلة و الحمل أيضاً نوع من حمل الحقيقة و الرقيقة. فأل علم المعلول بعلة إلى علم العلة — و هى مأخوذة مع معلولها — بنفسها و هى مأخوذة وحدها، و مأل علم العلة بمعلولها إلى علم العلة — و هى مأخوذة فى نفسها — بنفسها و هى مأخوذة مع معلولها.

و فيما كان العالم و المعلوم معلولين لعلة ثالثة فليس المراد من اتحاد العالم و المعلوم انقلاب الشخصين شخصاً واحداً، بل انتزاع ماهيتى العالم و المعلوم من العالم.

و أمّا عدّ علم الشيء بنفسه من اتحاد العالم و المعلوم فهو باعتبار انتزاع

مفهومي العالم و المعلوم منه و هما مفهومان متغايران، فسمى ذلك اتحاداً و ان كان في نفسه واحداً.

و بما تقدم يظهر فساد الاعتراض بلزوم كون جميع المجردات شخصاً واحداً لما ظهر أن شخصية العالم او المعلوم لا تبطل بسبب الاتحاد المذكور.

### الفصل الثالث

#### في انقسام العلم الحصولي الى كلي وجزئي وما يتصل به

ينقسم العلم الحصولي إلى كلي و جزئي و الكلي ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين كالانسان المعقول، حيث يجوز العقل صدقه على كثيرين في الخارج. و الجزئي ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين كالعلم بهذا الانسان الحاصل بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة و يسمى علماً حسياً و إحساسياً و كالعلم بالانسان المفرد من غير حضور مادته و يسمى علماً خيالياً.

و عد هذين القسمين من العلم جزئياً ممتنع الصدق على كثيرين إنما هو من جهة اتصال أدوات الحس بمادة المعلوم الخارجي في العلم الحسي و توقف العلم الخيالي على سبق العلم الحسي و إلا فالصورة العلمية سواء كانت حسية او خيالية او غيرهما لا تأبي بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.

فروع

الأول، ظهر مما تقدم أن اتصال أدوات الحس بالمادة الخارجية و ما في



ذلك من الفعل و الانفعال المادّيين لحصول الاستعداد للنفس لادراك صورة  
المعلوم جزئية او كلية.

و يظهر منه أنّ قولهم: «إنّ التعقل إنّما هو بتقشير المعلوم عن المادة و سائر  
الأعراض المشخّصة المكتتفة بالمعلوم حتى لا يبقى إلّا الماهية المعرّاة من القشور  
بخلاف الاحساس المشروط بحضور المادة و اكتناف الأعراض المشخّصة و  
بخلاف التخيل المشروط ببقاء الأعراض و الهيئات المشخّصة دون حضور  
المادة»، قول على سبيل التمثيل للتقريب. و حقيقة الامر أنّ الصورة المحسوسة  
بالذات صورة مجردة علمية و اشترط حضور المادة و اكتناف الأعراض  
المشخّصة لحصول الاستعداد في النفس لادراك الحسّي، و كذا اشترط  
الاكتناف بالمشخّصات للتخيل، و كذا اشترط التقشير في التعقل للدلالة  
على اشترط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية  
الكلية المعبر عنه بانتزاع الكليّ من الافراد.

الثاني، أنّ أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال  
بالمصداق و الارتباط بالخارج، سواء كان بلا واسطة كاتصال أدوات الحسّ  
في العلم الحسّي بالخارج، او مع الواسطة كاتصال الخيال في العلم الخياليّ  
بواسطة الحسّ بالخارج، و كاتصال العقل في العلم العقليّ من طريق ادراك  
الجزئيات بالحسّ و الخيال بالخارج.

فلو لم تستمدّ القوّة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج و كان  
الادراك بانشاء منها من غير ارتباط بالخارج استوت نسبة الصورة المدركة إلى  
مصداقها و غيره، فكان من الواجب أن تصدق على كلّ شيء أو لا تصدق  
على شيء أصلاً، و الحال أنّها تصدق على مصداقها دون غيره هف.

فان قلت: انتهاء أكثر العلوم الحصوليّة إلى الحسّ لا ريب فيه، لكن ما  
كلّ علم حصوليّ حاصلًا بواسطة الحسّ الظاهر، كالحبّ و البغض و الارادة  
و الكراهة و غيرها المدركة بالحواسّ الباطنة، فصورها الذهنية مدركة لا

بالاتصال بالخارج. و أيضاً لا تدرك الحواس إلا الماهيات العرضية ولا حس ينال الجوهر بما هو جوهر، فصورته الذهنية مأخوذة لا من طريق الحس واتصاله بالخارج.

قلت: أما الصور الذهنية المأخوذة بالاحساسات الباطنة، كالحبّ و البغض وغيرهما. فالنفس تأخذها ممّا تدركه من الصفات المذكورة بوجودها الخارجى في النفس، فالأصل بالخارج محفوظ فيها.

و أما الجوهر فما ذكر أن لا حس ظاهراً ولا باطناً يعرف الجوهر و يناله حق لا ريب فيه، لكن للنفس في بادى أمرها علم حضورى بنفسها تنال به نفس وجودها الخارجى و تشاهده، فتأخذ من معلومها الحضورى صورة ذهنية، كما تأخذ سائر الصور الذهنية من معلومات حضورية على ما تقدّم، ثم تحسّ بالصفات و الأعراض القائمة بالنفس و تشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوع لها و قيام النفس بذاتها من غير حاجة إلى شىء تقوم به، ثم تجد صفات عرضية تهجم عليها و تطرؤها من خارج فتتفاعل عنها و هى ترى أنّها أمثال الأعراض المعلولة للنفس القائمة بها و حكم الأمثال واحد، فتحكم بأنّ لها موضوعاً هى قائمة به، كما أنّ النفس موضوعة لصفات العرضية فيتحصل بذلك مفهوم الجوهر و هو أنّه ماهية إذا وجدت وجدت لا فى موضوع.

الثالث، أنّه تبين بما تقدّم أنّ الوجود ينقسم من حيث التجرد عن المادّة و عدمه إلى ثلاثة عوالم كلىة:  
أحدها عالم المادّة والقوّة.

وثانيها عالم التجرد عن المادّة دون آثارها من الشكل و المقدار و الوضع و غيرها، ففيه الصور الجسمانية و أعراضها و هيئاتها الكمالية من غير مادّة تحمل القوّة، و يسمّى عالم المثال و عالم البرزخ، لتوسطه بين عالمي المادّة و التجرد العقلى. وقد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بنفسه و المثال الأصغر القائم بالنفس الذى تتصرف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعى المختلفة



فتنشئ أحياناً صوراً حقةً صالحةً وأحياناً صوراً جزافيةً تعبت بها.  
 وثالثها عالم التجرد عن المادة وآثارها ويسمى عالم العقل.  
 والعالم الثلاثة مترتبة طولاً، فأعلاها مرتبة وأقواها وأقدمها وجوداً و  
 أقربها من المبدء الأول تعالى و تقدس عالم العقول المجردة، لتمام فعليتها وتنزه  
 وجودها عن شوب المادة والقوة. ويليه عالم المثال المنتزه عن المادة دون  
 آثارها. ويليه عالم المادة موطن النقص والشر والامكان، ولا يتعلق بما فيه  
 العلم إلا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل على ما تقدمت الإشارة إليه.

### الفصل الرابع

#### ينقسم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي بمعنى آخر

فالكلي هو العلم الذي لا يتغير بتغير المعلوم الخارجي، كصورة البناء التي  
 يتصورها البناء فيبنى عليها، فإنها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد  
 البناء وإن انعدم، ويسمى علم ما قبل الكثرة. والعلم من طريق العلل  
 كلي من هذا القبيل، كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا  
 إلى ساعة كذا يرجع فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الأرض بين  
 القمر والشمس، فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف ومعها وبعده. والوجه  
 فيه أن العلة التامة في عليتها لا تتغير عما هي عليه. ولما كان العلم بها  
 مطابقاً للمعلوم فصورتها العلمية غير متغيرة. وكذلك العلم بمعلوها لا يتغير فهو  
 كلي ثابت. ومن هنا يظهر أن العلم الحسي لا يكون كلياً، لكون المحسوسات  
 متغيرة. والجزئي هو العلم الذي يتغير بتغير المعلوم الخارجي، كعلمنا من  
 طريق الرؤية بحركة زيد مادام يتحرك، فاذا وقف عن الحركة تغير العلم  
 ويسمى علم ما بعد الكثرة.

فان قيل: تغيّر العلم كما اعترفتم به في القسم الثاني دليل كونه مادّيّاً، فإنّ التغيّر وهو الانتقال من حال إلى حال لازمه القوّة ولازمها المادّة وقد قلتم: إنّ العلم بجميع أقسامه مجرد.

قلنا: العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم و التغيّر ثابت في تغيّره لامتغيّر، وتعلّق العلم بالمتغيّر اى حضوره عندالعالم أنّها هو من حيث ثباته لا تغيّره، وإلّا لم يكن حاضراً فلم يكن حضور شيء لشيء، هذا خلف.

تنبيه

يمكن أن يعمّم التقسيم بحيث يشمل العلم الحضورى، فالعلم الكلى كعلم العلة بمعلوها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف، فانه لا يتغيّر بزوال المعلول لوجاز عليه الزوال و العلم الجزئى كعلم العلة بمعلوها الدائر الذى هو عين المعلول فانه يزول بزوال المعلول.

## الفصل الخامس

### في انواع التعقل

ذكر وأنّ العقل على ثلاثة أنواع:

أحدها أن يكون عقلاً بالقوّة، اى لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل و لا له شيء من المعقولات بالفعل، خلوه عن عامّة المعقولات.

الثانى أن يعقل معقولاً واحداً او معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً بعضها من بعض، مرتباً لها، وهو العقل التفصيلى.

الثالث أن يعقل معقولات كثيرة 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 بها علم فحضرك الجواب في الوقت و أنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل ، لكن لا تميّز لبعضها من بعض ولا تفصيل . و إنما يحصل التميّز و التفصيل بالجواب ، كأنّ ما عندك من بسيط العلم منبع تنبع و تجري منه التفاصيل ، و يسمّى عقلاً إجمالياً .

والذي ذكره من التقسيم إنّما اورده تقسيماً للعلم الحصوليّ . و إذ قد عرفت فيما تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ كان من الواجب ان تتلقّى البحث بحيث ينطبق على العلم الحضوريّ ، فلا تغفل . وكذا فيما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحصوليّ .

## الفصل السادس

### في مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع : إحداها العقل الهولانيّ ، و هي مرتبة كون النفس خالية عن جميع المعقولات . و تسمّى العقل الهولانيّ ، لشباهته الهوليّ الأوّل في خلوّها عن جميع الفعليّات . و ثانيها العقل بالملكة ، و هي مرتبة تعقلها للبديهيّات من تصوّر او تصديق ، فإنّ العلوم البديهيّة أقدم العلوم ، لتوقّف العلوم النظرية عليها . وثالثها العقل بالفعل ، و هي مرتبة تعقلها للنظريّات باستنتاجها من البديهيّات .

ورابعها تعقلها لجميع ما حصلته من المعقولات البديهيّة او النظرية المطابقة لحقايق العالم العلويّ و السفليّ ، باستحضارها الجميع و توجيهها

إليها من غير شاغل مادّي، فتكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني، و تسمى العقل المستفاد.

## الفصل السابع

### في مفيض هذه الصور العلمية

مفيض الصور العقلية الكلية جوهر عقلي مفارق للمادة عنده جميع الصور العقلية الكلية. وذلك لما تقدم أن هذه الصور العلمية مجردة من المادة مفاضة للنفس، فلها مفيض. ومفيضها إما هو النفس تفعلها وتقبلها معاً وإما أمر خارج مادّي أو مجرد.

أما كون النفس هي المفيضة لها الفاعلة لها فحال، لاستلزامه كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، وقد تقدم بسطلانه. وأما كون المفيض أمراً مادّيّاً فيبطله أن المادّي أضعف وجوداً من المجرد فيمتنع أن يكون فاعلاً لها، والفاعل أقوى وجوداً من الفعل. على أن فعل العلل المادّيّة مشروط بالوضع، ولا وضع لمجرد.

فتعين أن المفيض لهذه الصور العقلية جوهر مجرد عقلي هو أقرب العقول المجردة من الجوهر المستفيض فيه جميع الصور العقلية المعقولة عقلاً إجمالياً تتحد معه النفس المستعدة للتعقل على قدر استعدادها فتستفيض منه ما تستعد له من الصور العقلية.

فان قلت: هب أن الصور العلمية الكلية بافاضة الجوهر المفارق، لما تقدم من البرهان. لكن ما هو السبب لنسبة الجميع إلى عقل واحد شخصي؟ هلاً أسندوها إلى عقول كثيرة مختلفة الماهيات بنسبة كل واحد من الصور إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه، أو بنسبة كل فريق من الصور إلى عقل غير



ما ينسب إليه فريق آخر؟

قلت: الوجه في ذلك ما تقدم في الأبحاث السابقة أن كل نوع مجرد منحصر في فرد. ولازم ذلك أن سلسلة العقول التي يشتملها البرهان و يثبت استناد وجود الماديات والآثار المادية إليها، كل واحد من حلقاتها نوع منحصر في فرد، وأن كثرتها كثرة طولية مترتبة منتظمة من علل فاعلة آخذة من أول ما صدر منها من المبدأ الأول إلى أن ينتهي إلى أقرب العقول من الماديات و الآثار المادية. فتعين استناد الماديات والآثار المادية إلى ما هو أقرب العقول إليها وهو الذي يسميه المشاؤون بالعقل الفعال.

نعم، الاشرافيون منهم أثبتوا وراء العقول الطولية ودونها عقولاً عرضية هي أرباب الأنواع المادية، لكنهم يرون وجود كل نوع بأفرادها المادية و كمالاتها مستنداً إلى رب ذلك النوع ومثاله.

و نظير البيان السابق الجاري في الصور العلمية الكلية يجري في الصور العلمية الجزئية، ويتبين به أن مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر مفارق مثالي، فيه جميع الصور الجزئية على نحو العلم الاجمالي، تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، فيفيض عليها الصور المناسبة.

## الفصل الثامن

### ينقسم العلم الحسولي الى تصور وتصديق

فانه إما صورة ذهنية حاصلة من معلوم واحد من غير إيجاب أو سلب كالعلم بالانسان و مقدم الشرطية و يسمى تصوراً، وإما صورة ذهنية من علوم معها إيجاب أو سلب كالقضايا الحملية و الشرطية و يسمى تصديقاً.  
ثم إن القضية بما أنها تشتمل على إيجاب أو سلب مركبة من أجزاء فوق

الواحد. و المشهور أنّ القضية الحملية الموجبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع والحكم باتحاد الموضوع مع المحمول. هذا في اهلّيات المركبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع، كقولنا: إنسان ضاحك. و أما اهلّيات البسيطة الى المحمول فيها هو وجود الموضوع، كقولنا: الانسان موجود، فهي مركبة من أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، إذا لا معنى لتخلل النسبة. وهي وجود رابط بين الشيء وجوده الذي هو نفسه.

و أنّ القضية الحملية السالبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية السلبية ولا حكم فيها. لا أنّ فيها حكماً عديمياً، لأنّ الحكم جعل شيء شيئاً، و سلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه.

و الحق أنّ الحاجة في القضية إلى تصوّر النسبة الحكمية إنّما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس لا بما هو جزء للقضية. فالنسبة الحكمية على تقدير تحققها خارجة عن القضية. و بتعبير آخر: إنّ القضية هي الموضوع والمحمول والحكم، لكنّ النفس تتوصل إلى الحكم الذي هو جعل الموضوع هو المحمول أولاً بتصوّر المحمول منتسباً إلى الموضوع ليتأتى منها الحكم. ويدلّ على ذلك خلو اهلّيات البسيطة عن النسبة الحكمية، وهي قضايا، كما تقدم. فالقضية بما هي قضية لا تحتاج في تحققها إلى النسبة الحكمية، هذا.

و أمّا كون الحكم فعلاً نفسانياً في ظرف الادراك الذهنيّ فحقيقته في قولنا: زيد قائم، مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً هو زيد القائم، ثمّ تنال عمراً قائماً وتنال زيدا غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومى: «زيد والقائم»، فتجزئها وتخرنها عندها. ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج أخذت زيدا والقائم المخزونين عندها وهما اثنان، ثمّ جعلتها واحداً. وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعل، أى جعل وإيجاد منها تحكى به الخارج.



فالحكم فعل من النفس، وهو مع ذلك من الصور الذهنية الحاكية لما وراءها. ولو كان تصوراً مأخوذاً من الخارج لم تكن القضية مفيدة لصحة السكوت. كما في أحد جزئي الشرطية. ولو كان تصوراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة و استمداد من الخارج لم يحك الخارج. وسيوافيك بعض ما يتعلق بالمقام.

وقد تبين بامر أن كل تصديق يتوقف على تصورات أكثر من واحد، فلا تصديق إلا عن تصور.

## الفصل التاسع

### ينقسم العلم الحسولي الى بديهي ونظري

البديهي—و يسمى ضرورياً أيضاً— مالا يحتاج في حصوله إلى اكتساب و نظر، كتصور مفهوم الوجود، والشئ، والوحدة، والتصديق بأن الكل أعظم من جزئه، و أن الاربعة زوج. و النظري ما يحتاج— في تصوره إن كان علماً تصورياً، او في التصديق به إن كان علماً تصديقياً— إلى اكتساب و نظر، كتصور ماهية الانسان و الفرس، و التصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، وأن الانسان ذو نفس مجردة.

و قد أنهوا البديهيات إلى ستة أقسام هي المحسوسات والمتواترات والتجربيات و الفطريات والوجدانيات والأوليات على ما بينوه في المنطق. و أولى البديهيات بالقبول الأوليات و هي القضايا التي يكفي في التصديق بها مجرد تصور الموضوع و المحمول، كقولنا: الكل أعظم من جزئه، و الشئ ثابت لنفسه. او المقدم و التالي، كقولنا: العدد إتما زوج و إما فرد. و أولى الأوليات بالقبول قضية امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما التي

يفصح عنه قولنا: إما أن يصدق الايجاب و يكذب السلب او يصدق السلب و يكذب الايجاب. و هي منفصلة حقيقية لا تستغنى عنها في إفادة العلم قضية نظرية ولا بديهية حتى الأوليات، فإن قولنا: الكل أعظم من جزئه مثلاً إنما يفيد العلم إذا منع النقيض و كان نقيضه كاذباً.

فهي أول قضية يتعلق بها التصديق و إليها تنتهي جميع العلوم النظرية و البديهية في قياس استثنائي يتم به العلم. فلو فرض فيها شك سرى ذلك في جميع القضايا و بطل العلم من أصله.

و يتفرع على ذلك :

أولاً أن لنا في كل قهنية مفروضة قضية حقة إما هي نفسها او نقيضها.

و ثانياً أن نقيض الواحد واحد و أن لا واسطة بين النقيضين.

و ثالثاً أن التناقض بين التصورين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين،

كالتناقض بين الانسان و اللا انسان الراجعين إلى وجود الانسان و عدمه

الراجعين إلى قولنا: الانسان موجود و ليس الانسان موجود.

تنبيه

السوفسطى — وهو المنكر لوجود العلم مطلقاً — لا يسلم قضية أولى الأوائل، إذ لو سلمها كان ذلك اعترافاً منه بأن كل قضيتين متناقضتين فان إحداهما حقة صادقة، وفيه اعتراف بوجود علم ما.

ثم إن السوفسطى بما يظهر من الشك في كل عقد، إما أن يعترف بأنه يعلم أنه شاك، و إما أن لا يعترف. فان اعترف بعلمه بشكّه فقد اعترف بعلم ما، فيضاف إليه تسليمه لقضية أولى الأوائل، و يتبعه العلم بأن كل قضيتين متناقضتين فان إحداهما حقة صادقة و تعقب ذلك علوم أخرى.

وإن لم يعترف بعلمه بشكّه، بل أظهر أنه شاك في كل شيء و شاك في



شكّه ليس يجزم بشيء، لَعَتَ محاجته ولم ينجح فيه برهان. وهذا الانسان إما مصاب بأفة اختل بها إدراكه فليراجع الطبيب، وإما معاند للحق يظهر ما يظهر ليدحض به الحق فيتخلص من لوازمه، فليضرب وليعذب ولينعم ممّا يحبّه و ليجبر على ما يبغضه، إذ كلّ شيء ونقيضه عنده سواء. نعم، بعض هؤلاء المظهرين للشكّ ممّن راجع العلوم العقلية وهو غير مسلّح بالاصول المنطقية ولا متدرّب في صناعة البرهان، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بالاثبات والنفي ورأى الحجج التي أقاموها على طرفي النقيض ولم يقدر لقلّة بضاعته على تمييز الحق من الباطل فتسلّم طريق النقيض في المسألة بعد المسألة فأساء الظنّ بالمنطق وزعم أن لا طريق إلى اصابة الواقع يؤمن معه الخطأ في الفكر ولا سبيل إلى العلم بشيء على ما هو عليه.

وهذا، كما ترى، قضاء بتّي منه بامور كثيرة، كتبنا أفكار الباحثين و حججهم من غير أن يترجح بعضها على بعض و استلزام ذلك قصور الحجّة مطلقاً عن اصابة الواقع، فعسى أن يرجع بالتنبيه عن مزعمته، فليعالج بايضاح القوانين المنطقية وإراءة قضايا بديهية لا تقبل الشكّ في حال من الأحوال كضرورة ثبوت الشيء لنفسه و امتناع سلبه عن نفسه، وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا وليؤمر أن يتعلّم العلوم الرياضية.

و هناك طائفتان من الشكّاكين دون من تقدّم ذكرهم. فطائفة يسلمون الانسان و إدراكاته و يظهرون الشكّ في ما وراء ذلك، و طائفة اخرى تفتنوا بما في قولهم: نحن و إدراكاتنا من الاعتراف بأنّ للواحد منهم علماً بوجود غيره من الأناسي و إدراكاتهم، ولا فرق بين هذا العلم و بين غيره من الادراكات في خاصّة الكشف عمّا في الخارج فبدلوا الكلام من قولهم: أنا و إدراكاتي. و يدفعه أنّ الانسان ربما يخطأ في إدراكاته، كماخطأ الباصرة و اللامسة وغيرها من أغلاط الفكر. ولو لا أنّ هناك حقائق خارجية يطابقها الادراك

أولا يطابقها لم يستقم ذلك .

على أن كون إدراك النفس و إدراك ادراكاتها إدراكاً علمياً، و كون ماوراء ذلك من الادراكات شكوكاً مجازفة بينة. و من السفسطة قول القائل: إن الذى يفيد البحث التجريبي أن المحسوسات بما لها من الوجود الخارجى ليست تطابق صورها التى فى الحس. و إذ كانت العلوم تنتهى إلى الحس فلا شىء من المعلوم يطابق الخارج بحيث يكشف عن حقيقة. و يدفعه أنه إذا كان الحس لا يكشف عن حقيقة المحسوس على ما هو عليه فى الخارج و سائر العلوم منتبهة إلى الحس حكمها حكمه، فن أين ظهر أن الحقائق الخارجية على خلاف ما يناله الحس؟ و المفروض أن كل إدراك حسي أو منتهى إلى الحس، ولا سبيل للحس إلى الخارج. فآل القول إلى السفسطة، كما أن مآل القول بأن الصور الذهنية اشباح للامور الخارجية إلى السفسطة.

و من السفسطة أيضاً قول القائل: إن ما نعدّه علوماً ظنون ليست من العلم المانع من النقيض فى شىء. و يدفعه أن هذا القول: «إن ما نعدّه علوماً ظنون»، بعينه قضية علمية، و لو كان ظنياً لم يفد أن العلوم ظنون، بل أفاد الظن بأنها ظنون، فتأمله و اعتبر.

و كذا قول القائل: إن علومنا نسبية مختلفة باختلاف شرائط الوجود، فهناك بالنسبة إلى كل شرط علم وليس هناك علم مطلق ولا هناك علم دائم ولا كلّي ولا ضروري.

و هذه أقوال ناقضة لنفسها. فقولهم: «العلوم نسبية» إن كان نفسه قولاً نسبياً، أثبت أن هناك قولاً مطلقاً فنقض نفسه، ولو كان قولاً مطلقاً ثبت به قول مطلق فنقض نفسه. و كذا قولهم: لا علم مطلقاً، و قولهم: لا علم كلياً، إن كان نفسه كلياً فنقض نفسه. و إن لم يكن كلياً ثبت به قول كلّي فنقض نفسه. و كذا قولهم: لا علم دائماً، و قولهم: لا علم ضرورياً ينقضان أنفسهما كيفما فرضا.



نعم، في العلوم العملية شوب من النسبية، ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

## الفصل العاشر

### ينقسم العلم الحسوبي الى حقيقي واعتباري

والحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتب عليه آثاره وتارة في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الانسان. و لازم ذلك أن تتساوى نسبه إلى الوجود والعدم. وهذا هو الماهية المقولة على الشيء في جواب ماهو.

والاعتباري خلاف الحقيقي، وهو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيته حيثية عدم ترتب الآثار الخارجية، لاستلزام ذلك انقلابه عما هو عليه كالوجود و صفاته الحقيقية كالوحدة والوجوب ونحوها، او حيثية أنه ليس في الخارج كالعدم فلا يدخل الذهن، و إلا لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجى فلا وجود ذهنياً لما لا وجود خارجياً له.

و إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن كمفهوم الكلّي والجنس و الفصل فلا يوجد في الخارج و إلا لانقلب. فهذه مفاهيم ذهنية معلومة لكتتها مصداقاً إما خارجية محضة لا تدخل الذهن كالوجود و ما يلحق به او بطلان محض كالعدم. و إما ذهنية محضة لا سبيل لها إلى الخارج فليست بمنزعة من الخارج فليست بماهيات موجودة تارة بوجود خارجي و اخرى ذهني لكنها منتزعة من مصاديق، بشهادة كونها علوماً حصولية لا يترتب عليها الآثار فتنتزع من مصاديق في الذهن. أما المعاني التي

حيثية مصاديقها حيثية أنها في الذهن، فإنه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنتزعه من الخارج — وهو مفهوم — مصداقاً تنظر إليه فيضطرّ العقل إلى أن يعتبر له خواصّ تناسبه، كما أن تنتزع مفهوم الانسان من عدّة من أفراد كزيد و عمرو و بكر و غيرهم فتأخذه و تنصبه مصداقاً و هو مفهوم، تنظر فيما تحفه من الخواصّ فتجده تمام ماهية المصاديق و هو النوع او جزء ماهيتها و هو الجنس او الفصل او خارجاً مساوياً او اعمّ و هو الخاصّة او العرض العامّ و تجده تقبل الصدق على كثيرين و هو الكلية، وعلى هذا المنهج.

و أما المفاهيم التي حيثية مصاديقها حيثية أنها في الخارج او ليست فيه فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة و عدمه في السالبة.

بيان ذلك أنّ النفس عند أول ما تنال من طريق الحسّ بعض الماهيات المحسوسة أخذت ما نالته فاخترته في الخيال، وإذا نالته ثانياً او في الآن الثاني وأخذته للاختزان وجدته عين ما نالته أولاً و منطبقاً عليه. و هذا هو الحمل الذي هو اتحاد المفهومين وجوداً. ثمّ إذا أعادت النفس المفهوم مكرراً بالاعادة بعد الاعادة، ثمّ جعلها واحداً كان ذلك حكماً منها و فعلاً لها، و هو مع ذلك مُحاكٍ للخارج، و فعله هذا نسبة وجودية و وجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً.

ثمّ للنفس أن تتصوّر الحكم الذي هو فعلها و تنظر إليه نظراً استقلالياً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً فتتصوّر وجود المفهوم ثمّ تجرّده فتتصوّر الوجود مفرداً من غير إضافة. فهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم و يقع على مصداقه الخارجيّ و إن كانت حيثيته حيثية أنه في الخارج، فهي مصاديق له و ليست بأفراد مأخوذة فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها، ثمّ تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصّة به، كالوجوب و الوحدة و الكثرة و القوّة و الفعل و غيرها.



ثم إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة فاخترته ثم نالت ماهية أخرى مباينة لها لم تجد الثانية عين الأولى منطبقة عليها، كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة، فاذا أحضرتها بعد الاختزان لم تفعل فيها ما كانت تفعله في الصورة السابقة في الماهية المكررة من الحكم، لكنها اعتبرت ذلك فعلاً لها وهو سلب الحمل المقابل للحمل، ثم نظرت إليه مستقلاً مضافاً فتصورته سلب المحمول عن الموضوع، ثم مطلقاً فتصورته سلباً وعدمياً، ثم اعتبرت له خواص اضطراراً، كعدم الميزبين الأعدام وتميزها بالاضافة إلى الموجودات. وقد تبين مما تقدم أولاً أن ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب و الممكن معاً كالعلم والحياة فهو اعتباري وإلا كان الواجب ذا ماهية تعالي عن ذلك.

و ثانياً أن ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة كالحركة فهو اعتباري وإلا كان مجتسماً بأزيد من جنس واحد. وهو محال. و ثالثاً أن المفاهيم الاعتبارية لاحدها ولا تؤخذ في حد ماهية جنساً لها، وكذلك سائر الصفات الخاصة بالماهيات كالكلية إلا بنوع من التوسع.

### تنبيه

وللاعتباري فيما اصطالحوا عليه معان أخر غير ما تقدم خارجه من بحثنا: أحدها ما يقابل الأصالة بمعنى منشأية الآثار بالذات المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود و الماهية.

الثاني الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره قبالة الحقيقي الذي له وجود منحاز كاعتبارية مقولة الاضافة الموجودة بوجود طرفيها على خلاف الجوهر الموجود في نفسه.

الثالث المعنى التصوري أو التصديقي الذي لا تحقق له فيما وراء ظرف

العمل. و مآل الاعتبار بهذا المعنى إلى إستعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال، التي هي حركات مختلفة و متعلقاتها لنحصول على غايات حيوية مطلوبة، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم، ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير اموره و هداية أعضائه إلى واجب العمل و اعتبار المالكية لزيد مثلاً بالنسبة إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرف فيه كيف شاء، كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الانسانية المالكة لقواها، و اعتبار الزوجية بين الرجل و المرأة ليتشارك الزوجان في ما يترتب على المجموع كما هو الشأن في الزوج العددي، و على هذا القياس.

و من هنا يظهر أنّ هذه المعاني الاعتبارية لاحد لها ولا برهان عليها. أما أنّها لاحد لها فلاّنها لا ماهية لها داخله في شيء من المقولات، فلاجنس لها، فلا فصل لها، فلا حدّها. نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها.

و أمّا أنّها لا برهان عليها فلاّ أنّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدماتها ضرورية دائمة كلية. و هذه المعاني لا تتحقق إلاّ في قضايا حقة تطابق نفس الأمر، و أنّي للمقدمات الاعتبارية ذلك وهي لا تتعدى حدّ الدعوى؟! و يظهر أيضاً أنّ القياس الجارى فيها جدل مؤلف من المشهورات و المسلّمات والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات و المردود منها اللغو الذي لا أثر له.

### الفصل الحادى عشر

في العلم الحضورى وانه لا يختص بعلم الشيء بنفسه

قد تقدّم أنّ كلّ جوهر مجرد فهو لتمام ذاته حاضر لنفسه بنفسه و هوّيته



الخارجية، فهو عالم بنفسه علماً حضورياً.

و هل يختص العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه او يعتمه و علم العلة  
بمعلولها و علم المعلول بعلمته، ذهب المشاؤون إلى الأول و الاشراقيون إلى  
الثانى و هو الحق. و ذلك لأن وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علمته  
قائم به غير مستقل عنه بوجه. فهو، أعنى المعلول، حاضر بتمام وجوده لعلمته غير  
محبوب عنها، فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضورياً إن كانا مجردين.  
و كذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقل  
باستقلالها، فهي معلومة لمعلولها علماً حضورياً إذا كانا مجردين، و هو  
المطلوب.

وقد تقدم أن كل علم حصولى ينتهى إلى علم حضورى. و من العلم  
الحصولى ما ليس بين العالم و المعلوم علية ولا معلولية، بل هما معلولا علة  
ثالثة.

## الفصل الثانى عشر

### كل مجرد فانه عقل و عاقل و معقول

أما أنه عقل فلأنه تمام ذاته و كونه فعلية محضة لا قوة معها يمكن أن يوجد و  
يخضر لشيء بالامكان، و كل ما كان للمجرد بالامكان فهو له بالفعل فهو  
معقول بالفعل. و إذ كان العقل متحداً مع المعقول فهو عقل، و إذ كانت ذاته  
موجودة لذاته فهو عاقل لذاته، فكل مجرد عقل و عاقل و معقول. و إن شئت  
فقل: إن العقل و العاقل و المعقول مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد.  
والبرهان المذكور آنفاً كما يجرى فى كون كل مجرد عقلاً و عاقلاً و معقولاً  
لنفسه يجرى فى كونه عقلاً و معقولاً لغيره.

فان قيل: لازم ذلك أن تكون النفس الانسانية لتجردها عاقلة لنفسها و لكل مجرد مفروض و هو خلاف الضرورة.

قلنا: هو كذلك لو كانت النفس المجردة مجردة تماماً ذاتاً و فعلاً. لكنها مجردة ذاتاً و مادية فعلاً، فهي لتجردها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل. و أما تعقلها لغيرها فيتوقف على خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها. فلو تجردت مجردة تماماً و لم يشغلها تدبير البدن حصلت له جميع التعقلات حصولاً بالفعل بالعقل الاجمالي و صارت عقلاً مستفاداً. و ليتنبه أن هذا البيان إنما يجري في الذوات المجردة التي وجودها في نفسها لنفسها. و أما الأعراض التي وجودها في نفسها لغيرها فالعقل لها الذي يحصل له المعقول موضوعها لا أنفسها. وكذلك الحكم في النسب و الروابط التي وجوداتها في غيرها.

### الفصل الثالث عشر

في أن العلم بذى السبب لا يحصل الا من طريق العلم بسببه  
وما يتصل بذلك السبب

و نعى به العلة الموجبة للمعلول بخصوصية عليته، سواء كانت علة بماهيتها كالأربعة التي هي علة للزوجية او كانت علة بوجودها الخارجى، و هي الأمر الذى يستند إليه وجود المعلول ممتنعاً استناده إلى غيره و إلا لكان للمعلول واحد علتان مستقلتان. و لما كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه كانت النسبة بين العلم بالمعلول و العلم بالعلّة هي النسبة بين نفس المعلول و نفس العلة. و لازم ذلك توقف العلم بالمعلول و ترتبه على العلم بعلة، و لو ترتب على شيء



آخر غير علته كان لشيء واحد أكثر من علة واحدة. وهو محال.  
 و ظاهر من هذا البيان أنّ هذا حكم العلم بذات المسبب مع العلم  
 بذات السبب دون العلم بوصفي العلية و المعلولة المتضائفين، فإنّ ذلك  
 مضافاً إلى أنّه لا جدوى فيه لجريانه في كلّ متضائفين مفروضين من غير  
 اختصاص بالعلم، إنّما يفيد المعية دون توقّف العلم بالمعلول على العلم بالعلة،  
 لأنّ المتضائفين معان قوّة و فعلاً و ذهنياً و خارجياً.

فان قلت: نحن كثيراً ما ندرك اموراً من طريق الحسّ نقضى بتحققها  
 الخارجيّ و نصّدق بوجودها مع الجهل بعلتها، فهناك علم حاصل بالمعلول مع  
 الجهل بالعلة، نعم يكشف ذلك إجمالاً أنّ علّتها موجودة.

قلنا: الذي يناله الحسّ هو صور الأعراض الخارجيّة من غير تصديق  
 بثبوتها او ثبوت آثارها، و إنّما التصديق للعقل. فالعقل يرى أنّ الذي يناله  
 الانسان بالحسّ و له آثار خارجة منه لا صنع له فيه، و كلّ ما كان كذلك  
 كان موجوداً في خارج النفس الانسانية. و هذا سلوك علميّ من أحد  
 المتلازمين إلى آخر، و الذي تقدّم هو توقّف العلم بذى السبب على سببه، و  
 أمّا ما لا سبب له فأنما يعلم ثبوته من طريق الملازمات العامّة كما حقّق في  
 صناعة البرهان.

فكون الشيء مستقلاً عن شيء آخر و لا صنع له فيه و كونه مغايراً لذلك  
 و خارجاً عنه صفتان عامتان متلازمتان لا سبب لهما، بل الملازمة ذاتية كسائر  
 موضوعات الحكمة الإلهية و وجود المحسوس في الخارج من النفس من  
 مصاديق هاتين المتلازمتين ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر. و هذا كما أنّ  
 الملازمة بين الشيء و بين ثبوته لنفسه ذاتية، و ثبوت هذا الشيء لنفسه من  
 مصاديقه و العلم به لا يتوقف على سبب.

فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ البحث عن المطلوب إنّما يفيد العلم به بالسلوك  
 إليه عن طريق سببه إن كان ذا سبب او من طريق الملازمات العامّة إن كان

ممّا لا سبب له. وأما السلوك إلى العلة من طريق المعلول فلا يفيد علماً بالبتة.

## الفصل الرابع عشر

### في أن العلوم ليست بذاتية للنفس

قيل: إن ما تناله النفس من العلوم ذاتية لها موجودة فيها بالفعل في بدء كينونتها. ولما أورد عليهم أن ذلك ينا في الجهل المشهود من الانسان ببعض العلوم والحاجة في فعليتها إلى الاكتساب، أجابوا بأنها ذاتية فطرية لها، لكن اشتغال النفس بتدبير البدن أغفلها علومها وشغلها عن التوجه إليها.

و فيه أن نحو وجود النفس بما أنها نفس أنها صورة مدبرة للبدن فتدبير البدن ذاتي لها حيثما فرضت نفساً. فلا يؤول الجمع بين ذاتية العلوم لها وبين شاغلية تدبير البدن لها عن علومها إلا إلى المناقضة.

نعم، يتجه هذا القول بناءً على ما نسب إلى افلاطون أن النفوس قديمة زماناً و العلوم ذاتية لها و قد سنع لها التعلق التدبيرى بالأبدان فأنساها التدبير علومها المرتكزة في ذواتها.

لكنه فاسد بما تحقق في علم النفس من حدوث النفوس بحدوث الأبدان على ما هو المشهور او بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها. وربما وجه القول بقدمها بأن المراد به قدم نشأتها العقلية المتقدمة على نشأتها النفسانية، لكن لا يثبت بذلك أيضاً أن حصول العلم بالذكر لا بالانتقال الفكرى من الأسباب إلى المسببات او من بعض اللوازم العامة إلى بعض آخر كما تقدم.



## الفصل الخامس عشر

## في انقسامات آخر للعلم

قال في الأسفار ما ملخصه: إن العلم عندنا نفس الوجود غير المادّي و الوجود ليس في نفسه طبيعة كليّة جنسيّة او نوعيّة حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع او بالمشخصات إلى الأشخاص او بالقيود العرضيّة إلى الاصناف، بل كلّ علم هو ية شخصيّة بسيطة غير مندرجة تحت معنى كليّ ذاتيّ.

فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم اتحاد الوجود مع الماهيّة، فعلى هذا نقول: إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأوّل تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهيّة، و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه. و ينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية بذواتها و إلى ما هو عرض. و هو في المشهور جميع العلوم الحصوليّة المكتسبة لقيامها بالذهن عندهم، وعندنا العلم العرضيّ هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس، و قد بيّنا أنّ العلم عقلياً كان او خيالياً ليس بحلول المعلومات في العقل او النفس، بل على نحو المثول بين يدي العالم و اتحاد النفس بها.

قسمة أخرى، قالوا: من العلم ما هو فعليّ، و منه ما هو انفعاليّ، و منه ما ليس بفعليّ ولا انفعاليّ. أمّا العلم الفعليّ فكعلم البارئ تعالى بما عدا ذاته و علم سائر العلل بمعلولاتها. و أمّا العلم الانفعاليّ فكعلم ما عدا البارئ تعالى بما ليس بمعلول له ممّا لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما للعالم، و بالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس او آلتها. و العلم الذي ليس بفعليّ ولا انفعاليّ فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها وبالامور التي لا تغيب

عنها. وقد يكون علم واحد فعلياً من وجهٍ وانفعاليّاً من وجهٍ، كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجية كتأثير الأوهام في المواد الخارجية.

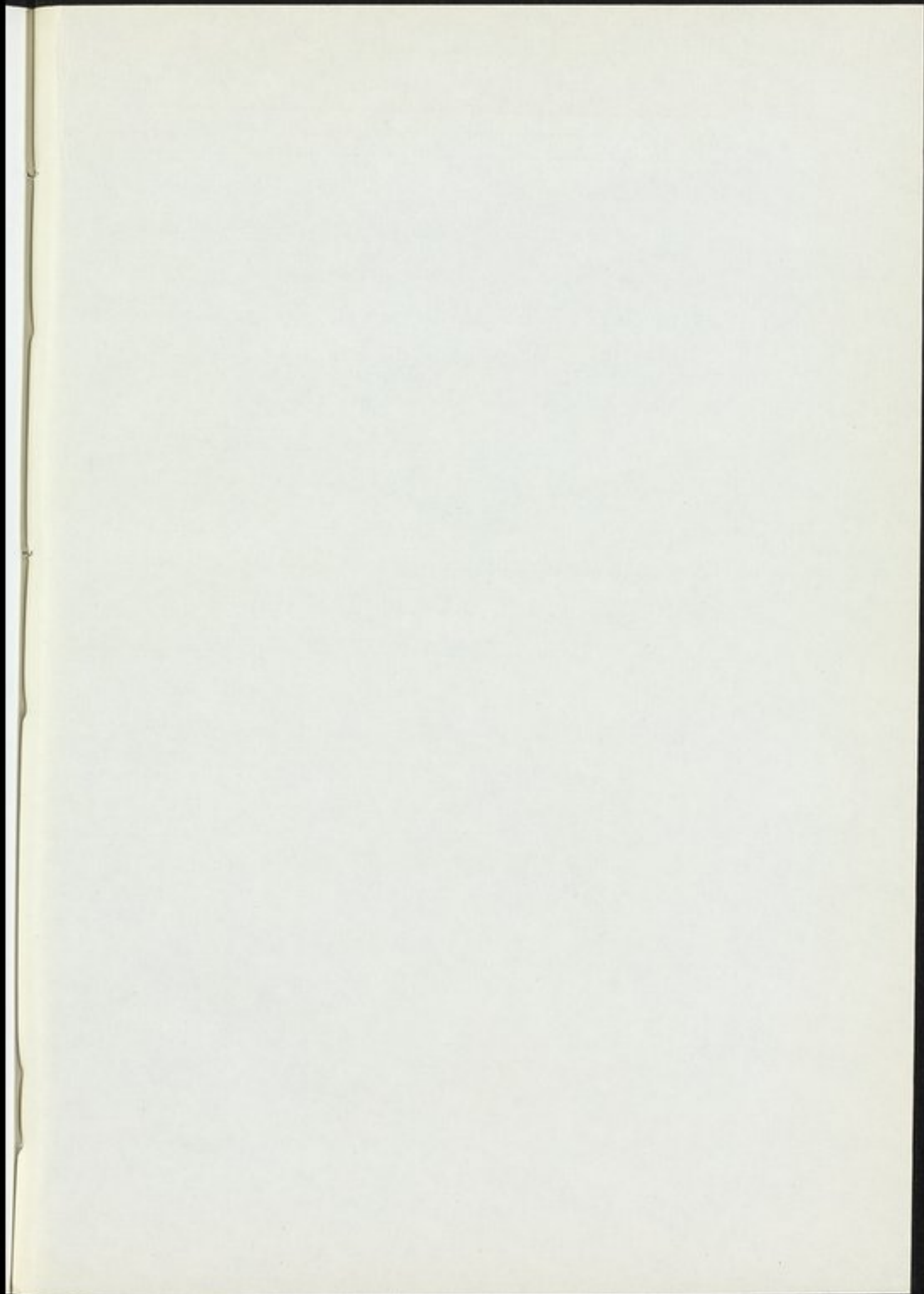
وقال أيضاً: إن العلم يقع على مصاديقه بالتشكيك كالوجود فيختلف بالشدة والضعف والأولية والألوية وخلافهما والأقدمية وغيرها. فإن العلم بذات الأول تعالى — وهو علمه تعالى بذاته الذي هو عين ذاته — أولى في كونه علماً من العلم بغيره، وهو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو أشدها جلاءً وأقوى ظهوراً في ذاته.

وأما خفاؤه علينا فلما علمت من أنه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه.

وهكذا كل علم بحقيقة علّة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها، وكذا العلم بحقيقة كلّ جوهر هو أشدّ من العلم بحقيقة كلّ عرض وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علّة لها لا بحقيقة سائر الأعراض غير القائمة به.

وأما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والاضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك أو التجوّز. انتهى. (ج ٣، ص ٣٨٢)





المرحلة الثانية عشر

## في ما يتعلق بالواجب الوجود

عزاسمه من المباحث

وهي في الحقيقة مسائل متعلقة بمرحلة الوجوب والامكان أفردوا للكلام فيها مرحلة  
مستقلة اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها  
وفيها أربعة وعشرون فصلاً



## الفصل الاول

### في اثبات الوجود الواجبي

البراهين الدالة على وجوده تعالى كثيرة متكاثرة. و أوثقها و أمتنها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحية الوجود، و قد سمّوه برهان الصديقين، لما أنّهم يعرفونه تعالى به لا بغيره. و هو كما ستقف عليه برهان إنّي يُسلّك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.

وقد قرّر بغير واحد من التقرير:

و أوجز ما قيل أنّ حقيقة الوجود إمّا واجبة و إمّا تستلزمها، فاذن الواجب بالذات موجود، و هو المطلوب.

و في معناه ما قرّر (١)، بالبناء على أصالة الوجود، أنّ حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان و حاقّ الواقع حقيقة مرسلّة يمتنع عليها العدم، إذ كلّ مقابل غير قابل لمقابله، و الحقيقة المرسلّة التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائية واجبة بالذات، و هو المطلوب.

فان قلت: امتناع العدم على الوجود لا يوجب كونه واجباً بالذات و إلّا كان وجود كلّ ممكن واجباً بالذات لمناقضته عدمه، فكان الممكن واجباً و هو ممكن، هذا خلف.

(١) المقرر هو السبزواري، ره، في حاشية الاسفار.

قلت: هذا في الوجودات الممكنة وهي محدودة بحدود ما هوية لا تتعداها فينتزع عدمها ممّا وراء حدودها. وهو المراد بقولهم: كلّ ممكن فهو زوج تركيبى. و أمّا حقيقة الوجود المرسلّة التي هي الأصيلّة لا أصيل غيرها، فلا حدّ يحدّها ولا قيد يقيدّها، فهي بسيطة صرفة تمنع العدم وتناقضه بالذات، و هو الوجوب بالذات.

و قرّر صدر المتألهين، قدّه، البرهان على وجه آخر، حيث قال:

«و تقريره أنّ الوجود، كما مرّ، حقيقة عينيّة واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها الآ بالكمال و النقص و الشدّة و الضعف او بامور زائدة كما في أفراد ماهيّة نوعيّة و غاية كما لها ما لا أتمّ منه، و هو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، و لا يتصوّر ما هو أتمّ منه، إذ كلّ ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه. و قد تبين فيما سبق أنّ التمام قبل النقص و الفعل قبل القوّة و الوجود قبل العدم، و بين أيضاً أنّ تمام الشىء هو الشىء و ما يفضل عليه.

فاذن الوجود إمّا مستغن عن غيره و إمّا مفتقر بالذات إلى غيره. و الأوّل هو واجب الوجود، و هو صرف الوجود الذى لا أتمّ منه ولا يشوبه عدم و لانقص. و الثانى هو ما سواه من أفعاله و آثاره و لاقوام ما سواه إلاّ به، لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لانقص لها و إنّما يلحقه النقص لأجل المعلوليّة. و ذلك لأنّ المعلول لا يمكن أن يكون فى فضيلة الوجود مساوياً لعلته. فلو لم يكن الوجود مجموعاً ذاقاهر يوجدّه و يحصله كما يقتضيه لا يتصوّر أن يكون له نحو من القصور، لأنّ حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لاحدّها و لا تعين إلاّ محض الفعلية و الحصول، و إلاّ لكان فيه تركيب او له ما هية غير الوجوديّة. و قد مرّ أيضاً أنّ الوجود إذا كان معلولاً كان مجموعاً بنفسه جعلاً بسيطاً و كان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله.

فاذن قد ثبت و اتضح أنّ الوجود إمّا تامّ الحقيقة واجب الهوية و إمّا مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به. و على أىّ القسمين يثبت و يتبين أنّ



وجود واجب الوجود غنى الهوية عمّا سواه، وهذا هو ما أردناه»، انتهى  
(الأسفار، ج ٦، ص ١٦)

## الفصل الثاني

### في بعض آخر مما اقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين

من البراهين عليه أنه لا ريب أنّ هناك موجوداً ما، فان كان هو اوشىء منه واجباً بالذات فهو المطلوب، وإن لم يكن واجباً بالذات وهو موجود فهو ممكن بالذات بالضرورة، فرجّح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته وهو العلة وإلا كان مرجّحاً بنفسه فكان واجباً بالذات وقد فرض ممكناً. هذا خلف. وعلته إما ممكنة مثله او واجبة بالذات. وعلى الثاني يثبت المطلوب وعلى الأول ينقل الكلام إلى علته، وهلمّ جراً. فاما أن يدور أو يتسلسل وهما محالان، او ينتهى إلى علة غير معلولة هى الواجب بالذات، وهو المطلوب.

واعترض عليه بأنه ليس بياناً برهانياً مفيداً لليقين، فانّ البرهان إنّما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العلة إلى المعلول، وهو البرهان اللّمى. و أما البرهان الإنّى السلوك فيه من المعلول إلى العلة فلا يفيد يقيناً كما بيّن فى المنطق. ولما كان الواجب تعالى علة لكل ما سواه غير معلول لشيء بوجه كان السلوك إلى إثبات وجوده من أى شيء كان سلوكاً من المعلول إلى العلة غير مفيد لليقين، وقد سلك فى هذا البيان من الموجود الممكن الذى هو معلوله إلى إثبات وجوده.

والجواب عنه أنّ برهان الإنّ لا ينحصر فيما يسلك فيه من المعلول إلى العلة

و هو لا يفيد اليقين، بل ربما يسلك فيه من بعض اللوازم العامة التي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر و هو يفيد اليقين، كما بيّنه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء.

و قد سلك في البرهان السابق من حال لازمة لمفهوم موجود ما، و هو مساوق للموجود من حيث هو موجود إلى حال لازمة أخرى له، و هو أنّ من مصاديقه وجود علة غير معلولة يجب وجودها لذاتها.

فقد تبين بذلك أنّ البيان المذكور برهان إتيّ مفيد لليقين كسائر البراهين الموضوعية في الفلسفة لبيان خواصّ الموجود من حيث هو موجود المساوية للموجود العام.

#### تنبيه

محصل البيان السابق أنّ تحقق موجود ما ملازم لترجح وجوده إمّا لذاته فيكون واجباً بالذات او لغيره. و ينتهي إلى ما ترجح بذاته و إلاّ دار او تسلسل و هما مستحيلان. و يمكن تبديل ترجح الوجود من وجوب الوجود فيكون سلوكاً إتيّاً من مسلك آخر.

تقريره أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً ما و كلّ موجود فانه واجب، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد. فان كان هو او شيء منه واجباً لذاته فهو المطلوب، و إن كان واجباً لغيره و هو علة الموجود الواجبة فعليته إمّا واجبة لذاتها فهو إمّا واجبة لغيرها، فننقل الكلام إلى علة علة، و هلّمّ جرأً، فاما أن يدور او يتسلسل أو ينتهي إلى واجب لذاته. والشقان الأولان مستحيلان و الثالث هو المطلوب.

برهان آخر، أقامه الطبيعيون من طريق الحركة والتغير. تقريره أنّه قد ثبت فيما تقدم، في مباحث القوة والفعل، أنّ المحرك غير المتحرك، فلكلّ



متحرك محرك غيره، ولو كان المحرك متحركاً فله محرك أيضاً غيره، ولا محالة ينتهي سلسلة المحركات إلى محرك غير متحرك دفعاً للدور والتسلسل. وهو لبراءته من المادة والقوة وتنزهه عن التغير والتبدل وثباته في وجوده واجب الوجود بالذات او ينتهي إليه في سلسلة علله.

برهان آخر، اقامه الطبيعيتون أيضاً من طريق النفس الانسانية، تقريره أن النفس الانسانية مجردة عن المادة ذاتاً حادثة بما هي نفس بحدوث البدن، لامتناع التمايز بدون الابدان واستحالة التناسخ، كما بين في محله، فهي ممكنة مفتقرة إلى علة غير جسم ولا جسمانية. اما عدم كونها جسماً فلأنها لو كانت جسماً كان كل جسم ذات نفس وليس كذلك، واما عدم كونها جسمانية فلأنها لو كانت جسمانية، سواء كانت نفساً اخرى او صورة جسمية او عرضاً جسائياً، كان تأثيرها بتوسط الوضع ولا وضع للنفس مع كونها مجردة. على أن النفس لتجردها أقوى تجوهرأ وأشرف وجوداً من كل جسم وجسماني، ولا معنى لعلة الأضعف الأخس للأقوى الأشرف.

فالسبب الموجد للنفس أمر وراء عالم الطبيعة وهو الواجب تعالى بلا واسطة او بواسطة علل مترتبة تنتهي إليه.

برهان آخر، للمتكلمين من طريق الحدوث. تقريره أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلها حادثة، وكل حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها أمر غير جسم ولا جسماني، وهو الواجب تعالى، دفعاً للدور والتسلسل.

والحجة غير تامة، فإن المقدمة القائلة: «إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا بيّنة ولا مبيّنة، وتغير أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغير الجوهر الذي هو موضوعها، نعم لو بني على الحركة الجوهرية تمت المقدمة ونجحت الحجة. وهذه الحجة كما ترى — كالحجج الثلاث السابقة — مبنية على تناهي العلل وانتهائها إلى علة غير معلولة هو الواجب تعالى.

### الفصل الثالث

#### في ان الواجب لذاته لا ماهية له

وقد تقدمت المسألة في مرحلة الوجود والامكان، وتبين هناك أن كل ما له ماهية فهو ممكن و ينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهية له، فالواجب بالذات لا ماهية له، وكذا الممتنع بالذات.

و أوردنا هناك أيضاً الحجّة المشهورة التي أقاموها لنفي الماهية عن الواجب تعالى و تقدّس وهي أنه لو كانت للواجب تعالى ماهية وراء وجوده كانت في ذاتها لا موجودة ولا معدومة فتحتاج في تلبّسها بالوجود إلى سبب. والسبب إما ذاتها أو أمر خارج منها و كلا الشقين محال. أما كون ذاتها سبباً لوجودها، فلأنّ السبب متقدّم على مسببه وجوداً بالضرورة، فيلزم تقدّمها بوجودها على وجودها، و هو محال. و أما كون غيرها سبباً لوجودها فلاّنه يستلزم معلولية الواجب بالذات لذلك الغير فيكون ممكناً و قد فرض واجباً بالذات، هذا خلف، فكون الواجب بالذات ذاماهية وراء وجوده محال، و هو المطلوب.

و هذه حجة برهانية تامّة لا غبار عليها. و نقضها بالماهية الموجودة التي للممكنات — بتقريب أن فرض كون الماهية المفروضة للواجب علة فاعلية لوجودها، لو اقتضى تقدّم الماهية على وجودها المعلول لها لزم نظيره في الماهيات الموجودة للممكنات، فإنّ ماهية الممكن قابلة لوجوده و القابل كالفاعل في وجوب تقدّمه على ما يستند إليه — غير مستقيم، لأنّ وجوب تقدّم القابل على مقبولة بالوجود إنّما هو في القابل الذي هو علة مادّية فهي المتقدّمة على معلولها الذي هو المجموع من الصورة و المادة و ماهية الممكن ليست علة مادّية بالنسبة إلى وجوده ولا بالنسبة إلى الماهية الموجودة، و إنّما قابليتها اعتبار



عقلِي منشأ تحليل العقل الممكن إلى الماهية و وجود و اتخاذه الماهية موضوعه والوجود محمولاً لها. وبالجملة ليست الماهية علة قابلية للوجود، لكن لو فرضت علة فاعلية لوجودها كانت علة حقيقية واجبة التقدم حقيقة، فإن الحاجة إلى علة الوجود حاجة حقيقية تستتبع علة حقيقية بخلاف الحاجة إلى قابل ماهوتي يقبل الوجود، فإنها اعتبار عقلِي والماهية في الحقيقة عارضة للوجود لامعروضة لها.

حجة اخرى، و هي أن الوجود إذا كان زائداً على الماهية تقع الماهية لامحالة تحت إحدى المقولات، و هي لا محالة مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض، سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور اوزادت عليه، لأن الأعراض أياً ما كانت قائمة بغيرها.

فاذا كانت الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر، فلا بد أن يتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهرية فتحتاج إلى المخصص. و أيضاً لاشبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصص و المرجح، وإذا صح الامكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع صح على الجنس، فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس جائز على الجنس و الممتنع او الواجب على الجنس ممتنع او واجب على كل نوع تحته. فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقولة لزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس، فلم يكن واجباً بل ممكناً، هذا خلف. و إذا استحال دخول الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر استحال كون الواجب ذاماهية، و هو المطلوب.

و قد تبين مما تقدم أن ضرورة الوجود و وجوبه في الواجب تعالى أزلية هي منتزعة من حاق الذات التي هي وجود لا ماهية له.

## الفصل الرابع

### في ان الواجب تعالى بسيط غير مركب من اجزاء خارجية ولا ذهنية

وقد تقدم أن الواجب تعالى لا ماهية له فليس له حد، وإذ لا حد له فلا أجزاء حدية له من الجنس والفصل، وإذ لا جنس ولا فصل له فلا أجزاء خارجية له من المادة والصورة الخارجيتين، لأن المادة هي الجنس بشرط لا والصورة هي الفصل بشرط لا وكذا لا أجزاء ذهنية له من المادة والصورة العقليتين، وهما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجية كالأعراض. وبالجملة لا أجزاء حدية له من الجنس والفصل، ولا خارجية من المادة والصورة الخارجيتين، ولا ذهنية عقلية من المادة والصورة العقليتين.

برهان آخر: لو كان له جزء لكان متقدماً عليه في الوجود وتوقف الواجب عليه في الوجود، ضرورة تقدم الجزء على الكل في الوجود وتوقف الكل فيه عليه ومسبوقية الواجب وتوقفه على غيره وهو واجب الوجود محال. برهان آخر: لو تركبت ذات الواجب تعالى من أجزاء، لم يخلُ إما أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها وإما أن يكون بعضها واجباً بالذات وبعضها ممكناً، وإما أن يكون جميعها ممكنات.

والأول محال، إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها كان بينها إمكان بالقياس كما تقدم، وهو يناه في كونها أجزاء حقيقية لمركب حقيقي ذي وحدة حقيقية، إذ من الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلق



ذاتى يحصل به أمر جديد وراء المجموع له أثر وراء آثار كل واحد من الأجزاء. والثانى محال للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن على أن لازمه دخول الماهية فى حقيقة الواجب، لما تقدّم فى مرحلة الوجوب و الامكان أن كل ممكن فله ماهية. والثالث أيضاً محال بمثل ما تقدّم.

وهذه البراهين غير كافية فى نفي الأجزاء المقدارية كما قالوا، لأنها أجزاء بالقوة لا بالفعل، كما تقدّم فى بحث الكم من مرحلة الجواهر والاعراض. وقد قيل فى نفيها: إنه لو كان للواجب جزء مقدارى فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقدارى كله فى الحقيقة و هو محال، وإما واجب فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة و هو محال.

ثم إن من التركّب ما يتصف به الشىء بهويته الوجودية من السلوب و هو منفي عن الواجب بالذات تعالى و تقدس.

بيان ذلك أن كل هوية صح أن يسلب عنها شىء بالنظر إلى حدّ وجودها فهى متحصلة من إيجاب و سلب كالانسان مثلاً هو إنسان، وليس بفرس فى حاقّ وجوده، و كل ما كان كذلك فهو مركّب من إيجاب هو ثبوت نفسه له و سلب هو نفي غيره عنه ضرورة مغايرة الحثيتين. فكل هوية يسلب عنها شىء فهى مركّبة. (و معنى دخول النفي فى هوية وجودية— والوجود مناقض للعدم— نقص وجودى فى وجود مقيس إلى وجود آخر و يتحقق بذلك مراتب التشكيك فى حقيقة الوجود و خصوصياتها،) و تنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطة الحقيقة فإنها لا يسلب عنها كمال وجودى.

والواجب بالذات وجود بحث لاسبيل للعدم إلى ذاته ولا يسلب عنه كمال وجودى، لأن كل كمال وجودى ممكن فانه معلول مفاض من علّة، و العلل منتهية إلى الواجب بالذات و معطى الشىء لا يكون فاقداً له، فله تعالى كل كمال وجودى من غير أن يداخله عدم، فالحقيقة الواجبية بسيط بحث فلا يسلب عنها شىء و هو المطلوب.

فان قيل: إنّ له تعالى صفات سلبية بالبرهان، ككونه ليس بجسم و  
لاجسماني ولا بجوهر ولا بعرض.

قلنا: الصفات السلبية راجعة إلى سلب النقائص والأعدام، وسلب  
السلب وجود، وسلب النقص كمال وجود، كما قيل.

فان قيل: لازم ما تقدّم من البيان صحة الحمل بينه تعالى وبين كلّ  
موجود و كمال وجودي، ولازمه عينية الواجب و الممكن تعالى الله عن ذلك،  
وهو خلاف الضرورة.

قلنا: كلاً ولو حمل الوجودات الممكنة عليه تعالى حملاً شائعاً صدقت عليه  
بكلتا جهتي إيجابها وسلبها وحيثيتي كمالها و نقصها اللتين تركبت ذواتها  
منها، فكانت ذات الواجب مركبة و قد فرضت بسبب الحقيقة، هف. بل  
وجدانه تعالى بحقيقته البسيطة كمال كلّ موجود وجدانه له بنحو أعلى و  
أشرف، من قبيل وجدان العلة كمال المعلول، مع ما بينها من المباينة  
الموجبة، لامتناع الحمل.

و هذا هو المراد بقولهم: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، و الحمل حمل  
الحقيقة و الرقيقة دون الحمل الشائع.  
وقد تبين بما تقدّم أنّ الواجب لذاته تمام كلّ شيء.

## الفصل الخامس

في توحيد الواجب لذاته  
وانه لا شريك له في وجوب الوجود

قد تبين في الفصول السابقة، أنّ ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي



لاماهية له ولا جزء عدمي فيه، فهو صرف الوجود، و صرف الشيء واحد بالوحدة الحقّة التي لا تتثنى ولا تتكرر، إذ لا تتحقق كثرة إلاّ بتميّز آحادها، باختصاص كلّ منها بمعنى لا يوجد في غيره، و هو ينافي الصرافة، فكّل ما فرضت له ثانياً عاد أولاً. فالواجب لذاته واحد لذاته، كما أنّه موجود بذاته واجب لذاته، وهو المطلوب. و لعلّ هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات: «وجود الواجب عين هويته، فكونه موجوداً عين كونه هو، فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره». انتهى

برهان آخر: لو تعدّد الواجب بالذات كأن يفرض واجبان بالذات و كان وجوب الوجود مشتركاً بينهما و كان تميّزهما بأمر وراء المعنى المشترك بينهما. فان كان داخلياً في الذات لزم التركّب و هو ينافي وجوب الوجود، و إن كان خارجاً منها كان عرضياً معلّلاً، فان كان معلولاً للذات كانت الذات متقدّمة على تميّزها بالوجود ولا ذات قبل التميّز فهو محال، و إن كان معلولاً لغيره كانت الذات مفتقرة في تميّزها إلى غيرها وهو محال، فتعدّد واجب الوجود على جميع تقاديره محال.

و اورد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كمونة — و في الأسفار أنّ أول من ذكرها الشيخ الاشراف في المطارحات ثم ذكرها ابن كمونة، و هو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه — بأنّه لمّ لا يجوز أن يكون هناك ماهيتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباينتان بتمام الذات و يكون قول الوجود عليهما قولاً عرضياً.

وهذه الشبهة كما تجرى على القول بأصالة الماهية المنسوب إلى الاشراقين تجرى على القول بأصالة الوجود وكون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات المنسوب إلى المشائين. و الحجّة مبنية على أصالة الوجود و كونه حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة.

واجيب عن الشبهة بأنّها مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق

كثيرة متباينة بما هي كثيرة متباينة وهو محال .  
 برهان آخر: لو تعدد الواجب بالذات وكان هناك واجبان بالذات مثلاً  
 كان بينهما الامكان بالقياس من غير أن يكون بينهما علاقة ذاتية لزوميه ، لأنها  
 لا تتحقق بين الشئين إلا مع كون احدهما علّة و الآخر معلولاً او كونها  
 معلولين لعلّة ثالثة و المعلوليّة تنافي وجوب الوجود بالذات .  
 فاذن لكل واحد منها حظ من الوجود و مرتبة من الكمال ليس للآخر .  
 فذات كلّ منها بذاته واجد لشيء من الوجود و فاقد لشيء منه و قد تقدّم أنّه  
 تركّب مستحيل على الواجب بالذات .  
 برهان آخر: ذكره الفارابي في الفصوص: «وجوب الوجود لا ينقسم  
 بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد و إلا لكان معلولاً» .  
 و لعلّ المراد أنّه لو تعدد الواجب بالذات لم يكن الكثرة مقتضى ذاته ،  
 لاستلزامه أن لا يوجد له مصداق ، إذ كلّ ما فرض مصداقاً له كان كثيراً و  
 الكثير لا يتحقق إلا بأحاد ، و إذ لا واحد مصداقاً له فلا كثير ، و إذ لا كثير  
 فلا مصداق له و المفروض أنّه واجب بالذات .  
 فبقي أن تكون الكثرة مقتضى غيره ، و هو محال ، لاستلزامه الافتقار إلى  
 الغير الذي لا يجامع الوجوب الذاتي .

## الفصل السادس

### في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته و انه لا رب سواه

الفحص البالغ و التدبّر الدقيق العلمي يعطى أنّ أجزاء عالمنا المشهود ، و  
 هو عالم الطبيعة ، مرتبطة بعضها ببعض من أجزائها العلوية و السفلية و أفعالها  
 و انفعالها و الحوادث المترتبة على ذلك ، فلا تجد خلالها موجوداً لا يرتبط بغيره



في كينونته و تأثيره و تأثره وقد تقدّم في مباحث الحركة الجوهرية ما يتأيد به ذلك .

فلكلّ حادث من كينونة او فعل او انفعال استناد إلى مجموع العالم . ويستنتج من ذلك أنّ بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة و النظام الواسع الجارى فيه واحد . فهذا أصل .

ثم إنّ المتحصّل ممّا تقدّم من المباحث و ماسياتى أنّ هذا العالم المادّي معلول لعالم نورى مجرد عن المادّة متقدّس عن القوّة، و أنّ بين العلة و المعلوم سنخية وجودية بها يحكى المعلوم بماله من الكمال الوجودى بحسب مرتبته الكمال الوجودى المتحقق فى العلة بنحو أعلى و أشرف . والحكم جارٍ إن كان هناك علل عقلية مجردة بعضها فوق بعض حتى ينتهى إلى الواجب لذاته جل ذكره .

و يستنتج من ذلك أنّ فوق هذا النظام الجارى فى العالم المشهود نظاماً عقلياً نورياً مسانحاً له هو مبدء هذا النظام و ينتهى إلى نظام ربّانى فى علمه تعالى هو مبدء الكل ، و هذا أيضاً اصل .

و من الضرورى أيضاً أنّ علة علة الشىء علة لذلك الشىء و أنّ معلول معلول الشىء معلول لذلك الشىء . و إذ كانت العلل تنتهى إلى الواجب تعالى ، فكلّ موجود كيفما فرض فهو أثره و ليس فى العين إلا وجود جواهر و آثارها و النسب و الروابط التى بينها ، ولا مستقل فى وجوده إلا الواجب بالذات ولا مفيض للوجود إلا هو .

فقد تبين بما تقدّم أنّ الواجب تعالى هو المجرى لهذا النظام الجارى فى نشأتنا المشهودة و المدبّر بهذا التدبير العام المظلل على اجزاء العالم . و كذا النظامات العقلية النورية التى فوق هذا النظام و بحذائه على ما يليق بحال كلّ منها حسب ماله من مرتبة الوجود . فالواجب لذاته ربّ للعالم مدبّر لأمره بالايجاد بعد الایجاد ، و ليس للعلل المتوسطة إلا أنّها مسخرة للتوسط من غير

استقلال و هو المطلوب. فمن المحال أن يكون في العالم ربّ غيره لا واحد ولا كثير.

على أنه لو فرض كثرة الأرباب المدبّرين لأمر العالم، كما يقول به الوثنيّة، أدّى ذلك إلى المحال من جهة أخرى وهى فساد النظام. بيان ذلك أنّ الكثرة لا تتحقّق إلا بالآحاد ولا آحاد إلا مع تميّز البعض من البعض ولا يتمّ تميّز الآحاد باشمال كلّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية يفقدها الواحد الآخر فيغيّر بذلك الآخر و يتمايزان، كلّ ذلك بالضرورة. والسنخية بين الفاعل و فعله تقضى بظهور المغايرة بين الفعلين حسب ما بين الفاعلين. فلو كان هناك أرباب متفرقون، سواء اجتمعوا على فعل واحد أو كان لكلّ جهة من جهات النظام العالمى العامّ ربّ مستقلّ في ربوبيّته كرتب السماء و الأرض و ربّ الانسان و غير ذلك، أدّى ذلك إلى فساد النظام و التدافع بين أجزائه، و وحدة النظام و التلازم المستمرّ بين أجزائه تدفعه.

فان قيل: إحكام النظام و إتقانه العجيب الحاكم بين أجزائه يشهد أنّ التدبير الجارى تدبير عن علم و الاصول الحكيمّة القاضية باستناد العالم المشهود إلى علل مجرّدة عالمة يؤيد ذلك. فهب أنّ الأرباب المفروضين متكثرة الذوات و متغايرتها و يؤدى ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال و تدافعها، لكن من الجائز أن يتواطئوا على التسالم و هم عقلاء و يتوافقوا على التلاؤم رعاية لمصلحة النظام الواحد و تحفظاً على بقائه

قلت: لا ريب أنّ العلوم التى يبنى عليها العقلاء أعمالهم صور علمية و قوانين كلية مأخوذة من النظام الخارجى الجارى فى العالم. فللنظام الخارجى نوع تقدّم على تلك الصور العلمية و القوانين الكلية وهى تابعة له. ثمّ هذا النظام الخارجى بوجوده الخارجى فعل اولئك الأرباب المفروضين، و من المستحيل أن يتأثر الفاعل فى فعله عن الصور العلمية المنتزعة عن فعله المتأخرة عن الفعل.



فان قيل: هب أنّ الأرباب المفروضين الفاعلين للنظام الخارجى لا يتبعون فى فعلهم الصور العلميّة المنتزعة عن الفعل و هى علوم ذهنيّة حصوليّة تابعة للمعلوم، لكنّ الأرباب المفروضين فواعل علميّة لهم علم بفعلهم فى مرتبة ذواتهم قبل الفعل. فلمّ لا يجوز تواطؤهم على التسالم و توافقهم على التلاؤم فى العلم قبل الفعل.

قلت: علم الفاعل العلمى بفعله قبل اليجاد — كما سيجىء و قد تقدمت الاشارة إليه — علم حضورى، ملاكه وجدان العلة كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف والسنخية بين العلة و معلولها. و فرض تواطؤ الأرباب و توافقهم فى مرتبة هذا المعنى من العلم الغاء منهم لما فى وجوداتهم من التكرار و التغير، و قد فرض أنّ وجوداتهم متكررة متغيرة. هذا خلف.

### الفصل السابع

فى أن الواجب بالذات لا مشارك له فى  
شيء من المفاهيم من حيث المصداق

المشاركة بين شيئين و أزيد إنّما تتمّ فيما إذا كانا متغيرين متميزين و كان هناك مفهوم واحد يتصفان به، كزيد و عمرو المتحدّين فى الانسانية و الانسان و الفرس المتحدّين فى الحيوانية، فهى وحدة فى كثرة. ولا تتحقق الكثرة إلاّ بأحاد متغيرة متميزة كلّ منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد. فكلّ من المتشاركين مركّب من النفي والايجاب بحسب الوجود. و إذ كان وجود الواجب بالذات حقيقة الوجود الصرف البسيط لاسبيل للتركيب إليه و لا مجال للنفي فيه، فلا يشاركه شيء فى معنى من المعانى.

و أيضاً المفهوم المشترك فيه إما شيء من الماهيات او ما يرجع إليها. فلا سبيل للماهيات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات التي هي حقة محضة، فلا مجانس للواجب بالذات إذ لا جنس له، ولا مماثل له إذ لا نوع له، ولا مشابه له إذ لا كيف له، ولا مساوي له إذ لا كم له، ولا مطابق له إذ لا وضع له، ولا محاذي له إذ لا اين له، ولا مناسب له إذ لا اضافة لذاته. والصفات الاضافية الزائدة على الذات كالحلق و الرزق و الاحياء و الامانة وغيرها منتزعة من مقام الفعل كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

على أن الصفات الاضافية ترجع جميعاً إلى القيومية، و إذ لا موجد ولا مؤثر سواه فلا مشارك له في القيومية. و أما شيء من المفاهيم المنتزعة من الوجود، فالذى للواجب بالذات منها أعلى المراتب غير المتناهي شدة الذى لا يخالطه نقص ولا عدم، والذى لغيره بعض مراتب الحقيقة المشككة غير الخالى من نقص و تركيب، فلا مشاركة.

و أما حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات و غيره — كالوجود المحمول باشتراك المعنوي عليه وعلى غيره، مع الغض عن خصوصية المصداق، وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب، كالعلم والحياة والرحمة، مع الغض عن الخصوصيات الامكانية — فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء.

## الفصل الثامن

### في صفات الواجب بالذات على وجه كلي وانقسامها

قد تقدم أن الوجود الواجبي لا يسلب عنه كمال وجودي قط، فما في الوجود من كمال كالعلم و القدرة فالوجود الواجبي واجد له بنحو أعلى و أشرف و هو محمول عليه على ما يليق بساحة عزته و كبريائه، وهذا هو المراد



بالا تصاف.

ثم إنَّ الصفة تنقسم انقساماً أولياً إلى ثبوتية تفيد معنى إيجابياً كالعلم والقدرة وسلبية تفيد معنى سلبياً، ولا يكون إلا سلب سلب الكمال، فيرجع إلى ايجاب الكمال، لأنَّ نفي النفي إثبات. كقولنا: من ليس بجاهل و من ليس بعاجز الراجعين إلى العالم و القادر. و أما سلب الكمال فقد اتضح في المباحث السابقة أن لا سبيل لسلب شيء من الكمال إليه تعالى. فالصفات السلبية راجعة بالحقيقة إلى الصفات الثبوتية.

والصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالحي و إضافية كالعالمية و القادرية، والحقيقية تنقسم إلى حقيقية محضة كالحي و حقيقية ذات إضافة كالخالق والرازق.

و من وجه آخر، تنقسم الصفات إلى صفات الذات و هي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، و صفات الفعل و هي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير، و إذ لا موجود غيره تعالى إلا فعله فالصفات الفعلية هي المنتزعة من مقام الفعل.

## الفصل التاسع

### في الصفات الذاتية وانها عين الذات المتعالية

اختلف كلمات الباحثين في الصفات الذاتية المنتزعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عما عداها على أقوال:  
الأول أنها عين الذات المتعالية و كل واحدة منها عين الاخرى، و هو منسوب إلى الحكماء.

الثاني أنها معان زائدة على الذات لازمة لها فهي قديمة بقدمها، و هو

منسوب إلى الأشاعرة.

الثالث أنها زائدة على الذات حادثة، على ما نسب إلى الكرامية.  
الرابع أن معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بالصفة. فعنى كون الذات المتعالية عالمة أن الفعل الصادر منها متقن محكم ذو غاية عقلائية، كما يفعل العالم. ومعنى كونها قادرة أن الفعل الصادر منها كفعل القادر، فالذات نائية مناب الصفات.

وربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر، وهو أن معنى إثبات الصفات نفى ما يقابلها. فعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً نفى الموت والجهل والعجز.

و يظهر من بعضهم أن الصفات الذاتية عين الذات، لكنها جميعاً بمعنى واحد والألفاظ مترادفة.

والحق هو القول الأول، وذلك لما تحقق أن الواجب بالذات علة تامة ينتهى إليه كل موجود ممكن بلا واسطة او بواسطة او وسائط، بمعنى أن الحقيقة الواجبية هي العلة بعينها. وتحقق أيضاً أن كل كمال وجودى فى المعلول فعلته فى مقام عليته واجدة له بنحو أعلى وأشرف. فللواجب بالذات كل كمال وجودى مفروض على أنه وجود صرف لا يخالطه عدم. وتحقق أن وجوده صرف بسيط واحد بالوحدة الحقة فليس فى ذاته تعدد جهة ولا تغاير حيثية. فكل كمال وجودى مفروض فيه عين ذاته و عين الكمال الآخر المفروض له. فالصفات الذاتية التى للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عيناً و مصداقاً، و هو المطلوب.

و قول بعضهم: إن علة اليجاد هى إرادة الواجب بالذات دون ذاته المتعالية، كلام لا محصل له. فإن الإرادة المذكورة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتية هى عين الذات كان إسناد اليجاد إليها عين إسناده إلى الذات المتعالية، فإسناده إليها ونفيه عن الذات تناقض ظاهر. وإن كانت صفة



فعلية منتزعة من مقام الفعل كان الفعل متقدماً عليها فكان إسناد إيجاد الفعل إليها قولاً بتقدم المعلول على العلة، وهو محال.

على أن نسبة العلية إلى إرادة الواجب بالذات ونفيها عن الذات تقضى بالمغايرة بين الواجب وإرادته. فهذه الإرادة إما مستغنية عن العلة فلازمه أن تكون واجبة الوجود ولازمه تعدد الواجب، وهو محال. وإما مفتقرة إلى العلة فان كانت علتها الواجب كانت الإرادة علة للعالم والواجب علة لها وعلة العلة علة فالواجب علة للعالم. وإن كانت علتها غير الواجب ولم ينته إليه استلزم واجباً آخر تنتهي إليه، وهو محال.

و أما القول الثاني المنسوب إلى الاشاعرة، وهو أن هذه الصفات — و هي على ما عدوها سبع: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة والكلام — زائدة على الذات لازمة لها قديمة بقدمها.

ففيه أن هذه الصفات إن كانت في وجودها مستغنية عن العلة قائمة بنفسها كان هناك واجبات ثمان هي الذات والصفات السبع، وبراهين وحدانية الواجب تبطله وتحيله. وإن كانت في وجودها مفتقرة إلى علة، فان كانت علتها هي الذات كانت الذات علة متقدمة عليها فياضة لها وهي فاقدة لها، وهو محال. وإن كانت علتها غير الذات كانت واجبة بالغير وينتهي وجودها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتصف بها، وبراهين وحدانية الواجب بالذات تبطله أيضاً. وأيضاً كان لازم ذلك حاجة الواجب بالذات في اتصافه بصفات الكمال إلى غيره، والحاجة كيفما كانت تنافي وجوب الوجود بالذات.

و أيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدم أنه صرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي.

و أما القول الثالث المنسوب إلى الكرامية وهو كون هذه الصفات زائدة حادثة ففيه أن لازمه إمكانها واحتياجها إلى العلة، وعلتها إما هي الذات و

لازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقدة له وقد تحقق استحالته، وإما غير الذات ولازمه تحقق جهة إمكانية فيها وانسلا بكمالات وجودية عنها وقد تحقق استحالته.

و أما القول الرابع المنسوب إلى المعتزلة وهو نيا بة الذات عن الصفات ففيه أن لازمه فقدان الذات للكمال وهي فياضة لكل كمال، وهو محال. وهذا يبطل أيضاً ما قيل إن معنى الصفات الذاتية الثبوتية سلب مقابلاتها. فعنى الحياة والعلم والقدرة نفي الموت ونفي الجهل ونفي العجز. و أما ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات وهي مترادفة بمعنى واحد، فكأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق. فالذى يثبت البرهان أن مصداقها واحد، و أما المفاهيم فتغايرة لا تتحد أصلاً. على أن اللغة والعرف يكذبان الترادف.

### الفصل العاشر

#### في الصفات الفعلية وانها زائدة على الذات

لا ريب أن للواجب بالذات صفات فعلية مضافة إلى غيره، كخالق ورازق والمعطي والجواد والغفور والرحيم الى غير ذلك، وهي كثيرة جداً يجمعها صفة القيوم.

ولما كانت مضافة إلى غيره تعالى كانت متوقفة في تحققها إلى تحقق الغير المضاف إليه وحيث كان كل غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها كانت الصفة المتوقفة عليه متأخرة عن الذات زائدة عليها فهي منتزعة من مقام الفعل منسوبة إلى الذات المتعالية.

فالموجود الامكاني مثلاً له وجود لا بنفسه بل بغيره، فاذا اعتبر بالنظر إلى



نفسه كان وجوداً، وإذا اعتبر بالنظر إلى غيره كان إيجاداً منه وصدق عليه أنه موجد له. ثم إن وجوده باعتبارات مختلفة إبداع وخلق وصنع ونعمة ورحمة فيصدق على موجدته أنه مبدع خالق صانع منعم رحيم.

ثم إن الشيء الذي هو موجدته إذا كان ممّا لوجوده بقاء ما فإن بين يديه ما يديم به بقاءه ويرفع به جهات نقصه وحاجته إذا اعتبر في نفسه انتزاع منه أنه رزق يرتزق به. وإذا اعتبر من حيث إنه لا بنفسه بل بغيره الذي هو علة الفياضة له صدق على ذلك الغير أنه رازق له ثم صدق على الرزق أنه عطية و نعمة وموهبة وجود وكرم بعنايات أخر مختلفة وصدق على الرازق أنه معطي منعم وهاب جواد كريم إلى غير ذلك. وعلى هذا القياس سائر الصفات الفعلية المتكثرة بتكثر جهات الكمال في الوجود.

وهذه الصفات الفعلية صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقياً، لكن لا من حيث خصوصيات حدوثها وتأخرها عن الذات المتعالية حتى يلزم التغير فيه، تعالى وتقدس، وتركب ذاته من حيثيات متغايرة كثيرة، بل من حيث إن لها أصلاً في الذات ينبعث عنه كلّ كمال وخير. فهو تعالى بحيث يقوم به كلّ كمال ممكن في موطنه الخاص به.

فهو تعالى بحيث إذا أمكن شيء كان مراداً له، وإذا أراد شيئاً أوجده، وإذا أوجده رباه، وإذا رباه أكمله، وهكذا. فللواجب تعالى وجوبه وقدمه وللأشياء إمكانها وحدوثها.

## الفصل الحادي عشر

### في علمه تعالى

قد تحقق فيما تقدم أن لكلّ مجرد علماً بذاته، لحضور ذاته المجردة عن المادة

لذاته، وليس العلم إلا حضور شيء لشيء، و الواجب تعالى منزّه عن المادّة والقوّة، فذاته معلومة لذاته.

وقد تقدّم أيضاً أنّ ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة الذي لا يداخله نقص ولا عدم، فلا كمال وجودياً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجودي إلا وهي واجدة له بنحو أعلى وأشرف غير متميّز بعضها من بعض لمكان الصرافة والبساطة، فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيلياً في عين الاجمال وإجمالاً في عين التفصيل.

وقد تقدّم أيضاً أنّ ما سواه من الموجودات معاليل له منتهية إليه بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقلّ حاضرة عنده بوجوداتها غير محجوبة عنه فهي معلومة له في مرتبة وجوداتها علماً حضورياً. أمّا المجردة منها فبأنفسها، وأمّا المادّية فبصورها المجردة.

فتبيّن بما مرّ أنّ للواجب تعالى علماً بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته، وأنّ له تعالى علماً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته، وهو المسمّى بالعلم قبل الابداع وأنه علم إجماليّ في عين الكشف التفصيلي، وأنّ له تعالى علماً تفصيلياً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية وهو العلم بعد الابداع وأنّ علمه حضورى كيفما صور. فهذه خمس مسائل.

و يتفرع على ذلك أنّ كلّ علم متقرّر في مراتب الممكنات من العلل المجردة العقلية والمثالية فأنه علم له تعالى.

و يتفرع أيضاً أنه سميع بصير كما أنه عليم خبير، لما أنّ حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات من مطلق العلم وله تعالى كلّ علم.

و للباحثين في علمه تعالى اختلاف كثير حتى أنكره بعضهم من أصله و



هو محجوج بما قام على ذلك من البرهان.

وللمثبتين مذاهب شتى:

أحدها أن له تعالى علماً بذاته دون معلولاتها، لأن الذات المتعالية أزلية و كل معلول حادث.

وفيه: أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستوجب كونه موجوداً في الأزل بوجوده الخاص به. على أنه مبنى على انحصار العلم الحضورى في علم الشيء بنفسه و أن مادون ذلك حصوله تابع للمعلوم، وهو ممنوع بما تقدم إثباته من أن للعلّة المجردة علماً حضورياً بمعلولها المجرد وقد قام البرهان على أن له تعالى علماً حضورياً بمعلولاته قبل اليجاد في مرتبة الذات و علماً حضورياً بها بعد اليجاد في مرتبة المعلولات.

الثانى ما ينسب إلى أفلاطون أن علمه تعالى التفصيلى هو العقول المجردة و المثل الالهية التى تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً.

وفيه: أن ذلك من العلم بعد اليجاد و هو فى مرتبة وجوداتها الممكنة و انحصار علمه تعالى التفصيلى بالأشياء فيها يستلزم خلق الذات المتعالية فى ذاتها عن الكمال العلمى و هو وجود صرف لا يشذ عنه كمال من الكمالات الوجودية.

الثالث ما ينسب إلى فرفوريوس أن علمه تعالى بالاتحاد مع المعلوم.

وفيه: أن ذلك إنما يكفى لبيان تحقق العلم و أن ذلك باتحاد العاقل مع المعقول لا بالعروض و نحوه و لا يكفى لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل اليجاد أو بعده.

الرابع ما ينسب إلى شيخ الاشراف و تبعه جمع ممن بعده من المحققين أن الأشياء أعم من المجردات والماديات حاضرة بوجودها العينية له تعالى غير غائبة ولا محجوبة عنه، و هو علمه التفصيلى بالأشياء بعد اليجاد، فله تعالى علم إجمالى بها يتبع علمه بذاته.

و فيه: أولاً أن قوله بحضور الماديات له تعالى ممنوع، فالماديات لا تجتمع الحضور، على ما بين في مباحث العاقل و المعقول. و ثانياً أن قصر العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجوداتها يوجب خلق الذات المتعالية الفياضة لكل كمال تفصيلي في الأشياء عن تفصيلها وهي وجود صرف جامع لكل كمال وجودي بنحو أعلى و أشرف.

الخامس ما ينسب إلى الملقى أنه تعالى يعلم العقل الأول، وهو الصادر الأول، بحضوره عنده و يعلم سائر الأشياء مما دون العقل الأول بارتسام صورها في العقل الأول.

وفيه: أنه يرد عليه ما يرد على القول السابق من لزوم خلق الذات المتعالية عن الكمال وهي واجدة لكل كمال. على أنه قد تقدم في مباحث العاقل و المعقول أن العقول المجردة لا علم ارتسامياً حصولياً لها.

السادس قول بعضهم: إن ذاته المتعالية علم تفصيلي بالمعلول الأول و إجمالي بمادونه و ذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني و إجمالي بمادونه. و على هذا القياس.

وفيه: محذور خلق الذات المتعالية عن كمال العلم بمادون المعلول الأول وهي وجود صرف لا يسلب عنه كمال.

السابع ما ينسب إلى أكثر المتأخرين أن له تعالى علماً تفصيلياً بذاته وهو علم إجمالي بالأشياء قبل الإيجاد. و أما علمه التفصيلي بالأشياء فهو بعد وجودها، لأن العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الوجود العيني.

و فيه: محذور خلق الذات المتعالية عن الكمال العلمي، كما في الوجوه السابقة. على أن فيه إثبات العلم الارتسامي الحصولي في الوجود المجرد المحض. الثامن ما ينسب إلى المشائين أن له تعالى علماً حضورياً بذاته المتعالية و علماً تفصيلياً حصولياً بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل على



نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليّة، بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر  
المعلوم — على ما اصطلاح عليه في مباحث العلم — فهو علم عنائي يستتبع فيه  
حصول المعلوم علماً حصوله عيناً.

وفيه: أولاً ما في سابقه من محذور خلوّ الذات عن الكمال. وثانياً ما في  
سابقه أيضاً من محذور ثبوت العلم الحصريّ فيما هو مجرد ذاتاً وفعالاً. وثالثاً  
أنّ لازمه ثبوت وجود ذهنيّ من غير عينيّ يقاس اليه، ولازمه أن يعود وجوداً  
آخر عينيّاً للماهيّة قبل وجودها الخاصّ بها، وهو منفصل الوجود عنه تعالى،  
ويرجع بالدقّة إلى القول الثاني المنسوب إلى أفلاطون.

و اعلم أنّ أكثر المتكلمين على هذا القول وإن طعنوا فيه من حيث عدّه  
العلم قبل الایجاد كليّاً زعماً منهم أنّ المراد بالكليّ ما اصطلاح عليه في مبحث  
الكليّ والجزئيّ من المنطق. و ذلك أنّهم اختاروا أنّ العلم التفصيليّ قبل  
الایجاد حصوليّ و أنّه على حاله قبل وجود الأشياء و بعد وجودها من غير تغيّر.  
التاسع قول المعتزلة أنّ للماهيات ثبوتاً عينيّاً في العدم، وهو الذي تعلق  
به علمه تعالى قبل الایجاد.

و فيه: أنّه قد تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات.  
العاشر مانسب إلى الصوفيّة أنّ للماهيات ثبوتاً علميّاً بتبع الأسماء و  
الصفات هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الایجاد.  
وفيه: أنّ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة تنفي أيّ ثبوت مفروض للماهيات  
قبل ثبوتها العينيّ الخاصّ بها.

## الفصل الثاني عشر

### في العناية والقضاء والقدر

ذكروا أنّ من مراتب علمه تعالى العناية والقضاء والقدر، لصدق كلّ

منها بمفهومه الخاصّ على خصوصيّة من خصوصيات علمه تعالى .  
 أمّا العناية و هي كون الصورة العلميّة علّة موجبة للمعلوم الذي هو  
 الفعل، فإنّ علمه التفصيليّ بالأشياء و هو عين ذاته علّة لوجودها بماله من  
 الخصوصيات المعلومة فله تعالى عناية بخلقه .

و أمّا القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع و محموله  
 ضروريّة موجبة، فقول القاضى مثلاً في قضائه — فيما إذا تخاصم زيد و عمرو  
 في مال او حق و رفعاً إليه الخصومة و النزاع و ألقيا إليه حجّتهما — : المال  
 لزيد و الحق لعمرو؛ إثبات المالكية لزيد و إثبات الحقّ لعمرو إثباتاً ضرورياً  
 يرتفع به التزلزل و التردد الذي أوجده التخاصم و النزاع قبل القضاء و فصل  
 الخصومة. و بالجملة قضاء القاضى إيجابه الأمر إيجاباً علمياً يتبعه إيجابه  
 الخارجيّ اعتباراً.

و إذا اخذ هذا المعنى حقيقياً بالتحليل غير اعتباريّ انطبق على الوجوب  
 الذي يتلبس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها التامة، فإنّ  
 الشئ ما لم يجب لم يوجد. و هذا الوجوب الغيريّ من حيث نسبتته إلى العلّة  
 التامة إيجاب، و لا شئ في سلسلة الوجود الامكاني إلاّ و هو واجب موجب  
 بالغير و العلل تنتهي إلى الواجب بالذات فهو العلة الموجبة لها و لمعلولاتها.  
 و إذ كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة  
 وجوداتها العينيّة علماً فعلياً للواجب تعالى، فما فيها من الايجاب قضاء منه  
 تعالى. و فوقه العلم الذاتيّ منه المنكشف له به كلّ شئ على ما هو عليه في  
 الأعيان على التفصيل بنحو أعلى و أشرف.

فالقضاء قضائان: قضاء ذاتيّ خارج من العالم وقضاء فعليّ داخل فيه .  
 و من هنا يظهر ضعف ما نسب إلى المشهور أنّ القضاء هو ما عند  
 المفارقات العقليّة من العلم بالموجودات الممكنة بما لها من النظام.  
 و كذا ما ذهب إليه صدر المتأهين، ره، أنّ القضاء هو العلم الذاتيّ المتعلق



بتفاصيل الحلقة، قال في الأسفار:

«و أما القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلازمان، لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبينة ذواتها لذاته، وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل ولا تأثير وتأثر، وليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثية عدمية ولا إمكانات واقعية. فالقضاء الرباني وهو صورة علم الله قديم بالذات باق ببقاء الله»، انتهى (ج ٦، ص ٢٩٢)

و ينبغي أن يحمل قوله: «صور علمية لازمة لذاته» على العلم الذاتي الذي لا ينفك عن الذات، وإلا فلو كانت لازمة خارجة كانت من العالم ولم تكن قديمة بالذات، كما صرح بذلك. على أنها لو كانت حضورية انطبقت على قول أفلاطون في العلم، وهو، ره، لا يرتضيه. ولو كانت حصولية انطبقت على قول المشائين وهو، ره، لا يرتضيه أيضاً.

ووجه الضعف في القولين أن صدق القضاء بمفهومه على إحدى المرتبتين من العلم، أعنى العلم الذاتي و العلم الفعلي، لا ينفى صدقه على الأخرى، فالحق أن القضاء قضاء ان: ذاتي وفعلي، كما تقدم بيانه.

و أما القدر فهو ما يلحق الشيء من كمية او حد في صفاته و آثاره، و التقدير تعيين ما يلحقه من الصفات و الآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب و الأدوات الموجودة. كما أن الحياط يقدر ما يخططه من اللباس على الثوب الذي بين يديه ثم يخطط على ما قدر، و البناء يقدر ما يريد من البناء على القاعدة من الأرض على حسب ما تسعه و تعين عليه الأسباب و الأدوات الموجودة عنده، ثم يبني البناء على طبق ما قدر لأسباب متجددة توجب عليه ذلك. فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدر كالعالم الذي يقلب به الشيء فيحد به الشيء بحد او حدود لا يتعداها.

و إذا اخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقياً انطبق على الحدود التي تلحق

الموجودات المادّية من ناحية عللها الناقصة بما لها من الصور العلميّة في النشأة التي فوقها، فإنّ لكلّ واحدة من العلل الناقصة بما فيها من الحيثيات المختلفة أثراً في المعلول يخصّص اطلاقه في صفته و أثره. فاذا تمّ التخصيص بتمام العلة التامة حصل له التعيّن والتشخص بالوجود الذي تقتضيه العلة التامة.

فلانسان مثلاً خاصّة الرؤية، لكن لا بكلّ وجوده، بل من طريق بدنه، ولا ببدنه كلّ، بل بعضومه مستقرّ في وجهه، فلا يرى إلا ما يواجهه، ولا كلّ ما يواجهه، بل الجسم. ولا كلّ جسم، بل الكثيف من الأجسام ذاللون. ولانفس الجسم، بل سطحه. ولا كلّ سطوحه، بل السطح المحاذي. ولا في كلّ وضع ولا في كلّ حال ولا في كلّ مكان ولا في كلّ زمان. فلئن أحصيت الشرائط الحافّة حول رؤية واحدة شخصيّة ألفت جمّاً غفيراً لا يحيط به الاحصاء، وما هي إلا حدود الحقها بها العلل الناقصة التي تحدّ الرؤية المذكورة بما تضع فيها من أثر ومنها ما يمنعه الموانع من التأثير.

وهذه الحدود جهات وجوديّة تلازمها سلوب كما تبين آنفاً، ولها صور علميّة في نشأة المثال التي فوق نشأة المادة تتقدر بها صفات الأشياء وآثارها فلا سبيل لشيء منها إلا إلى صفة أو أثر، هداه إليه التقدير.

فان قلت: لازم هذا البيان كون الانسان مجبراً غير مختار في أفعاله.

قلت: كلاً، فإنّ الاختيار أحد الشرائط التي يجذبها فعل الانسان. وقد فصلنا القول في دفع هذه الشبهة في مباحث الوجود وفي مباحث العلة والمعلول.

فان قلت: هلاً عمّم القول في القدر، وهو ضرب الحدود للشيء من حيث صفاته وآثاره في علم سابق يتبعه العين حتى يعمّم الماهيات الامكانية، فإنّ الماهيات أيضاً حدود لموضوعاتها تتميز من غيرها وتلازمها سلوب لا تتعداها. وقد تقدّم أنّ كلّ ذي ماهية فهو ممكن، وأنّ الممكن مركّب الذات من الايجاب والسلب فيعمّ القدر كلّ ممكن، سواء كان عقلاً



مجرداً او مثلاً معلقاً او طبيعة مادّية، و يكون العلم السابق الذى يتقدر به الشىء علماً ذاتياً.

و بالجمله يكون القدر بحسب العين هو التعيّن المنتزع من الوجود العينيّ و التقدير هو التعيّن العلمىّ الذى يتبعه العين، كما أنّ المقضىّ هو الوجود المنتزع من الوجود العينيّ، والقضاء هو الايجاب العلمىّ الذى يستتبعه، سواء كان من حيث الماهية و الذات او من حيث الصفات و الآثار.

قلت: كون الماهية حدّاً ذاتياً للممكن لا ريب فيه، لكنهم راعوا فى بحث القدر ظاهر مفهومه، و هو الحدّ الذى يلحق الشىء فيما هو موضوع له من الصفات و الآثار دون أصل الذات، فلا يعمّ ما وراء الطبائع التى لها تعلق ما بالمادة.

و غرضهم من عقد هذا البحث بيان أنّ الممكن ليس مُرخى العنان فيما يلحق به من الصفات و الآثار مستقلاً عن الواجب تعالى فيما يتصف به او يفعل، بل الأمر فى ذلك إليه تعالى فلا يقع إلّا ما قدره. و هذا قريب المعنى من قولهم: علة علة الشىء علة لذلك الشىء.

كما أنّ غرضهم من بحث القضاء بيان أنّ الممكن لا يقع إلّا بوجوب غيرىّ ينتهى إليه تعالى فى علم سابق و هو قريب المعنى من قولهم: «الشىء ما لم يجب لم يوجد»

### الفصل الثالث عشر

#### فى قدرته تعالى

إنّ من المعانى التى نعدّها من الكمالات الوجودية القدرة ولا تكون إلّا فى الفعل دون الانفعال. فلا نعدّ انفعال الشىء عن غيره، شديداً كان او

ضعيفاً، قدرة. ولا في كلّ فعل، بل في الفعل الذي لفاعله علم به فلانسمّى مبدئية الفواعل الطبيعية العادمة للشعور قدرة لها، ولا في كلّ فعل لفاعله علم به، بل في الفعل العلمى الذى يبعث العلم به فاعله على الفعل. فليست مبدئية الانسان مثلاً لأفعاله الطبيعية البدئية قدرة وإن كان له علم بها، بل الفعل الذى يعلم الفاعل أنه خير له من حيث إنه هذا الفاعل بأن يتصوره ويصدق أنه خير له من حيث إنه هذا الفاعل.

و لازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه، فإنّ خير كلّ نوع هو الكمال المترتب عليه والطبيعة النوعية هي المبدء المتقضى له، وإذا فرض أنه عالم بكونه خيراً له و كمالاً يقتضيه انبعث الفاعل إليه بذاته لا بايجاب مقتض غيره و تحميلة عليه، فلا قدرة مع الاجبار و القادر مختار، بمعنى أنّ الفعل إنّما يتعين له بتعيين منه لا بتعيين من غيره. ثمّ إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل، فالخير محبوب مطلقاً مشتاق إليه إذا فقد، وهذا الشوق كيفية نفسانية غير العلم السابق قطعاً، وأعقب ذلك الارادة، وهي كيفية نفسانية غير العلم السابق و غير الشوق قطعاً، و بتحققها يتحقق الفعل الذى هو تحريك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبئة فيها.

هذا ما يكشف البحث عن القدرة التي عندنا من القيود التي فيها وهي المبدئية للفعل و العلم بأنه خير للفاعل علماً يلزم كونه مختاراً في فعله و الشوق إلى الفعل و الارادة له، و قد تحقق أنّ كلّ كمال وجودى في الوجود فانه موجود للواجب تعالى في حد ذاته فهو تعالى عين القدرة الواجبية، لكن لاسبيل لتطرق الشوق عليه، لكونه كيفية نفسانية تلازم الفقد و الفقد يلزم النقص، وهو تعالى منزّه عن كلّ نقص و عدم.

و كذلك الارادة التي هي كيفية نفسانية غير العلم و الشوق، فانه ماهية ممكنة والواجب تعالى منزّه عن الماهية والامكان.



على أنّ الإرادة بهذا المعنى هي مع المراد إذا كان من الأمور الكائنة الفاسدة لا توجد قبله ولا تبقى بعده. فاتصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغيير الموصوف، وهو محال.

فتحصل أنّ القدرة المجردة عن النواقص والأعدام هي كون الشيء مبدءاً فاعلياً للفعل عن علم بكونه خيراً و اختياراً في ترجيحه، والواجب تعالى مبدء فاعلياً لكلّ موجود بذاته، له علم بالنظام الأصلح في الأشياء بذاته وهو مختار في فعله بذاته، إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه، فهو تعالى قادر بذاته. وما أوردناه من البيان يجري في العقول المجردة أيضاً.

فان قلت: ما سلكتموه من الطريق لا ثبات القدرة للواجب تعالى خلو عن إثبات الإرادة بما هي إرادة له، والذي ذكره في تعريف القدرة بأنّها كون الشيء بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل يتضمن إثبات الإرادة صفةً ذاتيةً للواجب مقومةً للقدرة، غير أنهم فسروا الإرادة الواجبة بأنها علم بالنظام الأصلح.

قلت: ما ذكره في معنى القدرة يرجع إلى ما أوردناه في معناها المتضمن للقيود الثلاثة: المبدئية والعلم والاختيار، فما ذكره في معنى قدرته تعالى حق. وإنما الشأن كلّ الشأن في أخذهم علمه تعالى مصداقاً للإرادة، ولا سبيل إلى اثبات ذلك فهو أشبه بالتسمية.

فان قلت: من الجائز أن يكون لوجود واحد ما بحسب نشأته المختلفة ماهيات مختلفة ومراتب متفاوتة، كالعلم الذي إذا تعلق بالخارج متا هو كيف نفسانيّ وإذا تعلق بنفوسنا جوهر نفسانيّ. وعلم العقل بذاته جوهر عقليّ، وعلم الواجب بذاته واجب بالذات، وعلم الممكن بذاته ممكن بالذات، فكون الإرادة التي فينا كيفاً نفسانياً لا يدفع كون إرادة الواجب لفعله هو علمه الذاتيّ.

ثم إن من المسلّم أنّ الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلاّ بإرادة ومشية،

والواجب تعالى فاعل مختار فله إرادة لفعله، لكنّ الإرادة التي فينا و هي كيف النفسانيّ غير متحققة هناك ، و ليس هناك إلّا العلم و ما يلزمه من الاختيار. فعلمه تعالى هو إرادته. فهو تعالى مرید بما أنّه عالم بعلمه الذي هو عين ذاته.

قلت: الذي نتسلّمه أنّ الفاعل المختار من الحيوان لا يفعل ما يفعل إلّا عن علم بمصلحة الفعل و إرادة بمعنى كيف النفسانيّ، و أنّ الواجب تعالى لا يفعل ما يفعل إلّا عن علم بمصلحة الفعل. و أمّا أنّ هذا العلم الذي هناك وجوده وجود الإرادة و المشيئة و إن لم يكن ماهيته هي كيف النفسانيّ فغير مسلّم، نعم لنا أن نتزعزع الإرادة من مقام الفعل كسائر الصفات الفعلية، كما تقدمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل و سيجيء.

و بالجملة لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح، فإنّ المراد بمفهومها إمّا هو الذي عندنا فهو كيفية نفسانية مغايرة للعلم، و إمّا مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بأنّ الفعل خير فلا نعرف للإرادة مفهوماً كذلك . و لذا قدّمنا أنّ القول بأنّ علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادة منه أشبه بالتسمية.

ولا ينبغي أن يقاس الإرادة بالعلم الذي يقال إنه كيفية نفسانية ثمّ يجرد عن الماهية و يجعل حيثية وجودية عامة موجودة للواجب تعالى و صفياً ذاتياً هو عين الذات. و ذلك لأنّنا ولو سلّمنا أنّ بعض مصاديق العلم وهو العلم الحصوليّ كيف نفسانيّ، فبعض آخر من مصاديقه و هو العلم الحضورىّ جوهر او غير ذلك، و قد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة وصف وجودىّ غير مندرج تحت مقولة منتزع عن الوجود بما هو وجود، فللعلم معنى جامع يهدى إليه التحليل و هو حضور شىء لشىء.

فان قلت: لو كانت الإرادة لا يعرف لها معنى إلّا الكيفية النفسانية التي في الحيوان، فما بالها تنتزع من مقام الفعل ولا كيفية نفسانية هناك ؟ فهو



الشاهد على أنّ لها معنى أوسع من الكيفية النفسانية وأنها صفة وجودية كالعلم. قلت: اللفظ كما يطلق ويراد به معناه الحقيقي كذلك يطلق ويراد به لوازم المعنى الحقيقي وآثاره المتفرعة عليه توسعاً. والصفات المنتزعة من مقام الفعل لما كانت قائمة بالفعل حادثه بحدوث الفعل متأخرة بالذات عن الذات القديمة بالذات، استحال أن يتصف به الذات الواجبة بالذات، سواء كان الاتصاف بنحو العينية او بنحو العروض، كما تبين في ما تقدم، إلا أن يراد بها لوازم المعنى الحقيقي وآثاره المتفرعة عليه توسعاً، فالرحمة - مثلاً - فيما عندنا تأثر وانفعال نفساني من مشاهدة مسكين محتاج إلى كمال، كالعافية والصحة وبقاء، و يترتب عليه أن يرفع الراحم حاجته وفاقته، فهي صفة محمودة كمالية. ويستحيل عليه تعالى التأثر والانفعال، فلا يتصف بحقيقة معناها، لكن تنتزع من ارتفاع الحاجة والتلبس بالغي مثلاً أنها رحمة، لأنه من لوازمها. و إذ كان رحمة لها نسبة إليه تعالى اشتق منه صفة الرحيم صفة فعل له تعالى، والأمر على هذا القياس.

والارادة المنسوبة إليه تعالى منتزعة من مقام الفعل، إتما من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج فهو إرادة ثم إيجاب ثم وجوب ثم إيجاد ثم وجود، و إتما من حضور العلة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل أنه يريد كذا فعلاً.

### الفصل الرابع عشر

في أن الواجب تعالى مبدء لكل ممكن موجود وهو المبحث  
المعنون عنه بشمول إرادته للافعال

الذي حققته الاصول الماضية هو أنّ الأصيل من كل شيء وجوده، و

أنّ الموجود ينقسم إلى واجب بالذات وغيره، وأنّ ماسوى الواجب بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضًا، وبعبارة أخرى سواء كان ذاتًا أو صفةً أو فعلًا، له ماهية ممكنة بالذات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وأنّ ماشأته ذلك يحتاج في تلبسه بأحد الطرفين من الوجود والعدم إلى مرجح يعين ذلك ويوجهه وهو العلة الموجبة، فما من موجود ممكن إلاّ وهو محتاج في وجوده حدوثًا وبقاءً إلى علةٍ توجب وجوده وتوجده واجبة بالذات أو منتهية إلى الواجب بالذات وعلّة علة الشيء لذلك الشيء.

فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الاختيارية إلاّ وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو سائط.

ومن طريق آخر: قد تبين في مباحث العلة والمعلول أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجود رابط غير مستقلّ متقوم بوجود العلة، فالوجودات الامكانية كائنة ما كانت روابط بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات غير مستقلة منه محاطة له بمعنى ما ليس بخارج، فما في الوجود إلاّ ذات واحدة مستقلة به تتقوم هذه الروابط وتستقل، فالذوات وما لها من الصفات والأفعال أفعال له.

فهو تعالى فاعل قريب لكل فعل ولفاعله، وأما الاستقلال المترائي من كلّ علة إمكانية بالنسبة إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبي الذي لا استقلال دونه بالحقيقة.

ولامنافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً كما يفيد هذا البرهان وبين كونه فاعلاً بعيداً كما يفيد البرهان السابق المبني على ترتب العلل وكون علة علة الشيء علة لذلك الشيء، فإنّ لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسية لوجود ماهيات العلل والمعلولات على ما يفيد النظر البدوي، والقرب هو الذي يفيد النظر الدقيق.



ومن الواضح أن لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات والفاعل الذي هو موضوعه كالانسان مثلاً، فإنّ الفاعلية طولية لا عرضية. وذهب جمع من المتكلمين وهم المعتزلة ومن تبعهم إلى أنّ الأفعال الاختيارية مخلوقة للانسان ليس للواجب تعالى فيها شأن، بل الذي له أن يقدر الانسان على الفعل بأن يخلق له الأسباب التي يقدر بها على الفعل، كالقوى والجوارح التي يتوصل بها إلى الفعل باختياره الذي يصحح له الفعل والترك، فله أن يترك الفعل ولو أراده الواجب، وأن يأتي بالفعل ولو كرهه الواجب، ولا صنع للواجب في فعله.

على أنّ الفعل لو كان مخلوقاً للواجب تعالى كان هو الفاعل له دون الانسان، فلم يكن معنى لتكليفه بالأمر والنهي ولا للوعد والوعيد، ولا لاستحقاق الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ولا فعل ولا ترك للانسان. على أنّ كونه تعالى فاعلاً للأفعال الاختيارية وفيها أنواع القبائح والشرور كالكفر والجحود وأقسام المعاصي والذنوب ينافي تنزهه ساحة العظمة والكبرياء عمّا لا يليق بها.

و يدفعه أنّ الافعال الاختيارية امور ممكنة و ضرورة العقل قاضية أنّ الماهية الممكنة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم لا تخرج من حاق الوسط إلى أحد الطرفين إلاّ بمرجح يوجب لها ذلك وهو العلة الموجبة، والفاعل من العلة. ولا معنى لتساوي نسبة الفاعل التام الفاعلية التي معه بقية أجزاء العلة التامة إلى الفعل والترك، بل هو موجب للفعل، وهذا الوجوب الغيري منتبه إلى الواجب بالذات. فهو العلة الأولى للفعل و العلة الأولى علة للمعلول الأخير، لأنّ علة علة الشيء علة لذلك الشيء. فهذه اصول ثابتة مبيّنة في الأبحاث السابقة.

و المستفاد منها أنّ للفعل نسبة إلى الواجب تعالى بالايجاب و إلى الانسان مثلاً بأنّه فاعل مسخر هو في عين عليّته معلول و فاعلية الواجب تعالى في طول

فاعلية الانسان لا في عرضه حتى تتدافعا ولا تجتمعا.  
 و أما تعلق الارادة الواجبية بالفعل مع كون الانسان مختاراً فيه فانما تعلقت  
 الارادة الواجبية بأن يفعل الانسان باختياره فعلاً كذا و كذا، لا بالفعل من  
 غير تقيّد بالاختيار فلا يلغو الاختيار ولا يبطل أثر الارادة الانسانية.  
 على أنّ خروج الأفعال الاختيارية عن سعة القدرة الواجبية حتى يريد  
 فلا يكون و يكره فيكون تقييد في القدرة المطلقة التي هي عين ذات الواجب  
 و البرهان يدفعه.

على أنّ البرهان قائم على أنّ الایجاد و جعل الوجود خاصة للواجب تعالى  
 لا شريك له فيه. و نعم ما قال صدر المتألهين، قدس سره، في مثل المقام: «ولا  
 شبهة في أنّ مذهب من جعل أفراد الناس كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين في  
 إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عند الله»،  
 انتهى (ج ٦، ص ٣٧٠)

وأما قولهم: «إنّ كون الفعل الاختياري مخلوقاً للواجب تعالى لا يجامع  
 توجيه التكليف إلى الانسان بالأمر و النهي ولا الوعد و الوعيد على الفعل و  
 الترك، ولا استحقاق الثواب و العقاب و ليس له فعل ولا هو فاعل».  
 فيدفعه أنّه إنّما يتمّ لو كان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى لا يجامع  
 انتسابه إلى الانسان و قد عرفت أنّ الفاعلية طولية و للفعل انتساب إلى  
 الواجب بالفعل بمعنى الایجاد، و إلى الانسان المختار بمعنى قيام العرض  
 بموضوعه.

و أما قولهم: إنّ كون أفعال الانسان الاختيارية مخلوقة للواجب تعالى  
 وفيها أنواع الشرور و المعاصي و القبائح ينافي طهارة ساحته تعالى عن كلّ  
 نقص و شين.

فيدفعه أنّ الشرور الموجودة في العالم على ما سيتضح ليست إلّا اموراً فيها  
 خير كثير و شرّ قليل و دخول شرّها القليل في الوجود بتبع خيرها الكثير. فالشرّ



مقصود بالقصد الثاني ولم يتعلق القصد الأول إلا بالخير.

على أنه سيتضح أيضاً أن الوجود من حيث إنه وجود خير لا غير، وإنما الشرور ملحقة ببعض الوجودات. فالذي يفيضه الواجب من الفعل وجوده الخير بذاته الطاهرة في نفسه وما يلازمه من النقص والعدم لوازم تميزه في وجوده و التميزات الوجودية لولاها لفسد نظام الوجود فكان في ترك الشر القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام.

و ذهب جمع آخر من المتكلمين وهم الأشاعرة ومن تبعهم إلى أن كل ما هو موجود غير الواجب بالذات من ذات او صفة او فعل فهو بارادة الواجب بالذات من غير واسطة، فالكل أفعاله، وهو الفاعل، لا غير.

ولازم ذلك أولاً ارتفاع العلية و المعلولية من بين الأشياء و كون استتباع الأسباب للمسببات مجرد العادة، أى إن عادة الله جرت على الاتيان بالمسببات عقيب الأسباب من غير تأثير من الأسباب في المسببات ولا توقف من المسببات على الأسباب.

و ثانياً كون الأفعال التي تعد أفعالاً اختيارية أفعالاً جبرية لا تأثير لارادة فواعلها ولا لاختيارهم فيها.

و يدفعه أن انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالايجاد لا ينافي انتسابه إلى غيره من الوسائط والانتساب طولى لا عرضى، كما تقدم توضيحه، و حقيقة وساطة الوسائط ترجع إلى تقيد وجود المسبب بقيود مخصصة لوجوده، فإن ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً و طولاً يجعل الجميع واحداً يتقيد بعض أجزائه ببعض في وجوده. فافاضة واحد منها إنما يتم بافاضة الكل، فليست الافاضة إلا واحدة ينال كل منها ما في وسعه أن يناله.

و أما إنكار العلية و المعلولية بين الأشياء، فيكفي في دفعه ما تقدم في مرحلة العلة والمعلول من البرهان على ذلك، على أنه لو لم يكن بين الأشياء شىء من رابطة التأثير والتأثر و كان مانجده منها بين الأشياء باطلاً لاحقيقة

له، لم يكن لنا سبيل إلى اثبات فاعل لها وراءها وهو الواجب الفاعل للكل.

و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار في الأفعال، بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمى اختياريًا يجعل الفعل واجب التحقق ضروري الوقوع، ولا معنى لكون الفعل الضروري الوجود اختياريًا للانسان له أن يفعل و يترك، ولا لكون إرادته مؤثرة في الفعل.

يدفعه أن فاعليته تعالى طولية لا تنافي فاعلية غيره أيضاً إذا كانت طولية و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياري فأراد أن يفعل الانسان باختياره و إرادته فعلاً كذا و كذا، فالفعل الاختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري.

و استدك بعضهم على الجبر في الأفعال بأن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى فهو واجب التحقق ضروري الوقوع، إذ لو لم يقع كان علمه جهلاً و هو محال، فالفعل ضروري ولا يجامع ضرورة الوقوع اختياريًا الفعل.

و يعارضه أن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى بخصوصية وقوعه، و هو أنه صادر عن الانسان باختياره، فهو بخصوصية كونه اختياريًا واجب التحقق ضروري الوقوع، إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلاً و هو محال، فالفعل بما أنه اختياري ضروري التحقق.

تنبيه

استدل لهم على الجبر في الأفعال بتعلق علم الواجب تعالى بها و تعين وقوعها بذلك استناداً منهم في الحقيقة إلى القضاء العلمي الذي يحتم ما يتعلق به من الامور، و أما الارادة التي هي صفة ثبوتية زائدة على الذات عندهم، فانهم لا يرونها مبدئة للفعل موجباً له، زعماً منهم أن وجوب الفعل يجعل



الفاعل موجباً (بفتح الجيم) و الواجب تعالى فاعل مختار، بل شأن الارادة أن يرجح الفعل بالأولوية من غير وجوب، فللارادة أن يختصص، أى طرف من طرفي الفعل تعلقت به.

و هذه آراء سخيفة تبين بطلانها بما تقدم بيانه من الاصول الماضية. فالوجوب الذى يلحق المعلول وجوب غيرى منتزع من وجوده الذى أفاضته علته و هو أثرها، فلوعاد هذا الوجوب و أثر في العلة يجعلها موجبة في فاعليته لزم كون المتأخر وجوداً من حيث هو متأخر متقدماً على المتقدم وجوداً من حيث هو متقدم، و هو محال.

على أن الفاعل المختار لوعاد موجباً (بالفتح) بسبب وجوب الفعل لم يكن في ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق وقضاء متقدم او إلى إيجاب الفاعل للفعل الذى هو مفاد قولنا: الشىء ما لم يجب لم يوجد. و أيضاً قد ظهر مما تقدم أن الترجيح بالأولوية مرجعه إلى عدم حاجة الممكن في تعيين أحد طرفي الوجود والعدم إلى المرجح لبقاء الطرف المرجوح على حدّ الجواز مع وجود الأولوية في الطرف الراجح و عدم انقطاع السؤال بـ«لِمَ» بعد.

و أيضاً الترجيح بالارادة مع فرض استواء نسبتها إلى طرفي الفعل و الترك مرجعه إلى عدم الحاجة إلى المرجح.

## الفصل الخامس عشر

### في حياته تعالى

الحياة فيما عندنا من أقسام الحيوان كون الشىء بحيث يدرك و يفعل والادراك العام في الحيوان كله هو الادراك الحسى الزائد عن الذات، و الفعل

فعل محدود عن علم به وإدراك ، فالعلم و القدرة من لوازم الحياة و ليسابها، لأننا نجوز مفارقة العلم الحياة، و كذا مفارقة القدرة الحياة في بعض الأحيان. فالحياة التي في الحيوان مبدء وجودي يترتب عليه العلم والقدرة. و إذ كان الشيء الذي له علم و قدرة زائدان على ذاته حياً و حياته كمالاً وجودياً له، فمن كان علمه و قدرته عين ذاته و له كلّ كمال و كلّ الكمال، فهو أحقّ بأن يسمّى حياً، و هو الواجب بالذات تعالى، فهو تعالى حتى بذاته و حياته كونه بحيث يعلم و يقدر و علمه بكلّ شيء من ذاته و قدرته مبدئيته لكلّ شيء سواه بذاته.

## الفصل السادس عشر

### في الإرادة والكلام

عدّوهما في المشهور من الصفات الذاتية للواجب تعالى. أما الإرادة فقد تقدّم القول فيها في البحث عن القدرة. و أما الكلام فقد قيل: إنّ الكلام في عرفنا لفظ دالّ بالدلالة الوضعيّة على ما في الضمير، فهو موجود اعتباري يدل عند العارف بالوضع بدلالة وضعيّة اعتباريّة على ما في ذهن المتكلم، و لذلك يعدّ وجوداً لفظياً للمعنى الذهني اعتباراً كما يعدّ المعنى الذهني وجوداً ذهنياً و مصداقه الخارجي وجوداً خارجياً للشيء.

فلو كان هناك موجود حقيقيّ دالّ على شيء دلالة حقيقيّة غير اعتباريّة كالأثر الدالّ على المؤثر والمعلول الدالّ بما فيه من الكمال الوجودي على ما في علته من الكمال بنحو أعلى و أشرف كان أحقّ بأن يسمّى كلاماً لأصالة وجودها وقوة دلالتها.

ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كلّ وجه له كلّ كمال



في الوجود بنحو أعلى و أشرف يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدسة عن إجمال ذاته كالواجب تعالى فهو كلام يدل بذاته على ذاته والاجمال فيه عين التفصيل.

أقول: فيه تحليل الكلام و إرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة فلا ضرورة تدعو إلى إفراده من القدرة على أن جميع المعاني الوجودية و إن كانت متوغلة في المادية مخفوفة بالأعدام والنقائص يمكن أن تعود بالتحليل و حذف النقائص والأعدام إلى صفة من صفاته الذاتية.

فان قلت: هذا جار في السمع والبصر فهما وجهان من وجوه العلم مع أنها أفراد من القدرة وعدا صفتين من الصفات الذاتية.  
قلت: ذلك لورودهما في الكتاب والسنة، و أما الكلام فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلا ما كان صفة للفعل.

### الفصل السابع عشر

في العناية الالهية بخلقه وان النظام الكوني في غاية  
ما يمكن من الحسن والاتقان

الفاعل العلمى الذى لعلمه دخل فى تمام علته الموجبة إذا كان ناقصاً فى نفسه مستكماً بفعله فهو بحيث كلما قويت الحاجة إلى الكمال الذى يتوخاه بفعله زاد اهتمامه بالفعل و أمعن فى إتيان الفعل بحيث يتضمن جميع الخصوصيات الممكنة اللحاظ فى إتقان صنعه و استقصاء منافعه، بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل حقيراً غير ضرورى عند الفاعل جائز الإهمال فى منافعه و هذا المعنى هو المسمى بالعناية.

والواجب تعالى غنيُّ الذات له كلّ كمال في الوجود فلا يستكمل بشيء من فعله و كلّ موجود فعله ولا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته، لكن لما كان له علم ذاتي بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه، وعلمه الذي هو عين ذاته علّة لما سواه فيقع فعله على ما علم من غير إهمال في شيء ممّا علم من خصوصياته و الكلّ معلوم فله تعالى عناية بخلقه.

والمشهود من النظام العامّ الجارى في الخلق و النظام الخاصّ الجارى في كلّ نوع و النظم والترتيب الذي هو مستقرّ في أشخاص الأنواع يصدّق ذلك، فإذا تأملنا في شيء من ذلك وجدنا مصالح و منافع في خلقه نقضى منها عجباً و كلّها أمعناً و تعمّقنا فيه بدت لنا منافع جديدة و روابط عجيبة تدهش اللب و تكشف عن دقّة الأمر و إتقان الصنع.

و ما تقدّم من البيان جار في العلل العالية و العقول المجردة التي ذواتها تامّة و وجوداتها كاملة منزّهة عن القوّة والاستعداد فليس صدور أفعالها منها لغرض و غاية تعود إليها من أفعالها و لم تكن حاصلة لها قبل الفعل لفرض تمام ذواتها، فغايتها في فعلها ذواتها التي هي أظلال لذات الواجب تعالى، و بالحقيقة غايتها في فعلها الواجب عزّ اسمه.

و يظهر ممّا تقدّم أن النظام الجارى في الخلقة أتقن نظام و أحكمه، لأنه رقيقة العلم الذي لاسبيل للضعف و الفتور إليه بوجه من الوجوه.

توضيحه أنّ عوالم الوجود الكلّية على ما سبقت إليها الإشارة ثلاثة عوالم، لارابع لها عقلاً، فإنها إما وجود فيه وصمة القوّة والاستعداد لا اجتماع لكمالاته الأوّلية و الثانوية الممكنة في أول كينونته، و إما وجود تجتمع كمالاته الأوّلية و الثانوية الممكنة في أول كينونته، فلا يتصور فيه طرؤ شئ من الكمال بعد ما لم يكن، والأوّل عالم المادّة والقوّة، و الثاني إما أن يكون مجرداً من المادّة دون آثارها من كيف و كم و سائر الأعراض الطارئة للأجسام المادّية، و إما أن يكون عارياً من المادّة و آثار المادّة جميعاً، و الأوّل



عالم المثال والثاني عالم العقل.

فالعوالم الكلّية ثلاثة، وهي مترتبة من حيث شدّة الوجود وضعفه وهو ترتّب طولّي بالعلّيّة والمعلوليّة. فترتبة الوجود العقليّ معلولة للواجب تعالى بلا واسطة وعلّة متوسطة لما دونها من المثال، ومرتبة المثال معلولة للعقل وعلّة لمرتبة المادّة والمادّيّات، وقد تقدّمت إلى ذلك إشارة وسيجيء توضيحه.

فترتبة الوجود العقليّ أعلى مراتب الوجود الامكانيّ وأقربها من الواجب تعالى والنوع العقليّ منحصر في فرد، فالوجود العقليّ بما له من النظام ظلّ للنظام الربّانيّ الذي في العالم الربوبيّ الذي فيه كلّ جهال وكمال. فالنظام العقليّ أحسن نظام ممكن وأتقنه، ثمّ النظام المثاليّ الذي هو ظلّ للنظام العقليّ، ثمّ النظام المادّيّ الذي هو ظلّ للمثال. فالنظام العالميّ العامّ أحسن نظام ممكن وأتقنه.

### الفصل الثامن عشر

#### في الخير والسر ودخول الشرف في القضاء الالهي

الخير ما يطلبه ويقصده ويحبّه كلّ شيء ويتوجّه إليه كلّ شيء بطبعه، وإذا تردد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها فلا يكون إلّا كمالاً وجودياً يتوقف عليه وجود الشيء كالعلة بالنسبة إلى معلولها أو كمالاً أولاً هو وجود الشيء بنفسه أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به ويزول به عنه نقص، والشّر يقابله، فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات.

والدليل على أنّ الشّر عدم ذات أو عدم كمال ذات أنّ الشّر لو كان أمراً وجودياً لكان إمّا شراً لنفسه أو شراً لغيره. والأوّل محال إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس، والشيء لا يقتضى عدم نفسه ولا عدم شيء

من كمالاته الثانية، لما بينه وبينها من الرابطة الوجودية، والعناية الالهية أيضاً  
توجب إيصال كل شيء إلى كماله.

والثاني أيضاً محال، لأن كون الشرّ - والمفروض أنه وجودي - شراً لغيره،  
إما بكونه معدماً لذات ذلك الغير، أو مُعدماً لشيء من كمالاته، أو بعدم  
إعدامه لالذاته ولا لشيء من كمالاته، والأول والثاني غير جائزين، فإنّ  
الشرّ حينئذ يكون هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته دون  
الشيء المعدم المفروض. وهذا خلف.

والثالث أيضاً غير جائز، فإنه إذا لم يعدم شيئاً لا ذاتاً ولا كمال ذات  
فليس يجوز عده شراً، فالعلم الضروري حاصل بأن ما لا يوجب عدم شيء ولا  
عدم كماله، فإنه لا يكون شراً له لعدم استضراره به، فالشرّ كيفما فرض ليس  
بوجودي، وهو المطلوب.

و يصدق ذلك التأمل الوافي في موارد الشرّ من الحوادث، فإن الامعان  
في أطرافها يهدي إلى أنّ الشرّ الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات. كما إذا  
قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً، فالضرب المؤثر الذي تصداه القاتل كمال له  
وليس بشرّ، وحادّة السيف و كونه قطعاً كمال له وليس بشرّ، وانفعال  
عنق المقتول و لينته كمال لبدنه وليس بشرّ، وهكذا، فليس الشرّ إلا زهاق  
الروح و بطلان الحياة و هو عدمي.

و تبين بما مرّ أنّ ما يعدّ من الوجودات شراً بسبب الاستضرار به هو شرّ  
بالعرض كالقاتل و السيف في المثال المذكور.

فان قلت: إنّ الألم من الإدراك غير تفرّق الاتصال الحاصل بالقطع مثلاً،  
و هو أمر وجودي بالوجدان. و ينتقض به قولهم: إنّ الشرّ بالذات عدمي  
اللهم إلا أن يراد به أنّ منشأ الشرّية عدمي وإن كان بعض الشرّ وجودياً.  
قلت: أجاب عنه صدر المتألهين، قدس سره، بأنّ الألم إدراك المنافي  
العدمي، كتفرّق الاتصال و نحوه بالعلم الحضورّي الذي يحضر فيه المعلوم



بوجوده الخارجى عند العالم، لا بالعلم الحسولى الذى يحضر فيه المعلوم عند العالم بصورة مأخوذة منه لا بوجوده الخارجى، فليس عند الألم أمران: تفرق الاتصال مثلاً والصورة الحاصلة منه. بل حضور ذلك الأمر المنافى هو الألم بعينه فهو وإن كان نحواً من الإدراك لكنته من أفراد العدم، وهو وإن كان نحواً من العدم لكن له ثبوت على جدثبوت أعدام الملكات، كالعمى والنقص وغير ذلك. والحاصل أن النفس لكونها صورة الإنسان الأخيرة التى بجذاء الفصل الأخير جامعة لجميع كمالات النوع واجدة لعامة القوى البدنية وغيرها، فتفرق الاتصال الذى هو آفة واردة على الحاسة تدرك النفس عنده فقدها كمال تلك القوة التى وردت عليها الآفة فى مرتبة النفس الجامعة لا فى مرتبة البدن المادية.

ثم إن الشر لما كان هو عدم ذات او عدم كمال ذات كان من الواجب أن تكون الذات التى يصيبه العدم قابلة له، كالجواهر المادية التى تقبل العدم بزوال صورتها التى هى تمام فعليتها النوعية و أن تكون الذات التى ينعدم كمالها باصابة الشر قابلة لفقد الكمال، أى أن يكون العدم عدماً طارياً لها لا لازماً لذاتها، كالأعدام و النقائص اللازمة للماهيات الامكانية، فإن هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود وحده.

وبهذا تبين أن عالم التجرد التام لا شرفيه، إذ لا سبيل للعدم إلى ذواتها الثابتة باثبات مبدئها ولا سبيل لعروض الأعدام المنافية لكمالاتها التى تقتضيها و هى موجودة لها فى بدء وجودها.

فجال الشر ومداره هو عالم المادة التى تتنازع فيه الأضداد و تتمانع فيه مختلف الأسباب و تجرى فيه الحركات الجوهرية و العرضية التى يلازمها التغير من ذات إلى ذات و من كمال إلى كمال.

و الشرور من لوازم وجود المادة القابلة للصور المختلفة و الكمالات المتنوعة المتخالفة غير أنها كيفما كانت مغلوبة للخيرات حقيرة فى جنبها، إذ اقيست إليها.

و ذلك أنّ الاشياء - كما نقل عن المعلّم الأوّل - من حيث الخيرات و الشرور المنتسبة إليها على خمسة أقسام: إمّا خير محض، و إمّا شرّ محض، و إمّا خيّرهما غالب، و إمّا شرّها غالب، و إمّا متساوية الخير و الشرّ. والموجود من الأقسام الخمسة قسمان هما الأوّل الذي هو خير محض و هو الواجب تعالى الذي يجب وجوده و له كلّ كمال و جودى و هو كلّ الكمال، و يلحق به المجرّدات التامة، و الثالث الذي خيره غالب، فإنّ العناية الالهية توجب وجوده، لأنّ في ترك الخير الكثير شرّاً كثيراً.

و أمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فالشرّ المحض هو العدم المحض الذي هو بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده، و ما شرّه غالب، و ما خيره و شرّه متساويان تأباهما العناية الالهية التي نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن و أتقنه. و أنت إذا تأملت أى جزء من أجزاء الكون وجدته أنّه لو لم يقع على ما وقع عليه بطل بذلك النظام الكونى المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله و كفى بذلك شرّاً غالباً في تركه خير غالب.

و إذ تبين أنّ الشرور القليلة التي تلحق الأشياء من لوازم الخيرات الكثيرة التي لها، فالقصد و الارادة تتعلق بالخيرات بالأصالة و بالشرور اللازمة لها بالتبع و بالقصد الثانى.

و من هنا يظهر أنّ الشرور داخلة في القضاء الالهى بالقصد الثانى. و إن شئت قلت: بالعرض، نظراً إلى أنّ الشرور أعدام، لا يتعلق بها قصد بالذات.

## الفصل التاسع عشر

### في ترتيب افعاله و هو نظام الخلق

قد اتضح بالأبحاث السابقة أنّ للوجود الامكانى و هو فعله تعالى



انقسامات منها أنقسامه إلى مادّي ومجرّد وانقسام المجرّد إلى مجرّد عقليّ ومجرّد مثاليّ، وأشرنا هناك إلى أنّ عوالم الوجود الكلّية ثلاثة: عالم التجرّد التام العقليّ وعالم المثال وعالم المادّة والمادّيّات. فالعالم العقليّ مجرّد تامّ ذاتاً وفعالاً عن المادّة وآثارها. وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع وغيرها. ففي هذا العالم أشباح متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادّة والطبيعة في نظام شبيه بنظامها الذي في عالم المادّة. وإتبا الفرق بينه وبين النظام المادّي أنّ تعقب بعض المثاليّات لبعض بالترتب الوجودي لا بتغيّر صورة أو حال إلى صورة أو حال أخرى بالخروج من القوّة إلى الفعل بالحركة، كما هو الحال في عالم المادّة، فحال الصور المثاليّة فيما ذكرناه من ترتّب بعضها على بعض حال صورة الحركة والتغيّر في الخيال، والعلم مجرّد مطلقاً فالمتخيّل من الحركة علم بالحركة لا حركة في العلم وعلم بالتغيّر لا تغيّر في العلم.

وعالم المادّة لا يخلو ما فيها من الموجودات من تعلق ما بالمادّة وتستوعبه الحركة والتغيّر جوهرية كانت أو عرضية.

وإذ كان الوجود بحقيقته الأصيله حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة في الشدّة والضعف والشرف والخسّة تتقوم كلّ مرتبة منها بما فوقها ويتوقف عليها بهويّتها يستنتج من ذلك:

أولاً أنّ العوالم الثلاثة مترتبة وجوداً بالسبق واللاحق، فعالم العقل قبل عالم المثال وعالم المثال قبل عالم المادّة وجوداً. وذلك لأنّ الفعلية المحضة التي لا يشوبها قوّة ولا يخالطها استعداد أقوى وأشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً كاهيولي الأولى أو يشوبه القوّة ويخالطه الاستعداد كالطبائع المادّية، فعالم العقل والمثال يسبقان عالم المادّة.

ثمّ العقل المفارق أقلّ حدوداً وأوسع وجوداً وأبسط ذاتاً من المثال الذي تصاحبه آثار المادّة وإن خلا عن المادّة، ومن المعلوم أنّ الوجود كلّما كان

أقلّ حدوداً وأوسع وأبسط كانت مرتبته من حقيقة الوجود المشككة أقدم و  
أسبق وأعلى، و من أعلى المراتب التي هي مبدء الكلّ أقرب. فعالم العقل  
أقدم و أسبق وجوداً من عالم المثال.

و ثانياً أنّ الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة ترتيب علّيّ لمكان السبق و  
التوقف الذي بينها، فعالم العقل علّة لعالم المثال وعالم المثال علّة مفيضة لعالم  
المادة.

و ثالثاً أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاماً بما يليق بكلّ منها وجوداً.  
و ذلك لما تقدم أنّ كلّ علّة مشتملة على كمال معلوها بنحو أعلى و أشرف.  
ففي عالم المثال نظام مثاليّ يضاهي نظام عالم المادة و هو أشرف منه، و في  
عالم العقل ما يطابق نظام المثال، لكنّه موجود بنحو أبسط و أشرف و أجل  
منه و يطابقه النظام الربّانيّ الذي في العلم الربوبيّ.

و رابعاً أنّه ما من موجود ممكن مادّيّ او مجرد علويّ او سفليّ إلاّ هو آية  
للوّاجب تعالى من جميع الوجوه يحكي بما عنده من الكمال الوجوديّ كمال  
الواجب تعالى.

## الفصل العشرون

### في العالم العقلي ونظامه و كيفية حصول الكثرة فيه

قد تحقق في مباحث العلّة و المعلول أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد. و  
لما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كلّ وجه، لا يتسرّب إليه جهة  
كثرة لاعقلية و لا خارجية واجداً لكلّ كمال وجوديّ وجداناً تفصيلياً في



عين الاجمال لا يفيض إلا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجودي لمكان  
المسائخة بين العلة و المعلول، له الفعلية التامة من كلّ جهة و التنزه عن القوة  
والاستعداد.

غير أنه وجود ظليّ للوجود الواجبيّ فقير إليه متقوم به غير مستقلّ دونه  
فيلزمه النقص الذاتي و المحدودية الامكانية التي تتعين بها مرتبتها في الوجود  
و يلزمها الماهية الامكانية، و الموجود الذي هذه صفتها عقل مجرد ذاتاً و فعلاً  
متأخر الوجود عن الواجب تعالى من غير واسطة، متقدم في مرتبة الوجود على  
سائر المراتب الوجودية.

ثم إنّ الماهية لا تتكثر أفرادها إلا بمقارنة المادة. و الوجه فيه أنّ الكثرة إمّا  
أن تكون عين الماهية او جزئها او خارجة منها لازمة لها او خارجة منها مفارقة  
لها، و على التقادير الثلاثة الأول لا يوجد للماهية فرد، إذ كلما وجد فرد لها  
كان من الواجب أن يكون كثيراً و كلّ كثير مؤلف من آحاد، و الواحد منها  
وجب أن يكون كثيراً لكونه مصداقاً للماهية، و هذا الكثير أيضاً مؤلف من  
آحاد، و هلمّ جراً، فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد فلا يتحقق كثير فلا يوجد  
للماهية فرد.

فن الواجب أن تكون الكثرة الافرادية أمراً خارجاً من الماهية مفارقاً لها  
ولحوق المفارق يحتاج إلى مادة، فكلّ ماهية كثير الأفراد فهي مادية، و  
ينعكس عكس النقيض إلى أنّ كلّ ماهية غير مادية و هي المجردة وجوداً لا  
تتكثر تكثراً أفرادياً، اي إنّ كلّ مجرد فنوعه منحصر في فرد و هو المطلوب، نعم  
يمكن الكثرة الافرادية في العقل المجرد فيما لو استكملت أفراد من نوع ماديّ،  
كالانسان بالسلوك الذاتي و الحركة الجوهرية من نشأة المادة و الامكان إلى  
نشأة التجرد و الفعلية الصرفة فيستصحب التميّز الفرديّ الذي كان لها عند  
كونها في أول وجودها في نشأة المادة والقوة.

فتبيّن أنّ الصادر الأول الذي يصدر من الواجب تعالى عقل واحدهو

أشرف موجود ممكن و أنه نوع منحصر في فرد، و إذ كان أشرف و أقدم في الوجود فهو علة لما دونه و واسطة في اليجاد و أن فيه أكثر من جهة واحدة تصح صدور الكثير منه، لكن الجهات الكثيرة التي فيه لا تبلغ حدًا يصح به صدور مادون النشأة العقلية بما فيه من الكثرة البالغة، فن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولاً إلى حد يحصل فيه من الجهات عدد يكافئ الكثرة التي في النشأة التي بعد العقل.

وتتصور هذه الكثرة على أحد وجهين: إما طولاً وإما عرضاً.

فالأول، و هو حصول الكثرة طولاً، أن يوجد عقل ثم عقل و هكذا. و كلما وجد عقل زادت جهة او جهات، حتى ينتهي إلى عقل تتحقق به جهات من الكثرة يفي بصدور النشأة التي بعد نشأة العقل، فهناك أنواع متباينة من العقول، كل منها منحصر في فرد، و هي مترتبة نزولاً، كل عال أشد و أشرف مما هو بعده و علة فاعلة تام الفاعلية له، لما أن إمكانه الذاتي كاف في صدوره، و آخر هذه العقول علة فاعلة للنشأة التي بعد نشأة العقل. و هذا الوجه هو الذي يميل إليه المشاؤون فيما صوروه من العقول العشرة و نسبوا إلى آخرها المسمى عندهم بالعقل الفعال إيجاد عالم الطبيعة.

و الثاني، و هو حصول الكثرة عرضاً، بأن ينتهي العقول الطولية إلى عقول عرضية، لا عليّة ولا معلولية بينها، هي بجذاء الأنواع المادية، يدبر كل منها ما بجذائه من النوع المادّي، و بها توجد الأنواع التي في عالم الطبيعة و ينتظم نظامه، و تسمى هذه العقول أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونية.

و هذا الوجه هو الذي يميل إليه الاشراقيون و ذهب إليه شيخ الاشراق و اختاره صدر المتألهين، قدس سره، و استدلل عليه بوجوه:

أحدها أن القوى النباتية من الغاذية و النامية و المولدة أعراض حالة في جسم موضوعها متغيرة بتغيره متحللة بتحله فاقدة للعلم و الادراك، فن المحال أن تكون هي المبادئ الموحدة لهذه التراكيب العجيبة التي لموضوعاتها



والأفعال المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة التي فيها مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن المحير للعقول، فليس إلا أن هناك جوهرًا عقليًا مجردًا يعتنى بها ويدبر أمرها ويهديها إلى غاياتها في الوجود.

وفيه: أن هذا الدليل لو تمّ دلّ على أن هذه الأعمال العجيبة والنظام الجارى فيها تنتهى إلى جوهر عقليّ ذى علم. وأما قيامه بجوهر عقليّ مباشر لا واسطة بينه وبين الجسم النباتيّ فلا، فمن الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى هذا الجوهر العقليّ إلى الصورة الجوهرية التي بها يتحقق نوعيّة النوع و فوقها العقل الفعّال الذي هو آخر سلسلة العقول الطولية.

الثاني أن الأنواع الطبيعية المادّية بما لها من النظام الجارى فيها دائماً ليست موجودة عن اتفاق، فالأمر الاتفاقيّ لا يكون دائماً ولا أكثريةً فلهذه الأنواع علل حقيقيّة، وليست هي التي يزعمونها من الأمزجة ونحوها، إذ لا دليل يدلّ على ذلك، بل العلة الحقيقيّة التي يستند إليها كلّ منها جوهر عقليّ مجرد ومثال كلّى يعتنى به ويوجده ويدبر أمره، والمراد بكلّيّته استواء نسبته إلى جميع الأفراد المادّية التي تسوقها من القوّة إلى الفعل لا جواز صدقه على كثيرين.

وفيه: أن أفعال كلّ نوع وآثاره مستندة إلى صورته النوعيّة، ولو لا ذلك لم يتميّز نوع جوهرى من نوع آخر مثله، والدليل على الصورة النوعيّة الآثار المختصّة بكلّ نوع التي تحتاج إلى ما تقوم به وتستند إليه فيكون مبدئاً قريباً لها. الثالث أن ذلك ممّا تقتضيه قاعدة إمكان الأشرف، وهى قاعدة مبرهن عليها، فاذا وجد ممكن هو أحسن وجوداً من ممكن آخر وجب أن يكون الممكن الذى هو أشرف منه موجوداً قبله، ولا ريب أن الانسان الذى هو بالفعل فى جميع الكمالات الانسانية مثلاً أشرف وجوداً من الانسان المادّيّ الذى هو بالقوّة بالنسبة إلى أكثر الكمالات الانسانية، فوجود الانسان المادّيّ دليل على وجود مثاله العقليّ قبله. وكذلك الأفراد المادّية لكلّ نوع مادّيّ وجودها دليل

على وجود ربّ نوعها قبلها، وهو فرد من النوع مجرد في أول وجوده له فعلية في جميع كمالات النوع مخرج لسائر الأفراد من القوة إلى الفعل مدبر لها. و فيه: أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط بكون الأخس والأشرف داخلين تحت ماهية نوعية واحدة حتى يدل وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته، ومجرد صدق مفهوم على شيء لا يدل على كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة، كما أن كلّ علّة موجودة واجدة لجميع كمالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو، ولا يجب مع ذلك أن يكون علّة كلّ شيء متحدة الماهية مع معلولها.

فكون الكمال الذي به الانسان إنسان مثلاً موجوداً لشيء وانطباقه عليه لا يكشف عن كونه فرداً لماهية الانسان مجرد كونه واجداً لذلك.

و بعبارة اخرى: صدق مفهوم الانسان على الانسان الكلي الذي نعقله لا يدل على كون معقولنا فرداً للماهية النوعية الانسانية لِمَ لا يجوز أن يكون واحداً من العقول الطولية التي هي في سلسلة علل الانسان القريبة او البعيدة لوجدانه كمال الانسان وغيره من الأنواع؟ والحمل على هذا حمل الحقيقة و الرقيقة دون الشائع.

و أما لولم يشترط في جريان القاعدة كون الأخس والأشرف داخلين تحت ماهية واحدة نوعية فالاشكال أوقع.

تنبيه:

قاعدة إمكان الأشرف — وفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخس، فلا بد أن يكون الممكن الذي هو أشرف منه قد وجد قبله — قداعتني بأمرها جمع من الحكماء و بنوا عليها عدّة من المسائل.



و قد قرّر الاستدلال عليها صدر المتألهين، قدس سرّه، بأن الممكن الأخص إذا وجد عن البارى جلّ ذكره وجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، وإلا فإن جاز أن يوجد معه وجب أن يوجد عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شيثان وهو محال، وإن جاز أن يوجد بعد الأخص وبواسطة لزم كون المعلول أشرف من علته وأقدم وهو محال، وإن لم يجز أن يوجد لا قبل الأخص ولا معه ولا بعده مع أنه ممكن بالامكان الوقوعى الذى هو كون الشىء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلو فرض وجوده وليس بصادر عن الواجب لذاته ولا عن شىء من معلولاته وهو على إمكانه، فبالضرورة وجوده يستدعى جهة مقتضية له أشرف ممّا عليه الواجب لذاته فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعى بإمكانه علة موجدة أعلى وأشرف من الواجب لذاته. وهو محال، لأن الواجب لذاته فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدة فالمطلوب ثابت.

ويمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك فإن الشرافة والخسة المذكورتين وصفان للوجود، مرجعهما إلى الشدة والضعف بحسب مرتبة الوجود، فيرجعان إلى العلية والمعلولية، مآلهما إلى كون الشىء مستقلاً موجوداً فى نفسه وكونه رابطاً قائماً بغيره موجداً فى غيره، فكل مرتبة من مراتب الوجود متقومة بما فوقها قائمة به وأخص منه ومقومة لما دونها مستقلة بالنسبة إليه وأشرف منه.

فلو فرض إمكان أشرف وأخص وجوداً كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخص قبلية وجودية وإلا كان الأخص مستقلاً غير رابط ولا متقوم بالأشرف وقد فرض رابطاً متقوماً به، هذا خلف.

و الاستفادة من الحجّتين، أولاً، أنّ كلّ كمال وجودى هو أخص من كمال آخر وجودى، فالأشرف منها موجود قبل الأخص، والأشد منها قبل الأضعف، كالمرتبتين من الوجود المختلفتين شدة وضعفاً وإن اختلفتا ماهيةً، نظير العقلين الأول والثانى.

و أما إذ كان الأخصّ فرداً مادّياً لماهيّة فانّما تفيد القاعدة أنّ الكمال الذى هو مسانخ له و أشدّ منه موجود قبله، من غير أن تفيد أنّ ذلك الكمال الأشدّ فرد لماهيّة الأخصّ لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الكثيرة فى علّة كثيرة الجهات، كالانسان مثلاً له فرد مادّى ذو كمال أخصّ وفوقه كمال إنسانى مجرد من جميع الجهات أشرف منه، لكن لا يلزم منه أن يكون إنساناً بالحمل الشائع، لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الذى فى علّته الفاعلة فينتج حمل الحقيقة والرقيقة.

نعم تجرى القاعدة فى الغايات العالية المجردة التى لبعض الأنواع المتعلقة بالمادّة كالانسان لقيام البرهان على ثبوتها لذوها بالحمل الشائع إذالم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعىّة.

و ثانياً، أنّ القاعدة إنّما تجرى فيما وراء المادّيات و عالم الحركات من المجردات التى لا يزاحم مقتضياتها مزاحم ولا يمانعها ممانع، وأما المادّيات فمجرد اقتضاء المقتضى فيها و إمكان الماهية لا يكفى فى إمكان وقوعها، بل ربما يعوقها عائق.

فلا يرد أنّ القاعدة لو كانت حقّة استلزمت بلوغ كلّ فرد مادّى، كالفرد من الانسان، غاية كما لها العقلى والخيالى، لكونها أشرف من الوجود الذى هو بالقوّة مع أنّ أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائى ممنوعون عن الوجود النهائى.

## الفصل الحادى والعشرون

### فى عالم المثال

و يسمّى أيضاً البرزخ، لتوسطه بين العالم العقلى و عالم المادّة و الطبيعىّة،



وهو، كما ظهر ممّا تقدم، مرتبة من الوجود مجردة عن المادة دون آثارها من الكم والكيف والوضع ونحوها من الاعراض، و العلة الموجدة له هو آخر العقول الطولية المسمّى عقلاً فعّالاً عند المشائين و بعض العقول العرضية عند الاشراقيين.

و فيه أمثلة الصور الجوهرية التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم المتمثل بعضها لبعض بهيئات مختلفة من غير أن يفسد اختلاف الهيئات الوحدة الشخصية التي لجوهره. مثال ذلك أنّ جمعاً كثيراً من أفراد الانسان مثلاً يتصوّرون بعض من لم يروه من الماضين، وإنّما سمعوا اسمه و شيئاً من سيرته، كلّ منهم يمثله في نفسه بهيئة مناسبة لما يقدره عليه بما عنده من صفته و إن غايرت الهيئة التي له عند غيره.

و لهذه النكته قسموا المثال إلى خيال منفصل قائم بنفسه مستقلّ عن النفوس الجزئية المتخيلة و خيال متصل قائم بالنفوس الجزئية المتخيلة. على أنّ في متخيلات النفوس صوراً جزافية لا تناسب فعل الحكيم و فيها نسبة إلى دعابات المتخيلة.

## الفصل الثاني والعشرون

### في العالم المادي

و هو العالم المحسوس أحسن مراتب الوجود، و يتميز عن العالمين: عالم العقل و عالم المثال، بتعلّق الصور فيه ذاتاً و فعلاً او فعلاً بالمادة و توقّفها على الاستعداد.

فما للأنواع التي فيها من الكمالات هي في أوّل الوجود بالقوة، ثم يخرج إلى الفعلية بالتدريج، و ربّما عاقها من كمالها عائق، فالعلل فيها متزاحمة

متمانعة.

وقد عثرت الأبحاث العلمية الطبيعية و الرياضيّة إلى هذه الأيام على شيء كثير من أجزاء هذا العالم و النسب التي بينها و النظام الجارى فيها. و لعلّ ما هو مجهول منها أكثر ممّا هو معلوم.

و قد تبين في الأبحاث السابقة أنّ عالم المادّة بما بين أجزائه من الارتباط و الاتصال واحد سيّال في ذاته متحرّك في جوهره و يشايعه في ذلك الأعراض، و الغاية التي تنتهى إليها هذه الحركة العاقمة هي التجردّ على ما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة القوّة و الفعل.

و إذ كان هذا العالم حركة و متحرّكاً في جوهره سيّلاً و سيّالاً في وجوده و كانت هويته عين التجردّ و التغيّر لاشيئاً يطرق عليه التجردّ و التغيّر صحّ ارتباطه بالعلّة الثابتة التي تنزهه عن التجردّ و التغيّر.

فالجاعل الثابت الوجود جعل ما هو في ذاته متجدّد متغيّر، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً متغيّراً. و بذلك يرتفع إشكال استناد المتغيّر إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم.

## الفصل الثالث والعشرون

### في حدوث العالم

قد تحقّق فيما تقدّم من مباحث القدم و الحدوث أنّ كلّ ماهيّة ممكنة موجودة مسبّقة الوجود بعدم ذاتي فهي حادثة حدوثاً ذاتياً و العدم السابق على وجودها بحدّه منتزِع عن علّتها الموجودة لها فهي مسبّقة الوجود بوجود علّتها متأخرة عنها.

و إذ كان المبدء الأوّل لكلّ وجود إمكانيّ، سواء كان مادّيّاً او مجرداً،



عقلياً او غير عقليّ هو الواجب لذاته تعالى، فكلّ ممكن موجود حادث ذاتاً بالنسبة إليه، و مجموع الممكنات المسمّى بعالم الامكان و بما سوى الباري تعالى ليس شيئاً وراء أجزائه، فحكمه حكم أجزائه، فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً مسبقاً بوجود الواجب لذاته.

ثمّ إنّنا لو أغمضنا عن الماهيات و قصرنا النظر في الوجود بما أنّه الحقيقة الأصلية، وجدنا الوجود منقسماً إلى واجب لذاته قائم بذاته مستقلّ في تحقّقه و ثبوته و ممكن موجود في غيره رابط قائم بغيره الذي هو الواجب، كان كلّ وجود إمكانيّ مسبقاً بالوجود الواجبيّ حادثاً هذا النحو من الحدوث و حكم مجموع الوجودات الامكانية حكم أجزائه، فالجميع حادث بحدوثه.

ثمّ إنّ لعالم المادّة و الطبيعة حدوثاً آخر يخصّه و هو الحدوث الزمانيّ. تقريره أنّه قد تقدّم في مباحث القوّة و الفعل أنّ عالم المادّة متحرك بجوهره و ما يلحق به من الأعراض، سيّال و جوداً، متجدّد بالهوية، سالك بذاته من النقص إلى الكمال، متحوّل من القوّة، منقسم إلى حدود، كلّ حدّ منها فعلية لسابقه قوّة للاحقه، ثمّ لو قسم هذا الحدّ بعينه كان كلّما حدث بالانقسام حدّ كان فعلية لسابقه قوّة للاحقه.

و إنّ هذه الحركة العامة ترسم امتداداً كمياً كلّما فرض منه قطعة انقسمت إلى قبل و بعد، و كذا كلّ قبل منه و بعد ينقسمان إلى قبل و بعد، من غير وقوف على حدّ ما ذكر في الحركة التي ترسمه، و إنّما الفرق بين الامتدادين أنّ الذي للحركة مبهم والذي لهذا الامتداد العارض لها متعيّن، نظير الفرق بين الجسم الطبيعيّ و الجسم التعليميّ.

و هذا الامتداد الذي يرسمه جوهر العالم بحركته هو الزمان العامّ الذي به تتقدر الحركات و تتعيّن النسب بين الحوادث الطبيعية بالطول و القصر و القبليّة و البعديّة، و قبليّته هي كونه قوّة للفعلية التي تليه و بعديّته هي كونه فعلية للقوّة التي تليه.

فكلّ قطعة من قطعات هذه الحركة العاقمة الممتدة أخذناها وجدناها مسبوقة بعدم زمانيّ، لكونها فعليّة مسبوقة بقوة، فهي حادثة بحدوث زمانيّ. و مجموع هذه القطعات والأجزاء ليس إلّا نفس القطعات والأجزاء، فحكمه حكمها، وهو حادث زمانيّ بحدوثها الزمانيّ، فعالم المادّة و الطبيعة حادث حدوثاً زمانياً، هذا.

و أمّا ماصورة المتكلمون في حدوث العالم، يعنى ما سوى البارى سبحانه، زماناً بالبناء على استحالة القدم الزمانيّ في الممكن. و محصّله أنّ الوجودات الامكانيّة منقطعة من طرف البداية، فلا موجود قبلها إلّا الواجب تعالى، و الزمان ذاهب من الجانبين إلى غير النهاية، و صدره خالٍ عن العالم و ذيله مشغول به ظرف له.

ففيه أنّ الزمان نفسه موجود ممكن مخلوق للواجب تعالى فليجعل من العالم الذى هو فعله تعالى، وعند ذلك ليس وراء الواجب و فعله أمر آخر، فلا قبل حتى يستقرّ فيه عدم العالم استقرار المظروف في ظرفه.

على أنّ القول بلا تنهى الزمان أولاً و آخراً يناقض قولهم باستحالة القديم الزمانيّ مضافاً إلى أنّ الزمان كمّ عارض للحركة القائمة بالجسم و عدم تناهيه يلزم عدم تنهى الأجسام و حركاتها وهو قدم العالم المناقض لقولهم بحدوثه.

و قد تفصّى بعضهم عن إشكال لزوم كون الزمان لا واجباً ولا معلولاً للواجب بأنّ الزمان أمر اعتباريّ لا بأس بالقول بكونه لا واجباً ولا معلولاً للواجب.

و فيه أنه يستوى حينئذ القول بحدوث العالم و قدمه زماناً، إذ لا حقيقة للزمان.

و تفصّى عنه آخرون بأنّ الزمان انتزاعيّ منتزع من الوجود الواجبى تعالى عن ذلك



واعترض عليه بأن لازمه عروض التغير للذات الواجبية.  
واجيب عنه بأننا لا نسلّم وجوب المطابقة بين المنتزِع و المنتزِع عنه، و  
أنت خير بأنّه التزام بالسفسطة.

## الفصل الرابع والعشرون

### في دوام الفيض

قد تبين في الأبحاث السابقة أنّ قدرته تعالى هي مبدئيته للايجاد وعلّيته  
لما سواه، و هي عين الذات المتعالية، و لازم ذلك دوام الفيض و استمرار  
الرحمة و عدم انقطاع العطية.

ولا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعة، لأنّ المجموع ليس شيئاً وراء  
الأجزاء، و كلّ جزءٍ حادث مسبوق بالعدم، ولا تكرر في وجود العالم على  
ما يراه القائلون بالأدوار و الكوار، لعدم الدليل عليه.

وما قيل: إنّ الأفلاك و الأجرام العلوية دائمة الوجود بأشخاصها، و كذلك  
كليات العناصر و الأنواع الأصيلية المادية دائمة الوجود نظراً إلى أنّ عللها  
مفارقة آبية عن التغير.

يدفعه عدم دليل يدلّ على كون هذه العلل تامة منحصرة غير متوقفة في  
تأثيرها على شرائط و معدّات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا تتشابه  
الخلقة في أدوارها.

على أنّ القول بالأفلاك و الأجرام غير القابلة للتغير و غير ذلك كانت  
أصولاً موضوعة من الهيئة و الطبيعيات القديمتين، وقد انسخ اليوم هذه الآراء.  
تمّ الكتاب و الحمد لله في سادس محرم الحرام من سنة الف و ثلاثمائة و  
خمس و تسعين من الهجرة النبوية و الصلاة على محمد و آله .

## فهرست

كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

### المرحلة الأولى

في احكام الوجود الكلية

وفيها خمسة فصول

- |    |  |
|----|--|
| ٨  | الفصل الأول في أن الوجود مشترك معنوي           |
| ٩  | الفصل الثاني في أصالة الوجود واعتبارية الماهية |
| ١٧ | الفصل الثالث في أن الوجود حقيقة مشككة          |
| ٢١ | الفصل الرابع في شطر من أحكام العدم             |
| ٢٢ | الفصل الخامس في أنه لا تكرر في الوجود          |

### المرحلة الثانية

في الوجود المستقل والرباط

وفيها ثلاثة فصول

- |    |   |
|----|---|
| ٢٨ | الفصل الأول في انقسام الوجود إلى المستقل والرباط          |
| ٣٠ | الفصل الثاني في كيفية اختلاف الوجود الرباط والمستقل       |
| ٣١ | الفصل الثالث في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه ولغيره |



## المرحلة الثالثة

## في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي

وفيهما فصل واحد

٣٤

فصل في الوجود الذهني

## المرحلة الرابعة

## في مواد القضايا: الوجوب والامكان والامتناع

وفيهما ثمانية فصول

- ٤٢ الفصل الاول في أن كل مفهوم مفروض إما واجب وإما ممتنع وإما ممكن  
الفصل الثاني في انقسام كل من المواد الثلاث إلى ما بالذات  
٤٨ وما بالغير وما بالقياس إلى الغير، إلا الامكان  
٥١ الفصل الثالث في أن واجب الوجود بالذات، ماهيته إنيته  
٥٥ الفصل الرابع في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات  
٥٨ الفصل الخامس في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد وفيه بطلان القول بالأولية  
الفصل السادس في حاجة الممكن إلى العلة و أن علة حاجته  
٦١ إلى العلة هو الامكان دون الحدوث  
٦٥ الفصل السابع في أن الممكن محتاج إلى العلة بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً  
٦٥ الفصل الثامن في بعض أحكام الممتنع بالذات

## المرحلة الخامسة

## في الماهية واحكامها

وفيهما سبعة فصول

٧٢

الفصل الأول في أن الماهية في حد ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة

٧٣	الفصل الثاني في اعتبارات الماهية
٧٤	الفصل الثالث في الكلي والجزئي
٧٧	الفصل الرابع في الذاتي والعرضي
٧٨	الفصل الخامس في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك
٨٢	الفصل السادس في بعض ما يرجع إلى الفصل
٨٥	الفصل السابع في بعض أحكام النوع

### المرحلة السادسة

#### في المقولات العشر

وفيها واحد وعشرون فصلا

٨٨	الفصل الاول في المقولات وعددها
٩٠	الفصل الثاني في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات
٩٣	الفصل الثالث في أقسام الجوهر الأولية
٩٤	الفصل الرابع في ماهية الجسم
٩٩	الفصل الخامس في ماهية المادة وإثبات وجودها
١٠٣	الفصل السادس في أن المادة لا تفارق الجسمية والجسمية لا تفارق المادة
١٠٦	الفصل السابع في إثبات الصور النوعية
١٠٩	الفصل الثامن في الكم وهو من المقولات العرضية
١٠٩	الفصل التاسع في انقسامات الكم
١١١	الفصل العاشر في أحكام مختلفة للكم
١١٣	الفصل الحادي عشر في الكيف وانقسامه الأوي
١١٤	الفصل الثاني عشر في الكيفيات المحسوسة
١١٦	الفصل الثالث عشر في الكيفيات المختصة بالكميات
١١٩	الفصل الرابع عشر في الكيفيات الاستعدادية
١٢٠	الفصل الخامس عشر في الكيفيات النفسانية



- ١٢٥ الفصل السادس عشر في الاضافة وفيه ابجاث  
 ١٢٩ الفصل السابع عشر في الأين وفيه ابجاث  
 ١٣٢ الفصل الثامن عشر في المتى  
 ١٣٣ الفصل التاسع عشر في الوضع  
 ١٣٤ الفصل العشرون في الجدة  
 ١٣٥ الفصل الحادى والعشرون في مقولتى أن يفعل وأن ينفعل

## المرحلة السابعة

## في الواحد والكثير

## وفيها تسعة فصول

- ١٣٨ الفصل الأول في أن مفهوم الوحدة والكثرة بديهي غنى عن التعريف  
 ١٤٠ الفصل الثاني في أقسام الواحد  
 ١٤١ الفصل الثالث في أن من لوازم الوحدة الهووية ومن لوازم الكثرة الغيرية  
 ١٤٣ الفصل الرابع في انقسام الحمل إلى هو هو وذى هو  
 ١٤٥ الفصل الخامس في الغيرية واقسامها  
 ١٤٦ الفصل السادس في تقابل التناقض  
 ١٤٩ الفصل السابع في تقابل العدم والملكة  
 ١٥٠ الفصل الثامن في تقابل التضاييف  
 ١٥١ الفصل التاسع في تقابل التضاد

## المرحلة الثامنة

## في العلة والمعلول

## وفيها خمسة عشر فصلا

- ١٥٦ الفصل الأول في إثبات العلية والمعلولية وأنها في الوجود  
 ١٥٧ الفصل الثاني في انقسامات العلة

	الفصل الثالث في وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ووجوب
١٥٩	وجود العلة عند وجود معلولها
١٦٥	الفصل الرابع في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
١٦٧	الفصل الخامس في استحالة الدور والتسلسل في العلل
١٧١	الفصل السادس في العلة الفاعلية
١٧٢	الفصل السابع في أقسام العلة الفاعلية
١٧٦	الفصل الثامن في أنه لا موثر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة الا الله سبحانه
١٧٧	الفصل التاسع في أن الفاعل التام الفاعلية أقوى من فعله و اقدم
١٧٨	الفصل العاشر في أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا
١٨٠	الفصل الحادى عشر في العلة الغائية وإثباتها
	الفصل الثانى عشر في أن الجزاف و القصد الضرورى والسعادة وما
١٨٦	يئاظرها من الأفعال لا تخلو عن غاية
١٨٩	الفصل لثالث عشر في الاتفاق و هو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية
١٩٢	الفصل الرابع عشر في العلة المادية و الصورية
١٩٤	الفصل الخامس عشر في العلة الجسمانية

### المرحلة التاسعة

#### في القوة والفعل

وفيها اربعة عشر فصلا

١٩٧	الفصل الأول كل حادث زمانى فانه مسبوق بقوة الوجود
١٩٨	الفصل الثانى في استيناف القول في معنى وجود الشىء بالقوة
٢٠١	الفصل الثالث في زيادة توضيح لحد الحركة و ما تتوقف عليه
٢٠٢	الفصل الرابع في انقسام التغير
٢٠٣	الفصل الخامس في مبدء الحركة و منتهائها
٢٠٤	الفصل السادس في المسافة



- ٢٠٥ الفصل السابع في المقولات التي تقع فيها الحركة  
الفصل الثامن في تنقيح القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر
- ٢٠٧ والاشارة إلى ما يتفرع عليه من اصول المسائل
- ٢١٠ الفصل التاسع في موضوع الحركة
- ٢١٢ الفصل العاشر في فاعل الحركة و هو المحرك
- ٢١٤ الفصل الحادى عشر في الزمان
- ٢١٧ الفصل الثانى عشر في معنى السرعة و البطؤ
- ٢١٨ الفصل الثالث عشر في السكون
- ٢١٩ الفصل الرابع عشر في انقسامات الحركة

### المرحلة العاشرة

#### في السبق واللحق والقدم والحدوث

وفيها ثمانية فصول

- ٢٢٤ الفصل الأول في السبق واللحق وهما التقدم والتاخر
- ٢٢٦ الفصل الثانى في ملاك السبق و اللحق في كل واحد من الأقسام
- ٢٢٩ الفصل الثالث في المعية
- ٢٣٠ الفصل الرابع في معنى القدم و الحدوث و اقسامهما
- ٢٣١ الفصل الخامس في القدم و الحدوث الزمانيين
- ٢٣٢ الفصل السادس في الحدوث و القدم الذاتيين
- ٢٣٣ الفصل السابع في الحدوث و القدم بالحق
- ٢٣٤ الفصل الثامن في الحدوث و القدم الدهريين

### المرحلة الحادية عشر

#### في العقل والعاقل والمعقول

وفيها خمسة عشر فصلا

- ٢٣٦ الفصل الأول في تعريف العلم و انقسامه الأولى و بعض خواصه

- الفصل الثاني في اتحاد العالم بالمعلوم و هو المعنون عنه  
 ۲۴۰ با اتحاد العاقل بالمعقول
- الفصل الثالث في انقسام العلم الحصولى إلى كلى و جزئى و ما يتصل به  
 ۲۴۳
- الفصل الرابع في انقسام العلم الحصولى إلى كلى و جزئى بمعنى آخر  
 ۲۴۶
- الفصل الخامس في أنواع التعقل  
 ۲۴۷
- الفصل السادس في مراتب العقل  
 ۲۴۸
- الفصل السابع في مفيض هذه الصور العلمية  
 ۲۴۹
- الفصل الثامن ينقسم العلم الحصولى إلى تصور و تصديق  
 ۲۵۰
- الفصل التاسع ينقسم العلم الحصولى إلى بديهى و نظرى  
 ۲۵۲
- الفصل العاشر ينقسم العلم الحصولى إلى حقيقى و اعتبارى  
 ۲۵۶
- الفصل الحادى عشر فى العلم الحضورى و أنه لا يختص بعلم الشىء بنفسه  
 ۲۵۹
- الفصل الثانى عشر كل مجرد فانه عقل و عاقل و معقول  
 ۲۶۰
- الفصل الثالث عشر فى أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من  
 طريق العلم بسببه و ما يتصل بذلك السبب  
 ۲۶۱
- الفصل الرابع عشر فى أن العلوم ليست بذاتية للنفس  
 ۲۶۳
- الفصل الخامس عشر فى انقسامات آخر للعالم  
 ۲۶۴

### المرحلة الثانية عشر

فى ما يتعلق بالواجب الوجود من المباحث

وفى اربع وعشرون فصلا

- الفصل الاول فى إثبات الوجود الواجب  
 ۲۶۸
- الفصل الثانى فى بعض آخر مما اقيم على وجود الواجب تعالى  
 من البراهين  
 ۲۷۰
- الفصل الثالث فى أن الواجب لذاته لا ماهية له  
 ۲۷۳
- الفصل الرابع فى أن الواجب تعالى بسيط غير مركب من أجزاء خارجية ولا ذهنية  
 ۲۷۵



٢٧٧	الفصل الخامس في توحيد الواجب وأنه لا شريك له في وجوب الوجود
٢٧٩	الفصل السادس في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته وأنه لا رب سواه
	الفصل السابع في أن الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من
٢٨٢	المفاهيم من حيث المصداق
٢٨٣	الفصل الثامن في صفات الواجب بالذات على وجه كلي وانقسامها
٢٨٤	الفصل التاسع في الصفات الذاتية وانها عين الذات المتعالية
٢٨٧	الفصل العاشر في الصفات الفعلية وانها زائدة على الذات
٢٨٨	الفصل الحادي عشر في علمه تعالى
٢٩٢	الفصل الثاني عشر في العناية والقضاء والقدر
٢٩٦	الفصل الثالث عشر في قدرته تعالى
٣٠٠	الفصل الرابع عشر في أن الواجب تعالى مبده لكل ممكن موجود
٣٠٦	الفصل الخامس عشر في حياته تعالى
٣٠٧	الفصل السادس عشر في الارادة والكلام
	الفصل السابع عشر في العناية الالهية بخلقه وأن النظام
٣٠٨	الكوني في غاية ما يمكن من الحسن والاتقان
٣١٠	الفصل الثامن عشر في الخير والشرو ودخول الشرفي القضاء الالهى
٣١٣	الفصل التاسع عشر في ترتيب أفعاله تعالى و هو نظام الحلقة
٣١٥	الفصل العشرون في العالم العقلي ونظامه و كيفية حصول الكثرة فيه
٣٢١	الفصل الحادي والعشرون في عالم المثال
٣٢٢	الفصل الثاني والعشرون في العالم المادى
٣٢٣	الفصل الثالث والعشرون في حدوث العالم
٣٢٦	الفصل الرابع والعشرون في دوام الفيض
٣٢٧	فهرس الكتاب

تم الكتاب بحول الله وقوته تعالى والحمد لله اولاً و آخراً

في يوم الاربعاء ٢٦ جمادى الأولى من شهر سنة ١٤٠٤ - هـ ق ١٠/١٢/١٣٦٢ - هـ ش

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله وصلى الله على محمد نبي الله وعلى آله آل الله  
 لقد قامت مؤسسة الانتشارات التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة  
 العلمية بقم المشرفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة و احياء  
 التراث الاسلامي ونستطيع ان نسجل هنا مايلي:

أ: الكتب التي أنجز طبعها ونشرت وهي:

المؤلف	الكتاب
السيد جعفر مرتضى العاملي	الآداب الطبية
للشيخ المفيد	الاختصاص
للشيخ المفيد	الأمالي
للشيخ الصدوق	التوحيد
للبحراني	الحدائق الناضر ٩-١٥
محمد رضا الحكيمى	الحياة
السيد جعفر مرتضى العاملي	الحياة السياسية للامام الرضا(ع)
للشيخ الصدوق	الخصال مع فهرس الاعلام
	الدليل الى موضوعات الصحيفة السجادية
للشيخ الطوسي	الرسائل
لابن ميثم البحراني و لعبد الوهاب وللوطواط	شرح مئة كلمة
للمفكر الاسلامي الكبير الشهيد مرتضى المطهري	العدل الالهي
لسماحة آية الله المنتظري	كتاب الخمس والأطفال
للمحقق المقدس الأردبيلي	مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١-٣
للفيض الكاشاني	الحجة البيضاء بمائة رسالة



## الكتاب

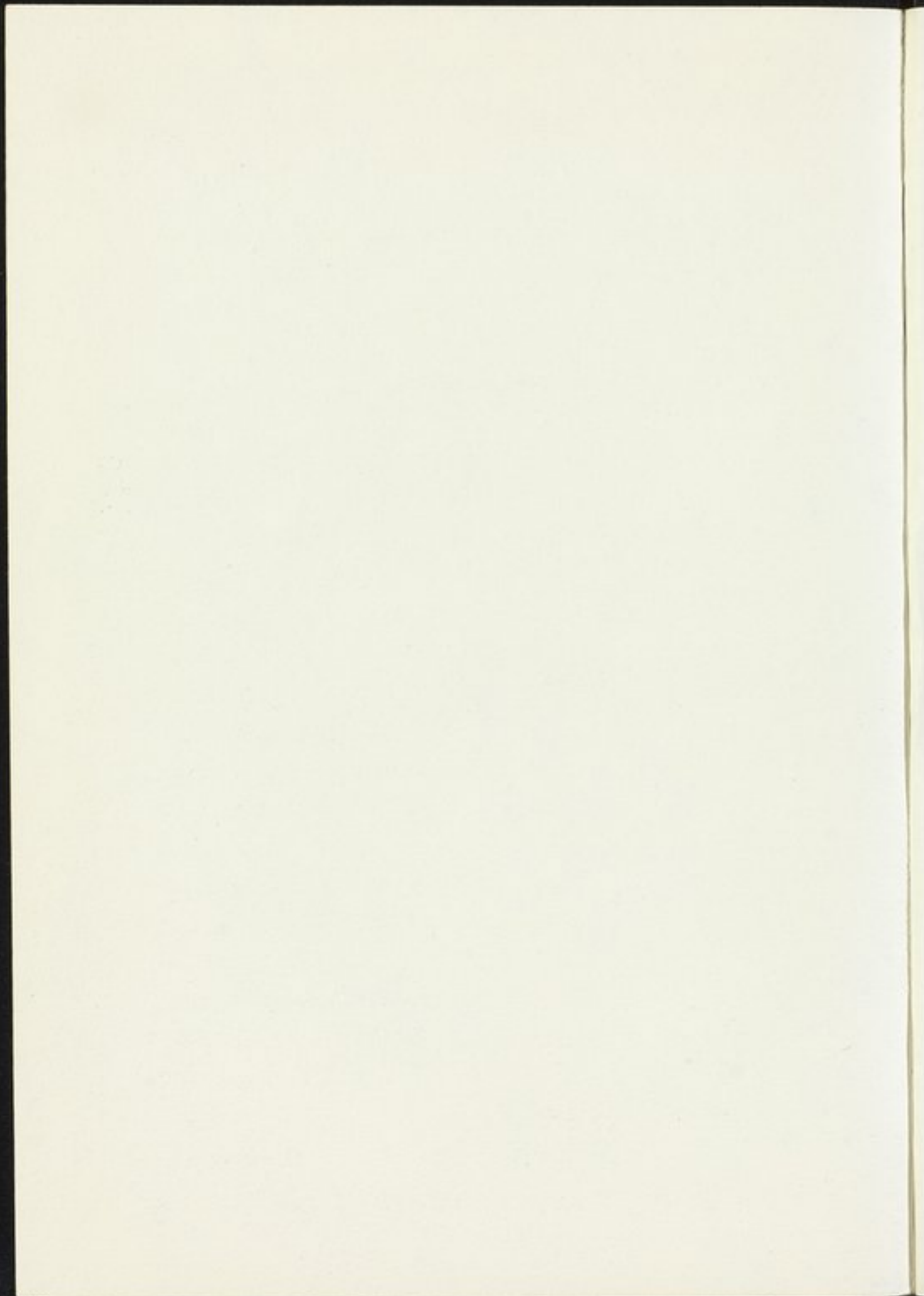
## المؤلف

معاني الأخبار	للشيخ الصدوق
المعجم المفهرس لألفاظ وسائل الشيعة ١-٩	للسيد حسن طيبي
المنتخب من سياق تاريخ نيشابور	لابي اسحاق ابراهيم بن محمد بن الازهر الصريفي
من لا يحضره الفقيه	للشيخ الصدوق
نهاية الأفكار ج ٣ و ٤	لضياء الدين العراقي

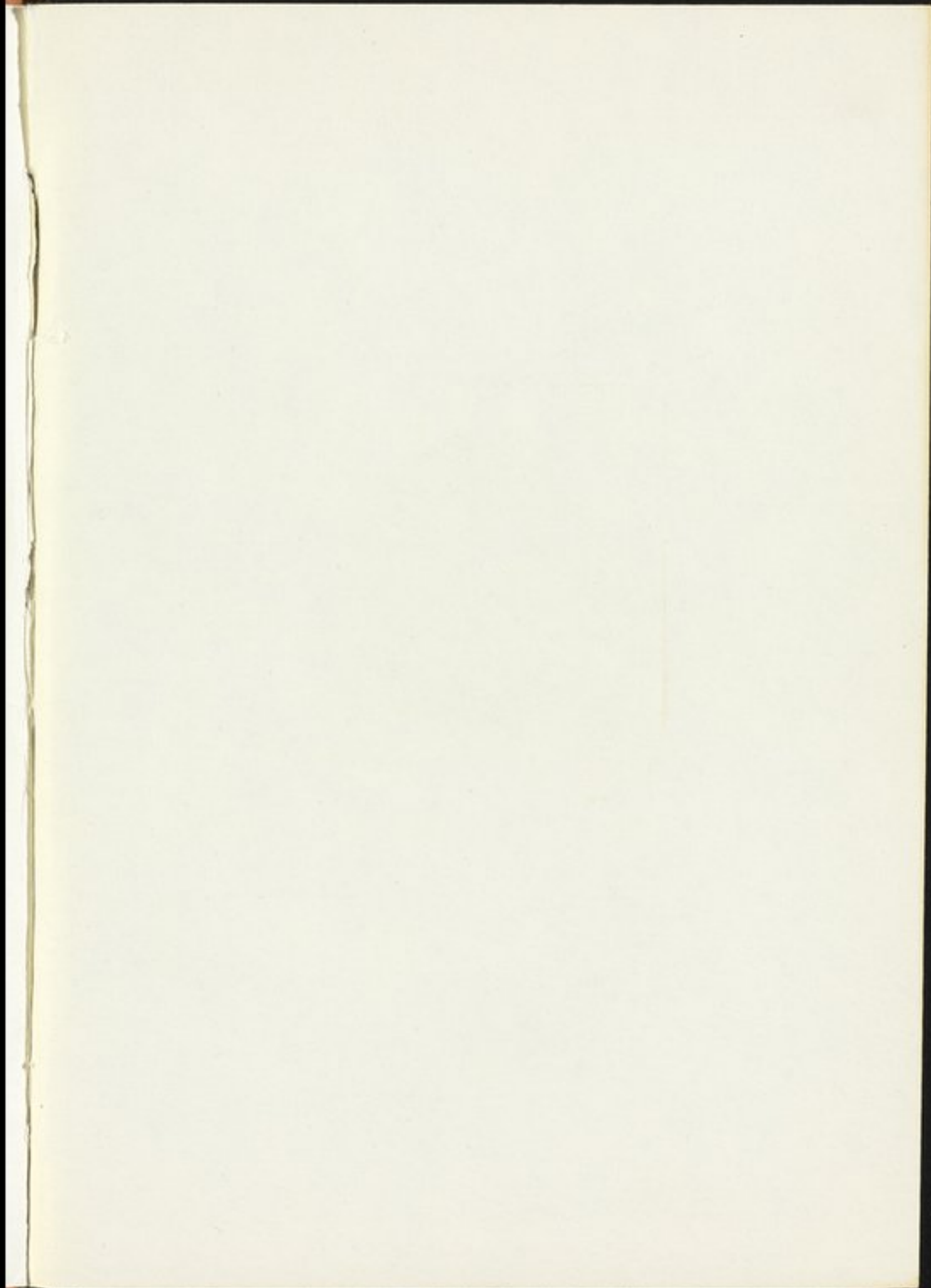
### ب: الكتب التي تحت الطبع هي:

ايضاح الفوائد	لفخر المحققين
تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة	للسيد شرف الدين علي الحسيني الاسترآبادي
تحف العقول	لابن شعبة الحراني
التعزير - انواعه و ملحقاته	للصافي الكلبايگاني
تفسير الميزان	للعامة الطباطبائي
تفصيل الشريعة	للفاضل النكراني
تحرير الوسيلة	للامام الخميني
الحاشية في المنطق	للمآ عبد الله
الحدائق الناضرة المجلدات ١٦-٢٤	للبحراني
الحكم الزاهرة عن النبي و عترته الطاهرة	للمصابري
شرح تبصرة المتعلمين ج ٧	للعراقي
شرح نهج البلاغة	لابن ميثم البحراني
قاموس الرجال ج ١	للتستري
كشف المراد	للعامة الحلبي
مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٤	للمقدس الأردبيلي
معادن الحكمة في مكاتيب الأئمة عليهم السلام	لعلم الهدى محمد ابن الفيض الكاشاني
المعجم المفهرس لألفاظ وسائل الشيعة ج ١٠	للطبيبي
المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة	للشيخ حسن ابن الشهيد الثاني
منتقى الجمعان	لضياء الدين العراقي
نهاية الأفكار ج ١ و ٢	

نظم هذا الفهرس في ١٠/١٢/١٣٦٢ هـ ش الموافق ٢٦/١/١٤٠٤ هـ ق











بہار ۵۵. ۵۵