

تَقْدِيمُ د. عَبْدِ الرَّحْمَنِ  
أَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَعَهُ جَنَّةُ الْبَقَا

# سَوَائِقُ كَلَامِ

فِي  
شَرْحِ تَجْمِيدِ الْكَلِمَةِ

لِلْمُحَرِّرِ الْإِسْلَامِيِّ  
عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْإِسْلَامِيِّ  
(الطبعة ١٩٧٢ هـ)

الجزء الثاني

مُعَدَّ  
أَلَيْسَ بِأَكْبَرِ مِنْ ذَلِكَ



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

**شوارق الإلهام  
في  
شرح تجريد الكلام**

لامیجی ، عبد الرزاق بن علی ، قرن ۱۱ ق .

شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام / عبد الرزاق اللامیجی ، تقدیم وإشراف جعفر السبحانی ؛ تحقیق أكبر أسد علي زاده . - قم : مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام ، ۱۴۲۶ ق . - ۱۳۸۱ .

ISBN 964 - 357 - 209 - 9 (ج. ۲)

ج

ISBN 964 - 357 - 190 - 4 (دوره)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها .

۱ - نصیر الدین طوسی ، محمد بن محمد ، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق . تجرید الکلام فی تحریر العقاید الإسلام - نقد و تفسیر . ۲ . کلام شیعه امامیه - متون قدیمی تا قرن ۱۱ . الفد . نصیر الدین طوسی ، محمد بن محمد ، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق . تجرید الکلام فی تحریر العقاید الإسلام . شرح . ب . سبحانی تبریزی ، جعفر ، ۱۳۰۸ - مشرف . ج . أسد علیزاده ، أكبر ، ۱۳۴۳ - . محقق . د . عنوان . ه . عنوان : تجرید الکلام فی تحریر العقاید الإسلام . شرح .

۲۹۷ / ۴۱۷۲

BP ۲۱۰ / ۵۶ ۳۰۲۸ ۱۳۸۳

اسم الكتاب: شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام / الجزء الثاني

المؤلف: عبد الرزاق اللامیجی

تقديم وإشراف: آية الله جعفر السبحانی

المحقق: أكبر أسد علي زاده

الطبعة: الأولى - ۱۴۲۶ هـ

المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الكمية: ۱۰۰۰ نسخة

الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الصف والإخراج الفني: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - السيد محسن البطاط

حقوق الطبع محفوظة للمؤسسة

توزيع

مكتبة التوحيد

ایران - قم ؛ ساحة الشهداء

۲۹۲۵۱۵۲ - ۷۷۴۵۴۵۷ ☎

البريد الإلكتروني: imamsadeq@gmail.com

العنوان في شبكة المعلومات : www.imamsadeq.org

تقديم وإشراف  
العلامة المحقق جعفر السبحاني

# شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام

مركز تحقيق الكتب التراثية

للحكيم المتأله والمتكلم البارع  
عبد الرزاق اللاهيجي

(... - ١٠٧٢ هـ)

الجزء الثاني

تحقيق  
الشيخ أكبر أسدعلي زاده



|                                   |
|-----------------------------------|
| کتابخانه                          |
| مکتبہ تحقیقات کلامی و ترویج اسلام |
| شماره ثبت: ۰۲۵۳۶۰                 |
| تاریخ ثبت:                        |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ  
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ  
أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ  
سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»

النحل: ۱۲۵

## تقديم: آية الله جعفر السبحاني

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من بعثه رسولاً  
يُعَلِّمُ الناس الكتاب والحكمة، ويدعوهم إلى سبيله بالحكمة والموعظة  
الحسنة ويجادلهم بالتي هي أحسن، وعلى أوصيائه الطاهرين الهداة  
المهديين.

تفتخر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بإصدار الجزء الثاني من كتاب  
«شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» تأليف الحكيم المتأله عبد الرزاق  
الالهيبي رضوان الله عليه، بصورة محققة مزدانة بالتحاليل.

ويشتمل هذا الجزء على مباحث مهمة حول الماهية والوجود.  
واختص بالذكر منها مسألة تسلسل العلل والمعاليل إلى غير نهاية.

وقد أقام المصنّف براهين عشرة <sup>(١)</sup> - بل أزيد - على امتناعه، حتّى أنّ البرهان العاشر ربّما يقرر بوجوه مختلفة.

ولأجل إيضاح امتناع التسلسل في سلسلة العلل والمعاليل، وكمقدمة لما أفاده المصنّف في هذا الباب، نوضح البرهان الأقوم الأتم على امتناعه. وقبل الخوض فيه والنتيجة المترتبة عليه أودّ أن أذكر ما حفظته الذاكرة بعد مضي أكثر من نصف قرن أعني: ما شاهدته في أوّل لقاء حصل بين العلامة السيد الطباطبائي والشيخ المطهري - رضوان الله عليهما - وفيه تعرّف السيد عليه، ودار البحث بينهما في ذلك اللقاء حول امتناع التسلسل، وإليك التفصيل:

في شتاء عام ١٣٧٠ هـ زرت العلامة الطباطبائي رحمته في بيته العامر، وقد كنت أسأله عن بعض المسائل الفلسفية، وهو يجيبني عنها، وحينما كان الحوار دائراً بيني وبين الأستاذ فوجئنا بدخول العلمين الجليلين: الشيخ علي أصغر كرباسچيان <sup>(٢)</sup> المعروف بالعلامة، والشيخ الشهيد مرتضى المطهري،

١. والبراهين هي:

١. ما ابتكره المحقّق الطوسي وهو مشهور عنه، ٢. برهان التطبيق، ٣. ما استخرجه المحقّق الطوسي من برهان التطبيق، ٤. ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابي: «الإشارات» و«المبدأ والمعاد»، ٥. برهان الطرف والوسط، ٦. برهان التّضايّف، ٧. برهان الحيثيات، ٨. برهان الترتب، ٩. برهان الأسد الأخصر، ١٠. ما يقارب برهان التطبيق وليس نفسه، ١١. البراهين التي اخترعها بعض المتأخّرين وقرّر بوجوه خمسة. وقد اعترف المحقّق اللاهيجي في آخر المبحث بأنّ في أكثرها مجالاً للمناقشة كما لا يخفى على الناقد البصير والعالم الخبير.

٢. إنّ صديقنا المغفور له الشيخ علي أصغر كرباسچيان، قد غادر الحوزة العلمية في قم المقدسة

وكان للأول صلة وثيقة بالعلامة السيد الطباطبائي، إلا أن السيد لم يكن آنذاك قد تعرّف على سماحة الشيخ الشهيد، فأخذ العلامة الطهراني بالتعريف بالشيخ المطهري واصفاً إياه بأنه من أفاضل الحوزة ومدرّسيها وله باع طويل في المسائل العقلية، فاستقبله السيد الطباطبائي بوجه مشرق ورخّب به أحسن ترحيب.

واستأذن الشيخ المطهري السيد الطباطبائي في طرح إشكاله الذي لم يزل عالقاً بذهنه وفكره منذ زمان، وقال ما هذا مثاله :

إنّ البراهين التي أقامها الفلاسفة على إبطال التسلسل وامتناعه هي براهين واقعة في غير موقعها. فإن أكثرها أشبه بالبراهين الهندسية التي تجري وتتحكم في الأمور المتناهية، كبرهان التطبيق وغيره، والمفروض في المقام تسلسل أمور غير متناهية، فكيف يستدل بالبراهين التي هي من خصائص الأمور المتناهية على أمر غير متناه؟ فما هو الدليل المتقن لامتناعه الذي لا يختص بالأمور المتناهية، بل يتحكم حتى في ما لا يتناهى ؟

فلما أتمّ الشيخ المطهري كلامه وبلغ النهاية في إيضاح مراده، أخذ السيد الطباطبائي بالكلام مبتدئاً بأن علاقة المعلول بالعلّة كعلاقة الوجود الرابط بالوجود النفسي، فكما لا يتصوّر وجود الرابط دون أن يكون هناك وجود نفسي، فهكذا لا يتصوّر تسلسل أمور كلّها موصوفة بكونها معاليل دون أن يكون بينها علّة غير موصوفة بالمعلولية.

وبعبارة أخرى: أنَّ مثل علاقة المعلول بالعلَّة كمثّل علاقة المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي، فكما لا تتصور معاني حرفية دون أن يكون بينها معنى أسمي، فكذلك لا يتصور تسلسل معاليل موصوفة بكونها معاليل دون أن يكون بينها علّة تامة ليست بمعلولة.

وهذا هو لبُّ ما ذكره السيد الطباطبائي ولكن ببيان مفصّل سوف نوضحه تالياً.

وبعد ان سمع الشيخ المطهري هذا الجواب، استشففت ما في وجهه من سرور وقد امتلأ بالرضا والقبول فصار ذلك اللقاء فاتحة للقاءات متواصلة، أضحي فيها الشيخ من عُشاق العلامة الطباطبائي إذ حضر بحوثه في تدريس كتاب "الشفاء" كما حضر عليه في دراساته العليا حول أصول الفلسفة ومبانيها التي نشرت باسم "أصول الفلسفة" في اجزاء خمسة وقد علق عليها المطهري تعليقات نافعة نالت شهرة عالمية وترجمت إلى لغات أخر.

نعم كانت العلاقات الودّية بينهما متبادلة، وكان السيد الطباطبائي يحب الشيخ المطهري كثيراً لما كان يلمس فيه من قوّة التفكير وعمق التدبّر، ولما استشهد العلامة المطهري بيد الاعداء والمنافقين، أجرى مراسل التلفزيون الإيراني مقابلة مع السيد الطباطبائي ذكر فيها الأستاذ فضائل تلميذه ومناقبه بقلب مكمد وصوت حزين إلى أن انقطع صوته بالبكاء والنحيب رضوان الله عليهما.

وإليك ايضاح ما ذكره العلامة الطباطبائي في ضمن أمور:

### الأول: اصالة الوجود واعتبارية الماهية

إن لنظرية اصالة الوجود واعتبارية الماهية دوراً كبيراً في حل الكثير من المسائل الفلسفية والكلامية المعقدة .

وحاصل هذه النظرية: أنه إذا قلنا: الإنسان موجود، يتبادر إلى ذهننا مفهومان ؛ أحدهما: مفهوم الإنسان، والآخر: مفهوم الوجود الحاكي عن تحقق فرد منه في الخارج، فعندئذ يقع الكلام فيما هو الأصل منهما بمعنى ما يترتب عليه الأثر في الخارج، بعد افتراض بطلان اصالتهما معاً.

فهل الأصل هو نفس الإنسان المجرد عن التحقق؟ أو الأمر الثاني المعبر عنه بأنه موجود؟ الحق هو الأمر الثاني، إذ لا ريب في أن مفهوم الإنسان بما هو انسان مفهوم لا يترتب عليه أي أثر إلا إذا اقترن بالوجود والتحقق، فعندئذ يكون الثاني هو الأصل إذ به يصير الإنسان انساناً واقعياً حقيقياً تترتب عليه الآثار.

نعم القول بأصالة الوجود لا يعني بأنه ليس في الدار سوى ذات الوجود الامكاني المطلق غير المحدد بشيء، فإن ذلك على خلاف الوجدان والبرهان، إذ لا شك أن الإنسان متحقق في الخارج وهو ليس نفس الوجود المجرد عن كل لون وحد، فإن ما يتبادر من الإنسان غير ما يتبادر من الوجود.

وإنما يعني أن الأصل الذي يترتب عليه الأثر إنما هو الوجود، غاية الأمر أنه متحدد بالإنسانية.

فالوجود يؤثر في تحقق الإنسانية وجعلها أمراً واقعياً، كما أن الإنسانية تكون حدّاً للوجود وتحديداً له من حيث درجات الوجود ومراتبه.

ولذلك قلنا في محله: إن نسبة الوجود إلى الماهية من قبيل الواسطة في الثبوت لا الواسطة في العروض، فكما أن الوجود متحقق في الخارج فهكذا الإنسانية متحققة لكن بفضل الوجود وظله.

ولعل هذا المقدار يكفي في إيضاح المسألة التي طالما كانت مثاراً للنزاع، وقد ألفت رسالة مستقلة في هذا الباب نشرت تحت عنوان «قاعدتان فلسفيتان».



## الثاني: تقسيم الوجود إلى نفسي وغيري

من الآثار المترتبة على نظرية أصالة الوجود إمكان تقسيمه - تقسيماً ثلاثياً - إلى وجود نفسي، ورابطي، ورابط .

أما الأول: فهو عبارة عما استقل تصوراً ووجوداً، وذلك كالجواهر؛ مثل الإنسان والحيوان والشجر.

فكل منها مستقل تصوراً، كما أنها في وجودها غير معتمدة - حسب الظاهر - <sup>(١)</sup> على شيء.

١. احتراز مما سيوافيك من أن العالم الامكاني بجواهره واعراضه - بالنسبة إلى الواجب -، وجود رابط قائم به من غير فرق بين اصنافه الثلاثة.

وأما الثاني: فيراد به ما هو مستقل تصوراً غير مستقل وجوداً، وذلك كالأعراض، فإذا قلنا: «الجسم أبيض» فالمحمول في الحقيقة - الذي هو البياض - مستقل مفهوماً غير مستقل وجوداً إذ هو قائم بالجسم ولولاه لما كان للبياض أثر في عالم الوجود.

وأما الثالث: فهو ما يكون غير مستقل تصوراً ووجوداً، وذلك كالمعاني الحرفية، فإذا قلنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» فكل من لفظتي «من» و«إلى» يفيدان معنى مندكاً في المتعلق، فالابتداء الحرفي كالانتهاء، لا يتصوران مستقلين وإنما يتصوران في ضمن الغير، كما أنهما غير مستقلين وجوداً وتحققاً.

هذا التقسيم الثلاثي للوجود الأمكاني - كما قلنا في الهامش - إنما هو بحسب الظاهر مع قطع النظر عن تعلقه وقيامه بمبدأ المبادئ وواجب الوجود. وأما بالنسبة إليه فتنقلب النسبة ويكون الجميع بالنسبة إليه كالوجود الرابط والمعنى الحرفي بالنسبة إلى المعنى الاسمي، كما سيوافيك بيانه.

### الثالث: العلة هو مفيض الوجود

العلة عند الالهي غيرها عند المادي، فالإلهي يُطلق العلة على مفيض الوجود أي من يُفيض الوجود على الأشياء ويخرجها من العدم ويصيرها موجودة بعد أن كانت معدومة.

وعلى ذلك فالمادة بذاتها وصورتها وجميع شؤونها معلولة لمن



أعطائها الوجود والصورة وأخرجها من ظلمة العدم إلى حيز الوجود.

وهذا بخلاف العلة عند المادي فهو يطلق لفظ العلة على المادة المتحولة إلى مادة أخرى كالحطب المنقلب إلى رماد، والوقود المنقلب إلى طاقة، والكهرباء المنقلبة صوتاً أو حرارة أو ضوءاً.

فكأن المادي لا يعترف إلا بنوعين من العلل الأربعة؛ العلة المادية والعلة الصورية ويغفل عن العلة الفاعلية والعلة الغائية.

وعلى ضوء ذلك فالكون بمادته وصورته وغايته مخلوق للواجب، موجود به، قائم به. وإلى ما ذكرنا يشير الحكيم السبزواري:

معطي الوجود في الإلهي فاعل      معطي التحرك في الطبيعي قائل

#### الرابع: معنى الامكان في الوجود غيره في الماهية

توصف الماهية بالامكان كما يوصف الوجود به، غير أن للامكان في كل من الموردين معنى خاصاً يجب أن نفرق بينهما.

توصف الماهية بالامكان ويراد به: مساواة نسبة الوجود والعدم إليها، فإذا تصوّرنا الإنسان بجنسه وفصله نجد فيه مفهومين مجردين عن كل شيء حتى الوجود والعدم، إذ لو كان الوجود جزءاً له يكون واجب الوجود، ولو كان العدم جزءاً له يكون ممتنع الوجود، مع أننا أفترضاه بكونه ماهية ممكنة.

نعم يعرض كل من الوجود والعدم للإنسان في رتبة متأخرة عن مقام الذات فيقال: الإنسان موجود أو معدوم، أما عروض الوجود فهو رهن وجود العلة، وأما العدم فيكفي فيه عدم العلة.

وأما وصف الوجود بالامكان فيختلف مع وصف الماهية به، فيصح قولنا: الإنسان ماهية ممكنة، ونسبة الوجود والعدم إليه متساوية، ولكن لا يصح قولنا: الوجود المفاض من العلة العليا، وجود ممكن، ونسبة الوجود والعدم إليه متساوية، إذ كيف يتصور أن تكون نسبة الوجود والعدم إلى الوجود متساوية، مع أن الموضوع هو الوجود، ونسبة الوجود إلى الوجود بالضرورة<sup>(١)</sup> لا بالامكان؟

فلا محيص من تفسير الامكان في الوجود بوجه آخر وهو: كونه قائماً بتمام ذاته بالواجب ومتديلاً به بحيث لو فرض انقطاعه عنه، لما بقي منه أثر.

ولو أردنا أن نوضح المقام بمثال - وإن كان بين المثال والممثل فرق واضح - لقلنا: إن نسبة الوجود الامكاني بالنسبة إلى الواجب كنسبة الصور الذهنية إلى النفس التي تصنعها في صنعها فهي قائمة بها قيام صدور على نحو لو تغافلت عنها النفس لما بقي منها أثر في صفحة الوجود.

فخرجنا بالنتيجة التالية: إن الامكان في الوجود بمعنى كونه قائماً بالعلة.

١. يراد بالضرورة، الضرورة الذاتية، لا الضرورة الازلية التي من خصائصه سبحانه.

## الخامس: واقع الوجود الامكاني هو الفقر

إن الحاجة والفقر عين حقيقة الوجود الإمكانى لا شيء عارض له،  
والأ يلزم أن يكون في حد ذاته غنياً عرضته الحاجة والفقر، وهو يلزم  
انقلاب الواجب إلى ممكن، وهو باطل، فلا محيص من القول بأن الفقر  
والحاجة عين حقيقة الوجود الإمكانى وذاته، وهذا في مقام التمثيل كالمعنى  
الحرفي بالنسبة إلى المعنى الاسمي.

فكما أن المعاني الحرفية متدليات بالذات مفهوماً ووجوداً، لا يمكن  
تصورها مستقلة عن المتعلق كما لا تتحقق مجردة عنه. فهكذا الوجود  
المفاض عن العلة، فواقعه القيام بالغير، والتدلي به، فالفقر ذاته وجوهره  
والحاجة لبّه وحقيقته، والربط والقيام بالغير، كينونته وتقرّره، لا أنه شيء  
عرضه الفقر والحاجة والربط.

فالعالم الإمكانى بأرضه وسمائه مادية ومجردة، موجودات متدليات  
قائمات بالغير، وافتراض استغنائها عن العلة يساوق عدمها.

إذا وقفت على هذه الأمور تتجلى لك الحقيقة بأوضح صورها  
وتدّعي بأن فرض تسلسل العلل والمعاليل إلى غير النهاية دون أن يكون  
بينها ما هو علة وليس بمعلول، افتراض غير معقول مشتمل على التناقض  
الصريح في الفرض.

وذلك أن كل جزء من هذه السلسلة غير المتناهية وإن كان علة

للمتأخر ومعلولاً للمتقدم لكن ذلك لا يصدنا عن وصفها بأنها سلسلة موصوفة بالمعلولية، وأنه ليس فيها ما لا يكون كذلك بأن يكون علة ولا يكون معلولاً؛ إذ عندئذ يلزم انقطاع السلسلة، وهو خلف.

فإذا المدعى - إمكان التسلسل - مركب من جزئين:

أ. السلسلة المفروضة موصوفة بالمعلولية.

ب. السلسلة تفقد ما يكون علة ولا يكون معلولاً.

فنقول: إن الجمع بين هذين الجزأين من المدعى جمع بين

المتناقضين.

لأن افتراض كونها معلولة يلازم كونها وجوداً رابطاً غير غني عن

الوجود النفسي حتى يقوم به حقيقة كميته

فكيف يجتمع هذا الفرض مع الجزء الثاني أي أن السلسلة تفقد

الوجود النفسي، وما هو علة وليس بمعلول؟

واشتمال الفرض على التناقض دليل واضح على بطلانه وامتناعه.

وإلى ما ذكرنا من البرهان يشير العلامة الطباطبائي في كتابه القيم

«نهاية الحكمة» ويقول: والتسلسل في العلل محال. والبرهان عليه أن وجود

المعلول رابط بالنسبة إلى علته لا يقوم إلا بعلة، والعلة هو المستقل الذي

يقوم به. وإذا كانت علة معلولة لثالث وهكذا كانت غير مستقلة بالنسبة إلى ما

فوقها، فلو ذهبت السلسلة إلى غير نهاية ولم تنته إلى علة غير معلولة تكون

مستقلة غير رابطة لم يتحقق شيء من أجزاء السلسلة لاستحالة وجود الرابط إلا مع مستقل<sup>(١)</sup>.

وحصيلة الكلام: أن المعلول في مصطلح الالهيين هو: ما يكون مفاضاً - بمادته وصورته وكل شؤونه - من جانب العلة وقائماً بها، وصادراً عنها. وهذا يعني أن كل حلقة من تلك الحلقات، وكل جزء من تلك السلسلة كان معدوماً فوجد بسبب علته، وتحقق بجميع شؤونه بفضلها، فبما أن أفراد هذه السلسلة برمتها تتسم بصفة «المعلولية» كان جميعها متصفاً بالفقر والتعلق بعلته، أي لو أننا سألنا كل حلقة عن كيفية وجودها لأجابتنا - بلسان التكوين - : بأنها مفتقرة في وجودها وفي جميع شؤونها إلى العلة التي سبقتها، فإذا كان هذا هو لسان حال كل واحدة من حلقات هذه السلسلة، تكون السلسلة برمتها سلسلة فقر واحتياج، سلسلة تعلق وارتباط . وعند ذلك يُثار هذا السؤال:

كيف انقلبت هذه السلسلة الفقيرة الفاقدة لكل شيء إلى سلسلة موجودة بالفعل؟! وكيف وجدت هذه السلسلة المرتبطة بحسب ذاتها من دون أن تكون هناك نقطة اتكاء قائمة بنفسها؟!

\*\*\*

## تقرير آخر لامتناع التسلسل

وهناك تقرير آخر لبطلان التسلسل ربما يكون مفيداً للمتوسطين من طلاب العلوم العقلية.

وحاصله: أن فرض صحة التسلسل فرض تحقق قضايا مشروطة وإن لم يتحقق شرطه.

توضيحه: إن وجود المعلول الأخير إذا كان مشروطاً بوجود ما يسبقه من العلة وكانت تلك العلة المتقدمة مشروطة في وجودها بوجود ما قبلها، واستمر هذا الاشتراط إلى غير النهاية، تكون النتيجة تصوّر موجودات غير متناهية، مشروط وجود كل واحد منها بوجود ما قبله، بحيث إذا سألت كل واحد عن شرط تحققه، لأجابه بأنه لا يتحقق إلا أن يتحقق ما يتقدمه، ولو سألت ما يتقدمه لأجابه بهذا أيضاً، وهكذا...

فعند ذاك تصبح النتيجة هو تصوّر «سلسلة مشروطة» أو قضايا مشروطة غير متناهية لم يتحقق شيء منها بعد، لعدم تحقق شرط كل واحد، فكيف تتحقق السلسلة مع عدم تحقق شرطها؟

وبعبارة أخرى: لو كان هناك موجود مطلق، وقضية غير مشروطة، لم يشترط وجودها بشيء - كما هو الحال إذا أنهينا السلسلة إلى خالق أزلي - فعند ذاك يتحقق شرط كل حلقة، وقضية، فتصبح السلسلة موجودة لتحقيق

شرط الجميع، وأما إذا كان الجميع أموراً مشروطة وقضايا معلقة، فيما أنها لا تتوقف السلسلة عند حد لا يكون الشرط متحققاً، وفي هذه الحالة كيف يتحقق المشروط بلا تحقق شرطه.

إن النتيجة في هذه الحالة هي أن يمتنع تحقق قضايا مشروطة لا يوجد بينها - أو لا تنتهي إلى - قضية مطلقة، ولنأت بمثال لتوضيح ذلك:

لو أن أحداً اشترط التوقيع على ورقة بتوقيع شخص آخر، والثاني بتوقيع ثالث، ثم رابع، وهكذا إلى غير نهاية، فإن من البديهي أنه لا ثمضي تلك الورقة أبداً، ولا يتم التوقيع عليها مطلقاً.

وهكذا لو أن أحداً اشترط حمل صخرة بحمل شخص آخر لها ومساعدته له، واشترط الثاني حملها بحمل ثالث، والثالث بحمل رابع، وهكذا إلى غير نهاية، فإن هذه الصخرة لن يتم حملها إلى الأبد لتسلسل الشرائط، وتوقف كل حمل على حمل يسبقه.

هذا ما سمح به الوقت لتقرير هذا البحث بوجه يكون مقنعاً للطبقة العليا والمتوسطة...

نشكر الله سبحانه على ما رزق المؤسسة ومحققها من توفيق لتقديم هذا الجزء إلى عشاق العلوم العقلية محققاً ومصححاً خالياً عن الغلط والتشويش. ومزداناً بالتعاليق المفيدة، وسيتلوه ان شاء الله الجزء الثالث من

الاجزاء الخمسة التي سيتم إخراج الكتاب فيها باذن الله سبحانه.

أنه خير مسؤول ونعم المجيب

جعفر السبحاني

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

قم - إيران

٢٥ جمادى الآخرة ١٤٢٦ هـ



مركز تحقيقات و نشر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الفصل الثاني

### في الماهية ولواحقها<sup>(١)</sup>

من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظائرها.<sup>(٢)</sup>  
وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة.

مركز بحوث كويتية للعلوم الإسلامية

١. راجع لمزيد التحقيق في هذا المبحث إلى: إلهيات الشفاء: ١ / المقالة الخامسة؛ ابضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: المقالة الأولى / البحث الثاني والثالث والرابع والخامس؛ نهاية المرام في علم الكلام: ج ١ / المقصد الثالث / الفصل الأول؛ الحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / المرحلة الرابعة؛ المباحث المشرقية: ١ / الباب الثاني؛ شرح المقاصد: ١ / الفصل الثاني من الأمور العامة؛ شرح تجريد العقائد: ٧٥ - ١١٢؛ اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: اللامع الرابع؛ شرح المنظومة: ٢ / الفريدة الخامسة من المقصد الأول؛ تعليقات على الشفاء لصدر المتألهين: ١٧٦ - ٢٢٢؛ شرح حكمة الاشراق: ١٧٩ - ١٩٩ / الفصل الأول من المقالة الثالثة.

٢. كالتركيب والبساطة والتشخيص والتقابل وغيرها مما يبحث عنها في هذا الفصل.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## أما المقدمة:

ففي اشتقاق لفظ الماهية وتعريفها وموضع إطلاقها، والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال :

[ وهي مشتقة عما هو، وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتُطلق غالباً على الأمر المعقول، ويُطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي. ]

وهي ؛ أي هذه اللفظة مشتقة عما هو.

فالـ " ياء " فيها للنسبة، فمعناها المنسوبة إلى ما هو .

وإنما نسبت إليه لأنها تقع جواباً عنه .

وهو ؛ أي الماهية والتذكير باعتبار الخبر، ما به يجاب عن السؤال بما هو<sup>(١)</sup>، هذا هو رسمها.

---

١ . حاصل الكلام: الماهية لفظة مأخوذة عن «ما هو» وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو، فإنك إذا قلت: ما هو الإنسان؟ فقد سألت عن حقيقته وماهيته، فإذا قلت: حيوان ناطق، كان هذا الجواب هو ماهية الإنسان. راجع: كشف المراد: المسألة الأولى من الفصل الثاني .

وقال شارح المقاصد: «وقد يفسّر بما به الشّيء هو هو، ويشبه أن يكون هذا تحديداً، إذ لا يتصوّر لها مفهوم سوى هذا.

وزعم بعضهم: أنه صادق على العلة الفاعليّة، وليس كذلك، لأنّ الفاعل ما به الشّيء يكون موجوداً، لا ما به الشّيء يكون ذلك الشّيء. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وتطلق هذه اللفظة غالباً على الأمر المعقول<sup>(٢)</sup>؛ أي الملحوظ، لا باعتبار الوجود، فيكون كلياً بالفعل، إذا كان حاصلًا في العقل.

وكلياً بالقوّة، إذا كان موجوداً في الخارج.

حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود، فيصير كلياً بالفعل، فلا تطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته.

إذ لا يمكن اعتباره لا<sup>(٣)</sup> باعتبار الوجود، ولا على الهوية الشخصيّة من حيث هي شخصيّة، لأنّ التشخص يساوق الوجود.

ويطلق الذات والحقيقة عليها؛ أي على الماهيّة غالباً مع اعتبار الوجود الخارجي<sup>(٤)</sup>.

١. شرح المقاصد: ٣٩٩ / ١ و ٤٠٠.

٢. أي الحاصل في الذهن فلا تكون إلّا كليّة ولهذا كان المنصرف من قولنا: «ماهية الإنسان كذا» حقيقة الكلّيّة.

٣. ب: «إلا»، والصحيح ما أثبتناه في المتن.

٤. في تجريد العقائد للمصنّف رحمه الله و متن كشف المراد: «والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود».

فلا يقال: ذات العنقاء وحقيقتها، بل يقال: ماهيتها .  
وهذه الإطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية، لكونها بحسب الأكثر  
الأغلب.  
وقد يطلق الثلاثة<sup>(١)</sup> بلا اعتبار فرق بينها.



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

١ . أي الماهية والحقيقة والذات .

وأما المسائل:

## ف [المسألة] الأولى

### [في الماهية والحقيقة والذات]

إنَّ كلاً من الماهية والذات والحقيقة؛ من المعقولات الثانية<sup>(١)</sup> على ما قال: والكلُّ من المعقولات الثانية<sup>(٢)</sup>.  
فإنَّ مفهوماتها تعرض لما صدقت عليها في العقل كما مرَّ<sup>(٣)</sup>.  
ألا ترى أنَّ كون الإنسان مثلاً ماهيةً، أي مقولاً في جواب ما هو، أمرٌ لا يعقل إلا عارضاً له في الذهن؟

١. العارض للمعقولات الأولى، فإنَّ حقيقة الإنسان - أعني: الحيوان الناطق - معروضة لكونها ماهيةً وذاتاً وحقيقة، وهذه عوارض لها.

٢. لأنَّ المعقول الثاني هو ما لا يكون له فرد في الخارج وهذه الألفاظ عوارض ذهنية تعرض مثلاً على الإنسان الذي له مصداق في الخارج.

٣. في الجزء الأول، المسألة العشرين من الفصل الأول.

## المسألة الثانية

### [ في مغايرة الماهية لما يلحقها ]

قال: وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات وإلا تصدق على ما يُنافيها، وتكون الماهية مأخوذة مع كل عارض مقابلة لها مع ضده، وهي من حيث هي ليست إلا هي، فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها. [

[ أقول: إن هذه المسألة ] في [ بيان ] مغايرة<sup>(١)</sup> الماهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض<sup>(٢)</sup> وإنما احتاجت إلى البيان لإمكان الالتباس لمكان صدقها عليها، بخلاف الأمور المباشرة لها، حيث لا يصدق عليها، فلا التباس .

فقال: وحقيقة كل شيء موجود معروض للعوارض<sup>(٣)</sup> والاعتبارات . ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون الماهية مغايرة لما يعرض لها ؛ أي يحمل

١ . المراد بالمغايرة نفي كون عوارض الماهية عينها أو جزءاً لها وإن كانت أعراضاً لازمة أو مفارقة .

٢ . كالوحدة والكثرة وموجودة ومعدومة وجنساً وفصلاً ونوعاً وعرضاً ونحوها .

٣ . كالشخصية زيد العارضة لذات الإنسان، وكالناطقية المخصوصة للإنسان .



عليها من الاعتبارات ؛ أي الأحوال الثابتة لها، سواء كانت أجزاء لها <sup>(١)</sup> أو أعراضاً لازمة أو مفارقة <sup>(٢)</sup>.

وإلا؛ أي وإن لم يكن كذلك، بل كان عينها، لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض <sup>(٣)</sup> على ما ينافيها؛ أي تلك العوارض، مثلاً لو كانت الوحدة نفس حقيقة الإنسان، أو داخلة فيها، لما صدق الإنسان على الكثير المنافي لها، وليس كذلك .

فإن قيل: هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فإن الأربعة مثلاً لا يصدق على ما ليس بزواج <sup>(٤)</sup>.

أجيب: بأن المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات، و <sup>(٥)</sup> لا منافاة بالذات بين الأربعة، وما ليس بزواج، بل باعتبار الزوجية، فتدبر .

- ١ . كالتأطيقية للإنسان.
- ٢ . يعني الإنسانية مثلاً من حيث هي إنسانية حقيقة وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات، فإن الإنسانية من حيث هي إنسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم، ولا الزوجية والفردية، ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها، لأن الأمور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض، ولا داخلاً في حقيقته .
- ٣ . لأن الوحدة مثلاً لو دخلت في مفهوم الإنسانية لم تصدق الإنسانية على ما ينافي الوحدة فإن الإنسان كما يكون واحداً يكون كثيراً .
- ٤ . يعني أن الصدق ملزوم لعدم المنافاة بالذات، فذكر الملزوم وأريد منه اللازم على طريق الكناية.
- ٥ . الواو: حالية.

وتكون الماهية سواء كانت موجودة أو معدومة.

ولهذا عبّر بلفظ الماهية مأخوذة مع كلّ عارض مقابلة لها؛ أي لتلك الماهية مأخوذة مع ضده.

فإنّ الإنسان الواحد مثلاً من حيث هو واحد، مقابل للإنسان الكثير من حيث هو كثير.

وهي؛ أي الماهية ملحوظة من حيث هي - غير مأخوذة مع شيء من الاعتبارات - ليست إلا هي .

فإنّ الإنسان الملحوظ من حيث هو إنسان، غير مأخوذ مع الكتابة والضحك والوحدة والكثرة إلى غير ذلك، إنسان فقط، لا إنسان ضاحك، ولا إنسان كاتب، ولا إنسان واحد، ولا إنسان كثير، ولا يشترط أن يكون معها شيء منها<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من تحتية كميته.

فلو سئل بطرفي النقيض على سبيل اسناد الفعل المجهول إلى الظرف، ولذا لم يؤنثه، بأن قيل: هل الإنسان من حيث هو إنسان كاتب أو ليس بكاتب؟

فالجواب السلب لكلّ شيء؛ أي ليس بكاتب ولا بشيء من الأشياء، قبل الحيثية لا بعدها؛ أي يذكر حرف السلب قبل الحيثية، بأن يقال: الإنسان ليس من حيث هو إنسان بكاتب، لا بعد الحيثية، بأن يقال: الإنسان من حيث هو إنسان ليس بكاتب.

١. في أ، ب وج: جملة: «ولا يشترط أن يكون معها شيء منها» ساقطة.

لأن هذه الصيغة، قد تكون للإيجاب العدولي، كأنك قلت ؛ الإنسان من حيث، هو إنسان شيء هو اللا كاتب مثلاً، وهو باطل.

والى هذا أشار الشيخ حيث قال في خامسة "إلهيات الشفاء": «فإن سألنا سائل، وقال: أستم تجيبون، وتقولون: إنها<sup>(١)</sup> ليست كذا وكذا، و<sup>(٢)</sup> كونها ليست كذا وكذا غير كونها إنسانية بما هي إنسانية ؟

فنقول: إنا لانجيب أنها من حيث هي إنسانية ليست كذا، بل نجيب أنها ليست من حيث هي إنسانية كذا .

وقد علم الفرق بينهما في المنطق «<sup>(٣)</sup>.

وإنما قال بطرفي النقيض، لكون الترديد حينئذ حاصراً ألبته، فيستحق الجواب باختيار أحد الشقين.

بخلاف ما إذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين.

كأن يقال: هل الإنسان كاتب، أو ضاحك؟

أو هل الإنسان كاتب، أو لا كاتب؟

فلا يستحق الجواب أصلاً.

١ . الإنسانية مثلاً.

٢ . الواو: حالية.

٣ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٩٩ / الفصل الأول من المقالة الخامسة.

## المسألة الثالثة

### [ في أقسام اعتبار الماهية ولحاظها ]

قال: وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً ولا تكون مقولاً على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان.

وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه.

والكلية العارضة للماهية، يقال لها كلي منطقي، ويقال للمركب كلي عقلي وهما ذهنيان، فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة. [

[ أقول: إن هذه المسألة ] في [ بيان ] اعتبارات الماهية بالقياس إلى ما يعرض لها من الاعتبارات التي مرت <sup>(١)</sup> مغايرتها لها، وهي ثلاثة:

الأول: اعتبار الماهية بشرط أن لا يكون معها شيء من تلك <sup>(٢)</sup> الاعتبارات.

الثاني: اعتبار الماهية بشرط أن يكون معها شيء منها.

١. في المسألة الثانية من هذا الفصل.

٢. أي من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعتبارات العارضة لها.

الثالث: اعتبارها لا بشرط أن يكون معها شيء منها، ولا بشرط أن لا يكون معها شيء منها .

ويسمى الماهية بالاعتبار الأول بالماهية المجردة، والماهية بشرط لا شيء .

وبالاعتبار الثاني الماهية المخلوطة<sup>(١)</sup>، والماهية بشرط شيء .

وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شيء .

واعلم أن قولهم الماهية بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين :

أحدهما: أن يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من الأمور الزائدة عليها، سواء كانت عارضة لها، أو لازمة إيّاها، وهذا هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية.

والمعنى الثاني: هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط لا جزء ومادة، وهو أن يعتبر انضمام شيء آخر إليها، لا من حيث هو داخل فيها، ومحصل إيّاها، بل من حيث هو أمر زائد عليها.<sup>(٢)</sup>

وقد حصل منهما مجموع، لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار .

١ . لأنها أخذت مع خلط شيء زائد عليها، مثلاً ماهية الإنسان تؤخذ مخلوطة بالمشخصات في زيد وعمر .

٢ . فالمراد أن الحيوان المجرد هاهنا أنه في ذاته ونفس مفهومه مجرد عن الناطق وعن اتحاده منه بل هو حيوانية صرفة ومعرفة عن الناطقية، فهذا شيء وذاك شيء آخر كل منهما متميز عن الآخر .

فيقال مثلاً: الحيوان بشرط لا، جزء لماهية الإنسان، ومادة لها .

وبين المعنيين بين بَيِّنٌ .<sup>(١)</sup>

والمعنى الأول هو المشهور بين المتأخرين، كما صرح به في شرح المقاصد،<sup>(٢)</sup> على أنه الذي بالغ الشيخ في نفي وجوده<sup>(٣)</sup> كما يأتي.

وبالجملة: هو المجزوم، بأنه لا وجود له في الخارج، إذ الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها<sup>(٤)</sup>.

وقيل: بل في الذهن أيضاً، لكون الوجود الذهني أيضاً من تلك اللواحق.

ودفع: بأن الذهن من خاصيته، كما مر أن يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه، فله أن يعتبر الماهية معرأة عن العوارض الذهنية، وإن كانت غير خالية عنها في نفس الأمر.

ولذلك أمكنه أن يحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقاً، باستحالة وجودها في الخارج، مع استدعاء الحكم على شيء تصوّره لا محالة نظيره، ما مرّ، من أن المعدوم مطلقاً قد يعرض له الوجود الذهني،

١ . لأن السلب في المعنى الأول متوجه إلى وجود الأمور الزائدة عليها لها ويكون المراد سلبها عنها، وفي المعنى الثاني متوجه إلى صدقه عليها، والمراد سلب اتّحادها معها في الوجود .

٢ . لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٤١٠ .

٣ . أي نسب المعنى الثاني إلى الشيخ كما يأتي .

٤ . حاصله: أن وجودها في الخارج لا يمكن إلا باعتبار اللاحق من اللواحق والمفروض عدمه .

فيكون قسماً من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن .

وقسماً له باعتبار ذاته ومفهومه. (١)

فهيها أيضاً الماهية بشرط لا (٢) قد يعرض لها وجود ذهني، فهي من حيث ذاتها، ومفهوما مجردة عن العوارض كلها.

ومقابلة للمخلوطة بها .

ومن حيث وجودها في الذهن، قسم من المخلوطة، ومحكوم عليها . وكذا الحال في المجهول المطلق، فإنه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف (٣) العارض له قسم من المعلوم بوجه ما .

ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضاً، قسيم له .

فإن قيل (٤): حاصل ما ذكرتم أن كل ما يوجد في الذهن من الماهيات، فهي مخلوطة بحسب نفس الأمر، وليست مجردة، إلا أن العقل قد يتصورها مجردة تصوراً غير مطابق للواقع .

ولا عبرة بما لا يطابق الواقع، فيصدق أن كل ما يوجد في الذهن، لا يكون مجرداً.

ويلزم منه بحكم عكس النقيض ؛ أن المجرد لا يوجد في الذهن.

١ . لحصول التعاند بينهما لأن المعدوم المطلق لا وجود له بذاته أصلاً بخلاف الموجود المطلق .

٢ . أي: شرط عدم الوجود .

٣ . أي كونه حاصلًا في الذهن .

٤ . تعرض له الفاضل القوشجي في شرحه وأجاب عنه : راجع: شرح تجريد العقائد: ٧٧ - ٧٨ .

قلنا: إنَّ المجرّد بحسب نفس الأمر يُوجد في الذّهن، إذ له أن يفرضه<sup>(١)</sup>، والفرض هو الوجود في الذّهن.

فلا يصدق أن كل ما يوجد في الذّهن، لا يكون مجرّداً.

ولا يجب كون الفرض مطابقاً للواقع.

وأجيب: أيضاً بأنه لا معنى للمجرّد، إلا ما اعتبره العقل كذلك.

لا يقال: فلا يمتنع وجوده في الخارج أيضاً، بأن يكون مقروناً بالّلواحق<sup>(٢)</sup> ويعتبره العقل مجرّداً عنها.

لأنّا نقول: الفرق هو أنّه يوجد في الذّهن شيء هو مجرّد باعتبار الذّهن، ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرّد باعتبار الخارج، بل باعتبار الذّهن، فتدبر.

وقد يلخص المقام<sup>(٣)</sup>: بأنه إن أريد أن الماهية المجردة، لا توجد في

١. أي المجرد.

٢. أي بالعوارض والمشخصات.

٣. حاصل التلخيص أن هاهنا احتمالات أربعة:

الأول: أن يكون الماهية موجودة في الواقع من العقل وموصوفة بالتجرد الواقعي.

الثاني: أن تكون الماهية موجودة فيه وموصوفة بالتجرد الفرضي.

الثالث: أن تكون الماهية موجودة في الفرض العقلي وموصوفة بالتجرد الواقعي.

الرابع: أن تكون موجودة فيه وموصوفة بالتجرد الفرضي.

شقان منها صحيحان، وشقان منها باطلان.

وعليك باستنباط الصحيح منها من الفاسد منها.



نفس الأمر، بمعنى أن وصف التجرد، لا يكون لها بحسب نفس الأمر، لكن يوجد في الفرض العقلي، بأن يفرض له العقل هذا الوصف، فذلك مما لا ريب فيه .

وإن أريد أنه يوجد في الفرض العقلي<sup>(١)</sup> شيء هو مجرد بحسب نفس الأمر، بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقاً<sup>(٢)</sup>، فذلك مما لا شك في نفيه .

وإن أريد أنه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار، فلا خفاء فيه ولا يتوجه أنه يوجد في الخارج أيضاً شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار، لما عرفت من الفرق .

فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء .

وحصل من جميعها: أن ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقاً ليس نفس الأمر مطلقاً<sup>(٣)</sup>، بل باعتبار العقل فقط .

وأما ظرف الوجود، فيمكن أن يكون هو الخارج، أو الذهن، فيوجد في الخارج، والذهن .

واعتبار العقل جميعاً، ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل، ولا يوجد في شيء منها<sup>(٤)</sup> هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقاً.

١ . على سبيل الكلية.

٢ . مع الفرض العقلي .

٣ . سواء أكان مع ملاحظة العقل أم لا.

٤ . أي الماهية.

هذا - أعني: تعليل نفي وجود المعنى الأول في الخارج - يكون الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها، هو المذكور في كتب المتأخرين .

لكن الشيخ في أول خامسة "إلهيات الشفاء" بعدما حقق كون الماهية من حيث هي ليست إلا هي - على ما مر في المسألة السابقة - قال:

«وهاهنا شيء يجب أن نفهمه؛ وهو أنه حق أن يقال: إن الحيوان بما هو حيوان، لا يُوجب أن يقال عليه خصوص، أو عموم .

وليس بحق أن يقال: الحيوان بما هو حيوان، يوجب أن لا يقال عليه خصوص أو عموم .



وذلك أنه لو كانت الحيوانية تُوجب أن لا يقال عليها خصوص أو عموم، لم يكن حيوان خاص، وحيوان عام.

ولهذا المعنى <sup>(١)</sup> يجب أن يكون فرق بين أن نقول: الحيوان بما هو حيوان مجرداً بلا شرط شيء آخر، وبين أن نقول الحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط لا شيء آخر. <sup>(٢)</sup>

١ . أي ما أشار إليه بقوله حق وليس بحق الخ، يعني لأجل الفرق بين سلب الاقتضاء واقتضاء السلب، وجب أن يكون فرق أيضاً بين سلب الشرط وشرط السلب، والحيوان بما هو حيوان بالأول موجود في الذهن والخارج وبالتالي ليس بموجود في الخارج.

٢ . فالأول مطلق والثاني مقيد وبعبارة أخرى: الأول بمعنى لا بشرط، والثاني بمعنى بشرط لا .

ولو كان يجوز أن يكون الحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط أن لا يكون شيء آخر موجوداً في الأعيان، لكان يجوز أن يكون للمثل الإفلاطونية وجود في الأعيان، بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط. انتهى كلام الشفاء<sup>(١)</sup> فليتدبر.

والمعنى الثاني: هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في "الشفاء" ولخصه المصنف في "شرح الإشارات" حيث قال: من الكليات ما قد يتصور معناه فقط، بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه.

ولا يكون معناه الأول<sup>(٢)</sup> مقولاً على ذلك المجموع، بل جزء منه. ومنها ما يتصور معناه لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره، وأن لا يقارنه.

ويكون معناه الأول مقولاً على المجموع<sup>(٣)</sup> حال المقارنة.

وهذا الأخير: قد يكون غير متحصّل<sup>(٤)</sup>، بل يكون مبهماً محتملاً، لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق<sup>(٥)</sup>، وإنما يتحصّل بما ينضاف إليه،

١. إلهيات الشفاء: ١ / ٢٠٣ و ٢٠٤.

٢. أي الكلّي الطبيعي كالحيوان.

٣. إذا سئل ذلك المجموع بما هو.

٤. في المصدر «غير متحصّل بنفسه».

٥. كالإنسان، والفرس، والبقر.

فيتخصّص به، ويصير هو بعينه أحد تلك الأشياء .

وقد يكون متخصّلاً بنفسه، أو بما انضاف إلى المعنى المذكور، ولا يكون مبهماً ولا محتملاً، لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق، بل يقال حين يقال على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فقط .

وهذان يشتركان في أنّ المعنى الأول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به، إلا أنّ اللاحق يُعطي قوام<sup>(١)</sup> ذلك المعنى في الصّورة الأولى، ويسمّى فصلاً .

ولاحق<sup>(٢)</sup> به بعد التّقوم في الصّورة الأخيرة<sup>(٣)</sup> .

فالكلّي: يسمّى بالاعتبار الأول مادة .

وبالاعتبار الثاني جنساً .

وبالاعتبار الثالث نوعاً .

مثاله: " الحيوان " إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء؛ وإن اقترن به النّاطق مثلاً، صار المجموع مركّباً من الحيوان والنّاطق، ولا يقال له إنّه حيوان كان مادة .

وإذا أخذ لا بشرط؛ أن يكون معه شيء، بل من حيث يحتمل أن

١ . في المصدر: «مقسّط لقوام» .

٢ . في المصدر: «أو لاحق» .

٣ . ويسمّى عارضاً، كما في المصدر .

يكون إنساناً، أو فرساً، وإن تخصص بالناطق مثلاً تحصل إنساناً، ويقال أنه حيوان كان جنساً .

وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً ومتحصلاً به، كان نوعاً، فالحيوان الأول<sup>(١)</sup> جزء الإنسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين.<sup>(٢)</sup>

والحيوان الثاني<sup>(٣)</sup> ليس بجزئه<sup>(٤)</sup>، لأن الجزء لا يحمل على الكل، بل هو جزء من حده، ولا يوجد من حيث هو لذلك إلا في العقل، ويتقدمه في العقل بالطبع، لكنه في الخارج متأخر عنه.

لأن الإنسان ما لم يوجد، لم تعقل له شيء يعمه، وغيره، وشيء يخصه،<sup>(٥)</sup> ويصيره هو هو بعينه.

والحيوان الثالث<sup>(٦)</sup> هو الإنسان نفسه، لأنه مأخوذ مع الناطق .  
والأشياء التي تنضاف إليه بعد تحصيله، لا تفيده اختلافاً في الماهية .  
بل ربما تجعله مختلفاً بالعدد، كالإنسان الأبيض، والإنسان الأسود،  
وكهذا الإنسان، وذاك الإنسان.

١ . أي المادة .

٢ . أي وجود الكل ووجود الفصل .

٣ . أي كونه جنساً .

٤ . الإنسان .

٥ . ويحصله .

٦ . أي كونه نوعاً .

فظهر الفرق بين الأشياء التي تدخل على معنى وتجعله أشياء مختلفة الحقائق، وبين الأشياء التي تدخل عليه <sup>(١)</sup> وتجعله <sup>(٢)</sup> متفقة الحقائق. انتهى كلام شرح الإشارات». <sup>(٣)</sup>

فجزم المتأخرون <sup>(٤)</sup> بأن هاهنا اصطلاحين، وحكموا بأن قول المصنف:

وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها، وفي بعض النسخ جميع ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً، ولا تكون مقولاً على ذلك المجموع هو الماهية بشرط لا شيء، خلط بين الاصطلاحين <sup>(٥)</sup>، حيث لا ينطبق <sup>(٦)</sup> على المعنى الأول <sup>(٧)</sup>



١. أي على الحيوان. ٢. وتجعله أشياء.

٣. شرح الإشارات والتنبيهات: ١ / ٧٦ - ٧٨ / المنهج الأول.

٤. أي جزم المتأخرون من حكاية المصنف عن الشيخ بأن في الماهية بشرط لا اصطلاحين: أحدهما: موجود في الخارج، والآخر غير موجود فيه.

٥. فإنهم يقولون الأجزاء المحمولة للماهية إذا قيس بعضها مع بعض لها أيضاً اعتبارات ثلاثة، فإن الحيوان مثلاً قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من أنواعه، وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءاً له، وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولاً عليه، وليس معنى أخذه هاهنا بشرط شيء أن يؤخذ بشرط أي شيء كان، كالضاحك والكاتب مثلاً، بل معناه أن يؤخذ بشرط أن يدخل فيه ويحصله، وبيانه أن الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل إلا بفصل ينضم إليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلاً فيه من حيث أنه متحصل ومتعين. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧٦.

٦. المذكور في شرح الإشارات.

٧. أي معنى الكلّي الطبيعي بلا انضمام بشيء وآخر كمعنى الحيوان فقط.

لأن قوله «محذوفاً عنها ما عداها» وافٍ به، ولا دخل فيه لما عداها، ولا يمكن حمله على المعنى الثاني<sup>(١)</sup> لمكان قوله: ولا توجد إلا في الأذهان .  
فإن الماهية بشرط لا شيء، بالمعنى الثاني لا خلاف في إمكان وجودها ذهنياً وخارجاً.

وقال شارح المقاصد: «واعلم أن الحكيم المحقق<sup>(٢)</sup> مع مبالغته في أن المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج، وأن المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول، وليس بجزء أصلاً .

وإنما يقال<sup>(٣)</sup> له جزء الماهية بالمجاز، لما أنه يشبه الجزء من حيث إن اللفظ الدال عليه يقع جزءاً من حدها.  
أو رد هذا الكلام في كتاب "التجريد" على وجه يشهد بأنه ليس من تصانيفه.

ونقل<sup>(٤)</sup> كلام المصنف إلى قوله: «وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه».

ثم قال: وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في "شرح الإشارات" بما اشتهر بين المتأخرين.

١ . أي معنى الكلّي الطبيعي مع انضمام إلى شيء آخر كمعنى الحيوان مع الناطق.

٢ . أي المصنف رحمه الله .

٣ . كحيوان في جواب الإنسان، والبقر، والفرس، والغنم ما هو ؟

٤ . أي نقل شارح المقاصد .

وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد، من أنه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره، عن أن ينسب إلى غيره. انتهى كلام شرح المقاصد<sup>(١)</sup>.  
وتبعه الشارح القوشجي في إسناد هذا الخبط والخلط إلى المصنّف<sup>(٢)</sup>.

وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين: إذا عرفت ذلك تبين لك أن قوله: «محذوفاً عنها جميع ما عداها» قد تمّ به المعنى الأول<sup>(٣)</sup>.  
وأما قوله: «بحيث لو انضم إليها الخ» فهو معتبر في المعنى الثاني<sup>(٤)</sup> دون الأول، ففي العبارة مساهلة.

لا يقال: المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة، والمذكور هاهنا هو الانضمام فرضاً.

لأننا نقول: لا فائدة لفرض الانضمام، وما<sup>(٥)</sup> يترتب عليه من أنه يحصل هناك مجموع، لا تصادق بينه وبين أجزائه في المعنى الأول. انتهى<sup>(٦)</sup>.

ثم إن سيد المدققين قد تحاشى عن إسناد الخبط والخلط إلى المصنّف، وأنكر تحقّق الاصطلاحين وقال: الظاهر أن ليس هناك

١. شرح المقاصد: ١ / ٤١٣ و ٤١٤ / المبحث الثاني.

٢. راجع: شرح تجريد العقائد: ٧٦.

٣. وهو معنى الماهية بشرط لا شيء.

٤. وهو معنى الماهية بشرط شيء.

٥. «ما» موصولة.

٦. على ما نقله الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧٧.



اصطلاحان، فإنّ هذه الاعتبارات الثلاثة،<sup>(١)</sup> بمعنى واحد معتبرة في أجزاء الماهية وغيرها.

وحاصل كلامه<sup>(٢)</sup> في هذا المقام: هو أنّ المراد إنّما هو الماهية المجردة، لكن لا بحيث لا يقارنها شيء من اللواحق أصلاً، كما اعتبره القوم كذلك وسمّوها بالمعنى الأول.

إذ لا يظهر لاعتبارها كذلك فائدة، بل بأن يعتبر أنّ كلّ ما يقارنها، فهو زائد عليها، غير متحد معها، فهذا هو معنى تجريد الماهية عن اللواحق.

وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج، إذ كلّ ما يوجد في الخارج، فهو متحد مع ما يقارنها، سواء كان ذاتياً لها<sup>(٣)</sup>، أو عارضياً.<sup>(٤)</sup>

لأنّ المراد باللواحق هي المحمولات، وهي متحدة مع موضوعها في الخارج، لكون معنى الحمل ذلك.

فهذا هو مراد المصنّف، وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من «أنّ الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء» بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده.

ويكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه.

١. أي لا بشرط، بشرط لا وبشرط شيء .

٢. أي سيّد المدققين .

٣. كالحيوان الناطق .

٤. كالضحك .

ولا يكون المعنى الأول مقولاً على ذلك المجموع.

ولما أورد المحقق الدواني عليه<sup>(١)</sup>: أَنَّ الشَّيْخَ قد صرَّح بأنَّ الجسم  
بمعنى المادَّة جزء من وجود الإنسان، وسبب لوجوده.

وَأَنَّ المادَّة في المركَّبات الخارجيّة موجودة بوجود سابق على وجود  
المركَّبات .

وأما في البسائط، فإنَّما يتقدَّم عليه بحسب الوجود العقلي، إذ لا مادَّة  
لها في الخارج.

فنفي وجود الماهية من حيث أنَّها مادَّة يخالف ما عليه الشَّيْخ.  
بل ما عليه الأمر في نفسه.

فإنَّ المادَّة موجودة في الواقع.

أجاب: (٢) بأنَّه لا يلزم من كون الماهية بشرط لا شيء جزء للماهية  
الماخوذة مع العوارض أن يكون جزء لها في الخارج، لاحتمال أن يكون  
من أجزائها التحليلية العقلية .

كيف لا؟ وقد أريد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست  
أجزاء لها، فهذه طريقته (٣) في توجيه هذا المقام .

١. أي على السيد الصدر.

٢. أي سيد المدققين .

٣. الشَّيْخ الرئيس .

وأما طريقة المحقق الدواني: فهي أن تجريد الماهية أمرٌ نسبيٌ يختلف بالقياس إلى الأمور، فربما اعتبر تجريدُها بالقياس إلى أمرٍ دون آخر .  
وربما اعتبر بالقياس إلى جميع الأمور، وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج، لأنها إذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلاً آخر أصلاً، حتى الهوية العينية .

فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج.

إذ كلٌ موجود لا بد له من تعيين خاص، وهو تحصيل زائد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار .

وإذا اعتبرت محصلة بالقياس إلى شيء آخر معين، أو أشياء معينة، كالجسم، بشرط أن لا يدخل في قوامه، النفس .  
ولكن لا بشرط أن لا يتحصّل بالعوارض، فيكون هو مأخوذاً بشرط لا بالنسبة إلى النفس .

ولا بشرط، بالنسبة إلى تلك العوارض، فهو موجود، ومحل للنفس .  
فالذي نفى المصنّف وجوده، هو الماهية بشرط لا شيء مطلقاً .  
وهو لا ينافي ما أثبتته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة .

فإن قلت: المعتبر في المادة: إمّا التجريد عن جميع ما عداه .  
أو عن بعضه .

وعلى الأول: لا تكون موجودة أصلاً، كما قرّرت، فلا يصحّ كلام الشيخ.

وعلى الثاني: تكون موجودة في الجملة، فلا يصحّ كلام المصنّف رحمه الله. قلت: المعتبر في المادّة الشّيء التجريد بالنسبة إليه، فكلّ ما اعتبر مجرداً بالنسبة إلى شيء، فهو مادّة بالنسبة إلى ذلك الشّيء.

وذلك الشّيء صورة له حتّى أن النوع لو اعتبر محصّلاً بالنسبة إلى التّشخيص؛ أي بحيث لو انضمّ إليه التّشخيص كان أمراً زائداً عليه<sup>(١)</sup> لا محصّلاً له، كان مادّة له بهذا الاعتبار، وغير محمول على المجموع.

والمصنّف حيث حكم بانتفاء المادّة، أراد بها الماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها، وإن كان اعتبار المادّة أعمّ من ذلك.

ثمّ قال: والأمر في توجيه العبارة هيّن: فإمّا أن يحمل قوله: «محذوفاً عنها ما عداها» على التعميم، ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفاً عنها جميع ما عداها.

وحينئذٍ لا خدشة في قوله: «لا توجد إلّا في الأذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر إلى بعض، لجواز الإحالة إلى المقايسة.

وإمّا أن يحمل على الإطلاق، ويكون الضمير في قوله: «ولا توجد إلّا

في الأذهان» راجعاً إلى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام،  
والأول أظهر. انتهى .

فهذا ما قالوا في هذا المقام وأقول وبالله التوفيق.

تحقيق المقام: أنه لما تقرر في المسألة السابقة أن الماهية من حيث  
هي ليست إلا هي .

واللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية .<sup>(١)</sup>

وإن جميع الموجبات محصلة كانت، أو معدولة متفية عنها في تلك  
المرتبة.<sup>(٢)</sup>

فالماهية في تلك المرتبة، محذوف عنها جميع ما عداها لا محالة.

فقول المصنف: «محذوفاً عنها ما عداها» إشارة إلى الماهية من تلك  
الحيثية، على أن يكون محذوفاً حالاً عن الماهية لا مفعولاً ثانياً، لقوله:  
«يؤخذ» بل المفعول الثاني إنما هو قوله: «بحيث لو انضم إليها» الخ فالماهية  
المحذوف عنها ما عداها هو المقسم .

وقد قسمها إلى الاعتبارات الثلاثة.<sup>(٣)</sup>

فالمراد من الحذف، هو الحذف في تلك المرتبة، لا الحذف في نفس  
الأمر .

١ و ٢. أي من حيث هي .

٣. أي لا بشرط، بشرط لا، وبشرط شيء .

بل الحذف في نفس الأمر، هو المعتبر في الماهية المجردة التي هي قسم من الماهية المحذوفة عنها ما عداها التي هي المقسم .

فمفاد الحذف في كلام المصنف هو مفاد فقط ووحدتها وبذاتها في كلام الشيخ حيث عبّر بها<sup>(١)</sup> عن الماهية من تلك الحيثية<sup>(٢)</sup> وفي تلك المرتبة.

وأما بيان انقسامها إلى الأقسام الثلاثة، فهو أن اعتبار الماهية المحذوف عنها ما عداها لما لم يستلزم اعتبارها تامة محصلة، فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لأن تعتبر تامة بذاتها، ولأن تعتبر غير تامة بنفس ذاتها، بل محتاجة في تماميتها وتحصلها إلى أمر آخر يتضمن إياه، وتتحد به بوجه من الوجوه.<sup>(٣)</sup>

مركزية كميّة علوم إسلامي

وإذا اعتبرت غير تامة، بل محتاجة إلى أمر آخر، سواء كان ذلك الأمر مقوماً لها ومحصلاً لقوامها .

أو محصلاً لها نحواً من التحصل غير التقويم .

فهي قابلة لأن تعتبر مع ذلك الأمر وبشرطه، ولأن تعتبر لا بشرطه ولا

١ . أي عبّر الشيخ بالماهية بذاتها.

٢ . أي الماهية من حيث هي ليست إلا هي .

٣ . سواء كان بوجه التقويم كما في الفصل بالنسبة إلى الجنس، أو بالتحصيل غير التقويم كما في الشخص بالنسبة إلى النوع .

لا بشرطه، بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين، فإذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها .

وبهذا الاعتبار قد سميت مجردة وبشرط لا، فكل ما فرض منضمّاً إليها مقارناً لها، يكون زائداً عليها لا محالة .

ولا يكون هي مقولة على ذلك المجموع، ومتحدة به بوجه من الوجوه.

لأنّ هذا الاعتبار، هو اعتبار أخذها بشرط لا شيء آخر، فلا يصح أن يتحد بهذا الاعتبار بشيء .

فصح أنّ الماهية المجردة وبشرط لا هي، التي كلّ ما يفرض منضمّاً إليها، يكون زائداً عليها، وتكون هي غير مقولة على ذلك المجموع.

ولذلك <sup>(١)</sup> عبّر المصنّف رحمه الله عن الماهية المجردة التي هي القسم الأول من الأقسام الثلاثة بقوله: «بحيث لو انضمّ إليها الخ».

ولا ينافي ذلك، صدق هذا العنوان على الأجزاء المحمولة بقياس بعضها إلى بعض، سواء كان هناك اصطلاح آخر، أو كان ذلك جزئياً من جزئيات هذا الاصطلاح .

١ . أي لكون كلّ ما فرض منضمّاً إليها مقارناً لها زائداً عليها، لازماً لاعتبار الماهية، مجردة، تامة، محصلة بنفسها، عبّر المصنّف رحمه الله عن الماهية المجردة بقوله: «بحيث لو انضمّ إليها الخ» تعبيراً عن الشيء .

وامتناع وجود الماهية بشرط لا بهذا المعنى - أعني: بالنسبة إلى جميع ما يقارنها مطلقاً<sup>(١)</sup> - لا ينافي جواز وجود المادة - أعني: الماهية بشرط لا - بالقياس إلى ما يقومها .

لجواز أن يقارنها ما يحصلها تحضلاً ما، بحيث يجوز العقل وجودها معه، كما في الصورة الجسمية .

فإنها نوعٌ محضٌ في نفسها .

وجنسٌ غير محض بالقياس إلى ما يلحقها من الصور النوعية .

وإذا أخذت بشرط لا، بالقياس إلى الصور النوعية، يجوز العقل وجودها في الخارج، بما يقارنها من المحضات الشخصية، كما تقرّر في مقامه .

فانطبق كلام المصنّف على ما هو المشهور، واندفع توهم الخلط من غير تكلف، ولا تمحل أصلاً.

والحمد لله ملهم الصواب كما هو أهله.

ثم إنه بما أشرنا إليه من جعل مورد القسمة الماهية المحذوف عنها ما عداها في نفس المرتبة .

وجعل أقسام الماهية الملحوظة مع ما عداها وجوداً وعدمًا في نفس الأمر، اندفع تمسك من توهم تجويز كون الشيء قسمًا لنفسه .

١. أي سواء كان مقومًا لها أو محضلاً لها نحواً من التحصل غير التقويم .



بأن القوم جعلوا الماهية منقسمة إلى الماهية المجردة؛ أي بشرط لا .  
 وإلى الماهية المخلوطة، أي بشرط شيء .  
 وإلى الماهية المطلقة من حيث هي هي ؛ أي الماهية لا بشرط شيء .  
 ولا شك أن الماهية من حيث هي هي نفس الماهية التي جعلت مورد  
 القسمة إلى هذه الأقسام، فقد جعلوا الشيء منقسماً إلى نفسه وإلى غيره .  
 وقد يدفع أيضاً، بأن الحيثية في مورد القسمة<sup>(١)</sup>، بيان لإطلاق  
 الماهية، وعدم تقييدها بشيء أصلاً.

وفي القسم تقييد للماهية بهذا الاعتبار، والفرق غير خفي .  
 وأما ما يدفع بجعل مورد القسمة حال الماهية، ففيه أن الحال المضاف  
 إلى الماهية أيضاً معتبر باعتبارها .  
 ولا ينحسم مادة الشبهة .

والتوهم المذكور باطل قطعاً، لأن قسم الشيء لا بد أن يكون مغايراً له  
 في الجملة بالضرورة، و<sup>(٢)</sup> لا مغايرة بين الشيء، ونفسه أصلاً.  
 وقد تؤخذ؛ أي الماهية لا بشرط شيء؛ أي من حيث هي هي من غير  
 إلتهاف إلى أنه، هل يقارنها شيء في نفس الأمر أم لا؟  
 وهذا هو القسم الثالث من الاعتبارات الثلاث .

١ . أي الماهية من حيث هي أي لا بشرط .

٢ . الواو: حالية .

وقد طوى<sup>(١)</sup> ذكر القسم الثاني ، أعني: الماهية بشرط شيء هاهنا لظهوره.

فإن الحقائق الموجودة في الأعيان، ماهيات بشرط شيء.

إذ لا يمكن أن توجد ماهية إلا وقد يلحقها شيء من العوارض.

فلا حاجة إلى أخذ هذا القسم واعتباره، بل تسمية بالاعتبار على سبيل المشاكلة وسيشير إليه .

وهو أي الماهية المأخوذة لا بشرط شيء، والتذكير باعتبار الخبر، كلي طبيعي .

والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي تعرضها الكلية - أعني: كون الشيء كلياً - إذا حصلت تلك الطبيعة في العقل.

قال الشيخ في أول خامسة " إلهيات الشفاء " في بيان معنى الكلي والجزئي: «إن الكلي يقال على وجوه ثلاثة:

فيقال كلي للمعنى من جهة أنه مقول بالفعل على كثيرين، مثل " الإنسان " .

ويقال كلي للمعنى إذا كان جائزاً أن يحمل على كثيرين، وإن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل، مثل " معنى البيت المسبوع " فإنه كلي من

حيث طبيعته يمكن أن يقال على كثيرين، ولكن ليس يجب أن يكون أولئك الكثيرون لا محالة موجودين، بل ولا الواحد منهم.

ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوّره أن يقال على كثيرين<sup>(١)</sup>،  
إنما يمتنع منه إن مَنَعَ سَبَبٌ ويدلّ عليه دليل، مثل " الشمس " و " الأرض " .<sup>(٢)</sup>

ثمّ قال: وقد يمكن أن تجمع هذا كلّه في أنّ هذا الكلّي هو الذي لا يمنع نفس تصوّره عن أن يقال على كثيرين .

ويجب أن يكون الكلّي المستعمل في المنطق وما أشبهه هو هذا .  
وأما الجزئي المفرد،<sup>(٣)</sup> فهو الذي نفس تصوّره يمنع أن يقال على<sup>(٤)</sup>  
كثيرين كذات زيد، هذا المشار إليه، فإنّه مستحيل أن تتوهم إلّا له وحده.  
انتهى .<sup>(٥)</sup>

١ . قال صدر المتألهين في تعليقاته على الشفاء: إنّ هذا المعنى الثالث لم يكن في عرف الأقدمين بل الاصطلاح عليه إنّما وقع من الشيخ .

٢ . فإنّهما من حيث تعقل شمساً وأرضاً لا يمنع الذهن عن أن يجوز أنّ معناه يوجد في كثير، إلّا أن يأتيه دليل أو حجة يعرف به أنّ هذا ممتنع، ويكون ذلك ممتنعاً بسبب من خارج لا لنفس تصوّره. كما في المصدر .

٣ . والمراد بالجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي، وهو لا يكون إلّا مفرداً بخلاف الجزئي الإضافي وهو الأخص من شيء فإنّه قد يكون كلياً متكثر الأفراد بالفعل أو بالقوّة. لاحظ: إلهيات الشفاء مع التعليقات : ٣٩٣ .

٤ . في المصدر: «معناه على كثيرين» .

٥ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٩٥ و ١٩٦ / المقالة الخامسة / الفصل الأوّل .

وينبغي أن يعلم أن غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الإشارة إلى أن نحو التصور الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين، إنما هو نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه.

وهذا النحو هو العلم الإحساسي الشامل للمشاهدة، والتخيّل، والتوهم.

وذلك النحو<sup>(١)</sup> هو العلم المعروف بالتعقل.

ويظهر من هذا أن مناط الكلية والجزئية، إنما هو نحو الإدراك، فزيد مثلاً، إن أدرك بالاحساس بالمعنى الأعم، فهو جزئي، وإن أدرك بالتعقل، فهو كلي.

ومن هذا أيضاً يظهر الفرق ظهوراً بين الجزئي والكلي الفرضي، مثل اللاشيء.

حيث يمتنع فرض صدق أحدهما على كثيرين، دون الآخر، مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الأمر على كثيرين، هذا.

وقال في ثانيها: <sup>(٢)</sup> وهو في بيان كيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية بهذه العبارة: «فقد تحققت إذن أن الكلي في الموجودات ما هو، وهو هذه الطبيعة عارضاً لها أحد المعاني التي سميناها كلية.

١. أي الذي لا يمنع منه.

٢. أي قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الخامسة.

ثم قال: وقد تلحقها مع الوجود هذه الكلية، ولا وجود لهذه الكلية إلا في النفس.

ثم قال: وليس يمكن أن يكون معنى هو بعينه موجوداً في كثيرين، فإن الإنسانية التي في "عمرو" إن كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في "زيد" كان ما يعرض لهذه الإنسانية في "زيد" لا محالة يعرض لها وهي في "عمرو"، إلا ما كان من العوارض ماهيته معقولة بالقياس إلى "زيد".

وأما ما كان يستقر في ذات الإنسان ليس<sup>(١)</sup> استقراره فيه محوياً إلى أن يصير مضافاً، مثل أن يبيض، أو يسود، أو يعلم.

فإنه إذا علم لم يكن به مضافاً إلا إلى المعلوم.

ويلزم من هذا أن يكون ذات واحدة، قد اجتمع فيها الأضداد.

وخصوصاً إن كان حال الجنس عند الأنواع، حال النوع عند الأشخاص، فيكون ذات واحدة هي موصوفة بأنها ناطقة وغير ناطقة.

وليس يمكن أن يعقل من له جبلة سليمة أن إنسانية واحدة اكتنفتها أعراض "عمرو".

وإياها بعينها اكتنفت أعراض "زيد".

فإن نظرت إلى الإنسانية بلا شرط آخر، فلا تنظر إلى هذه الإضافات، بوجه<sup>(٢)</sup> على ما علمناك.

١. قوله: «ليس» جواب لقوله: «أما».

٢. في المصدر: «فهي»، وفي أ، ب وج: «بوجه ما».

فقد بان أنه ليس يمكن أن يكون الطبيعة توجد في الأعيان وتكون بالفعل كلية؛ أي هي وحدها<sup>(١)</sup> مشتركة للجميع .

وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت في التصور الذهني.

ثم قال: فالمعقول في النفس من الإنسان هو الذي هو كلي، وكلية لا لأجل أنه في النفس.

بل لأجل أنه مقيس إلى أعيان كثيرة موجودة، أو متوهمة حكمها عنده حكم واحد.

وأما من حيث إن هذه الصورة هيئة في نفس جزئية، فهي أحد أشخاص العلوم، أو التصورات.

وكما أن الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنساً ونوعاً.

فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً.

فمن حيث إن هذه الصورة صورة ما في النفس، ما من صور النفس، فهي جزئية .

ومن حيث إنها مشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة<sup>(٢)</sup> التي بينا فيما سلف، فهي كلية، ولا تناقض بين هذين الأمرين.

١ . أي ليست هي بما هي موجودة على حدة مشتركة للجميع، بل هي مشتركة بمعنى أنها موجودة في كل واحد بعين وجوده.

٢ . أي بشرط شيء، بشرط لا ولا بشرط .

لأنه ليس يمتنع اجتماع أن تكون الذات الواحدة <sup>(١)</sup> تعرض لها شركة بالإضافة إلى كثيرين.

فإن الشركة في الكثرة لا تمكن إلا بالإضافة فقط .

وإذا كانت الإضافة لذوات كثيرة لم تكن شركة، فيجب أن تكون إضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد .

والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصيته لا محالة. ثم بين؛ إن تلك الصورة مع الصورة الأخرى التي في تلك النفس الجزئية، أو في نفس أخرى مشتركة في كلي آخر صادق على هذه الصورة وصور آخر كمفهوم الصورة العقلية .

وإن للنفس أن يتصور ذلك الكلي أيضاً، وتكون تصوّره صورة جزئية مشاركة لغيرها، وهكذا، فيتسلسل الصور، وينقطع بانقطاع الاعتبار. <sup>(٢)</sup>

هذا ما أردنا من كلامه هنا والغرض منه أن يعلم أن الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين كثيرين .

وإنها <sup>(٣)</sup> إنما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج .

وإنه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين، ومشاركاً فيها لهم.

١ . كذات الإنسان لا بشرط أي عدم اللواحق .

٢ . انتهى كلام الشيخ، لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ٢٠٧ - ٢١٠ .

٣ . أي الكلية.

وكون الكلّية بمعنى المطابقة والاشتراك أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً، فلا يكونان متقابلين، كما توهمه شارح القوشجي<sup>(١)</sup>.

وأما بيان معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين، فهو ما بينه الشيخ بقوله: «وهذه - أي هذه الصورة الجزئية التي في النفس - إنما كانت نسبتها الجاعلة، إياها كلية هي إلى أمور من خارج على وجه أن أي تلك الخارجات سبقت إلى الذهن، فجاز أن يقع عنها إضافة هذه الصورة بعينها.

وإذا سبق واحد، فتأثرت النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد إلا بحكم هذا الجواز المعتبر.

فإن هذا الأثر هو مثل صورة السابق قد جرّد عن العوارض، وهذا هو المطابقة.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

ولو كان بدل أحد هذه المؤثرات شيء غير تلك الأمور المفروضة، وغير مجانس لها، لكان الأثر غير هذا الأثر، فلا يكون مطابقة. انتهى<sup>(٢)</sup>.

ومحصوله: أن معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو أن كلّ واحد من الكثيرين، إذا جرّد عن العوارض واللواحق، كان الحاصل منها في العقل، هو هذه الصورة بعينها.

١. قال الشارح القوشجي: إن الكلّية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع أنها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً، فلا يكون مفهوم الكلّية والجزئية متقابلين وذلك ممّا لم يقل به أحد. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧٩.

٢. الهيئات الشفاء: ١ / ٢١٠.



وقد يشبه ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد ، فإنه إذا ضُرب واحد منها على شمعة ؛ ارتسم فيها ذلك النّقش .

فإن ضرب عليها خاتم آخر منها، لم تتأثر الشمعة بنقش آخر، ولو سبق إلى الشمعة غير الذي ضُرب عليها أولاً، كان الأثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النّقش بعينه .

فإن قيل <sup>(١)</sup> : كما أنّ الصّورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كلّ واحد منها مطابق لتلك الصّورة .

ولمّا يطابقها تلك الصّورة ضرورة، أنّ المطابقة إنّما يكون بين بين، فكلّ واحد منها، يجب <sup>(٢)</sup> أن يكون كلياً .

قلنا: هذا إنّما يرد لو كان المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف .

وأما إذا كان المراد ما ذكرنا <sup>(٣)</sup> ، فلا ورود له أصلاً .

فلا حاجة إلى ما أجاب به عنه المحقق الشريف، من أنّ الكلية هي مطابقة الصّورة العقلية لأمر كثيرة لا المطابقة مطلقاً <sup>(٤)</sup> .

قال <sup>(٥)</sup> : ولعلّ السّر في ذلك أنّ الأمور الخارجية ذوات متأصلة

١ . تعرّض له الشّارح القوشجي وأجاب عنه : لاحظ : شرح تجريد العقائد : ٧٨ - ٧٩ .

٢ . قوله : « يجب » جواب « لمّا » .

٣ . أي وهو أنّ كلّ واحد من الكثيرين الخ .

٤ . أي سواء كان مطابقة الكثيرين لصورة العقلية، أو مطابقة الصّورة العقلية لكثيرين .

٥ . المحقق الشريف .

بخلاف الصور العقلية فإنها كالأضلال المقتضية للارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة.

وأما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين، فهو أنه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج، فإذا تشخصت بتشخص؛ أي واحد من تلك الكثيرين، كانت عين ذلك الواحد.

مثلاً: إن تشخصت بتشخص "زيد" كانت عين "زيد".

وإن تشخصت بتشخص "عمرو" كانت عين "عمرو".

وهكذا فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف: من أن الكلية إذا فسرت بالاشتراك، يمتنع عروضها للصورة المعقولة أيضاً، كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية.

بل إنما يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور.<sup>(١)</sup>

والعجب إنه<sup>(٢)</sup> ذكر أنه قد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور<sup>(٣)</sup>، هذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك، وغفل عن أنه عين المعنى المراد من الاشتراك هاهنا.

واعلم أن الطبيعة؛ أي الماهية لا بشرط شيء، إنما سميت بالكلية، لكونها معروضة للكلية بالقوة.

١. أي هو أن كل واحد من الكثيرين الخ.

٢. ب: «عنه». أي المحقق الشريف.

٣. أي قوله: «أن الكلية هي المطابقة للصورة العقلية لأمر كثيرة لا المطابقة مطلقاً».

وإنما قيّد بالطبيعي ؛ أي المنسوب إلى الطبيعة، لكونه في مقابلة الكلّي العقلي.

فكما أنّ الكلّي العقلي منسوب إلى العقل كذلك الكلّي الطبيعي منسوب إلى الطبيعة التي هي بازاء العقل، أعني: الخارج .

فلعلّ لفظ الكلّي وضع في الاصطلاح، أولاً لمفهوم المقول على كثيرين، أعني: لهذا العارض .

ثم أطلقوه على معروضه فقط، وسمّوه الكلّي الطبيعي .

ثم أطلقوه على مجموع العارض والمعرض، وسمّوه الكلّي العقلي . ولعلّهم إنّما سمّوا الطبيعة الموجودة في الخارج كلياً طبيعياً مع كونها معروضة للكلّيّة بالقوّة دون الصّورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل، لأنّ حقيقة المقابلة مع الكلّي العقلي إنّما يتحقّق حينئذٍ حيث يوجد في الخارج فقط.

كما أنّ العقلي يوجد في العقل فقط، على أنّه لا فرق كثيراً بين الماهيّة لا بشرط، وبين الصّورة الحاصلة منها في العقل، لعدم الحاجة إلى الانتزاع، كما يحتاج الصّورة الحاصلة من الماهيّة بشرط شيء في العقل إليه. هذا.

ثم إنّ الكلّي الطبيعي - أعني : الماهيّة لا بشرط شيء - موجود في الخارج.

لأن الماهية بشرط شيء - أعني : الشخص - موجود في الخارج بالضرورة.

والماهية لا بشرط شيء - أعني : نفس الماهية - جزء منه على ما قال<sup>(١)</sup> : وهو جزء من الأشخاص ، على أن يكون الجملة حالاً من الضمير في موجود.

وذلك لأن الشخص عبارة عن الماهية بشرط ما ، وحال ما ، فإذا كانت الماهية بشرط ما موجودة ، كانت نفس الماهية ، أعني : الماهية لا بشرط ما موجودة.

قال الشيخ في "الشفاء" : «الحيوان بما هو حيوان ، والإنسان بما هو إنسان ؛ أي باعتبار حدّه ومعناه ، غير ملتفت إلى أمور أخرى يقارنه ، ليس إلا حيواناً أو إنساناً»<sup>(٢)</sup>

وأما الحيوان<sup>(٣)</sup> العام ، والحيوان الشخصي ، والحيوان من جهة اعتبار أنّه بالقوة عام أو خاص .

والحيوان باعتبار أنّه موجود في الأعيان ، أو معقول في النفس ، هو<sup>(٤)</sup> حيوان وشيء ، وليس هو حيواناً منظوراً إليه وحده .

١ . المصنّف رحمه الله .

٢ . من حيث المفهوم .

٣ . أي بشرط شيء .

٤ . قوله : «هو» جواب عن قوله : «أما» .

ومعلوم أنه إذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجُزء منهُما.

وكذلك في جانب الإنسان .

ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزاً، وإن كان مع غيره، لأن ذاته مع

غيره ذاته .

فذاًته له بذاته، وكونه له مع غيره أمر عارض<sup>(١)</sup> له، أو لازم<sup>(٢)</sup> للطبيعة

الحيوانية والإنسانية.

ثم قال: وهذا الحيوان<sup>(٣)</sup> بهذا الشرط وإن كان موجوداً في كل

شخص، فليس هو بهذا الشرط حيواناً مآ، وإن كان يلزم أن يصير حيواناً مآ،

لأنه في حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان مآ .

وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيواناً مآ، أن يكون

الحيوان بما هو حيوان، لا باعتبار أنه حيوان بحالٍ مآ موجوداً فيه.

لأنه إذا كان هذا الشخص حيواناً مآ، فحيوان مآ موجود، فالحيوان

الذي هو جزء من حيوان مآ موجود، كالبياض، فإنه وإن كان غير مفارق

للمادة، فهو ببياضيته<sup>(٤)</sup> موجود في المادة على أنه شيء آخر معتبر بذاته،

وذو حقيقة بذاته، وإن كان عرض لتلك الحقيقة أن يقارن في الوجود أمراً

آخر.

١ . إذا كان الغير معيناً .

٢ . إذا كان الغير مبهماً .

٣ . أي الحيوان العام، والحيوان الشخصي وغيرهما من الاعتبارات التي ذكرت .

٤ . أي من حيث إنه بياض .

ثم قال: - بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجوداً في الخارج، كما نقلنا عنه سابقاً بهذه العبارة - فأما الحيوان مجرداً لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان .

فإنه في حقيقته بلا شرط شيء آخر، وإن كان مع ألف شرط يقارنه من خارج .

فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الأعيان .

وليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقاً، بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الأعيان .

وقد اكتنفه من خارج شرائط وأحوال. انتهى»<sup>(١)</sup>.

واعلم أنه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلّي الطبيعي جزء من الشخص الموجود على كونه موجوداً .

إنه جزء خارجي له، وأنه موجود بوجوده على حدة وراء وجود الشخص، كما هو شأن الأجزاء الخارجية بالقياس إلى المركب منها .

فإنه لو كان المراد ذلك، لزم كون الحيوان مثلاً الموجود في ضمن هذا الحيوان شخصاً آخر من الحيوان غير هذا الحيوان .

ضرورة أن كل موجود في الخارج، فهو متشخص في ذاته، متعين في نفسه، ممتاز عن جميع ما عداه، وهو باطل قطعاً.

وكأن في كلام الشيخ المنقول آنفاً،<sup>(١)</sup> إشارة إلى هذا.<sup>(٢)</sup>

كيف؟ وننقل الكلام إلى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص الثاني<sup>(٣)</sup>، فيلزم أن يكون كل شخص من الحيوان مشتملاً على أفراد غير متناهية منه.

وهذا المعنى - أعني : وجوب كون كل موجود في الخارج متعيناً في ذاته - هو الذي منع كون اشتراك الكلّي بين كثيرين بحسب الخارج .  
ولزم أيضاً<sup>(٤)</sup> امتناع حمل الكلّي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي<sup>(٥)</sup> المغاير بحسب الوجود للكلّ عليه.

بل المراد أنه جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي للذات الموجودة في الخارج، هو أن العقل يحلّل تلك الذات إليه، فكلّ ما يحلّل العقل ذات الموجود إليه، يجب كونه موجوداً بوجود تلك الذات، سيّما إذا كان ماهية لتلك الذات.

١ . حيث قال: «وهذا الحيوان بهذا الشرط وإن كان موجوداً في كلّ شخص، فليس هو بهذا الشرط حيواناً ما».

٢ . أي إلى عدم كون الكلّي الطبيعي جزءاً خارجياً وموجوداً بوجود على حدة وراء وجود الشخص .

٣ . يعني كون الحيوان - مثلاً - الموجود في ضمن هذا الحيوان، شخصاً آخر من الحيوان غير هذا الحيوان، لأنه يلزم أن يكون للشخص شخص آخر.

٤ . قوله: «ولزم أيضاً» عطف على قوله: «لزم كون الحيوان مثلاً الخ»، يعني لو كان المراد ذلك لزم أمران: أحدهما: لزم كون الحيوان مثلاً الخ، وثانيهما: لزم كون امتناع حمل الكلّي الطبيعي الخ .

٥ . أي الكلّي الطبيعي .

فإن ماهية الشيء هو ما به الشيء هو هو .

فكيف يمكن كون الشيء موجوداً مع كون ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود؟

فظهر بطلان ما ذكره <sup>(١)</sup> المحقق الشريف: من منع وجوب كون الأجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة مستنداً بأن العمى جزء لهذا الأعمى الموجود في الخارج مع أنه <sup>(٢)</sup> ليس بموجود فيه.

وذلك <sup>(٣)</sup> لأن العمى جزء لمفهوم هذا الأعمى الذي هو عرضي بالنسبة إلى ذات الأعمى، لا لذاته <sup>(٤)</sup>.

وكلامنا فيما فرض كونه ماهية للذات الموجودة كالحیوان، هذا.

توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية، كما هو المشهور.

والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر وظني أنه لا يجب بناء المقام عليه، لا لما زعمه المحقق الشريف وغيره .

وتبعهم الشارح القوشجي <sup>(٥)</sup> من أن تحقيق مذهب القائلين بوجود

١. لاحظ: شرح المواقف: ٣ / ٨٥ / الموقف الثاني / المرصد الثاني / المقصد الحادي عشر.

٢. أي العمى .

٣. أي وجه ظهور بطلان ما ذكر المحقق الشريف .

٤. أي لا جزء لذاته. ٥. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧٩ .



الطبائع في الأعيان أنَّ أشخاصها موجودة في الأعيان، وحينئذ تكون الدَّعوى بديهيَّة غير محتاجة إلى الاستدلال.

فإنَّ ذلك الزَّعم تصوّر في المقام، كما سنبينه في مبحث التَّشخيص إن شاء الله تعالى.

بل لأنَّ الدَّعوى - أعني : كون الطَّبيعة بمعنى الماهيَّة لا بشرط شيء، موجودة في الأعيان حين فرض كون الشَّخص، أعني: الطَّبيعة بشرط شيء موجوداً في الأعيان - بديهيَّة غنيَّة عن الاستدلال .

وإن احتاجت إلى تنبيه ما لئلا يتوهم أنَّ كون الماهيَّة بشرط شيء موجودة - أعني : احتياجها - في الوجود العيني إلى شرطٍ ما وحالٍ ما، مانع عن أن يكون هي نفسها ملحوظة بذاتها، لا بشرط شيء ما موجودة .

وغرض الشَّيخ ليس إلا ذلك التَّنبيه، لا الاستدلال بكون الطَّبيعة جزء للطَّبيعة بشرط ما، وإن كانت عبارته - أعني قوله: فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما، موجود - موهمة إيَّاه. <sup>(١)</sup>

وذلك لأنَّ ظاهر هذا القول <sup>(٢)</sup>، لاشتماله على حديث الجزئيَّة، وإن كان دالاً على أنَّ تفرع هذا القول <sup>(٣)</sup> على كون حيوان ما موجوداً إنما هو لأجل الجزئيَّة. <sup>(٤)</sup>

١ . أي ذلك الاستدلال . ٢ . أي قول الشَّيخ: «وهذا الحيوان بهذا الشرط الخ».

٣ . أي بقوله: «فالحيوان الذي هو جزء الخ».

٤ . لأنَّ تعليق الشيء بالوصف يشعر بالعلية .

لكن التشبيه بالبياض صريح في أن تفرّعه عليه، إنّما هو لأجل أن مقارنة حال ما، وشرط ما، غير مانعة عن اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان، كما أن مقارنة البياض في الوجود للمادة، غير مانعة عن اعتبار وجود البياض بمجرّد بياضيّته .

فالمراد من الجزء، هو جزء حدّه من حيث هو شخص - أعني: جزء مفهوم الشخص - والغرض من اقتحام حديث الجزئية، إنّما هو تعيين ما هو المراد من الحكم <sup>(١)</sup> بوجوده، لا الاستدلال به عليه .

وكذا الحال في كلام المصنّف رحمه الله، وكيف لا يكون المراد هو جزء الحدّ، و <sup>(٢)</sup> الطبيعة لا بشرط، ليس بجزء حقيقة، بل الجزء حقيقة إنّما هو بشرط لا؟



فليتفطن جميع ذلك.   
 ثم قال المحقق الشريف: بقي هنا بحث وهو أنّه إذا سبق إلى الذهن واحد من الأفراد الشخصية، لم يحصل فيها صورة كلّية مطابقة لأمر كثيرة، بل لا بدّ أن يجرّد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرين <sup>(٣)</sup>، حتّى يتحصّل في النفس صورة عقلية مطابقة لها.

فكل شخص مركّب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها، فإن كان العارض والمعروض ممتازين في الوجود، كان المعروض

١. أي في قول من حكم بوجوده .

٢. الواو: حالية.

٣. يعني أن لا يحصل من تعقل كلّ واحد منها أثر متجدّد .

موجوداً خارجياً متعيناً في ذاته، حتّى يتصوّر عروض ذلك العارض له في الخارج، فهو شخص خارجي مركّب في الذهن من عارض ومعرض .  
فلا يكون في الخارج موجوداً، إذا تصوّر في <sup>(١)</sup> ذاته كان صورته كليّة، بل في الخارج موجوداً، إذا تصوّر وجود عن تشخصه حصل في العقل صورة كليّة.

فلذلك قال بعض الأفاضل: لا وجود في الخارج إلا للأشخاص.  
وأما الطبائع <sup>(٢)</sup> الكليّة، فيتزرعها العقل من الأشخاص، تارة من ذواتها، وتارة أخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة، واعتبارات شتى.

فظهر من ذلك كلّهُ: أنّ مَنْ قال بوجود الطبائع في الأعيان:  
إن أراد به أنّ الطبيعة الإنسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعدّدة ومتّصفة بصفات متضادّة.

لأنّ كلّ موجود خارجي، يجب أن يكون متعيناً ممتازاً في ذاته، غير قابل للاشتراك فيه كما مرّ .

وإن أراد أنّ في الخارج موجوداً إذا تصوّر هو في ذاته اتّصف

١ . أ، ب وج: «هو في ذاته».

٢ . والمفهومات.

صورته<sup>(١)</sup> بالكلية بمعنى المطابقة<sup>(٢)</sup>، فهو أيضاً باطل لما مرَّ آنفاً<sup>(٣)</sup>.

وإن أراد أن في الخارج موجوداً، إذا تصوّر وجُرد عن شخصاته، حصل منه في العقل صورة كلية.

فذلك بعينه مذهب من قال. لا وجود في الخارج إلا للأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها.

فلا نزاع إلا في العبارة.<sup>(٤)</sup> انتهى كلام المحقق الشريف.<sup>(٥)</sup>

وأقول: نختار الشقَّ الثالث، والنزاع بيننا وبين النافي<sup>(٦)</sup> معنوي.

فإننا نقول: الصورة المجردة المنتزعة عن الشخص ماهية للفرد وهو موجود في الخارج.

فيجب أن يكون ماهيته موجودة في الخارج.

ولا يضر وجود الماهية من حيث هي في الخارج، أن تكون متحدة

١. العقلية.

٢. لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل.

٣. من قوله: «إذا سبق إلى الذهن واحد من الأفراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لأمر كثيرة الخ».

٤. أي النزاع معنوي لأن من نفى وجود الطبائع في الاعيان أراد وجودها بالاصالة، ومن أثبت وجودها أراد وجودها بتبع مبدأ انتزاعها، فلذلك النزاع معنوي.

٥. لاحظ: شرح المواقف: ٣ / ٨٨ و ٨٩.

٦. أي القائلين بعدم وجود الطبائع في الاعيان.

الوجود مع التشخيص، كما مرّ في كلام الشيخ: من أنه: «ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيواناً ما، أن يكون الحيوان بما هو حيوان، لا باعتبار أنه حيوان بحال ما موجوداً فيه».

والنافي يمنع كون الماهية موجودة، ويقول بوجود الأفراد فقط .

فكيف لا يكون النزاع إلا في العبارة؟

نعم يمكن أن يقال: إن مراد النافي هو أن الماهية ليس لها وجود على حدة، يتوهم أن من يقول بوجودها، يقول بوجود على حدة .

وحيث يرفع النزاع المعنوي بيننا وبينه، لكن بإرجاع مذهبه إلى مذهبنا، لا بإرجاع مذهبنا إلى مذهبه، كما لا يخفى .

ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال: «لا نزاع في أن الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج، إلا أن المشهور أن ذلك مبني على كونها جزءاً من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم».

لأن الموجود من الإنسان مثلاً، إنما هو " زيد " و " عمرو " وغيرهما من الأفراد، وليس في الخارج إنسان مطلق، وآخر مركّب منه، ومن الخصوصية هو التشخيص .

والأ لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الكلّ عليه .

وإنما التّغاير، والتّمايز بين المطلق والمقيد في الذّهن، دون

الخارج،<sup>(١)</sup> لكونه نفس المقيّد ومحمولاً عليه. انتهى»<sup>(٢)</sup>.

والطبيعة، لا بشرط شيء صادق على المجموع الحاصل منه ومما يُضاف إليه؛<sup>(٣)</sup> أي على الطبيعة بشرط شيء، وهو الثاني من الاعتبارات الثلاث الذي قد طوى ذكره سابقاً.

وأشار إليه هاهنا كما مرّ، فالحيوان بما هو حيوان - أعني: لا بشرط شيء - صادق على هذا الحيوان.

وهذا الحيوان - أعني: الشخص المشار إليه منه - هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان.

ومما انضاف إليه من الشخصيات وهو الحيوان بشرط شيء.

وهذا الكلام دليل على أن المراد بالجزء فيما مرّ من قوله<sup>(٤)</sup>: «وهو

١. فلذا قلنا: إن المطلق موجود في الخارج.

٢. شرح المقاصد: ١ / ٤٠٨ / المبحث الثاني / القسم الثالث.

٣. هذا اعتبار آخر للماهية معقول، وهو أن تؤخذ الماهية من حيث هي لا باعتبار التجرد، ولا باعتبار عدمه، كما يؤخذ الحيوان من حيث هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات، بل مع تجويز أن يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته، وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء، وهو الكلّي الطبيعي، لأنّه نفس طبائع الأشياء وحقائقها، وهذا الكلّي موجود في الخارج، فإنّ الحيوان المقيّد موجود في الخارج، وكلّ موجود في الخارج، فإنّ أجزائه موجود في الخارج، فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود، وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركّب منه. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثانية من الفصل الثاني.

٤. أي قول المصنّف رحمه الله.

جزء من الأشخاص» ليس هو الجزء حقيقة،<sup>(١)</sup> بل جزء الحد كما عرفت .  
والكلية العارضية للماهية أي الكلّي بما هو كلّي من دون أن يعتبر مع  
المعروض .

قال الشيخ في "الشفاء" : «الكلّي من حيث هو كلّي شيء، ومن حيث  
هو شيء يلحقه الكلية شيء» .

فالكلّي من حيث هو كلّي هو ما يدل عليه أحد هذه الحدود، فإذا كان  
ذلك إنساناً، أو فرساً، فهناك معنى آخر غير معنى الكلية. انتهى»<sup>(٢)</sup> .

يقال لها كلّي منطقي، لأن المنطقي إنما يبحث عنه من حيث هو كلّي لا  
من حيث هو إنسان أو فرس .

ويقال للمركّب من العارض والمعروض كالإنسان الكلّي كلّي عقليّ  
لكونه ممّا لا يوجد إلا في العقل لما عرفت، من أن الكلية لا يعرض للطبيعة،  
إلا إذا حصلت في العقل .

وهما، أي الكلّي المنطقي والكلّي العقليّ، ذهنيّان؛ أي هما من  
المعقولات الثانية .

١ . لأن الجزء الحقيقي لا يصدق على الكل كما مرّ في كلام المصنّف في شرح الإشارات في أول  
هذه المسألة.

٢ . وهو الفرسيّة، فإن حدّ الفرسيّة ليس حدّ الكلية، ولا الكلية داخلة في الفرسيّة، فإنّ الفرسيّة لها  
حدّ لا يفتقر إلى حدّ الكلية، لكن تعرض له الكلية. لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ١٩٦ / المقالة  
الخامسة / الفصل الأول .

أما الأول، فلما مرّ في الفصل الأول.<sup>(١)</sup>  
 وأما الثاني، فلتركّبه منه، فهو أيضاً مثله في ذلك .  
 فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كلّ ماهية معقولة .  
 اتفق الشارحون، وغيرهم من الناظرين في الكتاب على أنّ هذا إشارة  
 إلى الاعتبارات الثلاثة للكلّي .  
 والأشبه أنّها إشارة إلى الاعتبارات الثلاثة للماهية<sup>(٢)</sup>، لأنّ المسألة  
 كانت فيها، وحديث الكلية جملة معترضة. فليتدبر.



١ . المسألة الحادية عشرة وغيرها في الجزء الأول من هذا الكتاب.

٢ . وهي بشرط لا، بشرط شيء ولا بشرط .



## المسألة الرابعة

### في بساطة الماهية وتركبها

[ قال: والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له، ومنها مركبة وهي ما له جزء، وهما موجودان ضرورةً، ووصفاهما اعتباريان متنافيان، وقد يتضايقان، فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى، وكما يتحقق الحاجة في المركب، فكذا في البسيط، وهما قد يقومان بأنفسهما، وقد يفتقران إلى المؤثر. ]

[ أقول: قوله ] والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ؛ أي لا بالفعل ولا بالقوة، وهو البسيط الحقيقي والمطلق.

أو ما لا جزء له بالفعل، وإن كان له جزء بالقوة، كالأنواع العرضية، فإنها قابلة لأن يحللها العقل إلى الأجزاء العقلية، وهو البسيط الخارجي، والغير المطلق.

ومنها مركبة وهي ما له جزء؛ أي بالفعل: وهو المركب الحقيقي، والخارجي.

أو بالقوة: وهو المركب الذهني، والغير الحقيقي.

وهما؛ أي الماهية البسيطة والمركبة مطلقاً - أعني: أعم من أن يكونا

حقيقيين أو غير حقيقيين - بدليل قوله موجودان ضرورة <sup>(١)</sup>.

فإن ما هو ضروري وجوده، هو المركب الحقيقي، كالإنسان والبيت، والبسيط الخارجي، كالسواد والبياض .

فإنه كما أن وجود السواد مثلاً بديهي كذلك عدم تركبه من الأجزاء الخارجية .

وكما أن وجود الإنسان ضروري كذلك، تركبه من الأجزاء الخارجية .  
وأما الاستدلال على وجود البسيط ها هنا بوجوب انتهاء المركب إليه، لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل بالضرورة، فهو <sup>(٢)</sup> وإن كان تاماً، والمناقشة عنه مندفة، لكنه ينافي دعوى الضرورة، وكذا الاستدلال عليه بإبطال التسلسل.

مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

ووصفاهما اعتباريان؛ أي البساطة والتركيب من الأمور الاعتبارية العقلية، وليس في الخارج ما يطابقهما متناحيان ؛ أي متقابلان تقابل السلب والإيجاب بالمعنيين المذكورين.

١ . محصل الكلام: أن الماهية: إما أن يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره، وإما أن لا تكون كذلك. والأول هو المركب كالإنسان المتقوم من الحيوان والناطق، والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له، وهذان القسمان موجودان بالضرورة، فإننا نعلم بالضرورة وجود المركبات كالجسم والإنسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه، فالبسائط موجودة بالضرورة. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثالثة من الفصل الثاني.

٢ . أي الاستدلال .

فإن كون الشيء ذا جزء، وعدم كونه ذا جزء، لا يصدقان على شيء، ولا يرتفعان عنه.

وقد يؤخذان بمعنيين آخرين، وهما كون الشيء جزء الآخر، وكون الآخر كلاً بالنسبة إليه.

وحينئذ يتضايقان؛ أي يتقابلان تقابل التضايق، فالمعنيان الأولان<sup>(١)</sup> حقيقيان، والآخران<sup>(٢)</sup> إضافيان.

فإذا قيس البسيط الإضافي<sup>(٣)</sup> مع البسيط الحقيقي<sup>(٤)</sup>، يكون بينهما نسبة، هي عكس النسبة التي بين المركب الإضافي والمركب الحقيقي.

فإن البسيط الإضافي أعم مطلقاً من البسيط الحقيقي. لأن كل ما لا جزء له يصدق عليه أنه جزء لما تركب منه ومن غيره. وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه أنه لا جزء له، لجواز كونه ذا أجزاء والمركب الإضافي أخص مطلقاً من المركب الحقيقي.

لأن كل مركب إضافي، مركب حقيقي. وليس كل مركب حقيقي، مركباً إضافياً، لجواز أن لا يعتبر إضافته إلى جزئه.

١. متقابلان.

٢. أي كون أحد الشيئين جزءاً للآخر والآخر كلاً بالنسبة إليه.

٣. أي كون الشيء جزء لآخر.

٤. هو ما لا جزء له.

وهذا معنى قوله: فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى.

وأورد<sup>(١)</sup> عليه: بأن البسيط الحقيقي، قد لا يكون بسيطاً إضافياً، بأن لا يعتبر جزءً من آخر.

فالقول بأن المركب الحقيقي، قد لا يكون إضافياً مع أن له جزءً البتة. والبسيط الحقيقي يكون إضافياً البتة، مع أنه لا يلزم أن يكون جزء من شيء، فضلاً عن اعتبار ذلك ممّا لا وجه له.

بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه، لتصادفهما في بسيط حقيقي، هو جزء من مركب، كالوحدة للعدد. وصدق الحقيقي بدون الإضافي في بسيط حقيقي، لا يتركب منه شيء، كالواجب.

وبالعكس في مركب وقع جزء المركب الآخر، كالجسم للحيوان، وبين المركبين مساواة، إن لم يشترط في الإضافي اعتبار الإضافة. لأن كل مركب حقيقي لابد أن يكون له جزء، فيكون مركباً إضافياً بالقياس إلى ذلك الجزء.

وبالعكس وعموم مطلق، إن اشترط ذلك. لأن كل مركب إضافي بالقياس إلى جزئه، مركب حقيقي، ولا ينعكس،

١. المورد هو الشارح القوشجي في شرحه: راجع: شرح تجريد العقائد: ٨٠.

- لجواز أن لا يعتبر في الحقيقيّ الإضافة إلى جزئه<sup>(١)</sup>.  
وكما يتحقق الحاجة<sup>(٢)</sup> إلى جاعل في المركّب، فكذا في البسيط.  
اعلم أن العقلاء بعد الاتفاق على أن وجود الممكن بالفاعل<sup>(٣)</sup>  
اختلفوا في ماهيته<sup>(٤)</sup>.  
قال شارح المقاصد: «فذهب المتكلمون إلى أنها بجعل الجاعل مطلقاً،  
أي بسيطة كانت أو مركّبة.  
وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنها ليست بجعل الجاعل<sup>(٥)</sup>،  
بمعنى أن شيئاً منها<sup>(٦)</sup> ليس بمجعول.  
وذهب بعضهم إلى أن المركّبات مجعولة، دون البسائط»<sup>(٧)</sup>.



١. فيكون اعمّ مطلقاً من الإضافي.
٢. المراد من حاجة الماهيات البسيطة والمركّبة إلى الجاعل هي الحاجة بالعرض فإنّ المجعول بالذات عند المصنّف ﷻ هو الوجود كما علم من كلامه في شرح الإشارات. راجع: شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / النمط الرابع.
٣. أي في الجملة سواء كان بالذات أو بالعرض.
٤. في أن الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا؟ راجع لمزيد التحقيق في هذا البحث إلى: نهاية المرام في علم الكلام: ١ / المقصد الثالث / المبحث الثالث من الفصل الأول؛ تعليقات على الشفاء لصدر المتألهين: ١٧٧ - ١٧٩؛ شرح المواقف: ٣ / الموقف الثاني / المرصد الثاني / المقصد السادس؛ والمباحث المشرقية: ١ / الفصل الثالث من الباب الثاني؛ شرح تجريد العقائد: ٨٠ - ٨٢؛ ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: المبحث الثاني / المسألة الثانية؛ شرح حكمة الاشراق: ١٨٢ - ١٨٧.
٥. مطلقاً، أي سواء كانت مركّبة كماهية الإنسان، أو بسيطة كالعقل.
٦. أي فرد من أفراد الماهية.
٧. شرح المقاصد: ١ / ٤٢٨ / المبحث الرابع من الفصل الثاني.

أقول: وجه ذهاب المعتزلة إلى ما نسب إليهم ظاهر، فإنهم ذهبوا إلى  
تقرّر الماهيات في العدم من غير فاعل.

وأما وجه ذهاب الفلاسفة إليه: فهو أنهم نفوا الجعل المركّب - أعني:  
جعل الماهية ماهية<sup>(١)</sup> - على ما يدلّ عليه دليلهم، كما يأتي.

وأما الجعل البسيط - أعني: كون الصّادر عن الفاعل نفس الماهية -  
فالظاهر أنّه لا خلاف لهم فيه، سواء كان ذلك بالذّات،<sup>(٢)</sup> أو بالعرض<sup>(٣)</sup>،  
أعني<sup>(٤)</sup>: أن يكون الصّادر بالذّات هو نفس الماهية، ويكون الوجود منتزعا  
منها.

أو أن يكون الصّادر بالذّات، هو الوجود الخاصّ .  
ويلزمه الهوية المسمّاة بالماهية، كما مرّ سابقاً<sup>(٥)</sup> في كلام المصنّف  
في "شرح الإشارات".

وما نقل من المشائين منهم، ينبغي حمله على ذلك<sup>(٦)</sup>، لا كما فهمه  
شيخ الإشراق كما مرّ<sup>(٧)</sup>.

١. لا جعل الماهية موجودة . ٢. كما ذهب إليه الإشراقيون ومنهم صاحب التلويحات.

٣. على ما ذهب إليه المشاؤون.

٤. بيان لقوله: «سواء كان بالذّات أو بالعرض» وفي الكلام لفّ ونشر مرّتب .

٥. في المسألة الثالثة.

٦. أي كون الماهية مجعولة سواء كان بالذّات أو بالعرض الخ، لا ما فهمه شيخ الإشراق من  
مذهبهم، وهو كون الوجود صادراً من الجاعل وهو موصفة منضّمة إلى الماهية في الخارج .

٧. في المسألة الخامسة من الفصل الأوّل في الجزء الأوّل من هذا الكتاب: ٢٢١ .

وعلى ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين أيضاً على جعل المركب، كما سنحققه، هذا .

ثم إن مستند المذهب الأول<sup>(١)</sup> أمور :

الأول: أن علة الحاجة هي الإمكان<sup>(٢)</sup> وهي عامة.

الثاني: أنه لو لم يكن الماهية مجعولة، ارتفع المجعولية مطلقاً، لأن ما فرض كونه مجعولاً من الوجود، أو موصوفية الماهية به، فهو أيضاً ماهية في نفسه، والمفروض إنما هو ماهية ليس بمجعول .

الثالث: أنه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها، لما مر<sup>(٣)</sup> في نفي ثبوت المعدومات، فيكون تقررها بالفاعل.

والجواب عن الأول: بأن معنى حاجة الممكن إلى الفاعل، أن وجوده منه لا ماهيته.

وعن الثاني: أن المجعول هو الوجود الخاص، وما هو من أفراد الوجود لا ماهية الوجود ومفهومه.

وعن الثالث: أنه ليس تقرر الماهية إلا وجودها، على أن شيئاً من هذه

١ . وهو على ما ذهب المتكلمون إلى أن ماهية الممكن مجعولة بجعل الفاعل مطلقاً بسيطة كان أو مركبة.

٢ . كما مر تفصيل الكلام فيه، في المسألة الثانية والعشرين من الفصل الأول في الجزء الأول من هذا الكتاب.

٣ . في الجزء الأول من هذا الكتاب، المسألة الحادية عشرة من الفصل الأول .

الوجوه، لا يدلّ على الجعل المركّب الذي قد عرفت أنّه ينبغي أن يكون مرادهم<sup>(١)</sup>.

ومستند المذهب الثاني<sup>(٢)</sup>: أنّ كون الإنسان إنساناً مثلاً، لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه، فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل<sup>(٣)</sup> وهو محال.

وأجابوا عنه: بمنع استحالة على طريق السلب، دون العدول .

ورّد: بأنّ السلب الصادق<sup>(٤)</sup> على الإنسان حال ارتفاعه، هو أنّ المعدوم ليس بإنسان، لا أنّ الإنسان ليس بإنسان.

والحقّ: أنّ استحالة سلب الشيء عن نفسه ضرورية.

ومستند المذهب الثالث<sup>(٥)</sup>: أنّ شرط المجعولية الإمكان، وهو يستدعي نسبة، وهي تستدعي اثنينيته، وهي غير متصورة في البسيط دون المركّب.

١ . أي المتكلمين .

٢ . وهو على ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنّ ماهية الممكن ليست بجعل الجاعل.

٣ . وعدم الفاعل محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال الآخر.

٤ . يريد أنّ الصادق حال ارتفاع الإنسان وعدمه، هو أنّ المعدوم ليس بإنسان، وليس هذا سلب الشيء عن نفسه حتّى يلزم من صدقه صحّة منع استحالة سلب الشيء عن نفسه على طريق السلب، كما قال المجيبون.

٥ . وهو على ما ذهب إليه بعض الفلاسفة، بأنّ الماهية المركّبة مجعولة دون البسيطة.



والجواب: أنَّ الاثنيَّة التي تستدعيها النسبة اللازمة للإمكان، إنما هي باعتبار الماهية والوجود، وهي شاملة للبسيط والمركَّب، هذا.

ثمَّ إنه قال شارح المقاصد: ينبغي التَّنبيه على ما يصلح محلاً للخلاف في هذه المسألة، فإنَّه معلوم أن ليس للفاعل تأثير .

وجعل بالنسبة إلى ماهية الممكن، وآخر بالنسبة إلى الوجود حتَّى تكون الماهية مجعولة، كالوجود، وإن ليس للماهية تقرُّر في الخارج، بدون الفاعل، حتَّى يكون المجعول: هو الوجود فقط.

بل أثرالفاعل مجعوليَّة الماهية بمعنى صيرورتها موجودة.

وما ذكره "الإمام" (١) "من: أنَّ المراد، أنَّ الماهية من حيث هي، ليست بمجعولة، كما أنَّها ليست بموجودة، ولا معدومة، ولا واحدة، ولا كثيرة إلى غير ذلك من العوارض .

بمعنى أنَّ شيئاً منها ليس نفسها، ولا داخلاً فيها، ليس ممَّا يتصوَّر فيه نزاع، أو يتعلَّق بتخصيصه بالذَّكر فائدة.

ثمَّ قال: والأقرب ما ذكره "صاحب المواقف" (٢) "وهو: أنَّ المجعوليَّة قد يراد بها الاحتياج إلى الفاعل.

١ . وما نقله من الرازي منقول بالمعنى. لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ٥٢ .

٢ . وما نقله من صاحب المواقف منقول بالمعنى، لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٦٢ و ٦٣ / المقصد السادس .

وقد يراد بها الاحتياج إلى الغير على ما يعمّ الجزء.<sup>(١)</sup>

وكلاهما بالنسبة إلى الممكن من العوارض .

والعوارض منها ما يكون من لوازمه الماهية كـ " زوجية الأربعة " .

ومنها ما يكون من لوازم الهوية،<sup>(٢)</sup> كتناهي الجسم وحدوثه .

ولاخفاء في أنّ احتياج الممكن إلى الفاعل في المركّب والبسيط من

لوازم الهوية<sup>(٣)</sup> دون الماهية .<sup>(٤)</sup>

وإنّ الاحتياج إلى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة، إذ لا

يعقل مركّب لا يحتاج إلى الجزء .

فمن قال بمجعولية الماهية مطلقاً - أي بسيطة كانت، أو مركبة - أراد

أنّ المجعولية تعرض للماهية في الجملة - أعني: الماهية بشرط شيء - وهي

الماهية المخلوطة، ومرجعها إلى الهوية، وإن لم تعرض للماهية من حيث

هي .

١ . أي سواء كان الغير هو الفاعل أو الجزء .

٢ . لأنها المجعول بالذات .

٣ . هي الحقيقة الجزئية حيث قالوا الحقيقة الجزئية تسمى هوية بمعنى أنّ الماهية إذا اعتبرت مع

التشخيص سُميت هوية . وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي وقد يراد بها التشخيص .

وقالوا: الهوية مأخوذة من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان، والرجولية من الرجل . والهوية

السارية في جميع الموجودات؛ إذا أخذت حقيقة الوجود لا بشرط شيء، ولا، بشرط لا شيء .

راجع: جامع العلوم: ٩٦٤؛ رسالة ما بعد الطبيعة لابن رشد: ٣٨؛ كتاب التعريفات: ٣٢٠ / برقم ١٥٩٣ .

٤ . يعني أنّ المجعول من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي .

ويحتمل أن يريد أنها تعرض للماهية من حيث المجعولية في الجملة؛ أي بمعنى الاحتياج إلى الغير، وإن لم تكن<sup>(١)</sup> بمعنى الاحتياج إلى الفاعل.

ومن قال بعدم مجعولية الماهية أصلاً، أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية، بل من عوارض الهوية.

ومن فرق بين المركبة والبسيطة، أراد أن الاحتياج إلى الغير الماهية المركبة دون البسيطة، وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنظر إلى الهوية. قال: ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى. هذا<sup>(٢)</sup>.

وقال شارح المواقف: «وفيه - أي وفيما ذكر في المواقف - بُعد، لأن البحث عما يلحق الماهية، أنه من لوازمها من حيث هي، أو من لوازم وجودها الخارجي، أو الذهني جارٍ في كثير من لواحقها. فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة.

وأيضاً كما أن الماهيات الممكنة محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة إليه في وجودها الذهني.

فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً<sup>(٣)</sup>.

١. أي وإن لم يكن الاحتياج إلى الفاعل من عوارض الماهية، بل من عوارض الهوية كما مر.

٢. انتهى كلام شارح المقاصد: راجع: شرح المقاصد: ١ / ٤٣١ و ٤٣٢.

٣. سواء كان في الوجود الذهني والخارجي، لأنها أينما وجدت، كانت متصفة، بهذا الاحتياج، سواء كانت اتصافها به بيناً أو غير بين.

وإن فسر المجعولة بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي،  
كان الكلام صحيحاً، والتقييد تكلفاً.

ثم قال: والصواب أن يقال: معنى قولهم الماهية ليست مجعولة، أنها  
في حد ذاتها لا يتعلّق بها جعل جاعل، وتأثير مؤثّر.

فإنك إذا لاحظت ماهية السواد، ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها، لم  
يعقل هناك جعل، إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتّى يتصوّر توسط جعل  
بينهما.

فتكون إحداهما مجعولة إلى تلك الأخرى.

وكذلك لا يتصوّر تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود  
وجوداً.

مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود .

بمعنى أنّه يجعلها متّصفة بالوجود، لا بمعنى أنّه يجعل اتّصافها  
موجوداً متحقّقاً في الخارج.

فإنّ الصبّاغ مثلاً إذا صبغ ثوباً، فإنّه لا يجعل الثوب ثوباً، ولا الصّبغ  
صبغاً، بل يجعل الثوب متّصفاً بالصّبغ في الخارج .

وإن لم يجعل اتّصافه به موجوداً ثابتاً في الخارج، فليست الماهيات  
في أنفسها مجعولة، ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة، بل الماهية في  
كونها موجودة مجعولة.

وهذا المعنى ممّا لا ينبغي أن ينازع فيه .

ولا منافاة بين نفى المجعوليّة عن الماهيّات بالمعنى الذي ذكرنا أولاً،<sup>(١)</sup> وبين إثباتها بما يبيّن أنّها<sup>(٢)</sup> أنّه الحقّ الذي لا يتوهم بطلانه.

فالقول بنفي المجعوليّة مطلقاً، وبإثباتها مطلقاً، كلاهما صحيح إذا حملا على ما صوّرناه.

ومن ذهب إلى أنّ المركّبات مجعولة دون البسائط.

فإن أرادوا بالمجعوليّة أحد المعنيين، فالفرق باطل، لأنّ المجعوليّة بمعنى جعل الماهيّة تلك الماهيّة متتفة عنهما معاً.

وبمعنى جعل الماهيّة موجودة ثابتة لهما معاً.

وإن أرادوا، كما هو الظاهر من كلامهم، أنّ ماهيّة المركّب في حدّ ذاتها مع قطع النظر من وجودها محتاجة إلى ضمّ بعض أجزائها إلى بعض.

وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصوّر في البسيط .

فهو والمركّب متشاركان في ثبوت المجعوليّة بحسب الوجود، وفي نفى المجعوليّة بحسب الماهيّة، ويتمايزان بأنّ المركّب مجعول في حدّ ذاته

١. أي في قوله: «والصواب أن يقال: معنى قولهم الماهيّة ليست مجعولة الخ».

٢. أي قوله: «وكذلك لا يتصوّر تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً بل تأثيره في الماهيّة باعتبار الوجود الخ».

مع قطع النظر عن وجوده، دون البسيط، كان هذا أيضاً صواباً بلا ريبه. انتهى<sup>(١)</sup>.

أقول: وهذا كلام لا غبار عليه، إلا أنه ينبغي تحقيق معنى جعل الماهية متصفة بالوجود، لئلا يتوهم أن الماهية والوجود كليهما حاصلان بلا جعل. وأثر الجاعل أنه يجعل أحدهما متصفاً بالآخر على ما يتبادر من المثال<sup>(٢)</sup>.

بل المراد أن الصادر من الجاعل إنما هو أمر واحد يحلله العقل إلى أمرين، ويجعل أحدهما متصفاً بالآخر.

فهذا هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود، كما مرّ غير مرّة. ثم أقول: لكن هذا الكلام أيضاً يرفع النزاع، فلم يحصل معنى يصلح للخلاف.

بل الصواب كما أشرنا إليه أن يجعل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع النظر عن الوجود، فإن الاحتياج إلى الجاعل في الوجود موضع الوافق، كما عرفت.

والجعل البسيط للماهية دقيق لا يفهمه الأكثرون.

فمن لم يذهب إلى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين، ورأها

١. شرح المواقف: ٣ / ٥٠ - ٥٣.

٢. في بيان شارح المواقف قوله: «فإن الصبّاغ مثلاً الخ».

محتاجة إلى الجاعل، ولم يفهم الجعل البسيط، ذهب إلى الجعل المركب.  
ومن ذهب منهم إلى ذلك كـ "المعتزلة" لم يَر لها حاجة إلى الجاعل  
في غير الوجود.

فنفي الجعل الذي يدّعيه المثبتون<sup>(١)</sup> لعدم الحاجة إليه .  
والفلاسفة<sup>(٢)</sup> نفوه، لكونه غير معقول.

والمفصّل<sup>(٣)</sup> لما توهم استدعاء الجعل تركيباً، ولم يمكنه توهم  
التركيب في البسيط نفى الجعل فيه.

وأما في المركب، فيمكن ذهاب الوهم إلى كون المركب غير الأجزاء،  
فلذلك أثبت الجعل فيه.

هذا تحرير محلّ النزاع، وتحصيل موضع الخلاف.

وأما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب، فظاهر ممّا ذكر.

إذا عرفت ذلك، فمعنى كلام المصنّف<sup>(٤)</sup>، أنّ تأثير الفاعل لما كان في  
نفس الماهية، لا في جعل الماهية ماهية، ولا في جعل الوجود وجوداً، كما  
مرّ في المتن، في مبحث "حاجة الممكن إلى المؤثر"<sup>(٥)</sup>.

١ . القائلون بالجعل .

٢ . أي الجمهور منهم .

٣ . أي أنّ المركبات مجعولة دون البساط .

٤ . أي معنى قوله: «تأثير المؤثر في الماهية» .

٥ . لاحظ: الجزء الأول من هذا الكتاب، المسألة الخامسة والثلاثون من الفصل الأول.

والمركّب والبسيط سواء في الحاجة إلى الجاعل، لكونهما ممكنين،  
فالماهيات الممكنة سواء كانت مركّبة أو بسيطة محتاجة إليه على السواء.  
ومجعلولة بالجعل البسيط، بالمعنى الذي عرفت، فهذا الكلام ليس  
اختيار الشيء من هذه المذاهب الثلاثة صريحاً.  
واختياراً لمذهب الفلاسفة بالإشارة إلى ما هو المراد والمعقول من  
الجعل كما لا يخفى .

وهما؛ أي البسيط والمركّب، قد يقومان بأنفسهما<sup>(١)</sup>، بمعنى سلب  
القيام بالغير، بأن يكونا من الماهيات الجوهرية، مثال المركّب "الجسم"  
ومثال البسيط "العقل" عند من لم يقل بجنسية الجوهر.  
وقد يفتقران إلى المحل<sup>(٢)</sup> ويقومان به.  
وذلك إذا كانا من الماهيات العرضية، مثال المركّب "السواد" ومثال  
البسيط "النقطة" على قول .

١ . كالجوهر والحيوان.

٢ . كالأعراض من الكيف والحكم و.... .



## المسألة الخامسة

### في أحكام أجزاء الماهية المركبة

[ وهي خمسة أمور: ]

#### الأمر الأول



في أن أجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجود والعدم  
الذهني والخارجي

قال: والمركب مركب عما يتقدمه وجوداً وعدمًا بالقياس إلى الذهن والخارج،  
وهو علة الغنى عن السبب، فباعتبار الذهن بين، وباعتبار الخارج غني، فتحصل  
للجزء خواص ثلاث، واحدة متعاكسة واثنان أعم.

[ أقول: ] فمنها<sup>(١)</sup>: أن أجزاء الماهية متقدمة عليها في الوجود  
الخارجي والذهني، وكذا في عدم الخارجي والذهني.

١. أي من أحكام أجزاء الماهية المركبة فما ذكر هو الحكم الأول.

وإليه أشار بقوله: والمركب<sup>(١)</sup> مركب<sup>(٢)</sup> عما يتقدمه وجوداً وعدمًا بالقياس إلى الذهن والخارج<sup>(٣)</sup>، لكن بين المتقدمين<sup>(٤)</sup> فرق من وجهين: أحدهما: أن التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة إلى كل جزء. وأما التقدم بحسب العدم، فإنما هو بالنسبة إلى جزء ما<sup>(٥)</sup>. وثانيهما: أن التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع، فإن وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من أجزائه.

والتقدم بحسب العدم، تقدم بالعلية<sup>(٦)</sup>، بشرط السبق. بمعنى أن عدم، أي جزء سبق، لا يحتاج انعدام المركب إلى عدم جزء آخر، وإن احتاج عدم ذلك الجزء في كونه علّة تامة، لعدم المركب إلى سبقه على أعدام سائر الأجزاء.



١. المركب هو الذي تلتزم ماهيته عن عدة أمور، فبالضرورة يكون تحققه متوقفاً على تحقق تلك الأمور.

٢. في كتاب تجريد العقائد ومتن كشف المراد: «إنما يتركب».

٣. يعني أن أجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجودين: الذهني والخارجي، فإن وجود البيت في الخارج يفتقر إلى وجود الجدار أو السقف فيه، وكذا وجوده في الذهن مفتقر إلى وجودهما فيه، وبحسب العدمين أيضاً، فإن عدم البيت في الخارج يفتقر إلى عدم الجدار أو السقف فيه، وكذا عدمه في الذهن مفتقر إلى عدم أحدهما فيه. راجع: شرح تجريد العقائد: ٨٢.

٤. أي تقدم الأجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم.

٥. من الأجزاء، فإن وجود البيت مفتقر إلى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه إنما يفتقر إلى عدم أحدهما أيّاً ما كان.

٦. فإن وجود كل من الجدار والسقف علّة ناقصة لوجود البيت وعدم أحدهما أيّاً ما كان، علّة تامة لعدمه.

فالسابق، لو كان عدم جزء واحد، كان هو العلة، ولو كان عدمي جزئين معاً، لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم السبق، بل كلاهما معاً علة تامة .

فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب المشخص، على تقدير تسليم كون عدم الأمر الشخصي شخصياً<sup>(١)</sup>.

وكذا الكلام في أعدام سائر العلل الناقصة.

فإن كلاً منها علة تامة لعدم المعلول .

فعلى هذا، لو عدم الفاعل مثلاً مع عدم جزء من المركب في زمان، فإن لم يكن لعدم الفاعل مدخل في عدم ذلك الجزء، فعدم الجزء، هو العلة التامة لعدم المركب، وإلا فمجموع العدمين علة تامة له<sup>(٢)</sup>.

ثم إنه قد قيل<sup>(٣)</sup>: إن عدم الجزء هو بعينه عدم المركب .

ومن ثم امتنع تصوّر ارتفاع الجزء مع تصوّر بقاء الماهية، بخلاف العلل.

١ . إشارة إلى احتمال كون عدم المركب المستند إلى عدم واحد من الأجزاء مغائراً للعدم المستند إلى عدم أجزاء أخر كما يأتي .

٢ . يعني مجموع ما يتوقف عليه عدم المركب سواء كان التوقف بلا واسطة أو بواسطة .

٣ . فكلام المصنف يكون رداً على هذا القائل .

فإنه يمكن تصوّر ارتفاعها مع بقاء الماهية، وإن كان المتصوّر مستحيلًا كما في لوازم الماهية .

ويلتزم هذا القائل ؛ كون عدم المركّب الواحد الشّخصي كليًا متعدّدًا أفرادًا، كلّ واحد منها عدم جزء واحد من ذلك المركّب، بخلاف عدم البسيط بالقياس إلى تعدّد أعدام علله الناقصة، إذ ليس عدمه عين شيء من تلك الأعدام .

وهو؛ أي تقدّم الأجزاء على الماهية، علة الغنى <sup>(١)</sup> عن السّبب <sup>(٢)</sup>؛ أي علة تكون الأجزاء مستغنية عن السّبب حين تحقّق الكلّ، لامتناع تحصيل الحاصل <sup>(٣)</sup>.

فهذا الغنى عن السّبب، إن اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني، بأن يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهية مستغنيًا عن الوسط <sup>(٤)</sup>، سمّي الجزء بيّن الثبوت.

وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجيّ، سمّي غنيًا عن السّبب.

١ . للأجزاء.

٢ . أي تقدّم الأجزاء على الماهية المركبة، فالضمير راجع إلى المصدر المستفاد من قوله: «عمّا يتقدّم» .

٣ . لأنّ الجزء لمّا كان متقدّمًا على الكلّ، فعين تحقّق الكلّ فلا بدّ أن يتحقّق الجزء أولاً، فاستحال عند تحقّق الكلّ احتياجه إلى سبب جديد يُحقّقه.

٤ . يعني في حكم اللازم البيّن للماهية لا يحتاج العقل في تصديقه إلى واسطة في الإثبات، كالحيوان الثابت للإنسان.

وهذا معنى قوله: فباعتبار الذهن بين، وباعتبار الخارج غني<sup>(١)</sup>.

وليس المراد الغني عن السبب مطلقاً لاستحالته في الممكن، بل عن السبب الجديد، كما أشرنا إليه.

فلوازم الماهية تشارك الأجزاء فيه.

فإنها لا تحتاج أيضاً إلى سبب متجدد حال تحقق الماهية، لإفضائه إلى تحصيل الحاصل، كما في الأجزاء.

فتحصل للجزء خواص ثلاث:

الأولى: تقدمه في الذهن والخارج.

الثانية: الاستغناء عن الوسط في الإثبات.<sup>(٢)</sup>

الثالثة: الاستغناء عن الواسطة في الثبوت.<sup>(٣)</sup>

واحدة هي الأولى<sup>(٤)</sup> متعاكسة؛ أي كل ما هو جزء للكل، فهو متقدم عليه.

١. قوله: «باعتبار الذهن وباعتبار الخارج» متعلق بقوله: «الغني». وتقدير الكلام: إن الغناء إن اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء بيناً أي بين الثبوت للماهية، وإن اعتبر في الجزء الخارجي، يسمى الجزء غنياً أي غنياً عن السبب في الخارج.

٢. بمعنى أن وجود الإنسان مثلاً في الذهن لا يتوقف على ملاحظة وسط أي وجود الحيوان الناطق، بل يجب إثباته له بمجرد تصور الإنسان.

٣. بمعنى أن حصول الجزء للمركب، كالجدار للبيت مثلاً، لا يفتر إلى سبب جديد، فإن جاعل الجدار هو جاعل البيت.

٤. وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي.

وكل ما هو متقدم على الكل، فهو جزء له، فيكون خاصة متساوية مطلقة.

وها هنا إشكال قوي قد تحيروا في دفعه، وهو أنه إن أريد بالخاصة الأولى التّقدّم بحسب الوجودين جميعاً.

وهو الظاهر على ما صرح به الإمام<sup>(١)</sup>، فالجزء الذهني، كالجنس لا يتقدّم بحسب الوجود الخارجي.

وإن أريد أن الجزء الذهني متقدّم في الوجود الذهني والخارجي في الخارجي، فالعلة الفاعلية مثلاً متقدمة، وليست بجزء.



واختلفوا في التفصي عنه.

فذهب شارح المقاصد، إلى أن ما يعرض له الجزئية متقدّم في الذهن، باعتبار كونه جنساً أو فصلاً، ومتقدّم في الخارج باعتبار كونه مادة.<sup>(٢)</sup>

وتصرّف فيه المحقق الدواني فذهب؛ إلى أن الجزء هو المأخوذ مادة لا جنساً أو فصلاً، وهي متقدمة في الوجودين، وإن المادة العقلية الصرفة كما في البسائط، ليست بجزء حقيقة، إذ لا تركيب هناك حقيقة.<sup>(٣)</sup>

ولا يخفى ما فيهما.

١. راجع: المباحث المشرقية: ٥٥ / ١.

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ٤٢١ / ١.

٣. لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٨٣.

وذهب المحقق الشريف؛ إلى أن الخاصة الأولى هي تقدّم الجزء<sup>(١)</sup> مع كونه محمولاً، فباعتبار الحمل، لم توجد في الأجزاء الخارجية<sup>(٢)</sup> والعلة<sup>(٣)</sup> وباعتبار التّقدم، لم توجد في اللّوازم البيّنة، فاختصّت<sup>(٤)</sup> بالذّاتي على الإطلاق<sup>(٥)</sup>.

فهو<sup>(٦)</sup> يجعل هذه الخاصّة خاصّة للأجزاء المحمولة لا مطلقاً.

قال: وإنّما وقع الاشتباه في هذه الخاصّة، لأنّهم - في بيان الخاصّة المطلقة<sup>(٧)</sup> للذّاتي - أشاروا إلى أنّ التّقدّم مشترك بينه<sup>(٨)</sup> وبين الأجزاء الخارجية.

حيث قالوا: الخاصّة المطلقة للذّاتي، هي التّقدّم على الماهيّة في الوجودين<sup>(٩)</sup>، وكذا في العدميين.

١. أي الذّاتي لا الجزء مطلقاً.

٢. بل إنّما توجد في الأجزاء العقلية كالجنس والفصل، لأنّ الأجزاء الخارجية كأجزاء زيد مثلاً لا تحمل عليه.

٣. لأنّ العلة لم تحمل على المعلول.

٤. أي الخاصّة.

٥. سواء كان جنساً أو فصلاً.

٦. أي المحقق الشريف.

٧. سواء كانت محمولة أم لا.

٨. أي الجزء الذّاتي.

٩. أي الذّهني والخارجي.

ولم يريدوا أن الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي، إذ لا  
تغاير في الوجود الخارجي بينهما.  
بل أرادوا أن الجزء، إن كان ذهنيًا، وهو الذاتي، كان متقدمًا في الوجود  
الذهني.

وإن كان جزءًا خارجيًا، كان متقدمًا في الوجود الخارجي.  
فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقًا؛ مع أنهم بصدد بيان الخاصّة  
المطلقة للذاتي.

ثم قال<sup>(١)</sup>: ولنا أن نقول، إنهم عدّوا كون الشيء متقدمًا على المركّب  
مع كونه غير خارج عنه خاصّة مطلقًا للجزء مطلقًا، ولا انتقاض بالعلّة  
الفاعليّة.<sup>(٢)</sup>

هذا كلامه، ولا يخفى بعده.

وذهب الشارح القديم؛ إلى أن المراد بتقدم الجزء على الكلّ، تقوم  
الكلّ به، لا منه، فلا يتنقض بالعلّة الفاعليّة.

وردّ: بأنه لا معنى لكونه جزءًا، إلا أن يقوم المركّب به، فلو كان معنى  
التقدم ذلك<sup>(٣)</sup>، لكان تقدم الجزء عين كونه جزء، مع أنه معلّل به.

وذهب الشارح القوشجي؛ إلى أن المراد، أن الجزء متقدم على الكلّ

١. أي المحقق الشريف.

٢. لأنّ العلّة الفاعليّة خارجة عنه.

٣. أي تقوم الكلّ به.



في الوجودين، إن كان بينهما مغايرة في الوجودين، فإن كانت المغايرة بحسب الوجودين معاً، كما في البيت، يتقدّم فيهما معاً.

وإن كانت في الذهن فقط، كما في المركّب العقلي، يتقدّم فيه فقط، لكنّه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل، لتقدّم عليه. هذا<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى التكلف فيه .

وذهب سيّد المدققين<sup>(٢)</sup>؛ إلى أنّه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي<sup>(٣)</sup>، وبين التقدّم .

فإنّه راجع إلى الأحقيّة في الوجود، وهو لا ينافي اتحاد المتقدّم والمتأخّر ذاتاً، لجواز أن يكون نسبة الوجود إليه من حيث إنّ جزءاً أحقّ، من نسبته إليه<sup>(٤)</sup> من حيث هو كلّ شيء.

وقد يؤيد ذلك بما تكرر في كلام "الشفاء"<sup>(٥)</sup>؛ من تقدّم الطّبيعة، من حيث هي، على الطّبيعة الشخصيّة، والكلّيّة تقدّم البسيط على المركّب. وذلك لابتنائه على ذلك، لكون الطّبيعة لا بشرط شيء متّحدة بالوجود مع الطّبيعة بشرط شيء. فليتدبر.

١ . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٨٣ .

٢ . راجع: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدّواني والسّيّد الصدر: ١٠٢ .

٣ . كالإنسان بالنسبة إلى الجنس .

٤ . أي من نسبة الوجود إلى المركّب .

٥ . راجع إلهيات الشفاء: ١ / ٢٠١ / المقالة الخامسة / الفصل الأوّل .

فهذه جملة ما قالوا في هذا المقام.

وأقول: التحقيق أن تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية، وهو الذي قد مر<sup>(١)</sup> أنه قسم "سادس"<sup>(٢)</sup> "أو" سابع" من أقسام السبق، لا تقدم بالوجود، فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود.

فأجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية، سواء كانت الماهية موجودة في الذهن، أو في الخارج.

فالتقدم بالماهية في الوجودين، هي الخاصة المطلقة لأجزاء الماهية.

فإن كل جزء، فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين.

وكل متقدم بالماهية على الكل في الوجودين، فهو جزء له. فليفتن.

واثنتان<sup>(٣)</sup>، هما الثانية والثالثة، أعم<sup>(٤)</sup> من جزء الماهية، لأن كل ما هو

١. في المسألة السادسة والعشرين من الفصل الأول في الجزء الأول من هذا الكتاب.

٢. أي تقدم بالذات.

٣. قوله: «واثنتان أعم» من كلام المصنف رحمه الله.

٤. أي يحصل للجزء خاصتان أخريان تنفرعان على الخاصة الأولى، فإن الجزء لما كان متقدماً

على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي، لزم من الأول أي من تقدمه بحسب الوجود

الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى إن جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف

على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان، بل يجب إثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد

تصورهما، ومن الثاني أي من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في

الثبوت بمعنى أن حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت، واللون للسواد مثلاً لا يفتقر إلى سبب

جديد. راجع: شرح تجريد العقائد: ٨٣ و ٨٤.

جزء للماهية، فهو مستغن عن الوسط في الإثبات، وعن الواسطة في الثبوت.  
وليس كلما هو مستغن عن الوسط بجزء للماهية، لصدقه على اللوازم  
البيّنة.

وكذا ليس كلما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للماهية بجزء لها،  
لصدقه على لوازم الماهية مطلقاً، سواء كانت بيّنة، كالانقسام بمتساويين  
للأربعة، أو غير بيّنة، كتساوي زوايا المثلث لقائمتين له .  
فهاتان الخاصّتان إضافيتان، وليستا بمطلقتين.



مركز تحقيقات كميّة ودراسات إسلاميّة

## [الأمر الثاني]

في أنه لابد أن يكون لأحد أجزاء الماهية حاجة إلى جزء آخر  
مغائر له

قال: ولابد من حاجة لبعض الأجزاء إلى بعض، ولا يمكن شمولها باعتبار

[واحد].

[أقول:] ومنها<sup>(١)</sup>: أنه لابد في المركب الحقيقي، وهو ما يكون له حقيقة واحدة، وحدة حقيقية، كـ "الإنسان والياقوت" لا وحدة اعتبارية، كـ "العشرة"<sup>(٢)</sup> "والعسكر"<sup>(٣)</sup>.

ومعيار الوحدة الحقيقية أن يختص المتصف بها بلوازم وآثار، لا يكون عين مجموع آثار الأجزاء ولوازمها كياقوت واحد، لا كعشرة يواقيت من حاجة<sup>(٤)</sup> لبعض الأجزاء إلى بعض، وإلا امتنع أن يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة، كما في الحجر الموضوع بجانب الإنسان . ولا يمكن شمولها؛ أي شمول الحاجة للأجزاء،<sup>(٥)</sup> بأن يكون كل جزء محتاجاً إلى الآخر باعتبار واحد، وإلا لزم الدور .

١ . أي ومن أحكام أجزاء الماهية المركبة، وما ذكره هو الحكم الثاني.

٢ . من الأحاد . ٣ . من الأفراد . ٤ . في أكثر النسخ: «من حاجة ما».

٥ . باعتبار واحد، بل يجب أن يكون باعتبارين كما يحتاج الهولن إلى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة إلى الهولن من جهة التشخيص .

## [الأمر الثالث]

في أن أجزاء الماهية لابد أن تكون متميزة في الخارج وفي  
الذهن

قال: وهي قد تتميز في الخارج، وقد تتميز في ذهن .

[أقول:] ومنها<sup>(١)</sup>: أن أجزاء الماهية: قد تكون خارجية .

وقد تكون ذهنية.

كما أشار إليه بقوله: وهي قد تتميز في الخارج، بأن يكون لكل واحد  
منها وجود على حدة غير وجود الآخر فيه .

فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل .

وهذه هي الأجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم ، وكأجزاء  
البيت والسريـر<sup>(٢)</sup> .

وقد تتميز في ذهن، بأن يكون كون كل واحد منها موجوداً بوجود  
على حدة غير وجود الآخر مختصاً بالذهن .

١ . أي من أحكام أجزاء الماهية المركبة، وما ذكره هو الحكم الثالث .

٢ . وكامتياز النفس والبدن اللذين هما جزء الإنسان .

ولا يكون كذلك في الخارج، بل تكون جملة الأجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد .

وهذه هي الأجزاء العقلية المحمولة، كاللون وقابض البصر للسواد<sup>(١)</sup>. واعلم، أنه ليس المراد من الجزء المحمول، أن يكون الجزء بما هو جزء محمولاً على جزء آخر، أو على الكل. لأنَّ الجزء بما هو جزء، موجود بوجود مغاير، لوجود الجزء الآخر ولوجود الكل.

وقد مرَّ<sup>(٢)</sup>، أن معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود. بل المراد أن ما هو جزء، يمكن أن يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولاً، فما هو جزء باعتبار، وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار آخر، وهو اعتباره لا بشرط. والمراد من لا بشرط، وبشرط لا في الأجزاء المحمولة، ليس بالقياس إلى أي شيء كان، بل بالقياس إلى ما يمكن أن ينضاف إليه، ويصير متحد الوجود به.

فالحيوان بشرط لا، بالقياس إلى شيء من الفصول، هو الجزء، والمادة العقلية، ولا بشرط شيء منها<sup>(٣)</sup> هو الجنس والمحمول على النوع والفصل.

١. وكامتياز الجنس والفصل .

٢. في الجزء الأول، المسألة الحادية والثلاثون من الفصل الأول .

٣. أي الفصول .

وكذا الناطق بشرط لا بالقياس إلى الحيوان، هو الجزء والصورة العقلية، ولا بشرط بالقياس إليه، هو الفصل والمحمول .  
ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج، هو أن تميز الأجزاء بعضها عن بعض .

وعن الكل إنما هو في العقل، لكون كل منها موجوداً فيه بوجود على حدة، لا في الخارج، لاتحادها بالوجود فيه .

فمعنى كون السواد مثلاً بسيطاً في الخارج، ومركباً في العقل، هو أن جزئيه - أعني : اللونية، وقابضية البصر - غير ممتازين في الوجود الخارجي، وممتازان في الوجود العقلي .

بمعنى أن العقل إذا نظر إلى ماهية السواد، يجدها ملتزمة من جزئين، ومتقومة منهما، مع قطع النظر عن كونها موجودة أم لا .

فظهر أن هناك تركيباً حقيقياً من الأجزاء، إلا أن التمييز بين الأجزاء ليس في الخارج، بل في العقل .

فما زعمه المحقق الدواني<sup>(١)</sup> : من أنه لا تركيب هناك حقيقة، مخالف للتحقيق .

وهذا منه عجيب مع ذهابه إلى أن تقرّر الماهية متقدّم على تقرّر الوجود كما مرّ سابقاً .

١ . راجع : حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد : ٨٣ .

ثم إنَّ المحقق الشريف ذكر<sup>(١)</sup>: أنَّ في التَّركيب العقليَّ من الأجزاء المحمولة، إشكالاً تحيَّرت فيه الأوهام، واختلفت آراء الأعلام.

فمنهم من قال: إنه لا معنى للتَّركيب من الأجزاء المحمولة، إلَّا أنَّ هناك شيئاً واحداً كـ "الإنسان" قد حصل له معان كـ "الاستغناء عن الموضوع" و "الأبعاد" و "النَّمو" و "الحسّ" و "الحركة الإرادية" و "النطق" مستتبعاً لمعان آخر كـ "التَّحيز" و "الحركة في الأقطار" و "الإدراك" و "المشي" و "التَّعجُّب".

فالمأخوذ من المتبوعات كـ "الجوهر" و "الجسم" و "النَّامي" و "الحسَّاس" و "المتحرك بالإرادة" و "الناطق" هي الذاتيات.

والمأخوذ من التَّوابع كـ "المتحيز" و "المتحرك في الأقطار" و "الماشي" و "المتعجَّب" هي العرضيات.

وزعم أنه يسهل بهذا التَّحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الَّذي هو معظم أركان الحكمة.

وفيه بحث: لأنَّ تلك المعاني المستتبعة، إن كانت داخلة في ذلك الشَّيء كان مركباً من أجزاء متميزة في الوجود.

فلا يكون شيء منها<sup>(٢)</sup> محمولاً مواطاة، ولا المشتقُّ منها ذاتياً.

١. راجع: شرح المواقف: ٣ / الموقف الثاني / المرصد الثاني / المقصد العاشر.

٢. الأجزاء.



لأن المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب.  
والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء، لا يكون ذاتياً له، وإن  
كانت <sup>(١)</sup> خارجة عنه، فكذلك <sup>(٢)</sup> بالطريق الأولى .

وهاهنا أقوال آخر والضبط في تقريرها وتحريرها أن يقال: إن الإنسان  
مثلاً، يصدق عليه مفهومات كـ "الجوهر" و "الجسم" و "الحيوان" و "  
الماشي" و "الكاتب" و "الضاحك" إلى غير ذلك.

وليست نسبة هذه المفهومات إليه على السوية، بل منها ما هي خارجة  
عنه كـ "الماشي" وأخواته.

ومنها <sup>(٣)</sup> ما ليس كذلك كـ "الجوهر" وأخواته .

وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه، لاشك أنها أمور متغيرة  
في الذهن بحسب أنفسها، ووجوداتها .

فهذه الصور المتغيرة في الذهن .

إما أن تكون صوراً لشيء واحد في حد ذاته. <sup>(٤)</sup>

أو <sup>(٥)</sup> لأشياء متعددة <sup>(٦)</sup> الماهية.

١ . الأجزاء .

٢ . أي كان مركباً من أجزاء متميزة في الوجود الخ .

٣ . أي المفهومات . ٤ . بسيط لا تعدد فيه .

٥ . تكون صوراً . ٦ . المتغيرة .

وعلى التقدير الثاني :

إمّا أن توجد تلك الماهيات المتعددة بوجودات مختلفة.

أو بوجود واحد.

فهذه احتمالات ثلاثة، لا مزيد عليها .

قد ذهب إلى كلّ منها طائفة.

الاحتمال الأول: أن تكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدد في حد ذاته ووجوده.

بل هو أمرٌ بسيط ذاتاً ووجوداً، يتزع العقل منه باعتبارات شتى، هذه الصور المخالفة .

وهذا هو القول، بأن الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجوداً، وإن جعلها <sup>(١)</sup> بعينه، جعله <sup>(٢)</sup> فيه .

[الاحتمال الثاني: أن تكون تلك الصور، لأُمور مختلفة الماهية إلا أنها موجودة في الخارج بوجود واحد.

وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجوداً.

[الاحتمال الثالث: أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة.

١ . أي الأجزاء.

٢ . أي المركب، ولا امتياز بينهما إلا في الذهن.

فهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهيةً ووجوداً.

والإشكال وارد على كل واحد من هذه الأقوال:

أما على الأخير: فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة، وإن فرض بينها؛ أي ارتباط أمكن<sup>(١)</sup>.

وأما على الثاني: فلأن هذا الوجود، إن قام بكل واحد من تلك الماهيات، لزم حلول شيء واحد بعينه في محالٍ متعددة.

وإن قام بمجموعها<sup>(٢)</sup>، لزم وجود الكل، بدون وجود أجزائه، وكلاهما محال.

وأما القول الأول: ففيه، أن الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز أن تكون مطابقة لأمر بسيط في الخارج؟

إذ مطابقة إحداهما له يمنع من مطابقة الأخرى.

وجوابه: أن مجموع الصورتين مطابق للبسيط، لا كل منهما، واستحالة مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد، إنما هي في الصورة المحسوسة كـ "المنقوشة على الجدار" أو "الموجودة في الخيال".

وأما الصورة التي ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات

١. من قيام أو اتصال وغيرهما.

٢. من حيث هو.

وشروط يتحصّل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات و<sup>(١)</sup> قلّتها، وتنبيهاً لمشاركات ومباينات بينها، فلا استحالة فيها.

وهذا هو القول المتصوّر، وعليه المحقّقون. إلى هنا محصّل كلامه الشريف.

وأنت خبير: بأنّ هذا القول الأخير<sup>(٢)</sup> راجع إلى نفي التركيب حقيقة .

كما ذهب إليه المحقّق الدّواني<sup>(٣)</sup>، ولا يخفى التعسّف فيه .

وبعيد أن يكون مختار المحقّقين.

وأما ما اخترناه: فهو القول الثاني من هذه الأقوال .

ولا يرد عليه، ما أورده المحقّق الشريف.

إذ الوجود لا قيام له بالماهية، إذ القيام هو وجود شيء في شيء، ولا وجود للوجود، بل الوجود ؛ هو كون الماهية، لا أمر قائم بها .

وليس أيضاً تخصّص الوجود بمجرد الإضافة إلى الماهية، ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بلا ريبة، كما مرّ جميع ذلك.

فلا استبعاد في أن يكون كون واحد كوناً لأُمور متّحدة بهذا الكون الواحد .

١. أوج: «أو».

٢. أي الذي ذكره أخيراً على وجه الانتصار وإن كان مذكوراً أولاً على وجه الضبط في الكتاب .

٣. في حاشيته على هامش شرح تجريد العقائد كما مرّ سابقاً.

ولا يلزم أيضاً وجود الكل بدون وجود الجزء، إذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء.

ثم العجب إن المحقق الدواني<sup>(١)</sup>؛ مع كونه منادياً بنفي التركيب حقيقة في غير موضع اختار هاهنا القول الثاني، حيث قال:

فإن قلت: ما الذي تختاره من هذه الاحتمالات؟

قلت: الأجزاء الحقيقية - أعني: المادة والصورة - موجودتان بوجودين متغايرين، ولا يحملان على المركب، والجنس والفصل موجودان بوجود واحد، هو وجود الكل.

ثم إنه تفصّل عما أورد على هذا القول، من لزوم وجود الكل بدون الجزء، وقيام العرض الواحد بأمر متعدّد، بأن طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل، لا تغاير الفصل أصلاً، لا في الذهن، ولا في الخارج.

فإن الحيوان لا بشرط شيء، إذا انضم إليه ما ينضم إليه<sup>(٢)</sup>، فإنما ينضم إليه من حيث إنه يُعيّنه ويُحصّله، لا من حيث إنه أمر آخر يحصل منهما أمر ثالث، كما صرح به الشيخ في "الشفاء"<sup>(٣)</sup>.

فالوجود، إنّما يعرضهما من حيث الوحدة، لا من حيث هما اثنان. هذا.

١. لم نعثر على كلامه في حاشيته المطبوعة على هامش شرح تجريد العقائد.

٢. في أ: جملة «ما ينضم إليه» ساقطة.

٣. راجع: إلهيات الشفاء: ١ / ٢٠٤ / المقالة الخامسة / الفصل الأول. نقل بالمعنى.

ثم إن الظاهر أن القول الذي ذكره المحقق الشريف أولاً<sup>(١)</sup>، ليس بواحد من هذه الأقوال الثلاثة .

لأنه حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستتبعة في الخارج<sup>(٢)</sup>، كما هو المتبادر<sup>(٣)</sup>.

ويدل عليه ما أبطل به الشق الأول من الترديد<sup>(٤)</sup> في البحث عليه من لزوم كونه مركباً من أجزاء متميزة في الوجود .

فلا يمكن أن يكون بواحد من القولين الأولين<sup>(٥)</sup>.

وحيث قال: لا معنى للتركيب فيه، إلا ذلك .

فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك<sup>(٦)</sup> الشيء .

فلا يكون هو القول الثالث<sup>(٧)</sup>، فأَي مركب أشد تركيباً من المركب من

الأجزاء الخارجية.

بل الظاهر أنه أراد<sup>(٨)</sup> أن تلك المعاني خارجة عنه<sup>(٩)</sup>، إلا أنها لما كانت

متبوعة ومتقدمة على سائر المعاني، سموها بالذاتيات مجازاً .

١ . أي بقوله: «فمنهم من قال: إنه لا معنى للتركيب من الأجزاء الخ» .

٢ . أي خارج ماهية الشيء .

٣ . أي من قوله: «قد حصل له معان الخ» .

٤ . بقوله: «وفيه بحث، لأن تلك المعاني المستتبعة الخ» .

٥ . لأن الأجزاء فيها ليس متميزة في الخارج .

٦ . أي في وجوده .

٧ . لأنه لو كان هذا القول الثالث، لم يحتج إلى التأويل لأن أي مركب الخ .

٨ . أي المحقق الشريف .

٩ . أي تكون ذاتياً له .

وحيثُذ، فلا وجه في ردّه، للتعرّض للشقّ الأوّل.<sup>(١)</sup>

بل ينبغي حمله على ما جعله الشقّ الثاني.<sup>(٢)</sup>

ثمّ إبطاله بما أبطله.<sup>(٣)</sup>

فهذا القول<sup>(٤)</sup> على ما ردّده ﷺ في ردّه :

إمّا داخل في هذه الأقوال الثلاثة، وذلك بناء على الشقّ الأوّل .

وإمّا خارج عنه<sup>(٥)</sup>، لكنّه غير معتبر جدّاً في الأقوال، وذلك بناء على

الشقّ الثاني، فلذلك حصر الأقوال في الثلاثة. فتدبّر.

ثمّ إنّ الشّارح القوشجي استفاد ممّا ذكر في إبطال هذا القول، وهو قوله ﷺ:

المشتقّ من جزء خارجيّ مشتمل على نسبة خارجة، والمشتمل على ما هو

خارج عن الشّيء لا يكون ذاتيّاً له،<sup>(٦)</sup> أنّ الأجزاء المحمولة لا تكون

مفهومات المشتقات،<sup>(٧)</sup> ولقد أصاب في ذلك .

وما ذهب إليه المحقّق الدّواني، من أنّ مفهوم المشتقّ، كـ " الأبيض " لا

١ . وهو قوله: «لأنّ تلك المعاني المستتبعة الخ».

٢ . وهو قوله: «وإن كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الأولى» .

٣ . أي قوله: «كان مركّباً من أجزاء متمايضة في الوجود الخ».

٤ . أي القول الذي ذكر المحقّق الشريف أولاً.

٥ . أي عمّا ذكر من الأقوال الثلاثة.

٦ . وإلّا لزم أن يدخل في الماهيّة ما هو خارج عنها وإن كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيّاً

له .

٧ . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٨٥ .

يشتمل على النسبة، بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية "بسفيد"، ولا يدخل في مفهومه الموصوف، لا عاماً<sup>(١)</sup> ولا خاصاً<sup>(٢)</sup>.  
وإنه ليس بين الأبيض والبياض مغايرة، إلا بالاعتبار.  
فإذا أخذ بشرط لا، كان بياضاً.

وإذا أخذ لا بشرط، كان أبيض، كما أن طبيعة الجنس، جنس ومادة، باعتبارين<sup>(٣)</sup>.

وقال<sup>(٤)</sup>: وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي، لا ما يتخيل من أن الفرق بينهما بالذات، تكلف ظاهر، ومخالف لما صرح به الشيخ، وإن كان هو لا يبالي بذلك<sup>(٥)</sup>.

وسيد المدققين أيضاً يوافقه<sup>(٦)</sup> في أن المراد من المشتق، معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة. *تتمية كوتور علوم*  
بالفعل ولكن يخالفه في أنه لا يجعله مفهوم المشتق، بل هو عنده معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق، فيدخل الذات والنسبة في التعبير، لا في المعبر عنه. هذا.

١. وإلا لزم أن يكون العرض العام داخلاً في الفعل.

٢. وإلا لزم صيرورة القضية الممكنة، قضية ضرورية في مثل قولنا: كل إنسان ضاحك بالإمكان.

٣. أي لا بشرط: وبشرط لا.

٤. أي قال المحقق الدواني.

٥. راجع: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد المقائد: ٨٥ نقل بالتلخيص.

٦. أي المحقق الدواني.



## [الأمر الرابع

### في بيان النسبة بين أجزاء الماهية المركبة

قال: وإذا اعتُبر عروض العموم ومُضائِقُهُ، فقد تتباين وقد تتداخل. [

[أقول:] ومنها<sup>(١)</sup>: أنه إذا اعتُبر عروض العموم وعروض مُضائِقُهُ، يعني

الخصوص لأجزاء الماهية، وعدم عروضهما لها .

فقد تتباين؛ أي لا يصدق بعضها على بعض .

وقد تتداخل<sup>(٢)</sup>؛ أي يتصادق.

فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينهما تصادق في الجملة ،

فيشتمل المتساوية ، والأعم والأخص مطلقاً ، ومن وجه أيضاً ،<sup>(٣)</sup> كما

١ . أي من أحكام أجزاء الماهية المركبة، فهو الحكم الرابع.

٢ . يعني أن أجزاء الماهية الواحدة: إما متباينة، أو متداخلة. والتداخل: إما أن يكون بالعموم المطلق، أو بالعموم من وجه، أو بالتساوي، فالنسبة بين أجزاء الماهية الواحدة إحدى النسب الأربعة.

٣ . يعني التصادق بينهما: إما على الوجه الكلّي من الجانبين، بأن يصدق كل من الجزأين على كل ما يصدق عليه الآخر، فيكونان متساويين، كالمركب من المغتذي والنامي.

أو من جانب واحد، بأن يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر، من غير عكس، فيكون

صرّح به شارح المقاصد (١).

هذا بحسب الاحتمال .

وأما بحسب ما يطابق الوجود، فأجزاء الماهية الحقيقية، إذا كانت متداخلة، لا يكون إلا أعمّ، أو أخصّ :

إما مطلقاً كـ " الحيوان، والصّاهل للفرس " .

أو من وجه كـ " الحيوان والنّاطق للإنسان "، لتحقيق النطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور.

وعند الشّيخ: أنّه مهم (٢) بمعنى آخر .

أما تركّب الماهية الحقيقية من الأجزاء المتساوية، فغير متحقّق .

وسياتي إبطاله أيضاً ومثاله من الماهية الاعتبارية المركّب من النامي والمغتذي .

وكذا من الحسّاس والمتحرك بالإرادة، فهذا حال الأجزاء المتداخلة .

وأما المتباينة: فإما متماثلة، كما في العشرة من الأحاد .

بينهما عموم وخصوص مطلق، كالمركّب من الحيوان والنّاطق. وإما لا على الوجه الكلّي، بأن يصدق كلّ منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر، فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه، كالمركّب من الحيوان والأبيض .

١ . لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٤٢٥ و ٤٢٦ .

٢ . أ، ب وج: «فيهم».

وإمّا متخالفة محسوسة، كما في البقلة<sup>(١)</sup> من السّواد والبياض.  
أو معقولة، كما في الجسم من الهيولى والصّورة، وكما في العدالة  
المركّبة من العفّة والحكمة والشّجاعة.

أو مختلفة، كما في الإنسان، من البدن المحسوس، والنّفس المعقول.  
وقد يقسّم المتباينة: إلى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الإضافة  
إلى الفاعل كـ "العطاء"<sup>(٢)</sup>، فإنّه فائدة مقرونة بالفاعل، أو إلى القابل،  
كـ "الفتوسة لتقعر في الأنف" أو إلى الصّورة، كـ "الأفطس لأنف فيه تقعر"  
أو إلى الغاية كـ "الخاتم" فإنّه اسم لحلقة مقرونة، لما هو غاية لها، وهو  
التزيّن بها.

وإلى ما يكون للشيء مع إضافة له إلى المعلول كـ "الخالق" و  
الرازق".

مركز تحقيقية كويتية

وإلى ما يكون للشيء مع الإضافة إلى ما هو غير شيء من علله أو  
معلوله.

وباعتبار آخر، الأجزاء: إمّا وجوديّة كـ "النّفس والبدن".  
أو عدميّة كـ "سلب ضرورة الوجود والعدم" للإمكان.  
أو مختلفة من الوجوديّ والعدميّ كـ "السابقية وعدم المسبوقية"  
للأوليّة.

١. البقلة: ما كان في لونه سواء وبياض، وفي ب: «البقلة».

٢. فإنّه اسم لفائدة اعتبرت إضافتها إلى الفاعل.

وأيضاً: إما حقيقة، كما في العشرة من الأحاد.

أو إضافية، كما في الأقرب والأبعد، فإنهما مركبان من إضافة عارضة لإضافة أخرى.<sup>(١)</sup>

أو ممتزجة منهما، كما في السرير، فإنه مركب من الخشب، ومن الترتيب النسبي.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

١. لأن الأقرب مشتمل على الإضافتين، أحدهما باعتبار مادية، وثانيهما باعتبار صورية، والثانية عارضة للأولى، وكذا الحال في الأبعد.

## الأمر الخامس

في أن أجزاء الماهية قد تؤخذ موادّ وقد تؤخذ المحمولة

قال: وقد تؤخذ موادّ، وقد تؤخذ محمولة، فتعرض لها الجنسية، وجَـغـلاهما

واحدة.

والجنس كالمادة، وهو معلول، والفصل كالصورة وهو علة للجنس. [

[أقول: ] ومنها<sup>(١)</sup>: أنه قد تؤخذ؛ أي الأجزاء المتداخلة.<sup>(٢)</sup>

ولعله<sup>(٣)</sup> لهذا<sup>(٤)</sup> أخرها عن المتباينة، مع كون الأنسب هو العكس،

كذا ذكره الشارح القوشجي<sup>(٥)</sup>.

موادّ، يعني يعتبر بشرط لا، فيسمّى موادّاً إن كانت مأخوذة من

الأجناس، وصوراً إن كانت مأخوذة من الفصول .

١ . أي من أحكام أجزاء الماهية المركبة. فهو الحكم الخامس.

٢ . لا الأجزاء مطلقاً.

٣ . أي المصنّف رحمه الله .


٤ . أي لارجاع الضمير إلى الأجزاء المتداخلة آخر قوله: «وقد تتداخل» عن قوله: «فقد تتباين»

ليكون الراجع قريباً من المرجع وإنما لم يجر إرجاعه إلى الأجزاء المتباينة لاختصاص أخذها موادّاً ومحمولة بالأجزاء المتداخلة فقط.

٥ . راجع: شرح تجريد العقائد: ٨٦ .

فذكر المواد فقط سلوك طريقة الاكتفاء، كذا ذكره المحقق الذواني<sup>(١)</sup>.  
وقد تؤخذ محمولة، وذلك إذا اعتبرت لا بشرط شيء، وقد عرفت  
ذلك غير مرة.

فتعرض لها؛ أي للأجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة فيهما.  
لأن الجزء المحمول: إما أن يكون مشتركاً بين الماهية، وما يخالفها  
من الماهيات، أو لا، بل يكون مختصاً بها.  
وعلى الأول: فإما أن يكون تمام المشترك بينهما وهو المراد من  
الجنس.

أو يكون بعض المشترك بينهما، وهو تميز الماهية في الجملة<sup>(٢)</sup>  
كالثاني مطلقاً<sup>(٣)</sup>. هذا.  مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية  
وأعني: الذاتي المميز مطلقاً<sup>(٤)</sup>، هو المراد من الفصل.  
وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق.

وفي هذا الكلام إشارة إلى اتحاد الأجزاء المأخوذة مواداً وصوراً،

١. قال المحقق الذواني: «قوله: وقد تؤخذ مواداً. أقول: علمت أن الفصل باعتبار التحصيل صورة  
وسيشير المصنف وقد سلك هاهنا طريق الاكتفاء. لاحظ: حاشيته على هامش شرح تجميع  
المقائد: ٨٦.

٢. أي عن بعض ما عداها.

٣. أي عن جميع ما عداها.

٤. أعني من أن يكون مميزاً عن البعض أو عن الجميع.

والمأخوذة جنساً وفصلاً بالذات .

وكون تغايرها بالاعتبار فقط، على ما هو المشهور من أن الأجزاء العقلية إنما تؤخذ من الأجزاء الخارجية، فيما هو مركب خارجي .

فالجنس مأخوذ من المادة، والفصل مأخوذ من الصورة، وسيأتي عن قريب كلام متعلق بهذا .

وجعلاهما؛ أي الجنس والفصل، واحد<sup>(١)</sup>، لاثتادهما في الوجود، وإلا امتنع الحمل، وكون المجعل هو الماهية<sup>(٢)</sup> باعتبار الوجود كما مر .

والجنس<sup>(٣)</sup> كالمادة في أن المركب حاصل معهما بالقوة، وهو معلول للفصل .

والفصل كالصورة<sup>(٤)</sup> في أن المركب حاصل معهما بالفعل .

وهو علة للجنس، وهذا إشارة إلى الحاجة التي يجب تحققها بينهما لصحة تركيب ماهية واحدة، وحدة حقيقية منهما .

وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف<sup>(٥)</sup> وغيره: أن الطبيعة الجنسية

١ . إذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر لم يكن أحدهما محمولاً على الآخر، ولا على الماهية المركبة منهما عملاً بالمواطاة . راجع: شرح تجريد العقائد: ٨٦ .

٢ . فالماهية مجعولة بالعرض .

٣ . في متن كشف المراد: «والجنس هاهنا» .

٤ . في متن كشف المراد: «والآخر صورة» .

٥ . لاحظ: شرح المواقف: ٣ / ٦٢ - ٦٥ .

كـ " الحيوان " مثلاً إذا حصلت في العقل كانت أمراً مبهماً متردداً بين أشياء متكررة، هو عين كل واحد منها بحسب الخارج، وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها .

فإذا انضم إليه الفصل تعينت، وزال عنها الإبهام والتردد، وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الأشياء .

فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن، وهي التعين، وزوال الإبهام، والتحصّل - أعني : الانطباق على تمام الماهية - فيكون الفصل علة للجنس، من حيث هو موصوف بتلك الصفات .

وعليّته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي.

وتوهم، كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن، باطل .

والألم يعقل الجنس إلا مع الفصل .

وكذا توهم، كونه علة لوجوده في الخارج، وإلا لتغaira في الجعل والوجود، وامتنع الحمل بالمواطاة .<sup>(١)</sup>



## [ بحث في الجنس والفصل <sup>(١)</sup> ]

[ قال: ] وما لا جنس له لا فصل له [ وكلُّ فصل تامٌّ، فهو واحدٌ .

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة.

فلا تركيب عقلي إلا منهما معاً ويجب تناهيهما.

وقد يكون منهما عقلي، وطبيعي، ومنطقي كجنسَيْهِما، ومنهما عوالٍ وسوافلٌ ومتوسطاتٌ.

وفصل كل جنس يكون في مرتبته.

ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته.

وهما إضافتان وقد يجتمعان مع التقابل.

ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل، وإذا نُسبَا إلى ما يُضافان إليه كان

الجنس أعمّ والفصل مساوياً. ]

[ أقول: ] بناء على أن المراد بالفصل وهو أحد الخمسة <sup>(٢)</sup>؛ هو الذاتِي

الذي يحصل الشيء ويميّزه عما يشاركه في جنسه، صرح بذلك الشيخ في "الشفاء" كما سيأتي <sup>(٣)</sup>.

١ . راجع في تحقيق المقام باب الكلّيات الخمس في الكتب المنطقية.

٢ . وهي النوع، والجنس، والفصل، والخاصّة والعرض العامة.

٣ . في المبحث الثالث من هذه المسألة.

فلا شيء من الأمرين المتساويين<sup>(١)</sup> الذين يفرض تركيب ماهية منهما بفصل لها بهذا المعنى.

فإن قلت: أحد الأمرين لازم، وهو اختلال حصر الأجزاء المحمولة في الجنس والفصل كما مر<sup>(٢)</sup> أو تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له. وذلك لأن المراد من الفصل، لو كان ما ذكرته، كان الحصر ممنوعاً، ولو كان أعم منه، كان التجويز لازماً.

قلت: إذا عرفت وجوب الحاجة، وتحققت أنها غير معقولة في الأجزاء العقلية، إلا بالوجه المذكور اضمحل عندك المنع المذكور، وصح الحكمان بلا شبهة.



وكل فصل تام؛ أي فيما هو معتبر في الفصل، وهو التحصيل والتميز كما أشرنا إليه، وهو الفصل القريب لا محالة، لكون البعيد غير وافٍ بتمام التحصيل والتميز كما لا يخفى<sup>(٣)</sup>.

فهو واحد؛ أي لا يمكن تحقق فصلين قريبين لماهية واحدة.

١. كالتركيب من النامي والمتغذي، ومن الحساس والمتحرك بالإرادة.

٢. في قوله: «فتعرض لها أي للأجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة فيهما الخ».

٣. يعني أن الفصل البعيد وإن ميّز الماهية التي هو بالنسبة إليها فصل بعيد عن بعض مشاركتها، لكن لا يميّزها عن تمام مشاركتها، بخلاف الفصل القريب، فإن الحساس مثلاً يميّز الإنسان عن مشاركاته في الجسم النامي لا الحيوان، بخلاف «الناطق» فإنه يميّز «الإنسان» عن جميع مشاركاته ويحصله نوعاً.

وذلك لأنَّ التَّحْصِيلَ والتَّمْيِزَ قد تَمَّا بأحدهما، فمن الآخر غني لا محالة.

نعم ربّما لا يكون ماهيّة الفصل الحقيقي معلومة إلا باعتبار عوارضها، فيدلّ عليه بأقرب عوارضها، ويوضع مكانه، ويطلق عليه الفصل تسامحاً<sup>(١)</sup>، كـ "الناطق"، فإنّه وضع مكان الفصل الحقيقي للإنسان.

لأنّه أقرب إليه من باقي عوارضه كـ "المتعجب" و "الضاحك".

فإذا اشتبه الحال في تقدّم أحد العارضين على الآخر يوضعان معاً مكانه<sup>(٢)</sup> كـ "الحساس" و "المتحرّك بالإرادة" بالقياس إلى الفصل الحقيقي للحيوان، إذ التّحقيق عدم ظهور تقدّم أحدهما على الآخر<sup>(٣)</sup>.<sup>(٤)</sup>

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهيّة واحدة.<sup>(٥)</sup>

١. إطلاقاً لاسم المعروض على العارض.

٢. لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

٣. لأنّ الحساس والمتحرّك بالإرادة قوّة الحسّ وقوّة الحركة الإرادية لا فعليّتها، فلذلك لا تقدّم أحدهما على الآخر وإن كانت فعليّة الحركة الإرادية متأخّرة عن فعليّة الحساس.

٤. فيكون كلّ منهما عرضياً للآخر.

٥. أي أنّ الجنس للماهيّة قد يكون واحداً كالجسم الذي له جنس واحد وهو الجوهر، وقد يكون كثيراً كالحيوان الذي له أجناس كثيرة، لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة بل يجب أن تكون مترتبة في العموم والخصوص، فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لأنّ فصلهما إن كان واحداً كان جعل الجنسين جعلاً واحداً وهو محال، وإن كان مغاير، لم يكن النوع الواحد نوعاً واحداً، بل نوعين هذا خلف. راجع: كشف المراد: المسألة الرابعة من الفصل الثاني.

ومعنى كونهما في مرتبة واحدة، أن لا يكون أحدهما جنساً للآخر، فيكون بينهما: إما عموم من وجه<sup>(١)</sup>، وهو ظاهر.

أو مطلق<sup>(٢)</sup> ويكون الأعم<sup>(٣)</sup> عرضياً للنوع الذي يكون الأخصّ جنساً للماهية بالقياس إليه.

والأ<sup>(٤)</sup> لم يكن الأخصّ تمام الذاتى المشترك،<sup>(٥)</sup> فلم يكن جنساً أو مساواة.

ويكون كلّ منهما عرضياً لما الآخر ذاتي له من الأنواع التي بازاء الماهية.

والأ لم يكونا أو أحدهما تمام الذاتى المشترك.

وبيان امتناع ذلك أنه، لو كان الماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة، لكان لكل واحد منهما فصل محصل، فيتحصل به كلّ منهما نوعاً على حدة. وذلك ضروري بعد تصوّرات الأطراف على وجهها، فيلزم أن يكونا ماهيتين لا ماهية واحدة. ولعلّ للتصريح بماخذ ذلك الامتناع وللإشارة إلى ظهوره، قيده<sup>(٦)</sup> بقوله «لماهية واحدة» مع ظهور كون المراد ذلك.

١. كالحيوان والأبيض.

٢. كالحيوان والإنسان.

٣. في المطلق.

٤. أي إن لم يكن الأخصّ جنساً بالنسبة إلى ذلك النوع، كالحساس والنامي.

٥. بين الاشخاص.

٦. المصنّف رحمه الله.

فلا تركيب عقلي إلا منهما معاً<sup>(١)</sup>؛ أي لا بد في كل مركب من الأجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معاً.

ولا يجوز أن يكون أجزاؤه منحصرة في إحدى القبيلتين.<sup>(٢)</sup>  
وذلك لأنه لما ثبت أن ما لا جنس له لا فصل له، ثبت امتناع انحصار الأجزاء في الفصول.

ولما ثبت أنه لا وجود لجنسين إلا ويكون أحدهما جزءاً للآخر ثبت امتناع الانحصار في الأجناس.<sup>(٣)</sup>

وذلك لأنه لا بد في المركب من تحقق أمرين، لا يكون أحدهما جزءاً للآخر بالضرورة.



ويعب تناهيهما.<sup>(٤)</sup>

عَلَّل ذلك بـ لزوم التسلسل لكون الفصول عللاً<sup>(٥)</sup> والأجناس معلولات.<sup>(٦)</sup>

١. في كتاب تجريد العقائد، ومتن كشف المراد لفظ «معاً» ساقط.

٢. من الجنس والفصل. ٣. وإلا يلزم تركيب الشيء مع جزئه وهو باطل.

٤. يعني الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية، وقد لا يترتبان، والمترتبة يجب تناهيها في الطرفين.

٥. قال صاحب المحاكمات: ترتب العلل بينهما غير لازم وإنما يلزم لو كانت الفصول والخصص مترتبة وليس كذلك، بل كل فصل علة لخصّة وليس تلك الخصّة علة فصل آخر. لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ٨١ / ١.

٦. لو لا تناهي الأجناس لم تنه الفصول التي هي العلل. قال العلامة الحلّي: إنّما وجب انتهاء

وأورد عليه: بأنه لا ترتب هناك لا بين الأجناس فقط، ولا بين الفصول فقط، حيث لا عليّة بين آحاد كلّ واحد من القبيلتين، ولا ترتب أيضاً بين الأجناس والفصول.

إذ معنى الترتيب الذي دلّ البرهان على استحالة، أن يكون كلّ واحد من السلسلة معلولاً لسابقه، وعلة لللاحق.

وليس الأمر هاهنا كذلك، إذ ليس شيء من الأجناس بعلة، ولا شيء من الفصول بمعلول.

ف قيل: يمكن أن يراد بالتسلسل هاهنا ترتب الأجناس بعضها مع بعض بناء على أن البعيد<sup>(١)</sup> يجب كونه جزءاً للقريب.

والجزء علة، فيترتب من الأجناس سلسلة من العلل والمعلولات، ولعدم جريان ذلك<sup>(٢)</sup> في الفصول.

إذ ليس الفصل العالي<sup>(٣)</sup> جزءاً للفصل السافل يتمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كلّ مرتبة من مراتب الأجناس واحد، فحيث كانت الأجناس متناهية كانت الفصول متناهية.<sup>(٤)</sup>

الأجناس في التصاعد لأنه لولا ذلك لزم تركب الماهية من أجزاء غير متناهية ويلزم وجود علل ومعلولات لا يتناهى، وهو محال. لاحظ: الجوهر النفيدي: ١٩ / الفصل الأول / المدخل.

١. كالنّامي، فإنه جزء للحيوان. ٢. أي التسلسل.

٣. كالحساس، فإنه ليس جزء للنّامي بل جزء للحيوان.

٤. وإلا لزم أن يكون للجنس الأخير الذي ينتهي إليه سلسلة الأجناس فصول غير متناهية، كلّ واحد منها تامّ واللازم باطل لما عرفت من وجوب كون الفصل التام في كلّ مرتبة فيه مراتب الأجناس واحداً.

فأورد على الوجهين: أنه إنما يتم شيء منهما لو كانت الأجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود، وإلا فلا عليّة، ولا تقدّم بحسب الخارج.<sup>(١)</sup>

فالوجه في تعليل هذا الحكم<sup>(٢)</sup> التمسك بلزوم امتناع تعقل كنه الماهيات، مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا محالة، كذا في الحواشي الشريفة.

وأقول: وكلام<sup>(٣)</sup> الشيخ في "إلهيات الشفاء" صريح في أن كل ما له ترتب بالعموم والخصوص يمتنع عدم تناهيه.

حيث قال في تناهي الصّور: «إنّ الصّورة<sup>(٤)</sup> الثّامة للشيء واحدة، وإنّ الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم، وإنّ العموم والخصوص يقتضي التّرتيب الطّبيعي، وماله ترتيب طّبيعي قد علم تناهيه. فليتدبر»<sup>(٥)</sup>.

وقد يكون منهما ؛ أي الجنس والفصل عقلي وطبيعي ومنطقي

١. لا يخفى عليك أنّ بين الأجناس المترتبة وإن لم يكن تقدّم وعلة بحسب الوجود ولكن بينها تقدّم وعلة بحسب القوام وهذا المقدار كافٍ في إجراء براهين التسلسل لا سيّما التّطبيق والتّضايّف.

٢. أي بطلان التسلسل.

٣. هذا الكلام ردّ على المورد لأنّه دلّ على أنّ العموم والخصوص يقتضي التّرتيب الطّبيعي وماله ترتيب طّبيعي يجب تناهيه.

٤. والمراد منها هو الصّورة النوعيّة.

٥. إلهيات الشفاء: ١ / ٣٤١ / الفصل الثالث من المقالة الثامنة.

كجنسَيْهما<sup>(١)</sup> ؛ أي كما كان ما هو جنس لهما ، يعني الكلّي كذلك كما عرفت .

ويمكن أن يكون المراد كما قال الشارح القديم ، وفصله المحقق الشريف: إنّ المفهوم الكلّي الذي جنس لهما، بل للخمسة يعرض له الكلّية بالقياس إليهما<sup>(٢)</sup> .

فهناك معروض هو مفهوم الكلّي مطلقاً ويسمّى كلياً طبيعياً .

وعارض هو مفهوم الكلّي العارض لذلك المطلق بالنسبة إلى مفهومات الكلّيات الخمس ويسمّى كلياً منطقيّاً .

ومركّب من المعروض والعارض ويسمّى كلياً عقليّاً .

والفرق<sup>(٣)</sup> بينه وبين الأوّل: هو أنّ مفهوم الكلّي في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع ؛ كالحَيوان مثلاً ومتّصف بالكلّية والجنسيّة بالنسبة إلى مفهومات الخمس .

١ . يعني أنّ كلّاً من الجنس والفصل قد يكون طبيعياً وقد يكون منطقيّاً وقد يكون عقليّاً . فإنّ مفهوم الجنس جنس منطقيّ ومعروضه كالحَيوان مثلاً جنس طبيعيّ والمركّب منهما جنس عقليّ ، ومفهوم الفصل فصل منطقيّ ومعروضه كالنّاطق مثلاً فصل طبيعيّ والمركّب بينهما فصل عقليّ كما أنّ مفهوم الكلّي منطقيّ ومعروضه كليّ طبيعيّ والمركّب منهما كليّ عقليّ . راجع: شرح تجريد العقائد: ٩٢ ؛ وكشف المراد: المسألة الرابعة من الفصل الثاني .

٢ . ب وج: «إليها» أي الخمسة .

٣ . محصّل الفرق وهو أنّ الأوّل باعتبار ملاحظة معروض جنسها وهذا باعتبار ملاحظة عارض جنسها .



وفي الأول مفهوم الكلّي عارض لطبائع غير محصورة، وهذا العارض  
يسمى كلياً منطقياً.

وكل واحد من معروضاته كلياً طبيعياً.

والمجموع المركّب منهما كلياً عقلياً.

بل هذا أولى، لأنه قد اعتبر فيه مفهوم الكلّي من حيث هو كلي صادق  
عليهما. (١)

وهو المناسب لقوله: «كجنسهما» بخلاف الأول كما لا يخفى.

وأيضاً فيه دقّة وغرابة، دون الأول مع تقدّم ذكره، وإن كان الأول  
أحسن مطابقة للممثل كما لا يخفى.

ومنها (٢) عوالٍ وسوافل ومتوسّطات (٣)

أما الجنس: فلأنه قد يكون لماهيّة واحدة أجناس متعدّدة بعضها جزء  
بعض، فما هو جزء يكون أعمّ ممّا هو جزء منه وفوقه.

فالجنس العالي ما يكون جزءاً لجنس آخر ولا يكون جنس آخر  
جزءاً له.

١. أي الجنس والفصل.

٢. أي من الجنس والفصل.

٣. فالجوهر جنس عالٍ، والحيوان جنس سافل، والجسم النامي والجسم المطلق أجناس  
متوسّطة، وكذلك الفصل.

والجنس السافل ما يكون جنس آخر جزءاً له، ولا يكون هو جزء لجنس الآخر .

والجنس المتوسط ما يكون جزءاً لجنس آخر وجنس آخر أيضاً جزءاً له.

وأما الفصل: فليس الترتيب فيه كالترتيب في الأجناس، إذ لا يكون فصل جزءاً لفصل آخر.<sup>(١)</sup>

بل الترتيب فيه يتحقق بما أشار إليه بقوله. وفصل كل جنس يكون في مرتبته.<sup>(٢)</sup>

يعني فصل الجنس العالي يسمى عالياً، والسافل سافلاً، والمتوسط متوسطاً، فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الأجناس.

وكذا الأفراد الذي هو مقابل للترتيب يكون في الفصل تابعاً للأفراد في الجنس.

١. محصل الكلام: أن الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمى جنس الأجناس، وقد يكون سافلاً وهو الجنس الأخير الذي لا جنس تحته كالحيوان، وقد يكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس كالجسم. والفصل أيضاً قد يكون عالياً وهو فصل الجنس العالي، وقد يكون سافلاً وهو فصل النوع السافل، وقد يكون متوسطاً وهو فصل الجنس السافل والمتوسط .

٢. وقد سقط من متن كشف المراد وشرح تجريد العقائد، والبراهين القاطعة: قوله: «وفصل كل جنس يكون في مرتبته» .

ولهذا اكتفى بذكر أفراد الجنس، فقال: ومن الجنس ما هو مفرد وهو  
الذي لا جنس فوقه ولا تحته. <sup>(١)</sup>

فإنه يظهر منه قياساً على ما ذكر في الترتيب، أن الفصل المفرد ما هو  
فصل للجنس المفرد.

وهما؛ أي الجنس والفصل، إضافيان؛ أي مقول كل منهما بالإضافة إلى  
شيء آخر.

فإن الجنس جنس بالقياس إلى النوع، وكذا الفصل فصل بالقياس إليه.  
وقد يجتمعان في شيء واحد، فيكون جنساً وفصلاً معاً، وذلك الشيء  
كالحواس، فإنه جنس للسمع والبصير، وفصل للحيوان مع التقابل، أي مع  
كون كل منهما مقابلاً للآخر.  
فإن الجنس مقول في جواب ما هو.

والفصل لابد أن لا يكون مقولاً في جواب ما هو، لكن ذلك الاجتماع  
ليس من جهة واحدة وبالقياس إلى شيء واحد، بل من جهتين وبالقياس  
إلى شيئين.

فإن جنسية الحواس إنما هي بالقياس إلى السمع مثلاً وفصليته  
بالقياس إلى الحيوان.

ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل، بأن يكون جنساً له، وإلا

١. في متن كشف المراد: «لا جنس له وليس تحته جنس».

لكان مقوّمًا له وجزءاً منه، فلا يكون الفصل محصلاً للجنس.

قال المحقق الشريف: وقد يقال <sup>(١)</sup>: جنس الفصل ممّا لا يعقل، إذ لو كان له جنس لكان مشتركاً بين الماهية ونوع آخر تحقيقاً لاشتراكه وجنسية. فإن كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنساً للماهية.

وإن كان بعضاً من تمام المشترك بينهما كان فصلاً لجنسها كما تقرّر و<sup>(٢)</sup> لا شيء من الجنس وأجزائه بداخل في الفصل، وإلا لم يكن المجموع فصلاً في الحقيقة، بل الجزء الآخر.

وأيضاً لو كان الجنس أو شيء من أجزائه داخل في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين، وأنه باطل قطعاً.

وبذلك يظهر صحّة ما ذكره، من أن الجنس لا يكون جنساً بالنسبة إلى الفصل بلا شبهة. انتهى. <sup>(٣)</sup>

واعلم أن هذا وأمثاله أمور واضحة جداً، فلا ينبغي المناقشة فيما يذكر في مثل هذا المقام.

وإذا نسباً أي الجنس والفصل إلى ما يضافان إليه؛ أي النوع، كان الجنس أعمّ مطلقاً من النوع، والفصل مساوياً؛ أي للنوع.

١. القائل هو قطب الدين محمد الرازي.

٢. الواو: حالية.

٣. لاحظ: شرح المطالع في المنطق: ٦٦؛ وحاشية المحقق الشريف على هامش شرح المطالع: ٦٦.

وأنت خبير: بأن هذا مختصّ بالفصل القريب<sup>(١)</sup> بخلاف أعميّة الجنس، فإنها شاملة للقريب والبعيد. كذا في الحواشي الشريفة<sup>(٢)</sup>.

وأجاب عنه الشارح القوشجي: <sup>(٣)</sup> بأن المصنّف اعتبر في الفصل التميّز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهيّة إنّما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من أجناسها.

وإنّما يقال له فصل للماهيّة<sup>(٤)</sup> باعتبار أنّه فصل لجنسها<sup>(٥)</sup> وهو بعيد. لأنّ فصل الجنس لاشك أنّه جزء للنوع حقيقة<sup>(٦)</sup>، فهو بالنسبة إلى النوع لا بدّ أن يكون. إمّا جنساً حقيقة، أو فصلاً حقيقة على ما قيل.

وأقول: بل التحقيق أنّ كلّ فصل للماهيّة فهو مساوٍ لها من حيث هو مميّزها، وإن كان أعمّ منها لا من هذه الحيثيّة.

فإنّ الحساس مثلاً إنّما يميّز الإنسان من حيث إنّهُ هو حيوان، لا من حيث إنّهُ إنسان، فهو يساوي الإنسان من حيث هو حيوان، وإن كان أعمّ منه من حيث هو إنسان، فليتدبّر.

١. كالناطق بالنسبة إلى الإنسان فإنّه مساوٍ له، بخلاف النامي والحساس، فإنّها فصل للإنسان لكن ليسا مساوياً للإنسان.

٢. هذا الاعتراض ذكره الشارح القوشجي وأجاب عنه.

٣. راجع: شرح تجريد المقائد: ٩٣.

٤. كالإنسان.

٥. أي الجوهر.

٦. كالنامي والحساس، فإنّهما جزء للإنسان.

## مباحث متعلقة بهذه المسألة

### [المبحث الأول]

#### [في بيان تركب الماهية من الأجزاء العقلية والخارجية]

قد أشرنا فيما مرّ إلى أنّ المشهور أنّ الأجزاء العقلية فيما هو مركّب خارجي مأخوذة من الأجزاء الخارجية.

بمعنى أنّ الجنس مأخوذ من المادة.

والفصل مأخوذ من الصورة.

وزعم "صاحب المحاكمات" <sup>(١)</sup> "وتبعه" المحقق الشريف "أنّ هذا المشهور باطل" <sup>(٢)</sup>.

لأنّ تركب الماهية من الأجزاء الخارجية والمحمولة معاً ممتنع، وإلاّ لزم أن يكون لماهية واحدة حقيقتان مختلفتان.

١. وهو قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي المتوفى (٧٦٧ هـ)، له تصانيف، منها: «شرح الشمسية» و«شرح المطالع» و«شرح الحاوي» و«شرح قواعد الأحكام» و«المحاكمات بين شرحي الإشارات» و...

٢. لاحظ: الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات: ٤٠ و ٤١.

بيان ذلك: أنه لو جاز ذلك فلا شك أنه إذا حصلت الأجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب.

فلو كان له أجزاء خارجية أيضاً، وحصلت تلك الأجزاء في العقل، كانت الماهية حاصلة أيضاً فيه.

إذ لا معنى لحصول الماهية في العقل إلا حصول جميع أجزائها فيه. وقد مر<sup>(١)</sup> سابقاً تصريح الشيخ في "الحكمة المشرقية" بأن التعريف بمجموع الأجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم يبق جزء آخر.

فنقول: إن لم يشتمل تلك الأجزاء المحمولة على الأجزاء الخارجية، لم تحصل منها صورة مطابقة لماهية المركب، وإن اشتملت عليها.

فإن لم يشتمل على أمر زائد مما هو أجزاء خارجية للمركب، كانت الأجزاء الخارجية بعينها هي الأجزاء العقلية، فلا يكون إحداهما<sup>(٢)</sup> محمولة، والأخرى<sup>(٣)</sup> غير محمولة.

وإن اشتملت عليه، كانت الماهية الملتزمة من مجموع تلك الأجزاء حقيقة أخرى غير الملتزمة عن الأجزاء الخارجية، فيكون لشيء واحد ماهيتان مختلفتان.

١. راجع: الجزء الأول من هذا الكتاب : ١١٨.

٢. وهو العقلية.

٣. وهو الخارجية.

لا يقال: إنّنا نختار إنّها لا تشتمل على أمر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل، فإنّ الأجزاء المحمولة مشتقات، والخارجية مبادئها.

لأنّا نقول: ما اشتمل عليه المشتقّ دون المبدأ من النسبة، لا يصحّ أن يكون معتبراً في الجزئية، ضرورة كون النسبة خارجية، فلا يحصل الفرق على أنّه لو كان<sup>(١)</sup> معتبراً في الجزئية لاشتملت المحمول على أمر زائد. هذا خلاصة ما تمسّكا به في امتناع كون الشيء ذا أجزاء عقلية وخارجية معاً.

وأنت خير بضعف هذا التمسك: فإنّك قد عرفت، أنّ الجزء المحمول بما هو محمول ليس بجزء حقيقة، لامتناع الحمل فيما هو جزء حقيقة.

بل هو جزء للحدّ، وحدّ الشيء ليس ماهيته.

بل الدالّ على ماهيته، فالأجزاء المحمولة مشتملة على أمر زائد بالاعتبار، هو اعتبارها<sup>(٢)</sup> لا بشرط.

وهو داخل في الحدّ خارج عن الماهية، وغير مشتملة على أمر زائد بالذات، بل هي بالذات عين الأجزاء الخارجية في المركّب الخارجي.

فالحقّ: أنّ كلّ مركّب من الأجزاء المحمولة، مركّب من الأجزاء الغير المحمولة التي هي الأجزاء الحقيقية له:

١. أي ما اشتمل عليه المشتقّ الخ.

٢. أي الأجزاء.



إمّا في الخارج: وهي المادّة والصّورة الخارجيّتان.

وإمّا في العقل فقط: وهي المادّة والصّورة العقليّتان.

وكلّ مركّب من الأجزاء الخارجيّة - أعني : المادّة والصّورة الخارجيّتين - سواء كانت مادّة أولى أو ثانية مركّب من الأجزاء المحمولة. إذ ليس المراد من الأجزاء المحمولة هناك إلّا تلك مأخوذة لا بشرط، ففي "السّرير" مثلاً "الخشب" جزء مادّي، والهيئة جزء صوريّ.

فإذا أخذنا لا بشرط، وقيل "الخشب" ذو هيئة مخصوصة يحصل حدّ "السّرير" المؤلّف من جنسه وهو "الخشب" المأخوذ لا بشرط، وفصله وهو الهيئة المخصوصة المأخوذة كذلك، ولا يشتمل على أمر زائد على ما هو معتبر في تقوّم حقيقة "السّرير" سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحدّ، وخارج عن المحدود.

ولا يلزم من ذلك أن يكون الحاصل في الذّهن من الحدّ غير مطابق لحقيقة "السّرير"، ولا أن يكون للسّرير حقيقتان مختلفتان، هذا.

## المبحث الثاني

### [ في بيان الفرق بين الأجزاء الذّهنيّة والخارجيّة ]

قد مرّ مراراً أنّ الأجزاء الخارجيّة موجودة في الخارج بوجودات متعدّدة، ولذلك امتنع الحمل فيما بينهما.<sup>(١)</sup>

بخلاف الأجزاء العقليّة، فإنّها موجودة في الخارج بوجود واحد. ولذلك يحمل بعضها على بعض، لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود، فالمادّة والصّورة موجودتان بوجودين اثنين، والجنس والفصل بوجود واحد.

وهذا هو المشهور وما أطبق عليه الجمهور.

وقد خالف في ذلك " سيّد المدققين " فزعم أنّ المادّة والصّورة أيضاً موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل .

وذهب<sup>(٢)</sup> إلى أنّ التّركيب على قسمين :

أحدهما: التّركيب الانضمامي: وهو أن ينضمّ شيء إلى شيء آخر،

١ . أ، ب وج: «بينها». أي بين الأجزاء الخارجيّة، لعدم اتّحادها بالوجود في الخارج.

٢ . سيّد المدققين.

ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما، حتى تكون في المركب كثرة بالفعل، كـ "تركيب البيت من اللبنة" و "تركيب البخار من الأجزاء المائنة والهوائية" (١).

**والثاني: التركيب الاتحادي:** وهو أن يصير الشيء عين شيء آخر، ومتحداً معه، ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما، وعين المركب منهما كـ "صيرورة زيد كاتباً" وهما ذات واحدة في الخارج. ومعنى التركيب فيه، أن العقل يقسم ذلك الواحد إلى قسمين؛ نظراً إلى أن أحد الجزأين: قد يكون موجوداً، ولا يكون عين الجزء الآخر، ثم يصير عينه.

أو إلى أنهما قد يكونان أمراً واحداً، ثم قد ينعدم ذلك الأمر الواحد من حيث أنه عين أحدهما، ويبقى من حيث هو عين الآخر كـ "الجسم والنامي" فإنهما أمر واحد هو الشجر، ثم إذا قطع انعدم من حيث إنه عين النامي، ويبقى من حيث هو عين الجسم.

وتركيب الجسم من الهيولى والصورة، من هذا القسم. (٢).

١. فإن البخار شيء مستحدث من الأجزاء المائنة والهوائية.

٢. قال صدر المتألهين في الشواهد الربوبية:

وأما البرهان على أن الهيولى تتحد بما تصوّر به فلكونها قوة كل شيء وليس فيها جهة فعلية، أصلاً، وإلا لكانت مركبة من صورة ومادة أخرى، فيتسلسل الأمر لا إلى نهاية. راجع: الشواهد الربوبية: المشهد الأول / الإشراق السادس.

قال<sup>(١)</sup>: ولنجعل البيان مخصوصاً في الهيولى<sup>(٢)</sup> الثانية مع صورتها لقياس عليها سائر الهيوليات مع صورها.

فنقول: إنّ الأجزاء العنصريّة ليست حاصلة بالفعل في المواليد<sup>(٣)</sup> مثلاً ليس في الياقوت جزءٌ نارٍيٌّ بالفعل، وإلاّ لكان ذلك الجزء بعينه ناراً وياقوتاً. أمّا الأوّل: فظاهر.

وأما الثاني: فلكون حلول الصّورة الياقوتيّة في مادّتها سرياناً على ما أطبقوا عليه.

وكيف يكون الجزء الناريّ موجوداً فيه بالفعل ولا ينطفئ في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للأجزاء المائيّة؟  
فإذن تركيب المواليد من الأجزاء العنصريّة، ومن صورها، ليس من قبيل القسم الأوّل.

بل العناصر ينقلب غذاء، والغذاء أخلاطاً، والأخلاط نطفة، والنطفة علقّة، والعلقّة مضغة، وهكذا شيئاً فشيئاً، إلى أن ينقلب حيواناً.

١. سيّد المدقّقين .

٢. إنّ المراد من الهيولى الأولى هي المادّة المفردة المختصّة بقوة الشيء لا صورة لها، والهيولى الثاني هي المادّة التي لها صورة ويحصل بها المركّب كقطع الخشب للسّرير، والهيولى الثالثة هي تلك المادّة المذكورة المركّبة مع انضمام مادّة الأخرى لحصول ماهيّة ثالثة، وهكذا.

٣. الثلاثة: هي الحيوانات، والنباتات، والجمادات .

وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقياً بالفعل مع اللاحق، حتى يكون فيه كثرة بالفعل.

نعم للعقل أن يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه إلى أقسام بعضها مادة له باعتبار، وجنس باعتبار آخر.

وبعضها صورة له باعتبار، وفصل باعتبار آخر.

واستعضد<sup>(١)</sup> ذلك<sup>(٢)</sup> بما ذكره "الشيخ" في بعض كتبه: من أن الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات، متعددة بحسب المعنى.

وبأمثال ذلك من غيره مما يدل على أن الهيولى ليست بحسب وجودها إلا بالقوة.

وبأنه لو كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بأنها ماهية الجسم.

لكن "الشيخ" عرفها به حيث قال في "طبيعات الشفاء": «وصورته - أي صورة الجسم - هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته»<sup>(٣)</sup>.

وأما إذا كان تركيب الجسم منهما على ما ذكرنا<sup>(٤)</sup> من كونهما ذاتاً واحدة صح تعريفها به.

١. أي سيد المدققين.

٢. أي كون المادة والصورة موجودتان بوجود واحد في الخارج.

٣. طبيعات الشفاء: ١ / ٣٤ / الفصل السادس في نسبة الطبيعة إلى المادة والصورة والحركة.

٤. من كلام السيد عليه السلام.

لأنّ هذا الأمر الواحد هو صورته، غاية الأمر أنّ للعقل أن ينتزع منه<sup>(١)</sup> أمراً مبهماً<sup>(٢)</sup> قد صار عين هذا الأمر<sup>(٣)</sup> الواحد الموجود في نفس الأمر.

واستدل<sup>(٤)</sup> عليه أيضاً: بأنّه لو كان المادّة والصّورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادّة عليه بأيّ اعتبار أخذ .

لما نقل عن بعض المحقّقين: من أنّ الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض، وعلى المركّب؛ فإنّ المتمايزين في الوجود الخارجي، وإن فرض بينهما ؛ أي ارتباط أمكن، يمتنع أن يقال أنّ أحدهما هو الآخر بالبديهة، لكن المادّة يحمل على المركّب إذا أخذت بوجه يصير به جنساً.

فإن قلت<sup>(٥)</sup>: قد صرح القوم بأنّ الصّورة علّة للهيولى، ومع اتّحادهما لا يتصوّر ذلك.

أجاب<sup>(٦)</sup>: بأنّ العلّة المذكورة ليست من حيث أنّهما واحد، بل إذا صار هذا الواحد كثيراً بتعمّل العقل يحكم بعلّة بعضها لبعض ولا حَجَر في ذلك، كـ " الطّبيب المعالج لنفسه " وكـ " الماهيّة المقتضية لعوارضها المحمولة مواطاة عليها " .

٢ . أي الهيولى .

٤ . سيّد المدقّقين .

١ . أي الجسم .

٣ . وهو الجسم .

٥ . من كلام السيّد رحمه الله .

٦ . أي سيّد المدقّقين .

فإن قلت<sup>(١)</sup>: ما ذكرت إنما يتم في المركب المتشابه الأجزاء كـ "الياقوت"، إذ هناك أمر واحد بالفعل، فجاز أن تكون مادة وصورة باعتبارين.<sup>(٢)</sup>

وأما المركب الغير المتشابه الأجزاء كـ "الفرس" فلا يتصور فيه ذلك، ضرورة اشتماله على أجزاء مختلفة الحقائق كـ "العظم" و "اللحم" إلى غير ذلك، فكيف يكون أمراً واحداً لا كثرة فيه بالفعل؟

أجاب<sup>(٣)</sup>: بارتكاب أن لحم الفرس مثلاً، ليس موجوداً واحداً على حدة، بل هو بعض تحليلي من موجود واحد، وكذا سائر أجزائه كما في الياقوت.

غاية الأمر أن الأجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفها، كما أن الأجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية أنواع مختلفة.

وكذا في الكرة الواحدة كـ "فلك الثوابت"، إذ بعضها جرم الفلك، وبعضها كواكب مختلفة الحقائق.

واستشهد بقول بهمنيار في "التحصيل" من أن أجزاء الحيوانات والنباتات بالقوة، لأن كل ما يكون وحدته بالفعل، فالأجزاء فيه بالقوة<sup>(٤)</sup>.

١. وهذا أيضاً من كلام السيد رحمه الله.

٢. أي باعتبار الحال والمحل.

٣. السيد رحمه الله.

٤. راجع: التحصيل: ٧٢٥ / الفصل الأول من الباب الرابع.

فإن قلت: كيف تقول في الإنسان المركّب من البدن والنفس و<sup>(١)</sup> هي جوهر مجرد ؟

وكيف يتصوّر الاتحاد بين المادّي والمجرد، فيلزم تجرّد الجسم، أو تجسّم المجرد ؟

أجاب بمنع لزوم ذلك: إذ ليس هناك مادّي بالفعل، ومجرد بالفعل، ليلزم من صيرورتهما متّحداً ذلك، بل الإنسان أمرّ واحدٌ طبيعيّ يحلّله العقل باعتبار بعض آثاره كـ " قبول الأبعاد والنموّ والحسّ " التي يقتضي<sup>(٢)</sup> تلبّسها؛ لأن يكون له مقدارٌ وحيزٌ ووضعٌ إلى جوهرٍ قابلٍ للأبعاد نامٍ حسّاس هو<sup>(٣)</sup> البدن المادّي.

وباعتبار بعض آخر منها<sup>(٤)</sup>، كإدراك الكلّيات الذي لا يقتضي تلبّسه، لأن يكون له المقدار والحيز والوضع إلى جوهر مدرك للكلّيات، هو النفس الناطقة المجردة.

وكما جاز أن ينقلب الحيوان إلى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كـ " أن مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل دون النموّ والحسّ ". كذلك جاز أن ينقلب الإنسان إلى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز، ويبقى إدراك الكلّيات.<sup>(٥)</sup>

١. الواو: حالية. ٢. أي الأمر الواحد الطبيعي .

٣. أي تلك المقدار. ٤. أي الآثار.

٥. أي حين انقلاب الإنسان إلى التجرد.



وحيثُ يخرج ذلك المجرّد الذي كان فيه بالقوّة إلى الفعل، ولا دليل على امتناع ذلك .

هذا خلاصة ما تمسّك<sup>(١)</sup> به في هذه الدّعوى، وذُبّ عنها قد لخصناه غاية التّليخيص، وقرّرناه نهاية التّقرير، ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد.

أما أولاً: فلأنّ ما صوّره من معنى التّركيب الاتّحادي، ليس بتركيب أصلاً.

إذ لا يتوهم أحد أنّ بين الزيد والكاتب تركيباً إلّا في اللفظ، بل التّركيب هناك إنّما هو بين " زيد والكتابة " .

وبالجملة، لا معنى للتّركيب بين مفهومين متصادقين، إذ التّركيب لا يكون إلّا من الأجزاء ولا تصادق بين الأجزاء بما هي أجزاء كما مرّ مراراً.

وأما ثانياً: فلأنّ كون حلول صور المواليد في موادّها سرّياً لا يقتضي حلولها في كلّ جزء من أجزاء العناصر بانفراده، فإنّ مادّتها ليست إلّا مجموع العناصر من حيث هو مجموع.

فالسّرّيان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كلّ جزء مجموع لا مطلقاً، وسيأتي فيه كلام في مبحث المزاج<sup>(٢)</sup>.

وأما ثالثاً: فلأنّ الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصّورة السّابقة،

١ . سيّد المدقّقين ﷺ .

٢ . الفصل الرابع من المقصد الثاني المسألة الثالثة.

كصورة الغذاء، مع اللاحقة كصورة الأخلاط، لا عدم بقاء المادّة.

بل يجب بقاء المادّة، وإلا لم يكن انقلاباً.

ووجوب بقاء المادّة مع فساد الصّورة، دليل قاطع على مغايرتهما<sup>(١)</sup> للقطع، بامتناع اتّحاد ما مضى مع ما بقى.

وأما رابعاً: فلأنّ معنى كون الهيولى والصّورة واحدة بالذّات، متعدّدة بالمعنى على ما نقل من "الشيخ" هو أنّهما ليسا بجزأين متبائنين في الوضع لا اتّحادهما حقيقة.

كيف؟ ولو كان كذلك لصحّ حمل أحدهما على الآخر وكون الهيولى بالقوّة لا يدلّ على اتّحادهما مع الصّورة، بل الأمر بخلاف ذلك.

وأما خامساً: فلأنّ الحمل بين المادّة الصّائرة جنساً باعتبار<sup>(٢)</sup>، وبين المركّب ليس بسبب الرّبط، لينافي ما نقل من بعض المحقّقين، بل بسبب أنّها تصير بعد اعتبارها جنساً متّحداً مع المركّب، كما سبق في الفرق<sup>(٣)</sup> بين الجنس والمادّة.

وأما سادساً: فلأنّ تحقّق العلّية<sup>(٤)</sup> والمعلوليّة<sup>(٥)</sup> لا يمكن بالضرورة،

١. أي المادّة والصّورة.

٢. لا بشرط.

٣. أي باعتبار الجنس لا بشرط، والمادّة بشرط لا.

٤. أي الصّورة.

٥. أي المادّة.

إلا بين المتغايرين حقيقة، ولو بالجهة المكثرة، كما في الطَّبيب المعالج لنفسه لا مطلقاً<sup>(١)</sup>.

وأما سابغاً: فلأنَّ القول باتِّحاد أعضاء الحيوان مع ما فيه، يستدعي حمل بعضها على بعض، فيلزم كون العظم لحماً، والرَّجل رأساً، إلى غير ذلك.

وأما حديث أجزاء الكيفيّة الواحدة والكرة الواحدة، فسيأتي .  
والمشهور أنَّ كلَّ ما فيه وحدة بالفعل، فالكثرة فيه بالقوَّة .  
لكن المراد أنَّ ما فيه وحدة بالفعل من وجه، فإن، كان قابلاً للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوَّة من ذلك الوجه لا مطلقاً.  
فهذه جملة من المفاسد وتركنا كثيراً منها.

## المبحث الثالث

### [ في بطلان تركّب الماهية من أمرين متساويين أو أمور متساوية ]

هل يجوز تركّب ماهية من أمرين متساويين أو أمور متساوية أم لا؟  
القدماء على الامتناع.<sup>(١)</sup>

وبنوا عليه في المشهور كثيراً من أصولهم ككون الفصل محصّلاً  
للجنس.

وإنّ ما لا جنس له، لا فصل له.

وإنّ الجنس العالي ليس له فصل مقوم، إلى غير ذلك.

وجمهور المتأخّرين على الجواز.

والمشهور من أدلة المانعين وجهان :

الأوّل: وجوب تحقّق الحاجة بين أجزاء الماهية، والمساواة مانعة  
منها، لعدم الأوليّة وامتناع الدّور .

١ . فإذا كانت الماهية مركّبة من أمرين متساويين، أو أمور متساوية لا يتصوّر فيه الجنس والفصل  
فلا يطابق في أصولهم أصلاً فثبت الامتناع.

ورد بمنعها<sup>(١)</sup> في الأجزاء العقلية، لعدم تمايزها بحسب الوجود.  
ولو سلم، فلا دور مع اختلاف الجهة.  
وأيضاً لا يلزم من التساوي<sup>(٢)</sup> في الصدق، التساوي في الحقيقة،  
فيجوز اختصاص البعض بالأولية.  
أقول: والجواب عن الأول<sup>(٣)</sup>: هو أن تركب الماهية من الأجزاء العقلية  
إنما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود، وهي متميزة فيها،  
فلا بد من الحاجة<sup>(٤)</sup>.  
وعن الثاني<sup>(٥)</sup> والثالث<sup>(٦)</sup>: إن الحاجة في مرتبة التقرير غير متصورة إلا  
بالتعين والإبهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق .  
والثاني<sup>(٧)</sup>: إن كل ماهية: إما جوهر، أو عرض.  
وعلى الأول: يكون الجوهر جنساً لها.<sup>(٨)</sup>  
وعلى الثاني : يكون إحدى المقولات العرضية التسعة<sup>(٩)</sup> ، أو

١ . أي الحاجة.

٢ . كالإنسان والبياض، والتركيب من النامي والمتفذي .

٣ . وهو قوله: «ورد بمنعها في الأجزاء العقلية الخ».

٤ . أي لابد من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى بعض .

٥ . وهو قوله: «ولو سلم فلا دور الخ».

٦ . وهو قوله: «وأيضاً لا يلزم من التساوي الخ».

٧ . من أدلة المانعين .

٨ . أي الماهية.

٩ . على رأي أكثر الأوائل .

الثلاثة<sup>(١)</sup> على اختلاف المذهبين، جنساً لها.

فلا يكون تركّبها من المتساويين، ولو فرض تلك الماهية جنساً من  
الاجناس العالية كـ "الجوهر" مثلاً.

نقول: كلّ منهما<sup>(٢)</sup>: إمّا جوهر، أو عرض؛ لا سبيل إلى الثاني.

والأول كان الجوهر عرضاً، لصدقه على الجوهر بالمواطاة، إذ الكلام في  
الأجزاء المحمولة.

ولا إلى الأول، لأنّه: إمّا أن يكون جوهرّاً مطلقاً، فيلزم تركّب الجوهر  
من نفسه.

أو مخصوصاً، والمطلق جزء منه، فيلزم أن يكون الشّيء جزء لنفسه.

وهكذا في سائر المقولات، كـ "المتساويين" وسواها.

وهو ضعيف، لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر، أو الأربع.  
إذ لم يقدّر عليه برهان، بل ولا قالوا<sup>(٣)</sup> به، وإنّما ادّعوا انحصار الأجناس  
العالية في إحداها<sup>(٤)</sup>؛ مع إمكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها.

١. على رأي بعض الحكماء، وهو الكمّ والكيف والمضاف فإنّه يشتمل البواقي من ذوات النسبة.  
سيأتي تفصيل الكلام في حصر الأعراض ومقولاتها في مقدمة الفصل الخامس من المقصد  
الثاني.

٢. أي المتساويين.

٣. أي ليسوا قائلين بانحصار الممكنات في المقولات العشر إذ صرّحوا بكون النقطة الخ.

٤. أي العرض والجوهر.

وقد صرّحوا بكون النقطة، والوحدة، من هذا القبيل<sup>(١)</sup>. سلّمناه<sup>(٢)</sup>، لكن قوله: " جزء الجوهر: إمّا جوهر، أو عرض " ممنوع، إن أراد مفهومي الجوهر والعرض<sup>(٣)</sup>.

ومسلّم إن أراد ما يصدقان عليه. لكن لا نسلم أنّ الجزء لو كان جوهرًا مخصصًا، لزم كون الشيء جوهرًا لنفسه.

وإنما يلزم لو كان ذاتيًا له. ولا يلزم من الصّدق ذلك، لجواز أن يكون عرضيًا. ولا ينافيه<sup>(٤)</sup> تسليم كون الجوهر جنسًا لما تحته. إذ لا يمكن كون شيء من الأجناس جنسًا لجميع ما يصدق عليه، كما لا يخفى.

وأيضًا يتقضى هذا الدليل بتركّب الماهية من الأجزاء المحمولة مطلقًا.

إذ يمكن أن يقال: لو تركّب الإنسان من الحيوان والناطق، لكان كلّ منهما:

١. أي غير مندرجة تحتها.
٢. أي سلّمنا الانحصار.
٣. لجواز أن يكون مفهومه مغايرًا لمفهومي الجوهر والعرض، فإنّ جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين.
٤. قوله: «ولا ينافيه الخ» جواب عن سؤال مقدّر، كأنه قيل: الكلام على تقدير كون الجوهر جنسًا لما تحته، فلو صدق على جزء كان أيضًا جنسًا له لا عرضًا.

إمّا إنساناً، أو لا إنساناً الخ كما سيأتي في مبحث الجوهر.  
ومستند المتأخرين ضعف أدلة القدماء، وقد عرفت وجه الذبّ عن  
الأول، فهو المعول.

واعلم أنّ الشيخ ذكر في "الشفاء": أنّ الكلّي إمّا ذاتيّ أو عرضيّ.  
والذاتي: إمّا أن يدلّ على الماهية المتّفقة أفرادها وهو النوع.  
أو المختلفة أفرادها وهو الجنس.  
وإن لم يدلّ، فلا يكون أعمّ الذاتيات، وإلاّ لدلّ على الماهية المشتركة،  
بل يكون أخصّ منه.

فيميّز الماهية عن مشاركتها في ذلك الأعمّ، فيكون فصلاً<sup>(١)</sup>.  
ثمّ رسم الفصل، بأنّه المقول على النوع في جواب أيّ شيء هو في  
ذاته من جنسه<sup>(٢)</sup>.

وذكر أيضاً: أنّه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم .  
وظاهر ابتناء ذلك على امتناع تركّب الماهية من أمرين متساويين على  
ما قيل .

١ . قال صاحب المحاكمات: ويرد عليه أنّنا لا نسلم أنّه لو لم يكن أعمّ الذاتيات لكان أخصّ منه،  
أمّا أولاً: فلجواز أن لا يكون ثمة ذاتي أعمّ كما إذا تركّب ماهية من أمرين متساويين أو أمور  
متساوية كالفصل الأخير، وأمّا ثانياً: فلجواز أن يكون مساوياً للأعمّ وأمّا ثالثاً: فلأنّ أعمّ  
الذاتيات يمكن أن يدلّ على الماهية المشتركة ولا يلزم الخلف لجواز أن لا يكون تمام  
المشترك بل بعضه. لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ٨٦ / ١ و ٨٧ .

٢ . نُقل بالمعنى، راجع: منطق الشفاء: ٤١ / ١ - ٤٦ / الفصل الثامن من المقالة الأولى .



وقال في "الإشارات": «وأما الذاتي الذي ليس يصلح أن يقال على الكثرة التي كليته بالقياس إليها "قولاً" في جواب "ما هو" فلاشك في أنه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود، أو في جنس ما.

ثم قال: وهذا هو المسمى بالفصل»<sup>(١)</sup>.

ثم رسمه، بأنه كليّ يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره.

وهذا أعم مما رسمه به في "الشفاء" ولما كان كلام "الإشارات" موسماً، لتجوز تركب الماهية من أمرين متساويين.

كماترى، حاول المصنف رحمته في شرحه لتوجيهه، فقال: «والفصل، قد يكون خاصاً للجنس كـ "الحساس النامي" مثلاً، فإنه لا يوجد لغيره.

وقد لا يكون كـ "الناطق للحيوان" عند من يجعله مقولاً على غير الحيوانات، كـ "بعض الملائكة" مثلاً.

وعلى التقديرين: فإن الجنس إنما يتحصل ويتقوم به نوعاً، فذلك النوع إنما يمتاز بذلك الفصل.

أما على التقدير الأول: فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود.

وأما على التقدير الثاني: فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط، فإن الإنسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود، إذ لا يمتاز به

عن الملائكة، بل عمّا يشاركه في الحيوانيّة فقط .

وهو المراد بقوله: « عمّا يشاركها في الوجود أو في جنس ما ».

ثمّ قال <sup>(١)</sup>: وقد ذهب الفاضل الشّارح <sup>(٢)</sup>، وغيره ممّن سبقه: إلى أنّ الذاتيّ الذي لا يصلح لجواب " ما هو " لا يجوز أن يكون <sup>(٣)</sup> أعمّ الذاتيّات، فهو: إمّا مساوٍ له <sup>(٤)</sup>، أو أخصّ منه <sup>(٥)</sup>.

والمساوي له؛ هو ما يصلح لتميّزه عمّا يشاركه في الوجود .

والأخصّ منه؛ هو ما يصلح لتميّز ما يختصّ به عمّا يشاركه في الجنس الذي يعمّها.

ولزمهم على ذلك، تجويز تركّب أعمّ الذاتيّات الذي هو الجنس العالي من أمرين متساويين <sup>(٦)</sup> حقيقةً كقولهم: مساوي

وليس ولا واحد منهما بجنس، بل يكونان فصلين .

وذلك غير مطابق للوجود، ولا لأصولهم التي بنوا عليها، وفيما ذهبنا إليه غنى عن هذه التمهّلات. انتهى كلامه اعلى الله مقامه <sup>(٦)</sup>.

١. أي شارح الإشارات .

٢. وهو فخر الدّين الرّازي.

٣. أي الذاتيّ .

٤. كالنّامي فإنّه مساوٍ للإنسان .

٥. كالحساس فإنّه أخصّ عن النّامي.

٦. شرح الإشارات والتنبيهات: ١ / ٨٥ - ٨٧.

واعترض<sup>(١)</sup> عليه: «بأن مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات، وإلا لم يكن الفصل البعيد فصلاً.

بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل "الناطق" مميز عن بعض المشاركات<sup>(٢)</sup> في الوجود، فلا فرق»<sup>(٣)</sup>.

أقول: والجواب عنه<sup>(٤)</sup> ما اشرنا إليه من أن كل فصل لماهية يجب أن يساويها من حيث يميزها، وإن كان أعم منها، لا من هذه الحيثية، ف"الناطق" لو كان مميزاً للإنسان عن المشاركات في الوجود، لوجب أن يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود.

وليس كذلك كما هو المفروض.

فيجب أن يكون مميزاً له عن المشاركات في الجنس لا في الوجود، فإنه مختص به فيما بين مشاركاته في الجنس. فليتدبر.

١. المعارض هو صاحب المحاكمات.

٢. وقد سقط عن نسخة ب: قوله: «وإلا لم يكن الفصل البعيد فصلاً، بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل للناطق مميز عن بعض المشاركات».

٣. لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ١ / ٨٦.

٤. أي عن اعتراض صاحب المحاكمات.

## المسألة السادسة

### في الكلام في تشخيص الماهية<sup>(١)</sup>

[ قال: والتشخيص من الأمور الاعتبارية .

فإذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخيصات فيه ولكنه لا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

أما ما به التشخيص فقد يكون نفس الماهية فلا تكثر، وقد يستند إلى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها.]

[ أقول: ] اعلم أن الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصوورها غير مانعة من الشركة.<sup>(٢)</sup>

١ . راجع: المباحثات: ص ١٨٠، ١٨١، ٢٨٨، ٣٣٧، ٣٣٨. برقم ٥٢٥، ٥٣١، ٥٣٢، ٨١٨، ١٠٤٥ - ١٠٥٠؛ والمقامات: ١٦١ و ١٦٢؛ والمطارحات: ٣٢٩؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٧٤ - ٧٨ / الفصل السابع عشر والثامن عشر من الباب الثاني؛ وإشراق هياكل النور للدشتكي: ١٦٤ - ١٦٩ / الفصل الثالث من الهيكل الثاني؛ والقبسات: ١٥٢؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ١٧٧ - ١٨٤ / المبحث السادس والسابع من الفصل الأول؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ١٠ / ١٦ - الفصل الثاني .

٢ . بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين.

والشخص<sup>(١)</sup> منها نفس تصوّره مانعة منها<sup>(٢)</sup>، فلا بدّ فيه<sup>(٣)</sup> من أمر زائد وهو ما به مَنع تصوّره عن الشركة، وهو المراد من التّشخّص.

وليس هو شيئاً من العوارض المشخّصة التي يقال لها ما به التّشخّص، وسيأتي الكلام فيها.

إذ ليس شيء منها داخلاً في قوام الشخص من حيث هو شخص، بل هي عوارض خارجة من الشخص متوقّفة عروضها على صيرورة الشخص شخصاً لا محالة .

وأيضاً ليس شيء منه ممّا يمتنع الشركة فيه إلّا باعتبار شيء هو المراد من التّشخّص، والكلام إنّما هو فيه.

فلا بدّ أن يكون هو شيئاً ليس له ماهيّة كلّية<sup>(٤)</sup> كالوجود، وهو<sup>(٥)</sup> متحدّ

١ . قال بهمنيار: معنى الشخص هو ما يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة فيه، فمن الموجودات ما يتشخّص بذاته ولا تشخّص له غير ذاته، وهو واجب الوجود بذاته، ومنها ما يتشخّص بلوازم ذاته ونوعه كالشمس، ومنها ما يتشخّص بأعراض جزئية غريبة كزيد؛ فإنّ الأعراض التي تُشخّصه لم يوجد في عمرو. لاحظ: التحصيل: ٢٠٧ / المقالة الثالثة من المنطق .

٢ . أي الشركة.

٣ . أي فإذن لا بدّ في التّشخّص من أمر زائد على الماهيّة وهو التّشخّص الذي مَنع تصوّره عن الشركة.

٤ . وإلّا لكان له تشخّص آخر ولتشخّصه تشخّص آخر وهكذا فليزِم التسلسل.

٥ . أي التّشخّص .

في الخارج مع الماهية<sup>(١)</sup>، وزائد عليها في الذهن، كالوجود على ماحققنا من مذهب الحكماء.

بل الأشبه أنه عين الوجود الخاص، كما صرح به الفارابي في "تعليقاته"<sup>(٢)</sup> "فهو نفس الوجود بالذات، ومغاير له بالاعتبار .

وقيل: بل هو زائد على الوجود، لأنه متأخر بالطبع عنه، فإن الشيء ما لم يوجد ذهنياً أو خارجاً، لم يمنع تصوّره من وقوع الشّركة؛ أي لم يكن بحيث يمنع تصوّره من وقوع الشّركة.

فانتفاء الوجود يستلزم، انتفاء التشخيص، دون العكس، بناء على وجود الطبائع عند من يقول به<sup>(٣)</sup>.  
وانت خبير: بأنه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام، لثمّ هذا الدليل على الزيادة.

ولا حاجة إلى أخذ التأخر<sup>(٤)</sup> بالطبع، ليرد أنه إنما يلزم لو كان ذلك الاستلزام على وجه السببية<sup>(٥)</sup>، وهو ممنوع. لكنّه غير ثابت، بل هو ممتنع بالضرورة.

١ . قال المعلم الثالث: إنّ الماهية لا تدخل في الوجود إلا وهي محفوفة بالتشخيص الذي هو امتناع الشركة الحملية. راجع: تقويم الإيمان: ٢٣٥ / تقويم في برهان الشخصية .

٢ . لاحظ: التعليقات: ٦١ / برقم ٨٩ .

٣ . أي عند من يقول إنّ للطبائع وجود غير وجود الأشخاص .

٤ . في التشخيص .

٥ . بأن يكون انتفاء الوجود سبباً لانتفاء التشخيص .

وليس مراد مَنْ يقول بوجود الطبائع ذلك<sup>(١)</sup> كما عرفت.  
وأما ما ذهب إليه المحقق الدواني<sup>(٢)</sup> وكذا سيّد المدققين<sup>(٣)</sup>: من أنّ  
التّشخيص إنّما هو بنحو الإدراك، فلو أدرك الماهيّة بالإحساس مثلاً، كان  
المُدرك شخصاً وجزئياً.

وإن أدركت بالعقل، كان كلياً.

وليس هناك تفاوت في نفس المُدرك، بل في نحوي الإدراك فقط، لا  
بأمر ليس له ماهيّة كليّة ينضمّ إلى الماهيّة نسبته إليها نسبة الفصل إلى  
الجنس.

وزعما أنّ ذلك هو مناط التّشخيص على الحكماء في عدم شمول علمه  
تعالى للجزئيات الماديّة.

وإنّ ذلك؛ أي اشتغال الشخص على أمر ليس له ماهيّة كليّة غير  
مطابق لأصول القوم، حيث [أنهم] حصروا الممكنات في المقولات العشر.  
حتّى قال في التّعليم الأوّل لا يستطيع أن يذكر ذاكر شيئاً خارجاً  
عنها<sup>(٤)</sup> فبعيد عن التّحقيق.

كيف ويلزم على هذا أن لا يكون الماهيّة الموجودة في الخارج من  
حيث هي موجودة فيه شخصاً فيه؟ إلى غير ذلك.

١. أي وجود الكلّي بما هو كليّ في الخارج بل المراد وجوده بعين وجود الشخص.

٢. لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٩٦.

٣. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيّد الصّدّر: ١٢٤.

٤. أي المقولات العشرة.

ولا ينفع إنكار ذلك في دفع التشنيع<sup>(١)</sup> عن الحكماء، إذ الوجود عندهم ليس له ماهية كلية كما عرفت .

بل تحقيق مذهبهم في علم الباري شيء آخر سيأتي إن شاء الله تعالى .  
وكون التشخيص ممّا ليس له ماهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات، كما لا ينافي كون الوجود كذلك.

وذلك<sup>(٢)</sup> إذ تشخيص كلّ مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج ومغاير لها في الذهن، كما في الوجود، على أنّ المراد أنّ كلّ ما يذكر، لا بدّ أن يصدق عليه واحد من المقولات، لا أن يكون جنساً له، وإلاّ لزم جنسيّتها<sup>(٣)</sup> للفصول وهو باطل قطعاً، هذا.

وهذا الذي ذكرنا - أعني: كون التشخيص متّحداً مع الماهية في الخارج، وزائداً عليها في الذهن - هو معنى اعتباريّته على ما قال: والتشخيص من الأمور الاعتبارية .

والمشهور في بيان اعتباريّته وجهان:

الأول: أنّه لو كان موجوداً لكان له تشخيص، وننقل الكلام إليه ويتسلسل.

١ . أي بأن يدفع التشنيع بما ذهب إليه المحقق الدواني والسيد الصدر.

٢ . أي عدم المنافي في حصر الممكنات في المقولات.

٣ . أي المقولات لوجود الفصول لها.



وهو ضعيف، إذ لا يلزم أن يكون كل موجود له تشخص زائد على ذاته، إلا إذا كان له ماهية كلية ولا يجب كليته كما في الواجب، بل في الوجودات الخاصة مطلقاً<sup>(١)</sup> كما عرفت .

فيجوز أن يكون امتياز أفراد التشخص بذواتها .

ويكون تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون الماهية بحيث لا يشاركها شيء في العوارض، كما سيأتي، وذلك كما في الوجود.<sup>(٢)</sup>  
وظاهر أن الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص<sup>(٣)</sup> كما في الوجود.

الثاني: أنه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع على تميزها، فإن كان بهذا التشخص دار، وإلا لتسلسل .  
وأورد<sup>(٤)</sup> عليه ؛ بمنع توقفه<sup>(٥)</sup> على تميز سابق، كما في حصص الأجناس بالنسبة إلى الفصول .

١ . أي سواء أكان واجباً أم ممكناً.

٢ . في ب بزيادة لفظ «ظاهر».

٣ . يعني إن الكلام لو كان في اعتبارية مفهوم التشخص لأمكن أن يكون هذا البيان تماماً وافياً بالمقصود إذ لا شبهة في أن تشخص هذا المفهوم زائد عليه وحيث أنه الشرطية - أعني: قول المستدل ؛ لو كان موجوداً لكان له تشخص - صادقة، فلو كان بيان بطلان التالي تماماً لكان البيان تماماً ويمكن اتصافه .

٤ . المورد هو الفاضل القوشجي في شرحه. راجع: شرح تجريد العقائد: ٩٤ .

٥ . أي عروض التشخص .

وهو غير وارد. لأنّ الفصول ليست بأعراض بالنسبة إلى الحصص الجنسية<sup>(١)</sup>، بل علل متقدّمات عليها بخلاف التشخيصات بالنسبة إلى حصص الأنواع، فإنّها موضوعات لها،<sup>(٢)</sup> ويجب تقدّم الموضوع بالتميز كما بالوجود.

وأقوى ما تمسك به القائل<sup>(٣)</sup> بعينية التشخيص هو أنّه جزء للشخص مثل "زيد" الذي لاشك في وجوده في الخارج وليس مفهومه<sup>(٤)</sup> مفهوم الإنسان مثلاً وحده، وإلا لصدق على "عمرو" أنّه "زيد" كما يصدق عليه أنّه إنسان، فإذاً هو الإنسان، مع شيء آخر نسميه التّعين، فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد الموجود في الخارج، وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج.

والجواب عنه: أنّ جزء الموجود في الخارج إنّما يجب كونه موجوداً في الخارج، إذا كان جزءاً خارجياً له. ولا نسلم كون التشخيص كذلك، بل هو جزء ذهني،<sup>(٥)</sup> فإنّ نسبة الماهية إلى التشخيص، كنسبة الجنس إلى الفصل.

١. في أ، ب وج: لفظة «الجنسية» ساقطة.

٢. أي الحصص.

٣. القائل هو صاحب المواقف: راجع: المواقف في علم الكلام: ٦٦ / الموقف الثاني / المقصد الحادي عشر من المرصد الثاني.

٤. أي التشخيص.

٥. المراد من الجزء الذهني للذات الموجود في الخارج، هو أنّ الذهن يحلّ تلك الذات إليه، وكلّ ما هو كذلك يجب أن يكون موجوداً بوجود تلك الذات.

فكما أنَّ الجنس [ أمر ] مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها إلا بانضمام فصل إليه، وهما متحدان ذاتاً وجعلاً ووجوداً في الخارج، ولا يتمايزان إلا في الذهن .

كذلك الماهية النوعية، يحتمل هويات متعددة ولا يتعين بشيء منها إلا بتشخص ينضم إليها وهما متحدان في الخارج ذاتاً وجعلاً ووجوداً، ومتمايزان في الذهن فقط .<sup>(١)</sup>

والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها، لا بمشخصاتها.

وهذا هو المراد من كون التشخص اعتبارياً؛ أي ليس له وجود في الخارج على حدة، بل هو متحد الوجود مع الماهية كما مر.

فإن قلت: فيلزم من ذلك كون وجود الماهية أيضاً اعتبارياً بذلك المعنى<sup>(٢)</sup>.

١ . فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلاً وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب بينهما فرد منها، وإلا لم يصح حمل الماهية على أفرادها، بل ليس هناك إلا موجود واحد - أعني: الهوية الشخصية - إلا أنَّ العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وتشخص، كما يفصل الماهية النوعية إلى الجنس والفصل. لاحظ: شرح المواقف: ٣ / الموقف الثاني / المقصد الحادي عشر من المرصد الثاني .

٢ . حاصل السؤال إنَّ الماهية والتشخص موجودان بوجود واحد فإذا كان وجود التشخص اعتبارياً بمعنى أنه ليس له وجود في الخارج على حدة يكون وجود الماهية أيضاً اعتبارياً بهذا المعنى، فيكون الماهية والتشخص كلاهما اعتباريين فجعل التشخص اعتبارية والماهية عينية لا وجه له .

قلت: لما كانت الماهية النوعية متحصلة في ذاتها وليس ابهامها إلا بحسب خصوصيات الهويات<sup>(١)</sup>، لا بحسب الماهية في ذاتها كان الوجود وجوداً لها منسوباً إليها بالذات .

والى خصوص الهوية التي هي المراد من التشخيص منسوباً بالعرض . وهذا بخلاف الماهية الجنسية بالقياس إلى الفصل، فإن الجنس والفصل في البسائط<sup>(٢)</sup> كليهما اعتباريان .

والوجود المنسوب إلى الماهية البسيطة بالذات منسوب إلى كل منهما بالعرض .

وهذا الذي ذكرنا هو الفرق بين الاستدلالتين، أعني: الاستدلال بجزئية الطبيعة<sup>(٣)</sup>، أعني: الماهية لا بشرط شيء للشخص الموجود في الخارج على وجود الكلّي<sup>(٤)</sup> في الخارج كما مرّ سابقاً .

والاستدلال بجزئية التشخيص للشخص الموجود في الخارج على وجود التشخيص حيث استقام الأول<sup>(٥)</sup> دون الثاني .

١ . أراد بالهويات، الماهية الشخصية وهي نفس الشخص .

٢ . لعل تخصيص البسائط لظهور الأمر فيها وآلا فالجنس والفصل بما هو جنس وفصل سواء كانا للماهية البسيطة أو المركبة من الاعتباريات .

٣ . أي بكون الطبيعة لا بشرط جزء للشخص الموجود .

٤ . الطبيعي .

٥ . أي فإنه أمر اعتباري .

وظهر أيضاً ممّا ذكرنا فساد زعم المحقق الشريف حيث قال: ومن هاهنا - أي ومن كون نسبة الماهيات إلى المشخصات كنسبة الجنس إلى الفصل وكون الأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها لا بمشخصاتها<sup>(١)</sup> - ظهر أن لا وجود في الخارج إلا للأشخاص.

وأما الطبائع الكلية، فينتزعاها العقل من الأشخاص.

فمن قال بوجود الطبائع: إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعددة متصفاً بصفات متضادة.

وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصوّر هو في ذاته اتّصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة، فهو أيضاً باطل، لما مرّ آنفاً؛ من أن الموجود في الخارج متعين في حد ذاته، فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين.

وإن أراد أن في الخارج موجوداً، إذا تصوّر جرّد من مشخصاته، حصل منه في العقل صورة كلية.

فذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، والطبائع الكلية منتزعة منها، فلا نزاع إلا في العبارة. انتهى كلامه،<sup>(٢)</sup> فليتدبّر.

١. من كلام صاحب الموقف: راجع: الموقف في علم الكلام: ٦٦.

٢. راجع: شرح الموقف: ٣ / ٨٨ - ٨٩ / الموقف الثاني / المقصد الحادي عشر من المرصد الثاني.

وقد يستدل بما يبتني على الاشتباه بين "التشخيص" وبين "ما به التشخيص" من العوارض المشخصة .  
وبين العدمي بمعنى كون الشيء أمراً اعتبارياً، وبينه بمعنى كونه عدماً لشيء .

ولما كان الخبط فيه ظاهراً أعرضنا عن ذكره والجواب عنه .

فإذا نظر إليه؛ أي إلى تشخيص من التشخيصات من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركاً لغيره من التشخيصات فيه <sup>(١)</sup>؛ أي في كونه أمراً عقلياً مميزاً للماهية، وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخيصات .

فلا بد أن يتميز التشخيص المذكور عن غيره في هذا المفهوم بأمر هو تشخيص أيضاً من التشخيصات لا محالة، ويكون مشاركاً له في ذلك المفهوم، فيحتاج إلى تشخيص آخر وهكذا .

ولكنه لا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار <sup>(٢)</sup> كما في سائر الاعتباريات على ما عرفت مراراً .

فالغرض من هذا الكلام؛ هو دفع هذا التسلسل المتوهم .

والتحقيق في الجواب، كما عرفت؛ هو أن مفهوم التشخيص عرضي بالقياس إلى ما تحته من التشخيصات لا ذاتي لها، فلا يحتاج إلى مميز غير

١ . ضمير «فيه» راجع إلى التشخيص والظرف متعلق بقوله: «مشاركاً» .

٢ . من كلام المصنف رحمه الله .

نفس ذات كل واحد منها، فلعل المصنّف بنى الكلام على التسليم، فليتدبّر .  
هذا هو الكلام في التشخيص .  
وأما ما به التشخيص <sup>(١)</sup> :

أي ما بسببه يتشخص الماهية ؛ أي ما ينبغي أن ينضم إلى الماهية حتى يحصل لها التشخيص والامتيان عن الغير .

فقد يكون نفس الماهية ؛ أي قد لا تحتاج الماهية إلى أمر ينضم إليها حتى يحصل لها التشخيص، بل قد تكون بنفس ذاتها ممتازة عن غيرها لكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة إلى القيام، أو التعلق بالمادة، كالمجردات العقلية.

فلا تتكرر؛ أي فلا تكون تلك الماهية متكررة الأفراد، بل تكون منحصرة في فرد هو هي <sup>(٢)</sup> التي قد قبلت الوجود بنفس ذاتها .

ويكون كون تلك الماهية <sup>(٣)</sup> كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذي قد قبلته، فتكون كثرة الأفراد فيها فرضية لا واقعية.

وذلك، لأن المعنى الواحد لا يمكن أن يتكرر بنفس ذاته، بل بأمور مكثرة مقترنة به ضرورة أن ما لم يتكرر لم يكن مقارنته سبباً للتكرر .

١ . من كلامه ﷺ .

٢ . أي الماهية.

٣ . من حيث هي.

والأمور المتكثرة ما لم يقترن بالشئ، لم تكن موجبة لتكثره .  
 والمفروض؛ أن الماهية المذكورة غير مقارنة للمادة التي هي مستندة  
 الكثرة على الإطلاق، كما سيأتي بيانه في الشق الثاني .  
 وقد يستند إلى المادة؛ أي قد يكون الماهية محتاجة في حصول  
 التشخيص إلى انضمام أمور متكثرة مستندة إلى المادة .  
 لكونها مادية محتاجة إلى المادة في قبول الوجود، فيكون الموجب  
 لتشخيصها تلك الأمور المستندة إلى المادة .  
 والمراد من المادة هاهنا، ما يشمل الموضوع،<sup>(١)</sup> كما لا يخفى.<sup>(٢)</sup>  
 ولما كان، كون تلك الأمور المتكثرة مشخصة محتاجاً على كونها  
 متشخصة، لأن انضمام الكلّي إلى الكلّي؛ لا يفيد التشخيص كما سيأتي .  
 وصف المادة<sup>(٣)</sup> بقوله<sup>(٤)</sup>: المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها،  
 فيكون تشخيص تلك الأمور بالمادة، وتشخيص المادة بالأعراض الخاصة  
 أي؛ الغير المشترك فيها، وهي الوضع والأين والزمان.  
 قال الشيخان<sup>(٥)</sup> في "تعليقات" هما: «التشخيص هو أن يكون

١ . كالأعراض التسعة.

٢ . لأن الماهية أعم من الصور والأعراض والتفوش فيشمل الموضوع.

٣ . قوله: «وصف المادة» جواب لقوله: «لما كان».

٤ . أي المصنّف رحمه الله .

٥ . أي أبو نصر الفارابي والشيخ الرئيس.



للمتشخص معانٍ لا يشاركه فيها غيره، وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمان .

وأما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة، كالسواد والبياض<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ في التعليقات: الأحوال<sup>(٢)</sup> والذوات معانٍ مشترك فيها.

والنسب إنما تكون نسبة معقولة<sup>(٣)</sup>، أو نسبة محسوسة<sup>(٤)</sup>.

والنسب المعقولة مشترك فيها والنسب المحسوسة نسب تحيزية<sup>(٥)</sup>،

والألم تكن محسوسة .

وهي: إما أن تكون مكانية، أو وضعية .

والمكانية مشترك فيها، لأن مكاناً لا يخالف مكاناً آخر في أنه مكان،

بل إنما يخالفه في معنى آخر زائد على المكان، وذلك المعنى هو الوضع .

والوضع مخالف لوضع آخر بذاته، لا لمعنى آخر .

فالوضع هو المتشخص بذاته لكن ما يتشخص بالوضع، يتشخص به

لمعنى زائد على الوضعية.

لأن وضعاً واحداً يصح أن يعرض لأمر كثيرة .

١ . التعليقات للفارابي: ٥٣ / برقم ٦٠؛ والتعليقات للشيخ الرئيس: ١٢٥ و ١٢٦ .

٢ . أي الأعراض .

٣ . كنسبة المعلولات إلى علتها .

٤ . كنسبة زيد وعمرو إلى الإنسان .

٥ . أي منسوبة إلى التحيز أي كون الجسم ذا حيز بالمعنى الأعم ولهذا جعلها مكانية ووضعية .

فإذن إنما يتم التشخيص به<sup>(١)</sup> إذا لم يختلف الزمان .

فكل شيء ليس بزمانى ولا وضع له لا يوجد له أشخاص كثيرون،  
كالعقول المفارقة. انتهى<sup>(٢)</sup>.

فالمراد<sup>(٣)</sup> بالأعراض الخاصة - أعني: الغير المشترك فيها - ما لا يكون  
مشتركا فيها في الواقع، سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها كما في الوضع،  
أو لأمر زائد على ذاتها كما في المكان وفي التشخيص بالوضع .

وأما الزمان ؛ فعدم الاشتراك فيه ليس على الإطلاق، بل بالإضافة إلى  
السابق واللاحق - أعني: أن كل جزء من أجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما  
هو سابق عليه بالزمان أو متأخر عنه بالزمان - لا مطلقا.

لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى إنما هو لذاته، لا لأمر زائد على  
ذاته.

وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات.

فإن قلت: قد قال الشيخ في " التعليلات " : « متى هو الكون في الزمان،  
والزمان الواحد يصح أن يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق .

وأما متى كل واحد منها، فهو خلاف متى الآخر، فإن كون كل

١ . أي الوضع .

٢ . نقل بالمعنى: راجع: التعليلات: ١١٥ .

٣ . المقصود من هذا الكلام بيان رفع التنافي بين قوله أولاً: إن الأعراض الخاصة هي الوضع  
والأين، والزمان، وقول الشيخ أخيراً: «إن العرض الخاص هو الوضع والزمان».

واحد منها في ذلك الزمان غير كون الآخر فيه .

والكون في الزمان غير نفس الزمان .

وإذا بطل كون الواحد في الزمان لم يبطل كون الآخر فيه . انتهى<sup>(١)</sup> .

ومثل ذلك قال<sup>(٢)</sup> في الأين، فلم لا يجوز أن يكون المراد من الزمان المعدود من المعاني الغير المشترك فيها هو متى، ويكون عدم الاشتراك فيه على الإطلاق لا بالإضافة<sup>(٣)</sup> ؟

قلت: كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك الواحد، فلو كان تشخص ذلك الواحد بمتاه لزم الدور .

فظهر أنّ ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان .

فإن قلت قال: الشيخان في تعليلاتهما: «الوضع يتشخص بذاته وبالزمان»<sup>(٤)</sup> فما معنى ذلك؟

قلت: معناه ما نقلناه من الشيخ من أنّ التشخص بالوضع إنّما يتم إذا لم يختلف الزمان .

فالأوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات لا بالزمان .

١ . التعليقات: ٤٦ .

٢ . لاحظ: التعليقات: ٤٦ .

٣ . أي التقدم والتأخر .

٤ . التعليقات للفارابي: ٦٢ / برقم ٩٣؛ والتعليقات للشيخ الرئيس: ١١٥ .

والمختلفة بالزّمان يتشخص بالزّمان لا بالذّات .

وليس لها مدخل في تشخيص الغير، لكونها ممّا يشترك فيه .

فإن قلت: فالمشخص بالذّات والذي ينتهي إليه إفادة التشخيص بالآخرة هي الأعراض الخاصّة .

فلمّ أسند المصنّف تشخيص الأمور المتكرّرة التي هي ما به التشخيص إلى المادّة، ثمّ تشخيص المادّة إلى تلك الأعراض .

ولمّ لمّ يسنده إلى تلك الأعراض ابتداءً؟<sup>(١)</sup>

قلت: تلك الأمور لا بدّ من كونها متكرّرة أيضاً لا محالة، كما لا بدّ من كونها متشخصّة.

مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

والتكرّر ينتهي بالآخرة إلى المادّة القابلة للتكثير بالذّات .

فأسند تلك الأمور من كلتا الجهتين - أعني: جهة التكرّر والتشخيص - إلى المادّة المتشخصّة بتلك الأعراض، ليحصل المطلوبان معاً.

١ . حاصل الاشكال أنّ المشخص الحقيقي هي الأعراض الخاصّة، والمادّة متشخصّة بالعرض، فينبغي اسناد تشخيص الأمور المتكرّرة إلى المشخص الحقيقي، فلمّ لمّ يسند المصنّف إلى تشخيصها إليه ؟

[قال:] ولا يحصل التَّشخُّصُ بانضمام كُلِّيِّ عَقْلِيَّ إلى مثله [ والتميُّزُ يغيِّرُ التَّشخُّصَ ويجوز امتيازُ كُلِّ من الشَّيْئَيْنِ بالآخر، والمتَّشخِّصُ قد لا تعتبر مشاركته والكُلِّيُّ قد يكون إضافيًّا، فيتميِّز والشَّخْصُ المندرج تحت عامٍ متميِّزٌ. ]

[أقول:] فإنَّ التقييد بين المفهومات الكلِّية في أيِّ مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين .

غاية الأمر أن يفيد الانحصار في فرد والظاهر أنَّ هذا الحكم بديهيَّ بعد ملاحظة معنى الكلِّية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه .

ومنهم من جعله استدلالاً عليه، فاعترض<sup>(١)</sup> عليه: بأنَّه إذا جاز في العامين أن يرتفع عمومهما بتقييد أحدهما بالآخر ويختصَّ بنوع واحد كما في الخاصَّة المركَّبة، مثل الطَّائر الولود<sup>(٢)</sup>.

فلمَ لا يجوز أن يكون تقييد الكلِّيِّ بالكلِّيِّ في بعض المراتب مؤذياً إلى امتناع فرض الاشتراك؟

وأجاب عنه المحقِّق الدَّواني: بأنَّ كُلَّ كُلِّيٍّ، فإنَّه يمكن فرض صدقه على كُلِّ ما عداه بأيِّ اعتبار أخذ، حتَّى على أفراد نقيضه.

١. المعترض هو الشارح القوشجي. راجع: شرح تجريد العقائد: ٩٦.

٢. فإنَّ كُلَّ واحد من الطَّائر والولود بانفراده عامٌ، فإذا انضمَّ أحدهما إلى الآخر يصير نوعاً خاصاً وهو الخفَّاش.

فإن "ج" ليس "ج" من الأفراد الفرضية لـ "ج" فيمكن فرض صدق كل من الكلّيين على أفراد الآخر .

وذلك <sup>(١)</sup> يتضمّن فرض صدق اشتراك المجموع مثلاً، لو اختصّ الطائر الولود بشخص. <sup>(٢)</sup>

فنقول: يمكن فرض صدق الطائر على جميع أفراد الولود، وهذا الفرض يتضمّن فرض صدق الطائر الولود على تلك الأفراد.

وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع أفراد الطائر، هذا .

وإنما قيّد الكلّي بالعقلي احترازاً عن الطبيعي، فإنّه لكونه متحد الوجود مع التّشخيص ومقروناً لا محالة بالتّشخيص ليس كذلك، بل جميع الأعراض المشخصة كلياً طبيعية موجودة بوجود الأشخاص .

وأما الكلّي المنطقي؛ فلا مجال لتوهم إرادته .

وقد يقال: أراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي والمنطقي، وفائدة التقييد به بيان علة الحكم.

وحاصله: أنّ الكلّي ما يحصل في العقل .

والجزئي، ما يحصل في الحس، ولا يحصل بانضمام معقول إلى معقول محسوس ضرورة أنّ المركّب من المعقولين معقول، وليس بمحسوس .

١ . أي كون اشتراك المجموع صادقاً مطابقاً للواقع .

٢ . نقل بالتلخيص: راجع: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٢٤ .

وعلى هذا، فلا يرد عليه الاعتراض المذكور، فتدبر.

والتَّميِّز يغاير التَّشْخِص<sup>(١)</sup>، وليان المغايرة قال<sup>(٢)</sup>: ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر<sup>(٣)</sup>، بأن يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز لم يكن حاصلًا بدون ذلك التقييد كما في الطائر الولود.

فإنَّ كلاً منهما صار باعتبار التقييد بالآخر، أخصَّ ممَّا كان قبل التقييد، بخلاف تشخص كل من الشيئين بالآخر، بأن يحصل بانضمام أمرين غير متشخصين تشخص كل منهما.

فإنَّه لا يجوز لما مرَّ من أنَّ تقييد الكلِّي بالكلِّي لا يفيد الجزئية .  
وفرق آخر وهو أنَّ التَّشْخِصَ لشيءٍ إنَّما هو في نفسه والتَّميِّز إنَّما يكون بالقياس إلى المشارك.

وقد وجد في بعض نسخ المتن<sup>(٤)</sup> قوله: والشَّخص قد لا يعتبر مشاركته والكلِّي قد يكون إضافياً فيتميّز والشَّخص المندرج تحت غيره متميّز.

١ . لأنَّ التَّشْخِصَ للشيء وصف نفسي له ، والتَّميِّز إنَّما يكون بالقياس إلى المشارك ولأنَّه لا يجوز أن يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لأن تقييد الكلِّي بالكلِّي لا يفيد التَّشْخِص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر كما في الطائر الولود. راجع: شرح تجريد العقائد: ٩٦.

٢ . أي المصنَّف ﷺ .

٣ . وفي كتاب تجريد العقائد: «يجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر ولا يجوز أن يتشخص كل من الشيئين بالآخر».

٤ . كمتن كشف المراد و شرح تجريد العقائد.

والغرض بيان النسبة بين التشخيص والتمييز وهو العموم من وجه .

فإن الأول يتحقق بدون الثاني في الشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفاهيم .

والثاني بدون الأول في الكلّي الذي يكون جزئياً إضافياً .

ويجتمعان في الشخص إذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم .

واعترض<sup>(١)</sup> عليه المحقق الشريف: بأن عدم اعتبار مشاركة التشخيص مع غيره في مفهوم من المفاهيم لا يستلزم أن لا يكون متميزاً في نفسه عن مشاركاته في المفاهيم العامة كالوجود، بل يستلزم عدم اعتبار تميزه، فلا يثبت بذلك تشخيص بلا تمييز.

فالصواب إن التمييز أعم مطلقاً من التشخيص، لأن كل متشخص متميز ولا عكس كلياً .

والتحقيق كما قال المحقق الدواني<sup>(٢)</sup>: إن المشهور في النسب بين الكلّيات وإن كان اعتبار صدقها وكذبها في الواقع سواء اتحد الاعتبار أم لا . لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار وتحصل النسبة بينها بحسبه كما فيما نحن فيه، وله نظائر في كلام المصنّف فيما سبق.

١ . ذكر هذا الاعتراض الشارح القوشجي في شرحه على قوله: «ولا يخفى على المتأمل أن عدم اعتبار الخ». راجع: ٩٧ .

٢ . لاحظ: حاشيته على هامش شرح تجريد العقائد: ٩٧ .





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## المسألة السابعة

### في أحوال الوحدة والكثرة<sup>(١)</sup>

[وفيها مباحث:]



مركز تحقيقات علوم إسلامي

١. راجع لمزيد التحقيق: النجاة: ٤٧ / ٢ - ٥٠ و ٥٩ - ٦٠ و ٧٦ / المقالة الأولى من الإلهيات ؛ وكتاب المشارع والمطارحات: ٣٠٨ - ٣١٩ / الفصل الثاني والثالث من المشرع الأول ؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٨٠ - ١١٢ / الباب الثالث؛ ورسالة ما بعد الطبيعة لابن رشد: ٤٣ - ٥٠ و ١١٣ - ١٢٩ / المقالة الأولى والثالثة ؛ والتحصيل: الفصل الثالث والرابع من المقالة الثانية والفصل الأول من المقالة السادسة؛ وایضاح المقاصد: ٥٤ - ٦٩ / المبحث الثالث ؛ والأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٤٨١ - ٤٨٧ ؛ وتقويم الإيمان: ٢٧٢ - ٢٨١ / الفصل الثالث من الرصد الأول ؛ وشرح الهداية الأثرية لصدر المتألهين: ٢٦٤ - ٢٦٩ / الفن الأول من القسم الثالث ؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٨٢ / ٢ - ١٢٦ / المرحلة الخامسة.

## [المبحث الأول]

### في بداهة الوحدة وتغايرها عن الوجود والتشخص

قال: والتشخص يغاير الوحدة وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير، بخلاف الوحدة، وتساوقه، ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ، وهي الكثرة عند العقل والخيال تستويان في كون كل منهما أعرف بالاعتسام. [أقول:] وهما<sup>(١)</sup> من لواحق الماهية، ولهما أحكام يتعلّق بها الغرض العلمي، فيجب أن يبحث عنها<sup>(٢)</sup> في مباحثها.

فمن أحوال الوحدة أنها مغايرة للتشخص إلا أن المصنّف لما انتقل من الكلام في التشخص إلى الوحدة نسب المغايرة إلى التشخص، فقال: والتشخص يغاير الوحدة.<sup>(٣)</sup>

فإن الطبيعة النوعية بل الجنسية أيضاً يصدق عليها من حيث هي

---

١. أي الوحدة والكثرة.

٢. أي عن الأحوال.

٣. قال العلامة الحلي: الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمّة من حيث هو واحد، وهو مغاير للتشخص لأنّ الوحدة قد تصدق على الكلّي غير المتشخص، وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليهما. راجع: كشف المراد: المسألة السادسة من الفصل الثاني.

كذلك أنها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث هي كذلك أنها متشخصة وذلك ظاهر وهي أي الوحدة تغاير الوجود لصدقه <sup>(١)</sup> على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فإن الموصوف بالكثرة - أعني: ما صدق عليه الكثير <sup>(٢)</sup> - إذا لوحظ من حيث هو كثير - أعني: من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها - لا بأن يكون الكثرة جزءاً للموضوع. بل بأن يكون قيداً له خارجاً عنه، يصدق عليه أنه موجود في الخارج. ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة أنه واحد، وإن صدق عليه من حيث جملته أنه واحد.

والحاصل: أن موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود، إذ لا منافاة بين الكثرة والوجود.

وليس بعينه موضوع الوحدة، لتحقق المنافسة بين الكثرة والوحدة. والمنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد. وفيه نظر: إذ لو أريد أن بين الوحدة والكثرة منافاة بالذات، فليس كذلك كما سيأتي.

ولو أريد أن بينهما منافاة في الجملة، فعدم تحقق المنافسة في الجملة بين الكثرة والوجود ممنوع؟ <sup>(٣)</sup>

١. أي صدق الوجود.

٢. كالإنسان.

٣. أي فكيف نسب المغايرة بين الوحدة والوجود دون الكثرة؟ بل المغايرة بين الكثرة والوجود أيضاً.

كيف؟ والوحدة المطلقة<sup>(١)</sup> مساوقة للوجود على ما قال وتساوقه<sup>(٢)</sup>؛  
أي تساوق الوحدة الوجود .

فكل واحد باعتبار موجود باعتبار<sup>(٣)</sup>، وبالعكس فالكثرة المقابلة  
للوحدة المطلقة، ليست بموجودة كما ليست بواحدة .

ودعوى<sup>(٤)</sup>؛ أن وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف  
وصف الوحدة، غير مسموعة .

وأما الاستدلال: بأن الوحدة الشخصية، لو كانت نفس الوجود  
الشخصي، لكان تفريق<sup>(٥)</sup> الجسم البسيط الواحد أعداماً له، وإيجاداً  
لجسمين آخرين من كتم العدم، وبطلانه ضروري.



١. أي بأي وحدة كانت.
٢. وكما صرح به كثير من الحكماء والمتكلمين، ومنهم الشيخ الرئيس وشارح المواقف وشارح المقاصد والعلامة الحلبي رحمهم الله. راجع: النجاة: ٤٧ / ٢ / المقالة الأولى؛ وشرح المواقف: ١٩ / ٤ / المرصد الرابع؛ وشرح المقاصد: ٢٨ / ٢ / المبحث الأول من المنهج الرابع. قال الشارح العلامة الحلبي رحمهم الله نعم، الوحدة تساوق الوجود وتلازمه، فكل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى أن الوحدة تصدق على العارض، أعني: الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة، وكذلك كل واحد، فهو موجود إما في الأعيان أو في الأذهان، فهما متلازمان. لاحظ: كشف المراد: المسألة السادسة من الفصل الثاني.
٣. أي كل ما هو واحد باعتبار يكون موجوداً باعتبار، وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحداً باعتبار.
٤. هذه الدعوى تعرض لها صدر المتألهين في الأسفار، وأجاب عنها العلامة الطباطبائي في تعليقه عليه. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٩٠ / ٢ - ٩١.
٥. أي دليلاً لأعدام الجسم البسيط .

فالجواب عنه: أنه إنما يلزم ذلك لولا وجود المادة .  
 فأمّا مع القول بها، فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة .  
 وكما زالت وحدتها، زال وجودها .  
 والباقي ليس إلا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض .  
 والأشبه أن الوجود الخاص، والوحدة والتشخص، متحدة بالذات،  
 متغايرة بالاعتبار، كما أشار إليه الفارابي في " تعليقاته " <sup>(١)</sup> .  
 ثم اعلم أن الشيخ قال في " إلهيات الشفاء " : «الذي يصعب الآن علينا  
 تحقيق ماهية الوحدة .  
 وذلك أنا إذا قلنا: إن الواحد لا ينقسم، فقد قلنا: إن الواحد هو الذي لا  
 يتكرر ضرورة، فأخذنا في بيان الواحد الكثرة .  
 وأمّا الكثرة، فمن الضرورة إن اتحد بالواحد، لأنّ الواحد مبدأ الكثرة،  
 ومنه وجودها، وماهيتها .  
 ثم أي حدّ حدّدنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة .  
 فمن ذلك ما <sup>(٢)</sup> نقول: إن الكثرة هو المجتمع من الوحدات .  
 فقد أخذنا الوحدة في حدّ الكثرة .

١ . راجع: التعليقات: ٦١ / برقم ٨٩ .

٢ . «ما» موصولة .

ثمّ عملنا شيئاً آخر، وهو أننا أخذنا المجتمع في حذّها .

والمجتمع يشبه أن يكون هو الكثرة نفسها .

وإذا قلنا من الوحدات، أو الواحدات، أو الأحاد، فقد أخذنا لفظ

الجمع .

وهذا اللفظ لا يفهم معناه، ولا يعرف إلا بالكثرة .

وإذا قلنا: إنّ الكثرة هي التي تعدّ بالواحد، فنكون قد أخذنا في حدّ

الكثرة الوحدة .

ونكون أيضاً قد أخذنا في حذّها العد والتقدير، وذلك إنّما يفهم

بالكثرة أيضاً .

فما أعسر علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يعتدّ به، لكنّه يشبه أن

تكون الكثرة أيضاً أعرف عند تخيلنا .

والوحدة أعرف<sup>(١)</sup> عند عقولنا<sup>(٢)</sup>، ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة

من الأمور التي نتصورها بُدياً<sup>(٣)</sup>.

١ . قال الحكيم السبزواري في منظومته :

وسرّ أعرفيّة الأعمّ

ووحدة عند العقول أعرف

سنخية لذاتك الأتسم

وكثرة عند الخيال أكشف

راجع: شرح حرر الفرائد: ١٤٦ .

٢ . في أ و ب: جملة «والوحدة أعرف عند عقولنا» ساقطة.

٣ . في ج: «بديهيّاً»، لكن الصحيح كما في المصدر «بديّاً» على زنة فعيل بمعنى في بادي النظر

و«بدء» بالهمزة بمعنى ظهّر .

لكن الكثرة نتخيلها أولاً، والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي، بل إن كان ولا بد فخيالي .

ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً .

وهناك نأخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن أوائل التصور .

ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً يستعمل فيه المذهب الخيالي لنؤمي إلى معقول عندنا لا نتصوره حاضراً في الذهن .

فإذا قالوا: إن الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة، دلّوا على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بدياً الذي يقابل هذا الآخر<sup>(١)</sup>، أو ليس هو<sup>(٢)</sup>، فينبه عليه بسلب هذا<sup>(٣)</sup> عنه . انتهى<sup>(٤)</sup> .

والى هذا أشار المصنف بقوله: ولا يمكن تعريفها؛ أي الوحدة إلا باعتبار اللفظ<sup>(٥)</sup> .

وهي<sup>(٦)</sup> والكثرة عند العقل والخيال تستويان في كون كل منهما أعرف

١ . أي الكثرة .

٢ . أي ليس معنى الكثرة في لفظ الوحدة .

٣ . أي الكثرة عن الوحدة .

٤ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٠٤ / الفصل الثالث من المقالة الثالثة .

٥ . قال العلامة الحلبي رحمه الله إن الوحدة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورها إلى اكتساب، فلا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ، بمعنى أن يبدل لفظ بلفظ آخر أوضح منه، لا أنه تعريف معنوي . لاحظ: كشف المراد المسألة السابعة من الفصل الثاني .

٦ . أي الوحدة .



بالاقتسام<sup>(١)</sup>، أي الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة، والكثرة أعرف عند الخيال<sup>(٢)</sup>، وهذا هو المراد من الاقتسام.

ومعنى العبارة أن الوحدة والكثرة تقتسمان بالسوية الأعرفية عند العقل والخيال، فتأخذ الوحدة الأعرفية عند العقل<sup>(٣)</sup>، وتأخذ الكثرة الأعرفية عند الخيال<sup>(٤)</sup>.

ثم إنه اعترض<sup>(٥)</sup> عليه: بأن الوحدة والكثرة إن أخذتا من حيث هما أمران كليان فلا يُدركان إلا بالعقل، وإن أخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات، فلا يُدركهما إلا القوة الجسمانية الخيالية، أو الوهمية.

فلا وجه لتخصيص أحدهما بالأعرفية عند العقل، والأخرى بالأعرفية عند الخيال<sup>(٦)</sup>.

وأجاب عنه المحقق الشريف: بأن مدرك الكليات والجزئيات هو العقل؛ أي النفس الناطقة.

١. أي أقسام الوحدة والكثرة في العقل والخيال بالأعرفية.

٢. من الوحدة.

٣. لأن الوحدة أمر عقلي والمعقولات أمور عامة أول ما يتصرف فيها العقل بالتقسيم يتصور كلاً منها واحداً ثم، يقسمه إلى كذا وإلى ما ليس كذا. لاحظ: الأسفار: ٢ / ٨٣.

٤. لكون الكثرة مرتسمة في الخيال أولاً لأن ما يرسم في الخيال محسوس، والمحسوس كثير. لاحظ: الأسفار: ٢ / ٨٣.

٥. ذكره المحقق القوشجي في شرحه: لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٩٧.

٦. أي الكثرة تحصل أولاً في الخيال، والوحدة تنتزع منها ويتحصل في العقل.

لكنها تدرك الكلّيات بذاتها، والجزئيات بآلاتها .  
فتدرك أولاً بآلاتها جزئيات متكثّرة ؛ ترتسم صورها في تلك الآلات .  
ثمّ تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلّية ؛ ترتسم في ذاتها.

وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة .  
ولا شكّ أنّ المرتسم في ذات النفس يكون أقرب منها،<sup>(١)</sup> وأعرف عندها نظراً إلى ذاتها وحدّها من المرتسم في آلاتها .  
وأنّ المرتسم في آلاتها أقرب منها<sup>(٢)</sup>، وأعرف عندها<sup>(٣)</sup> من حيث هي مأخوذة مع آلاتها.

فكذا حال عارضيهما، أعني: الوحدة والكثرة.<sup>(٤)</sup>  
وأورد عليه الشارح القوشجي: أنّه قد ترتسم في النفس صور كلّية كثيرة، فكما أنّ الجزئيات المرتسمة في آلاتها معروضة للكثرة، كذلك تلك الكلّيات المرتسمة في النفس.

وكما أنّ كل واحد من تلك الكلّيات معروض للوحدة، كذلك كلّ واحد من الجزئيات المرتسمة في آلاته .

١ . أي النفس .

٢ . أي الآلات .

٣ . أي النفس .

٤ . لاحظ: شرح المواقف: ٤ / ٢٥ / الموقف الثاني / المقصد الأول من المرصد الرابع؛ وشرح

فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة  
لما ارتسمت في الخيال. <sup>(١)</sup>

وأقول: إن في الكثرة تفصيلاً يعين على تصوّرها وملاحظتها كذلك -  
أعني: مفصلة الخيال - سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس، أو في الخيال.  
فتلك الكلّيات الكثيرة المرتسمة في النفس؛ إذا أرادت النفس  
ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسّر ذلك، إلا بإعانة الخيال، بخلاف  
الوحدة.

فإنه لا يحتاج تصوّرها وملاحظتها إلى إعانة الخيال، سواء كانت  
الوحدة مرتسمة في النفس، أو في الخيال، وذلك ظاهر جداً بالوجدان.  
وهذا هو مراد الشيخ من أعرّفته الكثرة عند الخيال.  
وغرضه أن الكثرة لكونها خيالية لا يحتاج إلى تعريف أصلاً، ولهذا  
قال <sup>(٢)</sup>: «إنّها تتخيّلها أولاً».

وأما الوحدة، فقد يحتاج إلى تنبيه لفظي يشير إلى معنى حاصل في  
النفس بذاته، غير حاضر عندها بكونه مسلوباً عنه هذا الحاضر في الخيال  
المسمّى بالكثرة، فليتنفّطن.

وأما ما أجاب به المحقّق الدواني: من أن التعقّل <sup>(٣)</sup> الصّرف إنّما هو

١. نقل بالمعنى. راجع: حاشية المحقّق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٩٨.

٢. الشيخ الرئيس.

٣. أي التعقّل الذي لا يكون بأعانة الخيال.

العلم الإجمالي المستفاد من المبادئ العالية .  
والتفصيل إنما هو للنفس بمعونة القوى وأنَّ الخيال لا يتمكن من  
تخيّل أمر واحد من غير اشتماله على الكثرة .  
حيث لا ترسم فيه إلا الصّورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل  
مخصوص إلى غير ذلك .

بمعنى أنَّ الخيال لا يدرك النقطة مثلاً بخصوصها وحدها، بل مع  
مجموع الأمور المقترنة .<sup>(١)</sup>

فيرد عليه: أنَّ حصر التعقل في العلم الإجمالي غير مطابق للواقع .  
وأنَّ المجموع المدرك للخيال كما هو معروض الكثرة معروض  
للوحدة أيضاً لا محالة، بل الوحدة أيضاً مدرك للخيال في ضمن الكثرة .  
وكذا ما ذكره سيّد المدقّقين: من أنَّ الأحاد أسبق إلى العقل من الكثير  
المؤلّف منها .

إذ العقل يعرف المؤلّف بعد معرفة أحاده، والكثير أسبق إلى الخيال  
من أحاده .

إذ الخيال بحسب الغالب ينال أولاً المؤلّف، ثمّ يفصل أجزاءه .  
فإنّه يرد عليه: أنَّ الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة، وإنَّ  
الخيال كلّما، نال المؤلّف أولاً ناله من حيث هو واحد، فليتدبّر .

١ . نقل بالتلخيص . لاحظ: حاشية المحقّق الدّواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٩٨ .

## [المبحث الثاني

### في أن الوحدة والكثرة ليستا ثابتة في الأعيان

قال: وليست الوحدة أمراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات، وكذا الكثرة. [ أقول: ] وليست الوحدة أمراً عينياً زائداً على الماهية بحسب الوجود الخارجي .

وإلا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية هي أيضاً واحدة. وهكذا، فيلزم التسلسل (١).  
بل هي عين الماهية في الخارج وزائدة عليها في العقل كالوجود والتشخيص .

وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال (٢) : بل هي من

١. هذا ما استدل به عدة من الحكماء ومنهم شيخ الإشراق في حكمة الإشراق: ٦٥ - ٦٦؛ والعلامة الحلي رحمه الله في كشف المراد: المسألة الثامنة من الفصل الثاني؛ والشارح القوشجي في شرح تجريد العقائد: ٩٨، لكن أورد عليه الرازي في المباحث المشرقية: ١ / ٨٦ / الفصل الرابع؛ وشارح المقاصد في شرح المقاصد: ٢ / ٣٠ / المبحث الأول؛ وصدر المتألهين في الأسفار: ٢ / ٨٨؛ والعلامة الطباطبائي رحمه الله في نهاية الحكمة: المرحلة السابعة / الفصل الأول. وردّه العلامة الحلي رحمه الله في إيضاح المقاصد: ٥٧ / المسألة الثانية من المبحث الثالث .
٢. أي المصنّف رحمه الله .

ثواني المعقولات<sup>(١)</sup>، وقد عرفت معناها فيما سبق<sup>(٢)</sup>.

وكذا الكثرة أيضاً، لأنها ملتزمة من الوحدات، فحكمها، حكمها.

وإذا عرفت المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة، فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما في الأعيان.

حيث قال في "إلهيات الشفاء": «إن العدد له وجود في الأشياء ووجود في النفس.

وليس قول من قال: إن العدد لا وجود له إلا في النفس شيئاً يعتد به. أما إن قال: إن العدد لا وجود له مجرداً عن المعدودات التي في الأعيان إلا في النفس، فهو حق.

فإننا إذ قد بينا أن الواحد لا يتجرد عن الأعيان قائماً بنفسه إلا في الذهن؛ فكذا ما يترتب وجوده على وجود الواحد.

وأما أن في الموجودات أعداداً، فذلك أمر لا يشك فيه إذا كان في الموجودات وحدات فوق واحدة. انتهى»<sup>(٣)</sup>.

١. قال الشارح القوشجي: في كونهما من المعقولات الثانية نظراً، لأنها عبارة عن عوارض الوجود

الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج. راجع: شرح تجريد العقائد: ٩٨.

٢. في الجزء الأول من هذا الكتاب المسألة الخامسة عشرة والتاسعة والعشرين من الفصل الأول.

٣. إلهيات الشفاء: ١ / ١١٩ / الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

## [المبحث الثالث

### في كيفية التقابل بين الوحدة والكثرة ]

[ قال: ] وتقابلهما لإضافة العلّة والمعلوليّة والمكياليّة والمكيليّة لا لتقابل

جوهريّ بينهما.

[ أقول: ] يعني إنّ التقابل بين الوحدة والكثرة إنّما هو بالعرض

لكونهما معروضين لإضافة العلّة والمعلوليّة والمكياليّة والمكيليّة .

فإنّ الوحدة علّة مقومة للكثرة ومكيال لها؛ أي تُفنيها إذا أخذت

منها مرّة بعد أخرى على ما هو المراد من الكيل، وليس بينهما تقابل بالذات.

أمّا تقابل التضاد فلو جهين.

الأول: أنّ الضدّ يبطل الضدّ بالذات، والوحدة إذا حلّت في موضع

الكثرة لا يبطلها أولاً وبالذات.

بل إنّما يبطل أولاً وبالذات وحدات الكثرة<sup>(١)</sup>، ثمّ يبطل الكثرة ببطلان

وحداتها.

١ . وليست الوحدات هي الكثرة إذ الكثرة مؤلّفة منها.

الثاني: أنَّ من شرط المتضادين أن يكون لهما موضوع واحد بالعدد؛ أي بالشخص كما سيأتي .

وليس لوحدة بعينها، وكثرة بعينها موضوع واحد بالشخص، بل بالنوع.

وقد يجعل ذلك - أعني: وحدة الموضوع بالعدد - دليلاً على نفي التقابل مطلقاً،<sup>(١)</sup> وليس بصحيح.

لأن موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحداً بالشخص<sup>(٢)</sup> كما سيأتي أيضاً.

وأما تقابل العدم والملكة: فلأن الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها.

مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

وكيف تكون ماهية الملكة<sup>(٣)</sup> موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع؟

وكذلك إن كانت الملكة هي الكثرة، فكيف تكون تركيب الملكة من أعدامها؟<sup>(٤)</sup>

١. أي سواء أكان التقابل بالتضاد أم بغيره من الأقسام التقابل.

٢. فإن موضوع المتضايقين ليس واحداً بالشخص.

٣. إن كانت الملكة هي الوحدة.

٤. أي الملكة لأن الوحدة على هذا عدم الكثرة.



وأما تقابل <sup>(١)</sup> السلب والإيجاب: <sup>(٢)</sup> فلمثل ذلك أيضاً.

وأما تقابل التضاييف: فلأن الكثرة ليس إنما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة، حتى تكون إنما هي كثرة، لأن هناك وحدة، بل إنما هي كثرة بسبب الوحدة.

وفرق بين ما لا يكون إلا بشيء، وبين ما لا يعقل ماهيته إلا بالقياس إلى شيء.

وأيضاً لو كان بينهما تضاييف، لكان تعقل ماهية كل منهما بالقياس إلى الآخر.

فكان تعقل ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس إلى الكثرة، ولكانتا متكافئتين في الوجود.

وظاهر أن الأمر ليس كذلك. هذا خلاصة ما قاله الشيخ في "إلهيات الشفاء" <sup>(٣)</sup>.

وأما ما يقال <sup>(٤)</sup> في كون التقابل بينهما بالذات، من أننا إذا نظرنا إلى مفهومهما وقطعنا النظر عن كون إحداهما علّة للآخر، أو مكيالاً له جزمنا بأن الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحداً وكثيراً.

١. أي عدم تقابل السلب والإيجاب في جوهر الوحدة والكثرة.

٢. كقولنا: زيد أبيض أو ليس زيد أبيض.

٣. لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ١٢٦ - ١٣٠ / الفصل السادس من المقالة الثالثة.

٤. القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٠٠.

فيجاب عنه: بأنّه لو أراد أن العقل يحكم بأنّه لو انتفى العوارض التي جعلت وسائط بقي التّنافي بينهما، فهو ممنوع.

وإن أراد ما<sup>(١)</sup> هو المتبادر من هذا الكلام، وهو أنّه لا يحتاج العقل في الجزم بالتّنافي بينهما إلى ملاحظة تلك الوسائط.

فيرد عليه: أنّه إنّما يدلّ على انتفاء الواسطة في التّصديق دون الثّبوت، لجواز أن يكون امتناع اجتماعهما مستنداً في الواقع إلى ما يلزمهما من العوارض، فلا يكون تقابلهما بالذّات.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

## [المبحث الرابع

### في أقسام الوحدة

قال: ثم معروضهما قد يكون واحداً، فله جهتان بالضرورة، فجهة الوحدة إن لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية، وإن عرضت كانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع أو بالعكس، وإن قومت فوحدة جنسية أو نوعية أو فصلية.

وقد يتغاير معروضاهما، فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق، وإلا نقطة إن كان له مفهوم زائد ذو وضع، أو مفارق إن لم يكن ذا وضع؛ هذا إن لم يقبل القسمة وإلا فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب. وبعض هذه أولى من بعض بالوحدة.

والهو هو على هذا النحو. ]

[أقول: قوله : ] ثم معروضهما<sup>(١)</sup> قد يكون واحداً فله<sup>(٢)</sup> جهتان، لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة. فجهة الوحدة إن لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها؛ أي لم يكن

١. أي معروض الوحدة والكثرة.

٢. أي لمعروض الوحدة والكثرة.

غير خارجة عنها، ولا خارجة محمولة عليها .

بل تكون خارجة غير محمولة .

فالوحدة عرضية<sup>(١)</sup>، كما يقال نسبة النفس إلى البدن هي نسبة المَلِك إلى المدينة .<sup>(٢)</sup>

ومعنا، أنهما متحدان في التدبير، وهو ليس مقوياً ولا عارضاً لشيء منهما .

إذ ليس محمولاً عليها لا بالمواطاة، ولا بالاشتقاق .

أما الأول: فلأن نسبة النفس إلى البدن مثلاً - أعني: تعلقها به - ليست تدبيراً له، بل هو سبب لتدبيره، والتصرف فيه .

وأما الثاني: فلأن المدبر ليس هو التعلق، بل النفس، فهو عارض لها، فإن اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير، أو بين النسبتين في كونهما منشأ للتدبير، كانت<sup>(٣)</sup> من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي .

وإذ اعتبرت<sup>(٤)</sup> بين النسبتين في كونهما نسبة، كانت جهة الوحدة

١ . للكثرة .

٢ . كنسبة الربان إلى السفينة فإنه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة، بل هما نسبتان وحالتان، فالوحدة بينهما عرضية .

٣ . الوحدة .

٤ . هذه الوحدة .

حينئذ: إمّا مقومة لجهة الكثرة<sup>(١)</sup>، أو عارضة لها<sup>(٢)</sup>.

وأما إذا اعتبرت بين النسبتين في التدبير، فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا.

ثم إن تثليث قسمة جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلهما وتسمية المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المصنف رحمته الله والمتأخرون، ليس في كلام الشيخ .

بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضاً، سواء كان محمولاً<sup>(٣)</sup>، أو موضوعاً بالواحد والعرض<sup>(٤)</sup>، وغيره بالواحد بالذات، وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة، وجعلها من أقسام الواحد بالذات .

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

حيث قال في "إلهيات الشفاء": "إن الواحد يقال بالتشكيك على معان<sup>(٥)</sup> تتفق في أنها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو<sup>(٦)</sup>،

١ . إن كانت النسبة جنساً لما تحتها من الأفراد.

٢ . إن كانت النسبة أمراً خارجاً لما تحتها من الأفراد.

٣ . كما يقال: القطن والثلج واحد في البياض .

٤ . كما يقال: الضاحك والكاتب واحد في الإنسانية.

٥ . أي يكون الاشتراك الواحد بين هذه المعاني اشتراكاً لفظياً فيكون المراد بالمعاني الأفراد.

٦ . أي الواحد بالشخص ما ليس فيه قسمة بالتشخيص، والواحد بالنوع ما ليس فيه قسمة بالنوع وهكذا.

لكن هذا المعنى <sup>(١)</sup> يوجد فيها بتقدّم وتأخر ، وذلك بعد الواحد بالعرض <sup>(٢)</sup> .

والواحد بالعرض <sup>(٣)</sup> : هو أن يقال في شيء يقارن شيئاً آخر، إنه هو الآخر وإتّهما واحد .

وذلك: إمّا موضوع ومحمول عرضي ؛ كقولنا: إنّ زيداً وابن عبد الله واحد، وإنّ زيداً والطبيب واحد.

١. أي القسمة.

٢. يعني أنّ الواحد بالعرض لا يتفق في معنى واحد لأنه لا بدّ فيه من تعدّد . قال صدر المتألهين في تعليقه على الشفاء: الواحد يقال على أشياء بالتشكيك بالشدة والضعف، والتقدّم والتأخر، وتلك الأشياء كلّها واحدة بالذات مع اختلافها في تمامية الوحدة ونقصها وتقدّمها وتأخرها وهي كلّها غير الواحد بالعرض، فإنه في ذاته كثير وله وحدة عارضة.

٣. قال صدر المتألهين الشيء الواحد على ضربين: حقيقي؛ ويقال له الواحد بالذات .

وغير حقيقي؛ ويقال له الواحد بالعرض. وهو ما يكون أشياء متعدّدة بالذات متوافقة في أمر واحد هو جهة وحدتها، وهي إمّا مقومة لتلك الأشياء أو عارضة لها، أو لا مقومة ولا عارضة، بل إضافة محضة ونسبة صرفة، كما يقال: نسبة الملّك إلى المدينة، والنفس إلى البدن واحدة؛ أي هما واحد في النسبة. والأوّل: قد يكون جنساً لها، فيقال: إنّ الإنسان والفرس مثلاً واحد في الجنس، أعني: في الحيوانية. وقد يكون نوعاً، فيقال: إنّ زيداً وعمراً واحد في النوع، أعني الإنسانية. وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد في الفصل، كالناطق في مثالنا. والثاني: إمّا أن يكون موضوعاً لها، كالكاتب والضاحك المتحدّين في موضوع واحد المحمولين عليه، أو الموجودين فيه، كقولنا: الإنسان كاتب وضاحك، وكقولنا: زيد طبيب وابن عبد الله، فهو الاتحاد بالموضوع، فيقال: هما واحد في الموضوع، وقد يكون محمولاً لها، والاتحاد بالمحمول، كالقطن والثّلج المتحدّان في البياض والأبيض المحمول عليهما اشتقاقاً أو مواطاة. لاحظ: التعليقات لصدر المتألهين: ٨٦.

وأما محمولان في موضوع: كقولنا: إنَّ الطَّيِّبَ وهو ابن عبد الله واحد،  
إذ عرض إن كان شيء واحد طيباً وابن عبد الله .

أو موضوعان في محمول واحد عرضي: كقولنا: الثلج والجصّ واحد؛  
أي في البياض، إذ قد عرض إن حمل عليهما عرض واحد .

لكن الواحد بالذات: منه واجب بالجنس، ومنه واحد بالنوع وهو  
الواحد بالفصل، ومنه واحد بالمناسبة، ومنه واحد بالموضوع، ومنه واحد  
بالعدد .

ثم قال: وأما الواحد بالمناسبة<sup>(١)</sup> فهو بمناسبة ماء، مثل أن حال السفينة  
عند الرُّبَّان وحال المدينة عند المَلِك واحدة، فإنَّ هاتين الحالتين المتَّفقتان،  
وليس وحدتهما بالعرض، بل وحدة ما يتَّحد بهما بالعرض. أعني: وحدة  
السَّفينة والمدينة بهما<sup>(٢)</sup> هي وحدة بالعرض .

وأما وحدة الحالتين، فليست الوحدة التي جعلنا وحدة بالعرض.  
انتهى».<sup>(٣)</sup>

١ . واعلم أنَّ لأقسام الواحد غير الحقيقي أسامي مخصوصة، فالمشاركة والاتِّحاد في الجنس  
مجانسة، وفي النوع معاتلة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكمِّ مساواة وفي الوضع مطابقة، وفي  
الإضافة مناسبة وللمناسبة أنواع كثيرة كالمحاذاة والموازية والمواخاة والمصاحبة والمنجاة  
وغيرها من أقسام الاتِّحاد في النسبة. راجع: تعليقات على الشفاء لصدر المتألَّهين: ٨٦ .

٢ . أي من قبيل وحدة الثلج والجصّ .

٣ . راجع: إلهيات الشفاء: ١ / ٩٧ - ١٠٢ / الفصل الثاني من المقالة الثالثة .

ثم إن في كون الوحدة ؛ أي وحدة<sup>(١)</sup> النسبتين من القسم المقابل - أعني: ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضية - على ما ذكره بحثاً أورده سيد المدققين: وهو أن الظاهر أن المراد من النسبتين هو التدبيران<sup>(٢)</sup> وليس التدبير غير محمول عليهما.<sup>(٣)</sup>

وأنا أقول: ولو سلم أن المراد من النسبة هاهنا هو التعلق الذي يكون سبباً للتدبير على ما ذكرنا موافقاً لما في " شرح المواقف "<sup>(٤)</sup>.

فلا نسلم، أن اتحاد النسبتين إنما هو في التدبير، بل في كونهما تعلقاً خاصاً من شأنه أن يكون سبباً للتدبير المخصوص.

كما أن اتحاد التدبيرين إنما هو في كونهما تدبيراً مخصوصاً . ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولاً عليهما، كما في التدبير المخصوص .

مركز تحقيق كميتر علوم إسلامي

وفي كلام الشيخ أيضاً بحث، أورده المحقق الدواني: وهو أن وحدة النسبتين إن كانت لماهيتيهما، أو لذاتي من ذاتياتهما، فيدخل في الوحدة الجنسية، أو النوعية أو الفصلية.

وإن كانت لأمر خارج، فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه.

١. في أ، ب وج: كلمة «أي وحدة» ساقطة.

٢. في ب: «التدبير».

٣. في ب: «عليها».

٤. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / الموقف الثاني، المقصد الخامس من المرصد الرابع .



وعلى الوجهين ؛ لا يصحّ جعله قسماً برأسه من أقسام الواحد بالذات.

وأجاب عنه سيّد المدقّقين: بأنّ المراد بجهة الوحدة هاهنا ما يقال له الواحد نظراً إلى حاله، لا نظراً إلى وحدة أمرٍ آخرٍ . وهي: قد تكون<sup>(١)</sup> عارضة للكثير، كالبياض للقطن والثلج . وقد تكون مقومة، كجنس الإنسان والفرس .

وقد تكون ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة، كالواحد بالاتّصال . فإنّ قول الواحد له وإن كان بواسطة عروض الاتّصال، لكن ليس بالنظر إلى وحدة الاتّصال، بل بالنظر إلى حالة ذاته المتّصلة . وكذا قول: الواحد للنسبتين<sup>(٢)</sup>، المذكورتين، وإن كان بواسطة عروض التّناسب لهما، لكنّه ليس بالنظر إلى وحدة التّناسب، بل بالنظر إلى ذات المتناسبين .

فتكون جهة الوحدة ذاتهما، لا من حيث الكثرة، فلذلك عدّها الشّيخ من الوحدات بالذات. انتهى<sup>(٣)</sup> . وفيه تأمل .

فإنّ الشّيخ قال في آخر الفصل: «وأما الأشياء الكثيرة بالعدد، فإنّما يقال

١ . أي الوحدة.

٢ . أي نسبة النّفس إلى البدن ونسبة المَلِك إلى المدينة.

٣ . لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدّواني والسّيّد الصّدر: ١٣١ .

لها من جهة أخرى واحدة، لاتفاق بينهما في معنى :

فإما أن يكون اتفاقهما في نسبة .

أو في محمول غير النسبة .<sup>(١)</sup>

ثم قال: إن الواحد بالجنس أولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة.<sup>(٢)</sup>

وهذا صريح<sup>(٣)</sup> في أن جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة، لا ذات الوحدة .

وإن النسبة محمولة، وإنها غير مقومة للواحد.<sup>(٤)</sup>

وبالجملة أن المقام لا يخلو عن إشكال.

ثم قال<sup>(٥)</sup>: والظاهر من كلام المصنف، إنه أراد بالمقوم ما هو المتبادر

منه.

ولذلك حصر ما قومت جهة الوحدة فيه في أقسام ثلاثة: هي الواحد

بالجنس، والواحد بالفصل، والواحد بالتنوع .

ولم يعد<sup>(٦)</sup> فيه<sup>(٧)</sup> ما تكون جهة الوحدة ذاته، كالواحد بالاتصال،

١ . أي كنسبة النفس إلى البدن والمَلِك إلى المدينة.

٢ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٠٢ - ١٠٣ / الفصل الثاني من المقالة الثالثة.

٣ . باعتبار القول الأول، أعني: أن يكون اتفاقهما في نسبة.

٤ . هذا مستفاد من القول الثاني، أعني: أو يكون في محمول غير النسبة.

٥ . أي سيّد المدققين.

٦ . أي المصنف رحمه الله .

٧ . أي المقوم .

والواحد بالتماس، والواحد بالتناسب، بل أشار إلى هذا القسم بقوله:  
«فالوحدة عرضية. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أن تسمية هذا القسم بالعرضية غير مناسب، على أن ذلك لا يرفع  
المخالفة بين كلام المصنف وكلام الشيخ.

بخلافه على التوجيه المشهور، إذ قيل فيه: لأن اتصاف جهة الكثرة  
بالوحدة في هذا القسم إنما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات .

فإن اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير  
إنما هو بالعرض .

وبتبعية اتصاف النفس والمَلَك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة  
وصف الشيء بوصف متعلقه .

ولا يرد عليه ما أورده هو<sup>(٢)</sup>؛ من أنه لو كان كذلك، لزم أن يكون  
وصف الأقسام بأسرها عرضية لكونها بالتبعية .

وبالعرض على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه مثلاً وصف  
الواحد بالجنس كالإنسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو  
جنسه وهكذا.

وذلك لأن في سائر الأقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية، أو عرضية

١ . لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٣١ .

٢ . أي سيد المدققين.

محمولة على جهة الكثرة، بخلافها في هذا القسم، فلعل هذا يكفي فارقاً في كون الاتصاف فيه بالتبع بخلافه فيها، هذا.

ثم إنه لا يخفى ممّا ذكر أن الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضيّة أعَمّ من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض .

ثم اعلم، أن الواحد بالموضوع الذي عدّه الشيخ من جملة أقسام الواحد بالذات المراد به كما صرح<sup>(١)</sup> هو به: هو الواحد بالنوع الذي من شأنه أن يصير واحداً بالعدد، فإن الواحد بالنوع الكثير بالعدد .

قد يكون من شأن ذلك الكثير بالعدد أن يتحد فيصير واحداً بالعدد. وذلك كالمياه الكثيرة، إذا جعلت ماء واحداً، فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة بالنوع، وذلك ظاهر .

وواحدة بالموضوع أيضاً، لأن من شأن موضوعات ذلك العدد الكثير أن يتحد فيصير موضوعاً واحداً بوحدة بالفعل .

بخلاف أفراد الإنسان مثلاً، فإنها واحدة بالنوع وليس بواحدة بالموضوع، إذ ليس من شأنها أن يتحد فيصير واحداً بالعدد .

وإن عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة<sup>(٢)</sup> كانت<sup>(٣)</sup> هناك موضوعات

١. أي الشيخ الرئيس .

٢. كما في وحدة القطن والتلج من حيث البياض، فإن القطن والتلج كثير بذاتهما واحد من حيث أنهما أبيض فالأبيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والتلج .

٣. أي جهة الكثرة.

معروضة لمحمول واحد كما في وحدة الجصّ والثّلج من حيث البياض  
المحمول عليهما .

أو محمولات عارضة لموضوع واحد، كما في وحدة الكاتب  
والضاحك العارضين للإنسان، الموضوع لهما وهو خارج عنهما ومحمول  
عليهما، وهذا هو معنى العارض .

فمجموع قوله: عارضة لموضوع وبالعكس ؛ أي معروضة لمحمول  
صفة لمجموع قوله: «موضوعات أو محمولات» من قبيل النّشر على عكس  
ترتيب اللفّ كما شرحناه .

فيكون قوله: «وبالعكس» عطفاً على قوله: «عارضة لموضوع» وعكساً  
له فقط .

وجعله الشّارح القديم، عكساً لمجموع قوله: «محمولات عارضة  
لموضوع» وعطفاً عليه؛<sup>(١)</sup> أي وموضوعات معروضة لمحمول، فاستدرك  
لفظة موضوعات، وحملها على زيادة النّسخ.  
ودفعه المحقق الشريف: بما شرحناه به .

وإن قوّمت<sup>(٢)</sup> جهة الوحدة لجهة الكثرة، فوحدة جنسيّة،<sup>(٣)</sup> كوحدة  
الإنسان والفرس في الحيوان .

١ . أي المجموع .

٢ . أي كانت جهة الوحدة ذاتيّة لجهة الكثرة.

٣ . أي إن كانت جهة الوحدة جنساً لجهة الكثرة.

أو نوعيّة<sup>(١)</sup> كوحدة زيد وعمرو في الإنسان .

أو فصليّة كوحدهما في الناطق .

وقد يتغاير<sup>(٢)</sup> معروضاهما<sup>(٣)</sup>؛ أي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة، وهو الواحد بالعدد وهو على أقسام.

قال الشيخ: «إنّ الواحد بالعدد لا شك أنّه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به<sup>(٤)</sup>، بل ولا غيره ممّا هو واحد غير منقسم من حيث هو واحد .

لكنّه يجب أن ينظر فيه من حيث الطّبيعة التي عرض لها الوحدة، فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة أن يتكثر مثل: الإنسان الواحد<sup>(٥)</sup>.

ومنه ما من طبيعته ذلك<sup>(٦)</sup>، كالماء الواحد، والخطّ الواحد، فإنّه قد يصير الماء مياهاً والخطّ خطوطاً .

والذي ليس من طبيعته ذلك :

١ . أي إن كانت نوعاً لها.

٢ . قوله: «وقد يتغاير» عطف على قوله: «قد يكون واحداً» .

٣ . في تجريد العقائد ومتن كشف المراد: جملة «معروضاهما» ساقطة، لكن الظاهر أنّ «معروضاهما» توضيح لقوله: «وقد يتغاير» .

٤ . وإلا لزم اجتماع التقيضين وهي الانقسام وعدم الانقسام في ذات واحدة من جهة واحدة.

٥ . فإنّه يمتنع أن يصير إنسانين.

٦ . أي أن يتكثر.

فإمّا أن يكون قد يتكثّر من وجه آخر .

وإمّا أن لا يكون .

مثال الأوّل: الواحد بالعدد من الناس، فإنّه لا يتكثّر من حيث طبيعته ؛  
أي من حيث هو إنسان إذا قسم .

لكنّه قد يتكثّر من جهة أخرى إذا قسم إلى نفس وبدن، فيكون له  
نفس وبدن، وليس واحد منهما بإنسان .

وأما الذي لا يكون<sup>(١)</sup>، فهو على قسمين :

إمّا أن يكون موجوداً له - مع أنّه شيء ليس بمنقسم - طبيعة أخرى .

وإمّا أن لا يكون .

فإن كان موجوداً له مع ذلك طبيعة أخرى :

فإمّا أن تكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع، فيكون  
نقطة، والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة، ولا من جهة أخرى، وهناك  
طبيعة غير الوحدة المذكورة .

وإمّا أن لا يكون الوضع وما يناسبه، فيكون مثل العقل والنفس، فإنّ  
العقل له وجود غير الذي يفهم منه أنّه لا ينقسم، وليس ذلك الوجود بوضع،  
وليس ينقسم في طبيعته ولا في جهة أخرى .

١ . أي أن يتكثّر من جهة أخرى .

وأما الذي لا يكون هناك طبيعة أخرى، فكأنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد، أعني: التي إذا أُضيف إليها غيرها صار مجموعهما عدداً.

فمن هذه الأصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن، فضلاً عن قسمة مادية مكانية وزمانية .

ولنعد إلى القسم الذي يتكرر أيضاً من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال .

فمن ذلك أن يكون تكرره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة، وهذا هو المقدار.

ومن ذلك ما<sup>(١)</sup> يكون تكرره في طبيعة إنما لها الوحدة المعدة للتكرار بسبب غير نفسها، وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء .

فإن هذا الماء<sup>(٢)</sup> واحد بالعدد وهو ماء وفي قوته أن يصير مياهاً كثيرة بالعدد لا لأجل المائية، بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار. انتهى<sup>(٣)</sup> .

فقول المصنف  $\text{ﷺ}$ : فموضوع<sup>(٤)</sup> مجرد عدم الانقسام لا غير<sup>(٥)</sup>

١ . في المصدر: «أن يكون».

٢ . في أ و ب: جملة «وهو ماء» ساقطة.

٣ . إلهيات الشفاء: ١ / ٩٩ - ١٠١ / الفصل الثاني من المقالة الثالثة.

٤ . مبتدأ، خبره: «وحدة شخصية».

٥ . أي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام، الذات يعني إن الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام .



## وحدة شخصية<sup>(١)</sup> بقول مطلق<sup>(٢)</sup>.

إشارة إلى الوحدة التي هي مبدأ العدد؛ أي الموضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة المطلقة من غير تقييد، بأن يقال: وحدة النقطة أو الخط، إلى غير ذلك.

فإضافة موضوع إلى مجرد عدم الانقسام من قبيل إضافة البيانية، ولا يستدعي ذلك أن يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام الكلي.

ليرد عليه: أن هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية.

وقوله<sup>(٣)</sup>: «وإلا نقطة إن كان له مفهوم زائد ذو وضع؛ أي وإن لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زائد على مفهوم عدم الانقسام. وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع<sup>(٤)</sup>، فذلك الموضوع نقطة شخصية. إشارة إلى قول الشيخ: «فإن كان موجوداً له مع ذلك طبيعة أخرى، فإما أن يكون تلك الطبيعة هي الوضع، وما يناسبه، فيكون نقطة».

١. في متن كشف المراد: لفظة «شخصية» ساقطة. والمراد بـ «وحدة شخصية» يعني وحدة هي شخص من أشخاص مفهوم الوحدة، فإن مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الأفراد فهو غير داخل في المقسم.

٢. أي وحدة شخصية معبر عنها بقول مطلق من غير إضافة ومنضمة إلى شيء من المفاهيم، بأن يقال: وحدة الإنسان أو وحدة الخط أو وحدة العقل أو وحدة النقطة وغير ذلك.

٣. أي المصنّف رحمه الله.

٤. أي ذو قابلية للإشارة الحسية فهو نقطة لو لم ينقسم.

وقوله: أو مفارق<sup>(١)</sup> إن لم يكن ذا وضع، إشارة إلى قول الشيخ: «وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ الْوَضْعُ وَمَا يَنَاسِبُهُ، فَيَكُونُ مِثْلَ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ».

وقوله: هذا إن لم يقبل موضوع الوحدة القسمة؛ أي لا من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة كالماء الواحد والخط الواحد ولا من جهة أخرى كالإنسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ .

وإلا أي وإن قبل القسمة بأحد الوجهين، فهو مقدار أو جسم بسيط<sup>(٢)</sup>، إن كان قبوله<sup>(٣)</sup> القسمة من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة مقدار إن كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ .

ومن ذلك ما<sup>(٤)</sup> تكون تكثرة<sup>(٥)</sup> في طبيعته إنما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها، وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء .

والمراد بالبسيط هاهنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد، كالماء والياقوت .

أو جسم مركب<sup>(٦)</sup>؛ إن كان قبوله القسمة من جهة أخرى .

١ . قوله: «مفارق» عطف على قوله «نقطة».

٢ . من كلام المصنف رحمه الله .

٣ . أي الموضوع .

٤ . في أ و ب: «أن تكون».

٥ . في أ و ج: «متكثرة» وفي ب: «تكثر».

٦ . من كلام المصنف رحمه الله .

فإن المراد من المركّب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور - أعني: ما لا يشترك الكلّ والجزء في الاسم والحدّ كالإنسان الواحد - فقد استوفى جميع الأقسام التي مرّت في كلام الشيخ .

ولا يرد<sup>(١)</sup>: أن الكلام في معروض الوحدة التي لا يكون معروضاً للكثرة والجسم المركّب واحد من حيث الذات كثير من حيث الأجزاء. وذلك، لأنّ الأجزاء ليست أجزاء له من الجهة التي عرضت له الوحدة العددية، بل أجزاء له من جهة أخرى، مثل أجزاء الإنسان الواحد إذا قسم إلى نفس وبدن.

واعلم<sup>(٢)</sup> أن تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس للحصر فيه، بل لينقسم إلى البسيط والمركّب لاستيفاء الأقسام فلا يتقضى بالهيولى والصورة وبما يحل في المقدار أو في محله حلول سرياني .

وبعض هذه الأقسام أولى من بعض بالوحدة، إشارة إلى أن الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته، كما مرّ في كلام الشيخ .

فالواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع<sup>(٣)</sup> وبالفصل، وهما من الواحد بالجنس .

١ . المورد هو الشارح القوشجي: لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١٠٢ .

٢ . هذا ردّ على الشارح القوشجي حيث قال: «فلا يرد النقض بالهيولى لكن يرد النقض بما يحلّ في أحدهما حلول سريان». راجع: شرح تجريد المقائد: ١٠٢ .

٣ . لأنّ وحدة النوعي ذهنية ظليّة بخلاف وحدة الشخص وكذا في قوله: «وبالفصل وبالجنس». فلاحظ .

وفيه وفي الواحد بالفصل تفاوت على حسب مراتبهما في القرب والبعد، وكل مرتبة من الجنس أولى من الفصل في تلك المرتبة.

لأن الجنس مقول في جواب ما هو، وإن كان الفصل أقل أفراداً.

ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم، أولى بالوحدة مما ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما.

والواحد بالذات أولى من الواحد بالعرض، وبالعرض الخاص أولى مما بالعرض العام.

وكل ذلك أولى من الوحدة العرضية.

والكثرة أيضاً مقولة بالتشكيك، لكونها في كل عدد أزيد منها فيما دونه.

والهو هو؛ مركبٌ جعل اسماً فعُرف باللام، والمراد به الحمل الإيجابي مواطاة على هذا النحو<sup>(١)</sup>؛ أي على نحو الوحدة في الانقسام إلى الأقسام.

فكما يقال: جهة الوحدة: إما مقومة، وإما عارضة.

فكذا جهة هو هو، فجميع أقسام الوحدة يتحقق في أقسام هو هو.

لكن ينبغي أن يعتبر في هو هو الكثرة، فإنه لا يتصور في الشخص

١. قال الشارح القوشجي: إن المراد به كما أن بعض أفراد الوحدة أولى من البعض بالوحدة كذلك بعض أفراد الحمل أولى من البعض بالحملية.

الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة .

أو في التشكيك، فكما أن بعض أفراد الوحدة أولى من البعض بالوحدة، كذلك بعض أفراد الحمل أولى بالحملية من البعض .

فإن قيل <sup>(١)</sup>: على الأول <sup>(٢)</sup> فيكون انقسامه إلى الأقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة، فهو بالحقيقة انقسام للوحدة .

وكذا كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم الوحدة، بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم باعتبار انقسامه، فأي فائدة للتعرض بخصوص هو .

وأيضاً هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية وأقسامها مع كونها غير مندرجة في هو هو غير ملائم .  
أجيب: بأن الهو هو اتحاداً ما .

فأشار المصنف بعد تفصيل أقسام الوحدة إلى ؛ أن أقسام الاتحاد على نحو أقسام الوحدة، وهو معنى مفيد .

ومن جملة فوائده أن لا يتوهم أن الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود، أو في غيره من أقسام الاتحاد، وإن كان المتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد، فلا يقال: " زيد عمرو " .

١ . القائل هو الشارح القوشجي: راجع: شرح تجريد العقائد: ١٠٢ .

٢ . أي الهو هو على نحو الوحدة في الانقسام .

وأشار<sup>(١)</sup> بقوله: «على هذا النحو» إلى أن أقسامه ليست بعينها أقسامها،  
والى عدم جريانه في الوحدة المحضة من غير كثرة .  
وأما عدم الملائمة، فيندفع: بأنه وإن كان لا يجري في الوحدة  
الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة، لكنه يجري فيها مع اعتبارها، كما  
تقول: " زيد الكاتب "، " زيد الضاحك " .



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

## [ اختلاف أسماء الوحدة باختلاف المضاف إليه وبطلان الاتحاد بين الشيئين ]

[ قال: ] والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغير أسماؤها بتغير المضاف إليه [ والاتحاد محال، فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما مر، والوحدة ليست بعدد بل هي <sup>(١)</sup> مبدأ العدد المتقوم بها لا غير. ]

[ أقول: ] فالوحدة النوعية تسمى مماثلة، والجنس مجانسة، والكيف مشابهة، والكم مساواة، والوضع موازاة، والإضافة مناسبة، والأطراف مطابقة.

والاتحاد <sup>(٢)</sup> وهو صيرورة شيء شيئاً بعينه من غير أن يزول عنه شيء، أو ينضم إليه شيء آخر، وهذا هو معناه الحقيقي، لأنه المتبادر إذا أطلق.

ويطلق مجازاً على صيرورة شيء بطريق الاستحالة، وهي أن يزول عن الصائر شيء ويضاف إليه شيء آخر كـ "صيرورة الماء هواء" و "الأسود أبيض". أو بطريق التركيب كـ "صيرورة التراب طيناً".

والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه عنه .

١ . وقد سقطت عن متن كشف المراد: جملة «ليست بعدد بل هي» .

٢ . من كلامه ﷺ .

بل في وقوعه .

وأما بالمعنى الحقيقي، فهو محال.

والدليل المشهور عليه <sup>(١)</sup> أنهما بعد الاتحاد إن كانا باقيين، فهما اثنان لا واحد، وإلا فإن بقي أحدهما فقط، كان هذا فناء لأحدهما وبقاء للآخر .  
وإن لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث أمر ثالث، وأياً ما كان فلا اتحاد <sup>(٢)</sup>، هذا.

وظاهر ورود منع الانحصار في الشقوق الثلاثة عليه لظهور احتمال أن لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئاً منهما، بل كان هناك صيرورة أحدهما بعينه الآخر .

وظاهر أن ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق .

وقد يقرر المنع <sup>(٣)</sup> بأننا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين لكانا اثنين، وإنما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد <sup>(٤)</sup> هو نفس الوجودين قبل الاتحاد، قد صاروا واحداً .

١ . أي على المحال.

٢ . وبعبارة أخرى: اتحاد الاثنين غير معقول لأنهما بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان وإن عدما فلا اتحاد، وإن عدم أحدهما دون الآخر، فلا اتحاد، لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود.

٣ . تعرض له الفاضل القوشجي وأجاب عنه. لاحظ : شرح تجريد العقائد: ١٠٣ .

٤ . ودفع بأن هذا الوجود الواحد إما أحد الوجودين الأولين فيكون فناء لأحدهما وبقاء للآخر، أو غيرهما، فيكون لهما وحدوث ثالث وأجيب عن هذا الدفع بأنهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الأولين صار واحداً.



ولا يلزم<sup>(١)</sup> من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد في محلّين.

وإنما يلزم لو كان الموجودان بوجود واحد ذاتين، وليس كذلك، بل هما قد اتّحدا ذاتاً ووجوداً.

والحقّ أنّ الدّعوى بديهيّة.

والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما أشار إليه المصنّف في "شرح الإشارات"<sup>(٢)</sup> "وصرّح به المحقّقون.

وحاصل التّنبية: هو تميّز المعنى المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة ليلتفت إليه الذّهن بخصوصه، فيجزم ببطلانه.

ووقوع النزاع فيه، إنّما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره ممّا يطلق عليه الاتّحاد، فلا ينافي كون الدّعوى ضروريّة.

فلا يرد ما أورده شارح المقاصد بقوله: «وأنت خير بحال دعوى الضّرورة في محل النزاع، وبأنّ امتناع اتّحاد الوجودين ليس بأوضح من اتّحاد الاثنين على الإطلاق»<sup>(٣)</sup>.

وقد يستدلّ: بأنّ قبل الاتّحاد كان كلّ منهما متميّزاً عن الآخر.

١. أي لا يقال: يلزم أن يكون واحداً بعينه حالاً في محلّين، لأننا نقول: إنّما يلزم الخ.

٢. لاحظ: شرح الإشارات والتّبيهات: ٣ / ١٢٢ - ١٢٥.

٣. شرح المقاصد: ٢ / ٣٩ / المبحث الثالث من المنهج الرابع.

فإن بقي ذلك التمييز بعد الاتحاد كانا اثنين لا محالة .

فإن لم يبق، فقد زال ما زال تميزه ضرورة زوال المتميز بزوال تميزه.  
فيكون هذا فناء لأحدهما، وبقاء للآخر .

أو فناء لهما وحدوث ثالث.

ولا يمكن أن يقال هاهنا ما يقال في الوجود بأن يقال: إنهما بعد الاتحاد متميزان بتمييز واحد وهو نفس التمييزين الأولين، لأن كلاً من التمييزين الأولين كان قد امتاز به أحد الاثنين عن الآخر .

وهذا التمييز لا يمتاز به أحدهما عن الآخر، فلا يكون نفسيهما.

ويعترض<sup>(١)</sup> عليه: «بأن للمانع أن يقول تميز أحد الاثنين عن الآخر كان لازماً لاثنين التمييز لا لذاته، فإذا زالت، زال التمييز مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة<sup>(٢)</sup>، هذا»<sup>(٣)</sup>.

وإذا بطل الاتحاد<sup>(٤)</sup>، فالهو هو الذي هو اتحاد ما لا محالة، يستدعي<sup>(٥)</sup> جهتي تغاير واتحاد على ما مر في مبحث الحمل<sup>(٦)</sup> .

١ . المعترض هو المحقق الذواني على قوله: «وهذا التمييز لا يمتاز به أحدهما عن الآخر» .  
٢ . كما أن امتياز كل من الموجودين كان لازماً لتعددتهما وقد زال بزوال التعدد مع بقاء ذاتهما بصفة الوحدة .

٣ . لاحظ: حاشية المحقق الذواني على هامش شرح تجريد العقائد: ١٠٣ .

٤ . أي الذي اثنينيته صرفة ووحدته صرفة.

٥ . من كلام المصنف رحمه الله .

٦ . في الجزء الأول في المسألة الحادية والثلاثين من الفصل الأول .

والوحدة ليست بعدد<sup>(١)</sup> لأن العدد ما فيه انفصال<sup>(٢)</sup> ويوجد فيه واحد  
والوحدة لا انفصال فيها إلى وحدات كذا في " الشفاء " :<sup>(٣)</sup>

قال المحقق الشريف: ومنهم من قال: العدد ما يقع تحت العدّ، فجعل  
الوحدة عدداً لوقوعها في العدّ، فهي عنده عدد في نفسها ومبدأ لما عداها  
من الأعداد .

وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيته المتساوي القرب  
منه<sup>(٤)</sup> خاصة شاملة لجميع الأعداد<sup>(٥)</sup>، ولا العدد مساوياً للكم المنفصل<sup>(٦)</sup>  
والنزاع لفظي. انتهى .

وقد يناقش في دخولها تحت العدد .

ولذلك يقال: عددت ما في البيت فكان عشرة مثلاً، ولا يقال: عددته  
فكان واحداً.

١ . قال صدر المتألهين: إن الوحدة ليست بعدد وإن تألف منها لأن العدد كم يقبل الانقسام  
والوحدة لا يقبله، ومن جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العدّ فلا نزاع معه،  
لأنه راجع إلى اللفظ أي فالنزاع لفظي. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٩٨ / ٢. وكذا في  
شرح تجريد العقائد: ١٠٣ .

٢ . أي انقسام إلى انقسام غير مشاركة في الحدود.

٣ . لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ١٢٣ / الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

٤ . أي العدد .

٥ . بل كان هذا التعريف شاملاً لغير الواحد.

٦ . بل هو أعم منه.

فإن قيل: الواحد يقع في جواب كم، وهذا يدل على دخوله تحت العدّ، بل على كونه عدداً.

أجيب: بأن وقوعه في الجواب باعتبار أنه مستلزم لسلب العدد، كما يقع السلب في جواب كم.

فإنه يقال في جواب: كم رجل في البيت<sup>(١)</sup>؟ ليس رجل فيها، بل هي<sup>(٢)</sup> مبدأ للعدد المتقوم بها<sup>(٣)</sup> لا غير؛ أي لا غيرها.

يعني أن كل عدد من مراتب الأعداد مركّب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد، لا من الأعداد التي تحته.

فإن العشرة مثلاً متقومة بالواحد عشر مرّات، لا بثلاثة وسبعة، ولا أربعة وستة، ولا خمسة وخمسة، إلى غير ذلك من الأعداد التي تحتها.

قال أرسطو على ما نقل في "الشفاء": «لا تحسبن أن ستة ثلاثة وثلاثة، بل هي ستة مرّة واحدة. انتهى»<sup>(٤)</sup>.

ولهم في بيانه :

١ . يعني أن الجواب الحقيقي هو سلب العدد لما كان الواحد مستلزماً له أقيم في الجواب مقامه من باب إقامة الملزوم مقام اللازم.

٢ . أي الوحدة.

٣ . أي الوحدة.

٤ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٢٢ / الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

أحدهما: أنه يمكن تصوّر كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الأعداد التي تحتها، فلا يكون شيء منها ذاتياً لها .

وثانيهما: أن تقوم العشرة بثلاثة وسبعة ليس بأولى من تقومها بأربعة وستة .

ولا من تقومها بأربعة وستة .<sup>(١)</sup>

ولا من تقومها بخمسة وخمسة .

فإما أن يتقوم<sup>(٢)</sup> بكلّ منها وهي محال، لأنّ كلّ واحد منها كافٍ في تقومها، فيستغني به عمّا عداها، مع أنّه ذاتيّ لها، فيلزم استغناء الشيء عن ذاته، بل استغناؤه عنه وحاجته إليه معاً .

وإما أن يتقوم بواحد منها فقط، وهو أيضاً محال، لاستلزامه الترجيح بلا مرجح.<sup>(٣)</sup>

فإن قيل<sup>(٤)</sup>: تقومها بالوحدات أيضاً ليس بأولى من تقومها<sup>(٥)</sup> بتلك الأعداد .

١ . في أ، ب وج: جملة «ولا من تقومها بأربعة وستة» ساقطة، والظاهر أنّها زائدة.

٢ . أي تتقوم العشرة بأربعة وستة وخمسة، وخمسة وثلاثة وسبعة.

٣ . راجع: إيضاح المقاصد: ٦٣ / المسألة الخامسة من البحث الثالث؛ وشرح المواقف: ٤ / الموقف الثاني / المقصد الرابع من المرصد الرابع؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٩٨ / ٢ .

٤ . تعرّض له وأجاب عنه في شرح تجريد العقائد: ١٠٣ .

٥ . أي العشرة.

أجيب: بالمنع، بل هو راجح باعتبار أنه لازم على كل حال.

وفيه نظر: لأن الكلام في التقويم الأولى، فإذا فرض أن التقويم الأولى<sup>(١)</sup> لل عشرة من سبعة وثلاثة مثلاً، لا يمكن أن يقال: إن تقويمها الأولى من الوحدات<sup>(٢)</sup> حاصل في ضمن ذلك أيضاً.<sup>(٣)</sup>

وهكذا حتى يقال: إن التقويم من الوحدات لازم على كل حال. وذلك ظاهر.

ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد إيراد السؤال المذكور<sup>(٤)</sup>: وكون تلك الأعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد ترجيحاً.<sup>(٥)</sup>

والقول: بأنه لما كفى الوحدات في تقويمها لم يكن لتصور تلك الأعداد<sup>(٦)</sup> مدخل في ماهيتها رجوع إلى الطريق الأول. انتهى.<sup>(٧)</sup>

بل الصواب أن يقال: المراد أن مراتب الأعداد حقائق مختلفة كما سيأتي.

١. أي الأجزاء التي لا تكون واسطة بينه وبين المشترك كالخشب مثلاً بالنسبة إلى السرير.

٢. أي العدد.

٣. لأنه يلزم من ذلك مزيد الفرع على الأصل.

٤. أي السؤال المذكور في ذيل فإن قيل: تقويمها بالوحدات الخ.

٥. وألا لزم أن يكون تركيب السرير من العناصر أولى من تركيب الخشب المخصوصة لاشتغالها عليها.

٦. كسبعة وثلاثة ونحوها.

٧. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / ٣٩ - ٤٠ / المقصد الرابع من المرصد الرابع.

ولكل مرتبة صورة وخصوصية يخصها.

فإذا قلنا: إن العشرة متقومة من السبعة والثلاثة:

فإن أردناهما باعتبار صورتيهما، كان القول بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين، دون خصوصية الستة والأربعة مثلاً، مع تحققهما أيضاً هناك ترجيحاً بلا مرجح.

وإن أردناهما<sup>(١)</sup> لا باعتبار صورتيهما، بل باعتبار أحادهما، كان تقومها من الأحاد لا من الأعداد.

وأما إذا قلنا: إنها متقومة من نفس الأحاد لا من الخصوصيات، فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح.

إذ ليس في نفس أحاد العشرة تعدد، وهذا هو المرجح، لأن يقال إنها متقومة من الأحاد لا من الأعداد.

وقال الشيخ في "إلهيات الشفاء": «وحد كل واحد من الأعداد - إن أردت التحقيق - هو أن يقال: إنه عدد من اجتماع واحد وواحد<sup>(٢)</sup> وتذكر الأحاد كلها.

وذلك لأنه لا يخلو: إما أن تحداً لعدد<sup>(٣)</sup> من غير أن يشار إلى تركبه

١. أي السبعة والثلاثة.

٢. في أ: «وواحد وواحد» كما في المصدر.

٣. في المصدر: «يحد بالعدد».

مما ركب منه، بل بخاصة من خواصه، فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حدّه من جوهره .

وإما أن يشار إلى تركيبه مما ركب منه .

فإن أشير إلى تركيبه من عددين دون آخر، مثلاً أن يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك أولى من تركيب ستة مع أربعة، وليس تعلق هويّتها بأحدهما أولى من الآخر .

وهي بما هي عشرة ماهيّتها واحدة، ومحال أن يكون ماهيّتها واحدة، وما يدلّ على ماهيّتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة.

فإذا كان كذلك فحدّها ليس بهذا ولا بذاك، بل بما قلنا .

ويكون - إذا كان ذلك - قد كان لها، فقد كان لها التركيب من خمسة وخمسة، ومن ستة وأربعة، ومن ثلاثة وسبعة، لازماً لذلك وتابعاً له، فيكون هذه رسوماً لها<sup>(١)</sup>.



## [مراتب العدد وأنواعه]

[ قال: ] فإذا أضيف إليها مثلها حصلت الاثنيّنة وهي نوعٌ من العدد [ ثمّ تحصل أنواعٌ لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق .  
وكل واحد منها أمرٌ اعتباري يحكم به العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماماً بحسبه .  
والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها ولا يتسلسل، بل وتنقطع بانقطاع الاعتبار.

وقد تعرض لها شركة، فتتخصّص بالمشهوري، وكذا المقابل.  
وتضاف إلى معروضها باعتبارين وإلى مقابلها بثالث، وكذا المقابل. [ أقول: ] وقد اختلف فيه .<sup>(١)</sup>

قال الشيخ في "الشفاء": «فقد قال بعضهم: إنّ الاثنوة ليست من العدد، وذلك لأنّ الاثنوة هي الزوج الأوّل، والوحدة هي الفرد الأوّل.  
وكما أنّ الوحدة التي هي الفرد الأوّل ليس بعدد، فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الأوّل ليس بعدد.

قال: ولأنّ العدد كثرة مركبة من الأحاد، والأحاد أقلها ثلاثة<sup>(٢)</sup>، ولأنّ

١. أي في كون الاثنين نوعاً من العدد.

٢. لأنّ الأحاد جمع وأقل الجمع ثلاثة.

الاثنوة لا يخلو إن كانت عدداً: إما أن تكون مركبة، أو يكون عدداً، أولاً.  
فإن كانت مركبة، فتعدّها غير الواحد، وإن كانت عدداً أولاً، فلا يكون  
لها نصف .

وأما أصحاب الحقيقة، فلا يشتغلون بأمثال هذه الأشياء بوجه من  
الوجوه، فإنه<sup>(١)</sup> لم تكن الوحدة غير عدد لأجل أنها فردٌ أو زوجٌ، بل لأنها لا  
انفصال فيها إلى وحدات .

ولا إذا قالوا: <sup>(٢)</sup> مركبة من وحدات، يعنون بها ما يعنيه النحويون من  
لفظ الجمع وأن أقلّه ثلاثة بعد الاختلاف فيه<sup>(٣)</sup>، بل يعنون بذلك أكثر أو  
أزيد من واحد.

وقد جرت عادتهم بذلك<sup>(٤)</sup>، ولا يبالون أن لا يوجد زوج ليس بعدد،  
وإن وجد فرد ليس بعدد، فما فرض عليهم أن يذأبوا<sup>(٥)</sup> في طلب زوج ليس  
بعدد .

إذا وجدوا فرداً ليس بعدد، وليسوا يشترطون في العدد الأول أن  
يكون لا نصف له مطلقاً، بل لا نصف له عدداً من حيث هو أول، وإنما  
يعنون بالأول أنه غير مركّب من عدد .

١ . جواب عن الوجه الأول .

٢ . جواب عن الوجه الثاني .

٣ . لأن بعضهم قال: أقلّ الجمع اثنان على ما يبين في أصول الفقه .

٤ . أي استعمال الجمع في فوق الواحد .

٥ . من الدأب بمعنى التعب .

وإنما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحدة، فالاثنية أول العدد، وهي الغاية في القلة في العدد .

وإنما الكثرة في العدد فلا ينتهي إلى حدٍّ<sup>(١)</sup>.

ثم يحصل أنواع لا تنهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق<sup>(٢)</sup>، لأن كل نوع من تلك الأنواع يختص بخواص وآثار يخصه منشأها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته .

وهذه الآثار غير الآثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الأعداد .

فإذن لكل نوع من أنواع الأعداد حقيقة يخصه .

وكل واحد منها<sup>(٣)</sup> أمر اعتباري يحكم به<sup>(٤)</sup> العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض في العقل<sup>(٥)</sup> انضماماً بحسبه؛ أي بحسب ذلك النوع من العدد<sup>(٦)</sup>، بأن يكون الانضمام مرتين. أو ثلاث مرات، أو أربع مرات، إلى غير ذلك .

١ . انتهى كلام الشيخ، لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ١٢٢ - ١٢٣ .

٢ . في تجريد العقائد ومتن كشف المراد وشرح تجريد العقائد: بزيادة جملة «هي أنواع العدد» .

٣ . أي من أنواع العدد أمر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي أمر اعتباري .

٤ . أي بذلك النوع من العدد .

٥ . في أ و ب: كلمة «في العقل» ساقطة .

٦ . مثلاً: إذا انضم واحد إلى واحد يحكم العقل بالاثنتين عليهما وإذا انضم إليهما واحد آخر

يحكم العقل بالثلاثة عليها وهكذا. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٠٤ .

وقد عرفت توجيه اعتبارية الوحدة والكثرة.<sup>(١)</sup>

والوحدة قد تعرض لذاتها<sup>(٢)</sup> فيقال: وحدة واحدة، ومقابلها؛ أي ولمقابلها فيقال: عشرة واحدة، ولا يتسلسل<sup>(٣)</sup>، بل<sup>(٤)</sup> ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مرّ.

وقد تعرض لها شركة، فإنّ وحدة "زيد" تشارك وحدة "عمرو" في مطلق الوحدة، ويتميّز عنها بإضافتها إلى "زيد"، وكذا وحدة "عمرو".

كما أشار إليه بقوله: فيتخصّص؛ أي الوحدة المطلقة المشترك فيها بالمشهوري<sup>(٥)</sup>؛ أي بما أضيف إليه الوحدة كـ "زيد" في المثال المذكور.

وإنّما عبّر عنه بذلك<sup>(٦)</sup> لكونه معروضاً لإضافة الوحدة.<sup>(٧)</sup>

وسيجيء أنّ معروض الإضافة يسمّى مضافاً مشهورياً، هذا أحسن ما قيل في توجيه المتن.

وكذا المقابل؛ أي الكثرة أيضاً تعرض لها شركة فتتخصّص بالمضاف

١. في ذيل قوله ﷺ: «وليست الوحدة أمراً عينياً الخ» راجع: المبحث الثاني من هذه المسألة.

٢. لأنّ كلّ ما له وجود سواء أكان في الذهن أم في الخارج فله وحدة ما ولو بالاعتبار لمساواة الوحدة والوجود.

٣. أي الوحدات.

٤. قد سقط عن متن كشف المراد: جملة «ولا يتسلسل بل».

٥. أي بأمر مشهور وهو المضاف إليه.

٦. أي ما أضيف إليه الوحدة بالمشهور.

٧. لأنّ زيدا معروض للوحدة فالوحدة عارضة له.

إليه كـ " العشرة العارضة لأحاد الإنسان، المشاركة للعشرة العارضة لأحاد الفرس " المتميزة عنها بإضافتها إلى معروضها .

وتضاف؛ أي الوحدة إلى معروضها<sup>(١)</sup> باعتبارين:

أحدهما: باعتبار أنهما وحدة له.

وثانيهما: باعتبار أنها عرض حال فيه، ولا شبهة في كونهما إضافيين.

والى مقابلها<sup>(٢)</sup> الذي هو الكثرة بثالث؛ أي باعتبار ثالث وهو أنها مقابلة لها .

وكذا المقابل؛ أي مقابل الوحدة وهو الكثرة في أن لها أيضاً تلك الإضافات الثلاث .



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

١ . في متن كشف المراد: «موضوعها» .

٢ . أي الوحدة.

## [المبحث الخامس

### في تعريف التّقابل وأنواعه وأحكامه

قال: ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التّقابل.

المتنوع إلى أنواعه الأربعة، أعني: تقابل السلب والإيجاب وهو راجع إلى

القول والعقل.

والعدم والملكة وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما.

وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق

والمشهورية.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

وتقابل التضايف .

ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض، ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدّها فيه

[السلب .]

[أقول:] ويعرض له؛ أي المقابل الوحدة، ما يستحيل عروضه لها<sup>(١)</sup>؛

أي للوحدة من التّقابل، وهو كون المتخالفين على المشهور<sup>(٢)</sup>.

١ . لأنّ التّقابل لا يمكن أن يعرض للواحد وإنما يعرض للكثير من حيث هو كثير.

٢ . المشهور عند الفلاسفة: إنّ الاثنين إن كانا متشاركين في تمام الماهية كزيد وعمر في الإنسانية،

أو الاثنين مطلقاً<sup>(١)</sup> على ما وقع إلى بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند الأكثر .

أو في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة .

فالمثلان على المشهور خارجان<sup>(٢)</sup> مع امتناع اجتماعهما .

وبقيد " امتناع الاجتماع في واحد<sup>(٣)</sup> " خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة، ودخل<sup>(٤)</sup> المتقابلان المجتمعان في الوجود في الاثنين .

وبقيد " وحدة الجهة " دخل مثل الأبوة والبُنوة المجتمعين في " زيد " مثلاً من جهتين، وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين<sup>(٥)</sup> .

وقيد " الاجتماع " غير مغنٍ عنه<sup>(٦)</sup>، لصدقه على المقارنة في الرتبة، أو

فهما متماثلان وإلا فمتخالفان والمتخالفان إما متقابلان كالسواد والبياض أو غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة. لاحظ: شرح المقاصد: ٥٣ / ٢؛ وشرح تجريد العقائد: ١٠٤؛ وشرح المواقف: ٩٠ / ٤.

١. سواء أكانا متخالفين أم لا .

٢. عن أنواع التقابل.

٣ و ٤. في تعريف التقابل .

٥. كالسواد والبياض المجتمعين في ذات واحدة لكن في زمانين.

٦. عن ذكر زمان.

وصف آخر اصطلاحاً، وإن كان المتبادر<sup>(١)</sup> بحسب العرف هو المقارنة في الزّمان .

ويرد على المشهور؛ مثل الأخوة المتكرّرة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرّحوا به، إلّا أن يرتكب كون المتضايف في تقسيم المتقابلين إليه قيداً للقسم لا قسماً، ويكون القسم هو المتقابل المتضايف، فيجوز كونه أعمّ من القسم .

أو يقال: بأنّ هاهنا اصطلاحين يعتبر في أحدهما التّخالف دون الآخر على ما قيل: المتنوع إلى أنواعه الأربعة، أعني: تقابل السّلب والإيجاب وهو راجع إلى القول؛ أي الوجود اللفظي، والعقل<sup>(٢)</sup>؛ أي الوجود الذّهني لا إلى الوجود في الخارج.

لأنّ السّلب والإيجاب نسبتان لا تحقّق لهما إلّا في النّفس كما في القضية المعقوليّة، أو في اللفظ كما في القضية الملفوظة في الخارج .

وهذا إشارة إلى ما قال الشّيخ في " قاطيغورياس الشّفاء " بقوله: "

١ . قوله: «وإن كان المتبادر بحسب العرف الخ» إشارة إلى ردّ ما في شرح المواقف: من أنّ المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزّمان. إلّا أنّه قد يقال: ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة ولو كانا في وقتين، فصرّح بوحده دفعاً لتوهم التجوّز في الاجتماع في ذات واحدة. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / ٨٢ - ٨٣ / المقصد الحادي عشر من المرصد الرابع .

٢ . في تجريد العقائد ومتن كشف المراد ومتن شرح تجريد العقائد: «العقد».



فبعضه - أي بعض التَّقابل - يختصَّ بالقول<sup>(١)</sup>، من حيث هو حكم، كالإيجاب والسَّلب، الّذين موضعهما<sup>(٢)</sup> الموضوعات والمحمولات تتعاقب فيه ولا يجتمع معاً، وهذا بحكم القول .

وليس في الوجود حمل ولا وضع .

وبعضه يكون من خارج. انتهى<sup>(٣)</sup>.

وهذا صريح في اعتباريّة كلّ من الإيجاب والسَّلب، فلا وجه لتخصيصها بالسَّلب فقط، كما في " شرح المقاصد "<sup>(٤)</sup>.

وهذا هو أوّل الأقسام الأربعة.

وثانيهما: تقابل الملكة والعدم وهو الأوّل؛ أي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السَّلب والإيجاب مأخوذاً باعتبار خصوصيّة ما .

وهي النسبة إلى قابل لما أُضيف إليه السَّلب بأن يكون السَّلب لا سلباً للإيجاب مطلقاً، بل عمّا من شأنه الإيجاب كـ " العمى والبصر " .

فإنّها<sup>(٥)</sup> معتبرة في الثاني دون الأوّل.<sup>(٦)</sup>

١ . أعمّ من الملفوظ والمعقول .

٢ . في أ، ب وج: «موضوعهما» كذا في المصدر .

٣ . منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٤٤ / الفصل الأوّل من المقالة السابعة.

٤ . لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٦٣ / المبحث الرابع من المنهج الثالث .

٥ . أي الملكة.

٦ . أي تقابل السَّلب والإيجاب.

وهذا القبول إن اعتبر في القابل بحسب شخصه في وقت اتّصافه بالعدم، فهما العدم والملكة المشهورات، كـ "الكوسجية لفاقد اللّحية" بسبب مرض كـ "داء الثّعلب".

وإن اعتبر<sup>(١)</sup> أعمّ من ذلك، بأن يعتبر قبوله مطلقاً، سواء كان بحسب شخصه في وقته كما مرّ، أو غير وقته، أو بحسب نوعه، أو جنسه القريب، أو البعيد كـ "الكوسجية للصبّي والعمى للأكمه"، أو العقرب، وعدم الحركة الإرادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد - أعني: الجسم المطلق - الذي هو فوق الجماد - فهو العدم والملكة الحقيقيّان.

فالحقيقيّ من تقابل العدم والملكة أعمّ من المشهوريّ منه.

وثالثها: تقابل الضدّين وهما وجوديّان<sup>(٢)</sup>، فإن اشترط أن يكون بينهما غاية الخلاف، كالسّواد والبياض، فحقيقيّان، وإلا؛ أي فإن لم يشترط، كالحمرة والصّفرة، فمشهوران على ما هو المشهور.

فالتّضاد الحقيقيّ أخصّ من المشهوريّ على عكس تقابل العدم والملكة، وهذا معنى قوله<sup>(٣)</sup>: ويتعاكس هو وما قبله في التّحقيق<sup>(٤)</sup> والمشهوريّة.

١. أي القبول.

٢. من كلام المصنّف رحمه الله.

٣. أي المصنّف رحمه الله.

٤. في تجريد العقائد: «في الحقيقة».

ورابعها: تقابل التضاييف، وهو كون الشئيين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر كـ "الأبوة والبنوة".

وإنما انحصر في هذه الأنواع الأربعة، لأن المتقابلين: إمّا وجوديان، أو لا.

وعلى الأول: إمّا أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، فمتضايقان، وإلا فمتضادان .

وعلى الثاني، يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، فإن اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلاً للوجودي، فعدم وملكة، وإلا فسلب وإيجاب .



هذا هو المشهور .  
وظاهر بنائه <sup>(١)</sup> على كون المتقابلين: إمّا وجوديين، أو أحدهما وجودياً والآخر عديمياً .

فيرد <sup>(٢)</sup> عليه: «أنه لا دليل على امتناع أن يكون المتقابلان عديمين .  
كيف؟ وقد أطبق المتأخرون على أن نقيض العدمي؛ قد يكون عديمياً، كالامتناع واللامتناع، والعمى واللاعمية، بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر، أو باعتبار عدم القابلية له.

فما يقال: إن اللاعمية: إمّا عبارة عن البصر فيكون وجودياً، وإمّا عن

١. أي المشهور .

٢. المورد هو شارح المقاصد.

عدم قابلية المحل للبصر، فيكون سلباً لأمر وجودي، ليس بشيء، وإذا جاز أن يكونا عدميين .

فالأولى أن يبين الحصر بوجه آخر يشملهما<sup>(١)</sup> .

كما يقال: المتقابلان إن كان أحدهما سلباً للآخر، فإن اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما أضيف إليه السلب، فتقابلهما تقابل الملكة والعدم، وإلا فتقابل الإيجاب والسلب، وإن لم يكن أحدهما سلباً للآخر، فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، فتقابلهما التضاييف، وإلا فالتضاد، كما كذا في " شرح المقاصد " <sup>(٢)</sup> .

وأورد<sup>(٣)</sup> عليه: أيضاً بأن عدم اللازم عن محل تقابل<sup>(٤)</sup> وجود الملزوم لذلك المحل، وليس داخلاً في العدم والملكة، ولا في السلب والإيجاب. إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي.<sup>(٥)</sup>

وقد يذب<sup>(٦)</sup> عن المشهور ببيان أن لا تقابل بين العدميين.

وذلك، لأن العدم: إمّا مطلق وإمّا مضاف.

١. في ب وج: «يشملها» أي تلك المذكورات.

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٥٦ / المبحث الرابع من المنهج الثالث.

٣. ذكره شارح المواقف وأجاب عنه. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / ٩٣.

٤. خبر «أن».

٥. لعدم اللازم عن المحل.

٦. أي يدفع الإيراد المذكور عن المشهور.

والمضاف: إمّا مضافٌ إلى العدم الآخر، كالعمى واللاعْمى والامتناع واللامتناع.

وإمّا مضاف إلى غيره، كاللأسود واللابياض.  
أمّا المطلق، فلا يقابل نفسه، وهو ظاهر<sup>(١)</sup>، ولا المضاف، لاجتماعه معه<sup>(٢)</sup>.

وأمّا المضاف<sup>(٣)</sup>، فلا يقابل المضاف إلى غير العدم، لاجتماعهما في كلٍّ موجود مغاير لما أُضيف إليه العدمان، بل المضاف إلى العدم.  
لكن مرادهم بكون أحد المتقابلين وجوديّاً والآخر عدميّاً كون ذلك الآخر عدماً له.

فالعدم المضاف إليه بالنسبة إلى العدم المضاف وجوديّ، أو بمنزلة الوجوديّ من حيث أنّ المضاف سلبه ودفعه.

فإن قيل<sup>(٤)</sup>: على تقدير عدم إضافة أحد العدمين إلى الآخر يجوز أن لا يكون بين ملكيّتهما - أعني: المفهومين الذين أُضيف إليهما العدمان - واسطة، كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير.

وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكيّتهما إنّما يستلزم اجتماعهما لو كان

١. لأنّ التقابل من عوارض الكثرة وصرف الشيء غير مكرّر حتّى تقابل نفسه.

٢. أي لاجتماع المطلق مع قولنا: العدم.

٣. كالعمى.

٤. القائل هو الشارح القوشجي: لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٠٥.

تقابل كلّ عدم مع ملكته تقابل السلب والإيجاب .

أما إذا كان أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة، فلا <sup>(١)</sup>.

إذ العدم، قد يرتفعان كلاهما، كعدم الحَوْل عمّا من شأنه أن يكون أحول مع عدم قابليّة البصر، فإنّ ملكتيهما - أعني: قابليّة البصر والحول كلاهما منفيّان عن الجدار، مع عدم اجتماع العدمين فيه.

وذلك، لأنّ عدم الحَوْل، قد يشترط أن يكون عمّا من شأنه أن يكون أحول، والجدار ليس من شأنه أن يكون أحول .

وعلى التقديرين <sup>(٢)</sup>، لا يصحّ قولكم <sup>(٣)</sup>: «لا اجتماعهما في كلّ موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان».

أجيب: بأنّ التَّقابل في مثل هذه الصّور ليس بالذّات، بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين بالذّات.

فإنّ عدم القيام بالنّفس، إنّما يقابل عدم القيام بالغير، لاستلزامه القيام بالنّفس.

وكذا مقابلة عدم الحول عمّا من شأنه أن يكون أحول مع عدم قابليّة البصر، إنّما هو لاشتماله على قابليّة الحول المستلزم لقابليّة البصر، فيكون بالعرض .

١ . أي فلا يستلزم ارتفاع ملكتيهما اجتماعهما.

٢ . أي على تقدير عدم الوسطة وتقدير كون أحد المتقابلين تقابل العدم.

٣ . في تعليل عدم كون المضاف مقابلاً للعدم المضاف إلى غير العدم.

والمنحصر في الأربعة: هو التّقابل بالذّات، وبذلك يندفع النّقص بعدم اللازم ووجود الملزوم أيضاً .

فإنّ التّقابل بينهما: إمّا لأنّ وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم<sup>(١)</sup>، أو لأنّ عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم<sup>(٢)</sup>، فيكون بالعرض لا بالذّات . وفيه: أنّ الفرق بين مقابلة السّواد للبياض، ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم.

حيث كان الأوّل مقابلة بالذّات لا باعتبار أنّ وجود كلّ منهما يستلزم عدم الآخر.

والثاني مقابلة بالعرض باعتبار أنّ وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم، أو عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن إشكال.

ولعلّ لهذا ذهب بعضهم<sup>(٣)</sup> إلى أنّ التّقابل بالذّات منحصر في السّلب والإيجاب، كذا قيل.

١ . فيكون التّقابل بين عدم اللازم ووجود اللازم.

٢ . فيكون التّقابل بين وجود الملزم وعدم الملزوم.

٣ . منهم : شارح المواقف حيث قال: التّقابل بالذّات إنّما هو بين السّلب والإيجاب، لأنّ امتناع الاجتماع بينهما إنّما هو بالنّظر إلى ذاتيهما، وغيرهما من الأقسام إنّما يثبت فيها التّقابل، لأنّ كلّ واحد منهما مستلزم لسلب الآخر، ولولاه أي لولا استلزام كلّ منهما لسلب الآخر لم يتقابلا، فإنّ معنى التّقابل ذلك أي استلزام كلّ منهما سلب الآخر، فلو لا أنّ كلّ واحد من السّواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلاً. لاحظ: شرح المواقف: ٩٧ / ٤ .

وأقول: قد صرح الشيخ في "إلهيات الشفاء": بأنَّ التَّقابل بين الأضداد بل تقابل كلِّ ذات توجب في المادَّة عدم ذات أخرى، أو لا تكون<sup>(١)</sup> إلا مع العدم<sup>(٢)</sup>، إنَّما هو لأجل أنَّ ذواتها<sup>(٣)</sup> في حدِّ أنفسها وحدِّ فصولها تتمانع عن الاجتماع وتتفاسد<sup>(٤)</sup> (٥).

وهذا صريح في أنَّ مقابلة مثل السَّواد والبياض ليس لأجل كون واحد منهما مستلزماً لعدم الآخر ليكون بالعرض، كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم، فتدبَّر.

وأما الجواب: بأنَّ مرادهم بالوجوبين<sup>(٦)</sup> ما لا يكون أحدهما عدماً للآخر.

كما أنَّ مرادهم بكون أحدهما وجودياً والآخر عدماً أن يكون ذلك الآخر عدماً له كما مرَّ، فيكون العدمان في هذه الصُّور داخليين في الوجوديين، ففي غاية البعد ولا يمكن قياسه بما مرَّ<sup>(٧)</sup>.

١. أي الأضداد.

٢. وليس السَّبب في تقابلها تغاير الأجناس بل السَّبب في ذلك أنَّ ذواتها في حدِّ أنفسها الخ.

٣. أي الأضداد.

٤. إذ ليس شيء من الأجناس العالية بمتضادة، فيجب أن تكون الأضداد الحقيقية واقعة تحت جنس، وإن يكون جنساً واحداً، فيجب أن يكون الأضداد تتخالف بالفصول، وتكون الأضداد من جملة الغير في الصُّورة مثل السَّواد والبياض تحت اللَّون، والحلاوة والمرارة تحت الذُّوق، وهذا على ما أفاده الشيخ الرئيس.

٥. أنظر: إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٠٥ / الفصل الأوَّل من المقالة السابعة.

٦. في تعريف الأضداد.

٧. بأنَّ مرادهم بكون أحدهما وجودياً والآخر عدماً أن يكون ذلك الآخر عدماً له.



ولا يكون لتخصيص المصنّف المتضادّين بكونهما وجوديين معنى<sup>(١)</sup> حيثُ لا يخفى .

اعلم أنّ الشيخ في " قاطيغورياس الشفاء " جعل التّقابل على قسمين:<sup>(٢)</sup>

أحدهما: أن لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصّدق والحمل عليه مواطاة، وهو تقابل النّفي والإثبات والليس والايِس، وذلك كـ " الفرس واللافرس " .

ويكون أحدهما في قوّة سلب الآخر، سواء كان السّلب بسيطاً كالمثال المذكور، أو مركّباً كقولك: " زيد فرس، زيد ليس بفرس " .

وجميع الأشياء المُتناقية الطّبايع متقابلة بهذا المعنى، سواء كان ممّا يوجد في الموضوع، أو لا، فإنّ شيئاً منهما ليس هو الآخر.

وثانيهما: أن لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد، بأن يوصف بهما على سبيل الاشتقاق<sup>(٣)</sup> أيضاً.

وذلك، بأن يتمانعا من حيث الكون فيه<sup>(٤)</sup> أيضاً مثل: " الحرارة " و " البرودة " و " الحركة " و " السّكون " وما يجري مجراها.

١ . لأنّ المتضايقين أيضاً يكونان وجوديين بهذا المعنى .

٢ . نقل بالمضمون، لاحظ: منطق الشفاء: ١ / المقولات / الفصل الأوّل من المقالة السّابعة.

٣ . أي كما لا يجتمعان في موضوع واحد بأن يوصف بهما على سبيل المواطاة.

٤ . أي كما يتمانعان من حيث الكون في نفسه.

والقسم الأول هو تقابل أول .

ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع إلى اعتبار الوجود في الموضوع، فجعلت حال الأمور التي تشترك في عام أو خاص تكون موجودة فيه بالقوة معاً ولا يجتمع بالفعل معاً تقابلاً بالمعنى الثاني وهو المقسم للأقسام الأربعة المذكورة .

قال: فيكون معنى هذا التقابل، كالجنس لأقسام له، كالأنواع: إمّا أقسام محققة .

وإمّا أقسام بحسب ما يصلح للمبتدئ، ويكون أسهل على متعلم "قاطيغورياس".

وهو غير المصطلح عليه في العلوم .

فصرّح، بأن الإصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب "قاطيغورياس" و "المنطق" وبحسب سائر العلوم .

فعلى اصطلاح المنطق، العدم المقابل للملكة قسم واحد من الأقسام المذكورة للعدم .

وهو الذي بحسب الشخص في وقته، فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم إلى الملكة<sup>(١)</sup>، بل بالعكس فقط .

وإمّا سائر الأقسام المذكورة للعدم، فداخلة في التضاد .

١ . لأن المراد من العمى مثلاً هو فقد القوة الباصرة وفسادها .

فإنه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين، بل سواء كان أحدهما وجودياً والآخر عديمياً بالوجوه المذكورة للعدمي، أو كان كلاهما وجوديين بخلاف سائر العلوم .

فإن الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بما للشخص في وقته، بل جميع الأقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة .

ولما كان ما يذكر في " قاطيغورياس " إنما يذكر للمبتدئ اكتفى له بالمشهور، ولم يكلف ما يدق من الفروق. <sup>(١)</sup> كل ذلك مما صرح به الشيخ. وصرح أيضاً: بأن المشهوري من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح " قاطيغورياس " .

والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم.

وأما ما ذكرنا في شرح كلام المصنف موافقاً للمشهور، من أن المشهوري من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه، فلم نجده في كلام الشيخ بل هو ينادي بخلافه كما عرفت.

ثم إنه صرح في مواضع من " قاطيغورياس " <sup>(٢)</sup> : بأن المتضادين الحقيقيين لا يكونان إلا في غاية البعد والخلاف .

١ . بين المعاني المتقاربة.

٢ . لاحظ: منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٥٣ - ٢٥٤ / الفصل الثاني من المقالة السابعة.

وأَنَّهُ: قد لا يتعرَّى الموضوع عن أحدهما، فلا يكون بينهما واسطة كـ"الصَّحَّة والمرض".

وقد يتعرَّى عنهما، فيكون بينهما واسطة كـ"السَّواد الصُّرف والبياض الصُّرف".

فإنَّ بينهما وسائط ألوان، يخلو الموضوع عنهما إليها .

وربَّما خلا عنهما إلى العدم، بأن يصير مشفَّاً، فتكون الواسطة سلب الطَّرفين عن غير إثبات واسطة خليطة.

وقال في "إلهيات الشِّفاء": «والمتوسِّط بالحقيقة هو الَّذي مع أَنَّهُ يخالف يشابه، فحيثُذ يجب أن يكون الانتقال إليه أولاً في التَّغير إلى الضَّدِّ فإنَّ الأسود لذلك يَغْبِرُّ أو يَخْضِرُّ أو يَحْمَرُّ أولاً ثُمَّ يَبْيَضُ. انتهى»<sup>(١)</sup>.

ويظهر منه: أنَّ التَّقابل بين الأوساط، أو بين الطَّرف، وشيء من الأوساط إنَّما هو لاشتغال الأوساط على الأطراف .

كما حَقَّقَه المحقِّق الدَّواني: فإنَّ الوسط الَّذي هو أقرب إلى الطَّرف الَّذي هو البياض مثلاً، من الوسط الآخر الَّذي هو أقرب إلى الطَّرف الآخر الَّذي هو السَّواد بياض بالنَّسبة إلى ذلك الوسط الآخر .

وذلك الوسط الآخر سواد بالنَّسبة إلى ذلك الوسط الأوَّل .

فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة إلا بين السواد والبياض الذين هما الطرفان .

والمتأخرون لما لم يتفطنوا لذلك، حكموا بأن التضاد الذي هو أحد الأقسام الأربعة المنحصر فيها التّقابل هو المشهوريّ على ما اعتبروه، لا الحقيقيّ.

ولأنّه إذا أريد الحقيقيّ يزيد قسم خامس هو ما بين الأوساط وسمّوه بالتّعاند<sup>(١)</sup>.

فإن قلت: نحن نجد بين الوّسطين كـ " الحُمْرة والصّفرة " تقابلاً غير التّقابل الذي هو باعتبار اشتمالهما على السّواد والبياض، بل باعتبار فصليهما.

وأيضاً قد يتحقّق ألوان متوسطة لم نجد التفاوت بينها باعتبار قرب أحدها إلى البياض والآخر إلى السّواد، ويحكم بينهما بالتّقابل.

قلت: هذا مجرد دعوى غير مسموعة، لا قدح لها في الحصر، ولا وقع لها في النّقص، فليتدبّر.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ القسمة إلى الأربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين<sup>(٢)</sup>.

١ . لاحظ: حاشية المحقّق الدّواني على هامش شرح تجريد العقائد: ١٠٦ .

٢ . وقد عرفت أنّ تقابل الوحدة والكثرة تقابل بالذّات وهو خارج من الأقسام الأربعة على كلا الاصطلاحين فلا تغفل .

فإنَّ في اصطلاح " قاطيغورياس " وإن كان العدم مختصاً بقسم واحد من الأقسام المذكورة للعدم، لكن لم يشترط في المتضادَّين كونهما وجوديين، بل سائر أقسام العدم داخلة في التَّضاد، كما عرفت .

وفي الاصطلاح الآخر وإن خصَّ المتضادَّان بالوجوديين، لكنَّ العدم عمَّ جميع الأقسام .

ولعلَّ الإشارة إلى هذا المعنى <sup>(١)</sup> هو مقصود المصنَّف من قوله: «ويتعاكس هو وما قبله <sup>(٢)</sup> في الحقيقي والمشهوري» .

فهذا دليل على أنَّ مراد المصنَّف من المشهوري من التَّضاد ليس ما هو المشهور <sup>(٣)</sup>، بل ما ذكر في " قاطيغورياس " فليتبَّع .

وليعلم أنَّ المتقابلين في تقابل الإيجاب والسَّلب :

قد يؤخذان نفسي الموجب والسَّالب، وذلك إذا اعتبرنا موضوع التَّنَاقض موجبة وسالبة، فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسَّالبة كقولك: " زيد جالس زيد ليس بجالس " .

فإنَّ ما يقع عليه الموجب والسَّالب - أعني: جالس وليس بجالس - إنما هو " زيد " .

١ . أي انحصار التَّقابل في الأقسام الأربعة على كلا الاصطلاحين .

٢ . أي النَّسبة التي بين المشهورين والحقيقيين لا النَّسبة بين الحقيقي والمشهوري منهما .

٣ . لم يشترط فيه غاية الخلاف .

وقد يؤخذ أن نفسي الإيجاب والسلب <sup>(١)</sup> وذلك إذا اعتبرناه <sup>(٢)</sup> إيجاباً وسلباً، فيكون موضوعهما نفس القضية، <sup>(٣)</sup> فإنها هي التي فيها الإيجاب، فيشتق لها منه الاسم، فيقال: موجبة. أو السلب فيقال: سالبة. صرح به الشيخ في "قاطيغورياس" <sup>(٤)</sup>.

وقد يعرض لها التّضادّ أيضاً كما في السلب الكلّي والإيجاب الكلّي كقولنا: "كلّ إنسان كاتب بالفعل ولا شيء من الإنسان بكاتب بالفعل".

فأنهما ليسا بمتناقضين لكونهما ممّا يكذبان معاً، فهما متضادان. كما صرح به الشيخ في أحوال القضايا، فموضوعهما أيضاً نفس القضية. وليعلم أيضاً أنّ السلب، قد يؤخذ بسيطاً وهو سلب وجود الشيء في نفسه كـ "الآفرس" ومعناه لا وجود الفرس في نفسه.

كما أنّ المركّب منه هو سلب وجود شيء لغيره كما في "زيد ليس بكاتب"، فإنّ معناه سلب وجود الكتابة لزيد.

فالمتقابلان بالسلب والإيجاب البسيطين هما وجود الشيء في نفسه، ولا وجوده في نفسه وموضوعهما نفس الشيء، هذا إذا اعتبرنا البساطة في

١. أي المفهوم منها.

٢. التناقض والتّقابل.

٣. لا نفس موضوع القضية.

٤. لاحظ: منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٥٥.

السّلب الّذي هو من التّقابل المّقسم للأقسام الأربعة، أعني: ما هو باعتبار الوجود .

وأما إذا اعتبرناها<sup>(١)</sup> في تقابل النّفي والإثبات - أعني: ما هو بحسب الصّدق - فيكون معنى السّلب البسيط كـ " الّلأفرس " هو رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده، هذا.

ثمّ إنّ الشّيخ قال في فصل عقده لحلّ شكوك قيلت في التّقابل بما ملخصه: «لقاتل أن يقول: إنّ الحرارة وحدها لا تكون ضدّاً، بل يكون حرارة فقط، بل إنّما يصير ضدّاً بالقياس إلى البرودة، وهي إذا أخذت بالقياس إلى البرودة ضدّاً كانت مضافة، فهي من حيث هي ضدّ من المضاف، فلا يكون كالقسيم له تحت التّقابل».

ثمّ أجاب عنه: بأنّ الحرارة ينظر إليها وإلى البرودة معاً، فتكون الحرارة من حيث هي حرارة ضدّاً للبرودة .

ثمّ تؤخذ من حيث هي ضدها مرّة أخرى، فتكون مضافة إلى البرودة، فتكون الحرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصحح عليهما معنى حدّ الضدّ، ولا يصحّح عليهما معنى حدّ التّضايّف، إذ ليس أحدهما معقول<sup>(٢)</sup> الماهيّة بالقياس إلى الآخر .

١ . أي البساطة .

٢ . في ج: «مقول الماهيّة» وكذا في المصدر .



فإذا<sup>(١)</sup> الموضوع في حمل الضدية شيء، والموضوع في حمل الإضافة شيء، هو: إما نفس المحمول الأول، وإما الموضوع مأخوذاً مع المحمول الأول.

ثم قال: وههنا مشكل آخر، وهو أن التقابل، من حيث هو تقابل من المضاف.

ثم المضاف تحت التقابل وأخص منه، وهذا<sup>(٢)</sup> محال، سواء كان دخولاً كما يكون تحت الجنس أو دخولاً كما يكون تحت معان ليست أجناساً، ولكنها لوازم أو مشككات.

ثم أجاب عن هذا الإشكال: بأن المتقابلات تعرض لها الإضافة، وليست في هويتها بمضاف.

فإن كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف، وليس كل تقابل بمضاف، وذلك لأن التضاد من التقابل.

وقد علم أن الموضوع له، ليس هو الموضوع للمضاف، كما بينا، ولا الملكة والعدم من المضاف.

ولو كان المضاف أمراً مقولاً على التقابل قولاً مطلقاً، لكان كل

١. في أ: «فإذن» وكذا في المصدر.

٢. أي كون المضاف أخص من التقابل، الأخص منه محال لاستلزامه كون الشيء أخص من نفسه.

متقابلين فهما متضايقان مطلقاً، لا بشرط إلحاق أنهما كذلك من حيث هما بحال كذا .

لكن كلّ متضايّف فهو متقابل، وكل متضادّ وكلّ عدم ملكة أيضاً كذلك، وليس كلّ متقابل من المضاف، فليس إذن المتضايّف أعمّ من المتقابل؛ وفرق بين قولنا: إنّ كلّ تقابل من حيث هو تقابل مضاف، وبين قولنا: كلّ تقابل مضاف.

فإنّ الذي هو خاصّ قد يعرض لكلّ ما له طبيعة العامّ باعتبار شرط يصير العامّ به أخصّ، وهو هاهنا النّظر إليه من حيث هو متقابل، وهذا النّظر يخصّصه، فيمتنع عمومه<sup>(١)</sup> لكلّ ما تحته. هذا كلام الشيخ<sup>(٢)</sup>.

والى الإشكال الثّاني<sup>(٣)</sup> وجوابه أشار المصنّف بقوله: ويندرج تحته؛ أي تحت المتضايّف الجنس؛ أي التّقابل وسماه جنساً لانقسامه إلى الأقسام الأربعة التي هي كالأنواع له يدلّ على ذلك قول الشيخ، فيكون معنى هذا التّقابل كالجنس لأقسام له كالأنواع على ما نقلناه عنه .

باعتبار عارض<sup>(٤)</sup> وهو النّظر إليه من حيث هو تقابل<sup>(٥)</sup> كما مرّ في كلام الشيخ .

١ . أي بحيث يصدق على معروض التّقابل .

٢ . منطق الشّفاء: ١ / المقولات / ٢٤٩ - ٢٥٢ .

٣ . أي كلّ متقابلين متضايّفين .

٤ . من كلامه ﷺ .

٥ . أي كونه متوقّفاً على الآخر .

وأما أنَّ التَّقابل ليس بجنس على الحقيقة فدَلَّ عليه الشَّيخ بقوله: «وأما التَّقابل، فليس جنساً لماتحته بوجه من الوجوه، وذلك لأنَّ المتضايف، ماهيته أنه معقول<sup>(١)</sup> بالقياس إلى غيره، ثمَّ يلحق هذه الماهية أن تكون مقابلاً ليس أنها تتقوم بهذا .

فإنه ليس هذا من المعاني التي يجب أن يتقدَّم في الذَّهن أولاً، حتَّى يتقرَّر في الذَّهن، أنَّ الشَّيء ماهية مقولة بالقياس إلى غيره، بل إذا صار الشَّيء مضائفاً، لزم في الذَّهن أن يكون على صفة التَّقابل .

فالذَّاتية بشرائطها ؛ غير موجودة بين التَّقابل وبين الأشياء التي هي كالأنواع للتَّقابل. انتهى»<sup>(٢)</sup>

ولا يخفى جريانه في غير التَّضايف من التَّضاد وغيره، وأيضاً إنما خصَّ بالتَّضايف على سبيل التَّمثيل.

ويدلُّ عليه أيضاً قول المصنِّف: ومقوليته؛ أي مقولية التَّقابل عليها ؛ أي على الأقسام الأربعة المذكورة بالتَّشكيك وذلك لما سيأتي من نفي التَّشكيك في الذَّاتيات، وسواء في ذلك الاعتباريات وغيرها.

وأما بيان مقولية التَّقابل بالتَّشكيك فأشار إليه بقوله: وأشدُّها؛ أي أشدَّ الأنواع الأربعة فيه؛ أي في التَّقابل السَّلب<sup>(٣)</sup> .

١ . في ب و ج: «مقول» وكذا في المصدر .

٢ . منطق الشَّفاء: ١ / المقولات / ٢٥٢ .

٣ . في متن كشف المراد: «الثالث» .

فإنّ المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التّقابل بين الشّيء ورفعته منافاة بالذّات، بخلاف المنافاة بين الشّيء وغيره، فإنّه إنّما هي، لكونه مستلزماً لرفعه بالذّات.

فإنّ العقل يحكم بأنّ الممانعة بين الحرارة والبرودة، إنّما هي لاستلزام كلّ منهما رفع الآخر .

ثمّ عدم الملكة أشدّ من الباقيين، لكون الرفع داخلياً فيه<sup>(١)</sup> وخارجاً عنهما.

ثمّ التّضاد أشدّ من التّضاييف، وذلك ظاهر<sup>(٢)</sup> كيف؟ وقد توهم كونه أشدّ الأربعة.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

١. لأنّ العمى عبارة عن عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً فحيث إنّ يكون الرفع داخلياً فيه .  
٢. لأنّ الضّدين كما يتمانعان في الوجود يتمانعان في التّعقل أيضاً بخلاف المتضاييفين، فإنّه ليس بينهما تمناع في التّعقل وإن كان بينهما تمناع في الوجود في ذات واحدة إذا كانا متقابلين .

## [المبحث السادس]

### في بيان أقسام التناقض وأحكامه

قال: ويقال للأول التناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمان، هذا في القضايا الشخصية .

أما المحصورة فبشرط تاسع وهو الاختلاف فيه، فإن الكلية ضد الكلية، والجزئيتان صادقتان.

وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة أيضاً، بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً ولا كذباً.

وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً؛ لا كذباً، لإمكان عدم الموضوع .

وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه أو لا بعينه، أو لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو أو الاتصاف بالوسط. [

[أقول:] ولما فرغ من ذكر أقسام التقابل وأحكامه، أراد أن يذكر أحكام أقسام ما سوى التضايف، فإنه سيجيء في مباحث الأعراض. (١)

فقال: ويقال للأول؛ أي لتقابل السلب والإيجاب بسيطاً كان أو مركباً التناقض.

وبهذا المعنى قيل: رفع كل شيء نقيضه، سواء كان رفعه عن نفسه أو رفعه عن شيء.

والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون في المركب .  
لكن مراد المصنف هو الأعم، ولذلك قال: ويتحقق؛ أي التناقض في القضايا بشرائط ثمان :

وهي وحدة الموضوع، ووحدة المحمول .

ووحدة الزمان، ووحدة المكان .

ووحدة الشرط، ووحدة الإضافة .

ووحدة الجزء والكُل، ووحدة القوة والفعل .

لجواز صدق القضيتين، أو كذبهما عند اختلافهما في شيء منها .

كما يقال: " زيد قائم وعمرو ليس بقائم " و " زيد كاتب وزيد ليس بشاعر " .

و " زيد قائم نهاراً وليس بقائم ليلاً " و " زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار " .

و " الجسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيض وليس بمفرق للبصر بشرط كونه أسود "، و " زيد أب لعمرو وليس أباً لبكر " .

و " الزنجي أسود بعضه وليس بأسود كله " .

و " الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل " .

وإنما خصّ بالقضايا، لأنّ تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف عليها<sup>(١)</sup>.

وهذا؛ أي الاشتراط بالثمان إنما هو في القضايا الشخصية<sup>(٢)</sup>؛ أي التي موضوعها شخص وجزئي كقولك: " زيد كاتب وزيد ليس بكاتب " .

وأما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد حصرت أفرادها بدخول لفظ " كل " وما في معناه، أو بعض وما في معناه عليه .

فبشرط<sup>(٣)</sup> تاسع وهو الاختلاف فيه ؛ أي في الحصر، بأن يكون أحدهما كلية والأخرى جزئية .

١ . أي الشروط الثمانية لا كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضاً له من غير الاشتراط بالثمانية.

٢ . إن القضية إما شخصية أو مسورة أو مهملة، وذلك لأن الموضوع إن كان شخصياً كـ " زيد " سميت القضية شخصية، وإن كان كلياً يصدق على كثيرين، فإما أن يتعرض للكلية والجزئية فيه، أو لا. والأول هو القضية المسورة كقولنا: كل إنسان حيوان، بعض الإنسان حيوان، والثاني هو المهملة كقولنا: الإنسان ضاحك.

الشرائط الثمانية كافية في القضية الشخصية، أما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع، وأما المهملة فهي في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغني عن البحث عنها، راجع: كشف المراد: المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني.

٣ . في متن شرح تجريد العقائد: «فبشرائط تاسع» .

فإن الكلية<sup>(١)</sup> ضد الكلية<sup>(٢)</sup> كما عرفت، فيجوز كذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك: "كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان إنسان". والجزئيتان صادقتان كقولنا: "بعض الحيوان إنسان وليس بعض الحيوان إنسان" فلا يكون شيء منهما بنقيضين.

لأن التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين، بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما كذب الأخرى.

وهذا<sup>(٣)</sup> الاشتراط بالشرائط الثمان<sup>(٤)</sup> إنما كان إذا كانت القضايا مطلقة.

وفي الموجّهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة أيضاً<sup>(٥)</sup>، فإنه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض، لصدق الممكنتين، وكذب الضروريتين في مادة الإمكان، مع تحقق الشرائط التسع كقولنا: "بعض الإنسان كاتب بالإمكان ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان" و "بعض الإنسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الإنسان بكاتب بالضرورة".

١. أي القضية الكلية.

٢. في متن كشف المراد: «فإن الكلية ضد الجزئيتان...».

٣. أي زيادة هذا الشرط على الشرائط الثمانية.

٤. الصواب أن يقول وهذا الاشتراط بالشرائط الثمانية أو التسعة لأن القضايا المطلقة على

قسمين شخصية ومحصورة والشرائط في الأولى ثمان وفي الثانية تسع كما صرح به

المصنف رحمه الله في قوله: «أما المحصور فبشرط تاسع الخ».

٥. في متن كشف المراد: «وهو الاختلاف فيها بحيث...».



وإنما قال اختلافاً: بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً ولا كذباً، لأنه لولا  
الحيثية المذكورة، لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة .  
فإن الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر<sup>(١)</sup> غير متناقضين في  
المادة المذكورة، مع كون الممكنة والضرورة متناقضين فيها.<sup>(٢)</sup>  
وكذا المطلقة والدائمة متناقضان فيها .  
فعلم أن مجرد اختلاف الجهة بأية حيثية كانت، غير واف بالشروط .  
والسر في ذلك أن نقيض القضية رفعها بعينها، فإذا اعتبر فيها جهة من  
الجهات، فلا بد من اعتبار رفعها أيضاً في نقيضها .  
ولا شك أن رفع جهة من الجهات، لا يكون من جنس تلك الجهة،  
فرفع الضرورة لا يكون ضرورة، بل إمكاناً، وبالعكس ورفع الدوام لا يكون  
دواماً، بل إطلاقاً وبالعكس .  
ولأن رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة، لا يكون دواماً ولا إطلاقاً،  
بل إمكاناً .  
ورفع الدوام كما لا يكون دواماً، لا يكون ضرورة ولا إمكاناً، بل  
إطلاقاً .

وعلى هذا القياس علم أن اعتبار الحيثية لابد منه في اختلاف الجهة .

١ . لأنه إذا قيل: بعض الإنسان كاتب بالفعل ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان كلاهما صادقان .

٢ . مع تحقق الشرائط المذكورة وذلك لأن الاختلاف فيها بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذلك المطلقة .

ثم إنه ليس المراد أن المطلقات الشخصية أو المحصورة يناقض بعضها بعضاً.

ويكفي لتحقيق التناقض بينها، إذا كانت شخصية الشرائط الثمان .  
وأما إذا كانت محصورة الشرائط التسع، إذ لا تناقض بين المطلقات .  
بل المراد<sup>(١)</sup> أن هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة  
لم يُعتبر فيها جهة، لكن تحقق<sup>(٢)</sup> بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف  
فيها.

فكأنه قال: لتناقض القضايا شرائط يتحقق فيها مع قطع النظر من  
جهتها، وشرط آخر لا يتحقق إلا باعتبار الجهة .  
فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون تسعاً<sup>(٣)</sup>، وفي المحصورات  
عشراً.

نظير ذلك اعتبارهم في الأقيسة شرائط الإنتاج بحسب الكمية  
والكيفية على حدتها .  
ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات، كذا قال المحقق  
الشريف.

١. أ، ب وج: «أراد» أي المصنف رحمه الله .

٢. أ، ب وج: «تحقق التناقض».

٣. بانضمام شرط الجهة إلى الثمانية. كما ذهب إليه بهمنيار في التحصيل: ٧٨ / الفصل العاشر من  
المقالة الأولى من المنطق .

واعلم أنه قد يردّ وحدات الثمان إلى وحدتين، هما وحدة الموضوع والمحمول<sup>(١)</sup> باعتبار أن كلّاً من المحمول والموضوع يختلف باختلاف شيء من الأمور الباقية، فلم يتحقّق وحدة الموضوع أو وحدة المحمول . بل إلى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة<sup>(٢)</sup>، لاختلافها لا محالة باختلاف الموضوع والمحمول .

لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم، لأنّ مقصودهم عن تفصيل الشرائط، أن لا تُغفل عن التّغاير بتلك<sup>(٣)</sup> الاعتبارات، فيُغلَط ويُظَنّ في قضيتين مثل قولنا: " الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر "، أنّهما متناقضان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوّة والفعل، وإلا فظاهر أنّ نقيض القضية رفعها بعينها، بأن ينفي عين ما أثبت فيها. كيف ما كان بلا حاجة إلى تفصيل الشرائط؟

مكتبة جامعة القاهرة

١ . هذا ما ذهب إليه فخر الدّين الرّازي حيث استدلّ بأنّ وحدة الموضوع يندرج فيها وحدة الشرط ووحدة الكلّ والجزء، ووحدة المحمول يندرج فيها الوحدات الباقية وتبعه المحقّق الشريف في حاشيته على تجريد القواعد المنطقية لقطب الدّين الرّازي: ١٢٠ - ١٢١، ولاحظ تفصيل قول الرّازي في شرح الاشارات والتنبيهات: ١ / ١٨٠ .

٢ . وهو قول نسب إلى المعلّم الثاني. لاحظ: شرح الشّمسية: ١٢٠ / البحث الأوّل من الفصل الثالث؛ وشرح المطالع على متن ايساغوجي في المنطق: ٤٨، وله رأي آخر نقله شارح المطالع حيث قال: واكتفى الفارابي منها - أي من ثمان وحدات - بثلاث وحدات وهي وحدة الموضوع والمحمول والزّمان وباقي الوحدات بعضها مندرجة تحت وحدة الموضوع كوحدة الشرط والكل والجزء، وبعضها مندرجة تحت وحدة المحمول كوحدة المكان والأضافة والقوّة والفعل. لاحظ تفصيله في شرح المطالع في المنطق: ١٦٧ - ١٦٨ .

٣ . أي الشرائط الثمانية.

وأما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض النقيض، فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها .  
أو لوازمها المساوية لها، حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة مضبوطة، ويسهل استعمالها في العكوس والأقيسة والمطالب العلمية.

وأما ما قال المحقق الدواني: من أن اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الوحدات الثمان.

واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة، لأن القضية الموجبة الخارجية لا يناقضها القضية الذهنية، وإن اشتملتا على الوحدات الثمان، كقولك: " زيد أعمى " أي في الخارج " وليس زيد بأعمى " أي في الذهن، ولا تفاوت بينهما<sup>(١)</sup> إلا في نفس النسبة .

فإن الحكم في إحداهما بالائتصاد في الخارج، وفي الأخرى بسلب الائتصاد في الذهن.

وكذا الحمل الذاتي<sup>(٢)</sup> مع الحمل العرضي، كقولك: الجزئي جزئي؛ أي بالحمل الذاتي الأولي، والجزئي ليس بجزئي؛ أي بالحمل العرضي .  
فالوجه الاختصار<sup>(٣)</sup> على اعتبار وحدة النسبة، ثم الإشعار بأن تلك

١ . في الموضوع والمحمول ولا باقي الثمانية.

٢ . إذا اعتبر بخصوصه .

٣ . في ب: «الاقتصار» كذا في المصدر .

الوحدة مشروطة بتلك الوحدات<sup>(١)</sup>. ففيه ما لا يخفى على المتأمل.

وإذا قيد العدم بالملكة فجعل محمولاً في القضايا سميت القضية معدولة.

ظاهر هذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم<sup>(٢)</sup> من أن المعدولة لا بد أن يكون محمولها عدم ملكة، سواء عبّر عنه بلفظ محصل كقولك: "زيد أعمى"<sup>(٣)</sup>. أو بلفظ معدول بأن تركّب كلمة السلب مع لفظ محصل.

فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة أن يكون موضوعها مستعداً للملكة.

إما بحسب شخصه، أو نوعه، أو جنسه، قريباً كان أو بعيداً.

لكن الحق أن المعدولة ما كان محمولها مفهوماً عدمياً؛ أي عدم شيء في نفسه.

سواء عبّر عنه بلفظ وجودي أو عدمي.

وسواء كان الموضوع مستعداً لذلك الشيء الذي أضيف العدم إليه بوجه من الوجوه المذكورة أو لا، كما حقق في موضعه، كذا قال المحقق الشريف.

١. لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد المقائد: ١١١.

٢. ذكره الشارح القوشجي في شرحه. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١١١.

٣. أو جاهل أو ساكت أو ساكن.

وأجاب عنه المحقق الدواني: «بأنه يمكن أن يكون مراد المصنّف من تقييد العدم بالملكة إضافته إلى ما هو سلب له، سواء اعتبر معه الاستعداد أولاً.

فإنّ الملكة قد تطلق على ما يعمّ الإيجاب كما يقال: الأعدام تعرف بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد أن لا يكون بمعنى سلب النسبة، فلا يكون كلامه مبنياً على الزعم المذكور»<sup>(١)</sup>.

وهي تقابل الوجوديّة؛ أي الموجبة المحصّلة صدقاً، لامتناع أن يصدق الكاتب واللا كاتب مثلاً على موضوع واحد في زمانٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ. فلا يصدقان معاً لا كذباً، لإمكان عدم الموضوع<sup>(٢)</sup>، فيكذبان معاً لاستدعاء الإيجاب وجود الموضوع.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

١. راجع: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ١١١.

٢. في كتاب تجريد العقائد و متن كشف المراد و شرح تجريد العقائد: بزيادة جملة «فيصدق مقابلاهما».

## [المبحث السابع

### في أحكام التضاد

قال: وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه أو لا بعينه أو لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو أو الاتصاف بالوسط. ولا يُعقل للواحد ضدان، ولا يُعقل للواحد ضدان، وهو منفي عن الأجناس، ومشروط في الأنواع باتحاد الجنس، وجعل الجنس والفصل واحداً.]

[أقول:] وقد يستلزم الموضوع في التضاد أحد الضدين بعينه كـ "الثلج للبياض"، أو لا بعينه، كـ "الجسم للحركة أو السكون".

أو لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو؛ أي بأن يخلو عنهما لا إلى المتوسط بينهما كـ "الشفاف الخالي عن السواد والبياض".

أو عند الاتصاف بالوسط<sup>(١)</sup>؛ أي بأن يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط

١. هذه أحكام التضاد وهي أربعة: الأول: أن أحد الضدين بعينه: قد يكون لازماً للموضوع كـ "سواد الفاز".

وقد لا يكون، فإما أن يكون أحدهما لا بعينه لازماً للموضوع كـ "الصحة والمرض للبدن" أو لا يكون، فإما أن يخلو عنهما معاً كـ "الفلك الخالي عن الحرارة والبرودة" أو يتصف بالوسط كـ "الفاتر"، وهو المتوسط بين الحرارة والبرودة. راجع: كشف المراد: المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني.

بينهما، سواء عبّر عنه باسم وجوديّ كـ "الفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة".

أو بسلب الطرفين، كما يقال: لا عادل ولا جائر لمن اتّصف بحالة متوسطة بين العدل والجور، بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقیل، إذ لم يريدوا اتّصافه بحالة متوسطة .

ولا يُعقل للواحد ضدّان.<sup>(١)</sup>

بيان ذلك ما قاله الشيخ في "إلهيات الشفاء": «وَأَمَّا إِنْ جَعَلَ جَاعِلٌ غَايَةَ الْخِلَافِ<sup>(٢)</sup> وَالْبَعْدَ، قَدْ يَقَعُ وَبَيْنَ الْوَاحِدِ بَيْنَ الْآخَرِينَ اثْنَيْنِ<sup>(٣)</sup> فَذَلِكَ مُحَالٌ، لِأَنَّ التَّخَالَفَ بَيْنَ الْوَاحِدِ وَبَيْنَهُمَا:

إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ فَتَكُونُ الْمُخَالَفَاتُ لِلْوَاحِدِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ مُتَّفِقَةً، وَفِي صُورَةِ الْخِلَافِ، وَيَكُونُ نَوْعاً وَاحِداً لَا أَنْوَاعاً كَثِيرَةً.

وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ فِي جِهَاتٍ، فَيَكُونُ ذَلِكَ وَجُوهاً مِنَ التَّضَادِّ، لَا وَجْهاً وَاحِداً.

١. هذا حكم ثانٍ للتضادّ قال في الأسفار: ومن أحكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار غاية التّباعّد أنّ ضدّ الواحد واحد، لأنّ الضدّ على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضدّ الآخر. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ١١٤ / للفصل السادس من المرحلة الخامسة.

٢. في التضاد.

٣. متخالفين .



فقد بان أن ضد الواحد واحد<sup>(١)</sup>.

وهو<sup>(٢)</sup> أي التضاد، بل التقابل الذي هو مقسم للأربعة منفي عن الأجناس<sup>(٣)</sup> ومشروط في الأنواع باتحاد الجنس<sup>(٤)</sup>.

قال في "إلهيات الشفاء": والأشياء المتغايرة بالجنس الأعلى إذا كانت ممّا يحلّ المواد، فنفس تغايرها بالجنس الأعلى لا يوجب أن لا يجتمع في مادة واحدة.

وأما المتغايرات التي تختلف بالأنواع تحت الأجناس القريبة التي دون الأعلى، فيستحيل ألّبتة أن يجتمع في موضوع واحد.

وقال أيضاً: فالأضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع.

مركز تحقيق كتب التراث

فمنها<sup>(٥)</sup> ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعاً من غير استحالة في غيرهما.

١. إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٠٨ - ٣٠٩ / الفصل الأول من المقالة السابعة.

٢. هذا حكم ثالث للتضاد.

٣. يعني أنه منفي عن الأجناس ولا يتنقض بالخير والشر لأنهما ليسا جنسين ولا ضدّين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص.

٤. هذا حكم رابع للتضاد العارض للأنواع وهو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد أخير ولا يتنقض بالشجاعة والتهور، إنهما ضدّان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة العارضين لا من حيث ذاتيهما. على ما أفاده الشارح العلامة.

٥. أي من الأضداد.

ومنها ما يكون الموضوع يستحيل أولاً في غيرهما حتى يعرض له أحدهما، فإن مزاجاً ما يحلّو<sup>(١)</sup> به الشيء، وإذا أمر<sup>(٢)</sup> احتاج إلى مزاج آخر، فليس كذلك في استحالة الحار إلى البارد.

ولما كان الضد يكون في الجنس فلا يخلو: إما أن يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما، وإما أن يكون ليس كذلك.

وقال أيضاً: وإذا ليس شيء من الأجناس العالية بمتضادة، فيجب أن تكون الأضداد الحقيقية واقعة تحت جنس، وأن يكون جنسها واحداً، فيجب أن يكون الأضداد تتخالف بالفصول، مثل: السواد والبياض تحت اللون، والحلاوة والمرارة تحت المذوق. انتهى<sup>(٣)</sup>.

وبالجملة فمستند هذين الحكمين إنما هو الاستقراء.

ولما اعترض<sup>(٤)</sup> عليه: بأن الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتها، وكذا الموافقة والمخالفة، وكذا الفضيلة والرذيلة.<sup>(٥)</sup>

١. من الحلاوة.

٢. من المرارة.

٣. إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٠٤ و ٣٠٦ و ٣٠٨.

٤. هذا الاعتراض تعرض له الشارح القوشجي في شرحه وصدر المتألهين في الأسفار وأجابا عنه. انظر: شرح تجريد العقائد: ١١٢؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ١١٣ / ٢ - ١١٤.

٥. هذا اعتراض على قول المصنف رحمته الله: «وهو منفي عن الأجناس».

وإنَّ الشَّجَاعَةَ والتهوُّرَ ضِدَّانِ مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرَّذِيلَةُ، وأيضاً الشَّجَاعَةُ مضادَّةٌ للتهوُّرِ والجبن فيكون للشيء الواحد ضِدَّانِ، وهذا تناقض الحكم السابق.<sup>(١)</sup>

أشار الشيخ إلى الجواب عنه بقوله: «وأما الخير والشر فليسا بالحقيقة أجناساً عالية ولا الخير يدلُّ على معنى متواط فيه ولا الشر، ومع ذلك، فالشر يدلُّ في كلِّ شيء بوجه ما على عدم الكمال الَّذي له، والخير يدلُّ على وجوده؛ فبينهما مخالفة العدم والوجود.

وأما<sup>(٢)</sup> الرَّاحَةُ والألم وأمثال ذلك، فإنَّها تشترك في غير جنس الخير والشر، فإنَّها تشترك في المحسوس أو في المتخيَّل أو غير ذلك، فليست أنواعاً للخير والشر.

ويشبه أن يكون أهل الظاهر من النظر عمَدُوا إلى الأشياء التي هي متضادَّة لها أجناس قريبة تدخل فيها طبقة منها موافقة للحاسة أو العقل، وطبقة مخالفة لأيهما كان.

فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف، فجعلوا أحدهما جنساً لطبقة، والآخر لطبقة الأخرى.

١. هذا اعتراض على قوله ﷺ: «ومشروط في الأنواع بائعاد الجنس».

٢. جواب عن سؤال مقدَّر تقريره: أنَّ الرَّاحَةَ والألم كلاهما وجوديان لأنَّ الرَّاحَةَ إدراك الملائم والألم إدراك المنافر والإدراك وجوديَّ والرَّاحَةُ خير والألم شرٌّ فقولك أنَّ الخير وجوديَّ والشرُّ عدميَّ لا يصح.

وليس الواجب كذلك، بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللّوازم، لأنها ليست للأشياء في أنفسها، بل بالإضافة .

قال: وأمّا القول<sup>(١)</sup> بوجود الضّدين في جنسين متضادّين مثل الشّجاعة والتهوّر، فهو أيضاً قول متوسّع فيه .

فإنّ الشّجاعة في نفسها كيفيّة، وباعتبار ما يكون فضيلة، وكذلك التهوّر في نفسها كيفيّة، وباعتبار ما يكون رذيلة.

فالفضيلة والرّذيلة ليستا من الأجناس لهذه الكيفيّات، كما أنّ الطيّب وغير الطيّب ليسا جنسين للرّوائح والمذوقات، بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها.

فالشّجاعة في ذاتها لا تضادّ التهوّر ولا الجبن<sup>(٢)</sup>، وإنّما المتضادّان هما التهوّر والجبن الدّاخلان في باب الملكة من الكيف<sup>(٣)</sup>.

وأمّا الشّجاعة فيقابل اللّاشجاعة، ثمّ اللّاشجاعة كالجنس للتهوّر والجبن، فإن ضادّ الشّجاعة التهوّر، فإنّما تضادّه لا لطبيعة ذاتها، بل إنّما تضادّه لعارض فيها، وهو أنّ هذه محمودة وفضيلة ونافعة، وذلك مذموم ورذيلة وضارّ<sup>(٤)</sup>.

١ . هذا جواب عن قول المعترض وهو: «إنّ الشّجاعة والتهوّر ضدّان الخ».

٢ . لكونها واسطة بينهما فلا يكون في غاية البعد والخلاف.

٣ . لأنّ التهوّر والجبن طرفين في غاية التباعد.

٤ . إلهيات الشّفاء: ٢ / ٣٠٦ - ٣٠٨ / الفصل الأوّل من المقالة السّابعة.

وجعلُ الجنس والفصل واحدًا، دفعَ لما يتوهم من أنَّ التَّضاد بين النوعين يرجع إلى فصليهما، لأنَّ الجنس مشترك بينهما فلا يتصور التَّضاد من جهة الجنس والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد.

وتقرير الدفع: أنَّ جعل الجنس والفصل واحد فهما متَّحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع .

والتَّغاير إنما هو بحسب المفهوم والتَّضاد، بل التَّقابل إنما هو من أحكام الوجود وراجع إليه في الحقيقة .

فتضادَّ الفصول بعينه تضادَّ الأنواع في الواقع .

وأيضاً فالفصول داخلية تحت الجنس في الواقع دخول الأنواع تحته،

فليتدبَّر .

## الفصل الثالث

### في العلة والمعلول<sup>(١)</sup>



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

وفيه مسائل:

١. راجع لمزيد التحقيق في هذا البحث إلى: إلهيات الشفاء: ١ / المقالة السادسة والثامنة؛ والنجاة: ٢ / ٦٢ - ٦٣ / المقالة الأولى؛ والطبيعة لأرسطو طاليس: ١ / الفصل الثالث من المقالة الثانية؛ والتحصيل: المقالة الخامسة من الكتاب الثاني؛ وكتاب المشاريع والمطاريحات: الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المشرع الثالث؛ والمباحث المشرقية: ١ / الفن الرابع؛ وإيضاح المقاصد: المقالة الثانية؛ وأبكار الأفكار في أصول الدين: ٢ / ٦١٧ - ٦٥٤ / الأصل الثاني من الباب الثالث؛ وأصول المعارف: الباب الخامس؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / المرحلة السادسة؛ والأسرار الخفية في العلوم العقلية: الفن الثالث / المبحث السادس من المقالة الرابعة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## [المسألة الأولى]

### في تعريف العلة وتقسيمها إلى الأربع

قال: كل شيء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال<sup>(١)</sup> أو بالاتضمام،<sup>(٢)</sup> فإنه<sup>(٣)</sup> علة لذلك الأمر والأمر<sup>(٤)</sup> معلول له.<sup>(٥)</sup> [وهي فاعلية و مادية وصورية وغائية]

[أقول:] قال المحقق الشريف: هذا التعريف بظاهره لا يتناول العلة المادية أو الصورية أو الغائية وحدها، إذ لا صدور عنها، لأنها غير مؤثرة. فالأولى أن تعرف بالاحتياج فيقال<sup>(٦)</sup>: العلة ما يحتاج إليه أمر، سواء

١. كصدور الاحراق عن النار باستقلالها.

٢. كصدور قطع الصفراء عن السكر بانضمام الخل.

٣. أي المصدور عنه.

٤. وذلك الأمر.

٥. وتسمى العلة في القسم الأول تامة، وفي القسم الثانية ناقصة.

٦. إن عبارات الحكماء والمتكلمين في تعريف العلة مختلفة: قال الشيخ في رسالة الحدود: «إن



كان احتياجه إليه بحسب الوجود دون الماهية، كالعلل الخارجية، أو بحسبهما معاً، كالعلل الداخلية. انتهى كلامه.

وإنما قال<sup>(١)</sup> «بظاهره» لإمكان تأويل الصّدر إلى الاحتياج، كما يشعر به أيضاً قوله: «فالأولى».

وأقول: يمكن أن يحمل الصّدر على ما يعمّ صدور الوجود، سواء كان تأثيراً، أو حملاً وبعثاً على التأثير وصدور التقوم.

فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التأثير والمادية والصورية يصدر من كلّ منهما التقوم.

ويمكن أيضاً أن يقال: هذا المفهوم المردّد - أعني: ما يصدر عنه أمر إمام بالاستقلال أو بالانضمام - صادق على كلّ من العلل، فإنه يصدق مثلاً على

العلة هي كلّ ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل من وجود ذلك بالفعل.

وقال شيخ الاشراف: «هي ما يجب به وجود شيء آخر أو ما يحصل به وجود شيء آخر». وقال بهمنيار: «وهي وجود شيء يكون معلوماً من وجود آخر». وقال صدر المتألهين: لها مفهومان: «أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيها: ما يتوقّف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده، والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة، وغير تامة. لاحظ: رسالة في الحدود: ٤١؛ ورسائل الشيخ: ١١٧؛ والمشارع والمطارحات: الفصل الثالث من المشرع الثالث؛ والتحصيل: ٥١٩ / الفصل الأول من المقالة الخامسة؛ وشرح الهداية الاثيرة لصدر الدين: ٢٨٠ - ٢٨١؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ١٢٧ / الفصل الأول من المرحلة السادسة.

١. أي المحقق الشريف.

العلّة الماديّة أنّه يصدر عنها أمرٌ بانضمام العلل الباقية إليها، كما أنّه يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك إلّا أنّ الصّدور في الأوّل يكون باعتبار المنضمّ لا المنضم إليه، وفي الثاني باعتبار المنضمّ إليه وأمثال ذلك .

وإن كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيراً ما يتسامح في مثل هذا المقام لظهور ما هو المرام.

ويمكن أيضاً أن يقال: إنّ هذا تعريف للفاعل، وأمّا تعريف غير الفاعل، فيعرف منه بالمقايسة، مثل أن يقال: العلة الغير الفاعليّة ما يصدر عن الشيء بانضمام إليه أمر .

وحيث إنّ يكون التقسيم المشار إليه بقوله: وهي فاعليّة وماديّة وصوريّة وغائيّة، تقسيماً لمطلق العلة المعروف بعض أفرادها صريحاً وبعضها مقايسة. ويؤيد هذا التوجيه<sup>(١)</sup> ما في "شرح المقاصد": من أنّه قد يراد بالعلّة ما يحتاج إليه الشيء .

وبالمعلول ما يحتاج هو إليه الشيء - يعني في وجوده - وإن كانت العلة عند إطلاقها منصرفة إلى الفاعل، وهو ما يصدر عنه الشيء: إمّا بالاستقلال، أو بانضمام الغير إليه<sup>(٢)</sup>.

وأمّا ما في الشرح القديم من أنّ هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب

١. أي حيث جعل هذا التعريف تعريفاً للفاعل .

٢. شرح المقاصد: ٢ / ٧٨ / المبحث الأوّل من المنهج الخامس .

الحقيقة، لكون العلّة والمعلوليّة بمعنى التأثير والتأثر متصوّرتين بالبديهية .  
فيرد عليه: أنّ التأثير والتأثر هما معيّنا الفاعليّة والمنفعليّة لا العلّة  
والمعلوليّة الشاملتين للعلل الأربع ومضايقاتها، لكنّ أسلوب كلام المصنّف  
مما يؤيد كون التعريف لفظياً<sup>(١)</sup> .

ويدلّ عليه صريحاً كلام " المواقف " <sup>(٢)</sup>: « من أنّ تصوّر احتياج  
الشيء إلى غيره ضروريّ؛ فالمحتاج إليه يسمّى علّة، والمحتاج معلولاً» .  
ويشير إليه أيضاً كلام " شرح المقاصد " المنقول آنفاً، وهو التحقيق،  
لكن ذلك لا يدفع المواخذه المذكورة عن كلام المصنّف، فتدبّر .

وأما بيان الانقسام فقال: " شارح المقاصد " : « علّة الشيء بمعنى ما  
يتوقّف هو عليه <sup>(٣)</sup>: إمّا أن تكون داخلية فيه، أو خارجة عنه .

فإن كانت داخلية، فوجوب الشيء معها:

إمّا بالفعل، وهي العلّة الصوريّة .

وإمّا بالقوّة: وهي العلّة الماديّة .

وإن كانت خارجة:

فإمّا أن يكون بها الشيء: وهي العلّة الفاعليّة .

١ . حيث ذكر المصنّف ﷺ كلمة «كلّ شيء» .

٢ . المواقف في علم الكلام: ٨٥ / المقصد الأوّل من المرصد الخامس .

٣ . في المصدر: «علّة الشيء ما يحتاج هو إليه الخ» .

أو لأجلها: وهي العلة الغائية .

ويخصّ الأوليان باسم علة الماهية، لأنّ الشيء يفتقر إليهما في ماهيته، كما في وجوده .

ولذا لا يعقل إلّا بهما، أو بما يتنزّع عنهما، كالجنس والفصل .

ويخصّ الآخران <sup>(١)</sup> باسم علة الوجود، لأنّ الشيء يفتقر إليهما في الوجود فقط، ولذا يعقل بدونهما .

قال <sup>(٢)</sup>: وتتمام هذا الكلام ببيان أمور:

الأول: أنّ ما ذكر في بيان الحصر، وجه ضبط، لأنّه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء، وما لأجله الشيء سوى الاستقراء.

الثاني: أنّ المراد بالصورية والمادية، الصورة والمادة وما ينسب إليهما من الأجزاء لصدق التعريف عليهما.

وكذا في الفاعلية والغائية .

وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الأقسام لكونها راجعة إلى ما به الشيء .

وما ذهب إليه الإمام <sup>(٣)</sup>: من أنّ الشروط من أجزاء العلة المادية بناء

١ . أي العلة الفاعلية والغائية.

٢ . أي شارح المقاصد.

٣ . لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ٤٥٨ / الفن الرابع في العلل والمعلولات.

على أنَّ القابل إنما يكون قابلاً بالفعل معها ليس بمستقيم، لأنها خارجة عن المعلول، وقد صرح هو أيضاً بأنَّ المادية داخلية.

الثالث: أنَّ ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا<sup>(١)</sup> أولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور، لأنَّ المادة إذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة .

فيدخل في تعريف الصورة، فلا يكون مانعاً، ويخرج عن تعريف المادة، فلا يكون جامعاً بخلاف الوجوب .

فإنه بالنظر إلى المادة لا يكون إلا بالقوة .

وبالنظر إلى الصورة لا يكون إلا بالفعل .

وكان مرادهم: أنَّ الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة، وحينئذ لا انتقاض .

الرابع: أنَّ الجزء الغير الأخير من الصورة المركبة، يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل .

فيدخل في تعريف المادية، ويخرج عن تعريف الصورية، فينتقض التعريفان جمعاً ومنعاً .

ولا يجوز أن يراد بالقوة الإمكان بحيث لا ينافي الفعل، لأنَّ الفساد حينئذٍ أظهر .

الخامس: أن حصر الجزء في المادة والصورة مبني على أن الجنس والفصل ليستا بجزئين من النوع، بل من حده على ما سبق تحقيقه .

وجعله " الإمام " مبنياً على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة، ولا بين الفصل والصورة إلا بمجرد الاعتبار.

وهو إنما يتم لو كان الجنس مأخوذاً من المادة، والفصل من الصورة ألبتة، حتى لا يكون للبسائط الخارجية كـ " المجردات أجناس وفصول " وقد صرح المحققون بخلافه.

السادس: أن من الشروط ما هو عديمي كـ " عدم المانع " فإذا كان من جملة العلة الفاعلية، لزم استناد وجود المعلول إلى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء، وهو باطل.

لأن امتناع تأثير المعدوم في الوجود ضروري، ولأنه يلزم انسداد باب إثبات الصانع .

والجواب: أن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها، بل ذات الفاعل فقط، وسائر ما يرجع إلى الفاعل، إنما هي شرائط التأثير .

ولا امتناع في استناد المعلول إلى فاعل موجود مقرون بأمر عديمية . وقد يجاب: بأن الشرط إنما هو أمر وجودي خفي، وذلك الأمر العدمي لازم له كاشف عنه، مثلاً: شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة،

بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة.<sup>(١)</sup>

فإن قيل: نفس عدم الحادث من مبادئ وجوده لافتقاره إلى الفاعل المقارن له.<sup>(٢)</sup>

قلنا: الاحتياج إلى الشيء لا يقتضي الاحتياج إلى ما يقارنه، ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانياً محضاً لا ذاتياً.

وكيف يعقل احتياج وجود الشيء إلى عدمه، فهو ليس من المبادئ إلا بالعرض، بمعنى أنه يقارن المبدأ.

ثم قال: ثم العلة: إما تامة: وهي جميع ما يحتاج إليه الشيء، بمعنى أن لا يبقى هناك أمر خارج يحتاج إليه، لا بمعنى أن تكون مركبة من عدة أمور ألينة.

وإما ناقصة: وهي بعض ذلك.

والتامة: قد يكون هو الفاعل وحده كـ "البسيط الموجد للبسيط إيجاباً".

وقد يكون هو مع الغاية كـ "البسيط الموجد للبسيط اختياراً"<sup>(٣)</sup>.

وقد يكون هو مع المادة والصورة كـ "الموجد للمركب منهما".

إما مع الغاية<sup>(٤)</sup>، أو بدونها.<sup>(٥)</sup>

١. وكذا سائر الصور.

٢. أي لزوم الحادث.

٣. أي اختياراً زائداً على ذات الفاعل الناقص في فاعليته.

٤. كما في مادة الاختيار.

٥. كما في صورة الإيجاب.

وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادّة والصّورة يمتنع تقدّمها على المعلول، واحتياج المعلول إليها ضرورة أنّ جميع أجزاء الشّيء نفسه، وإنّما التقدّم لكلّ منهما .

فما يقال: من أنّ العلة يجب تقدّمها على المعلول ليس على إطلاقه، بل العلة الناقصة، أو التامة التي هي الفاعل وحده، أو مع الشرط والغاية. انتهى كلام شارح المقاصد<sup>(١)</sup>.

وإنّما اقتفينا كلامه لكونه أضبط وأوفى ما قيل في هذا المقام .  
وأما حديث الجزء الغير الأخير من الصّورة على ما ذكره، فليس كذلك، لأنّ التحقيق أنّ الصّورة من حيث هي صورة ليست بمركّبة.  
فإنّ صورة المركّب ليست مركّبة من صور أجزائه المادّية، مثلاً: صورة البيت ليست مركّبة من صور الجدران والسّقف كما يتوهم، بل عند تمام السّقف يزول صور الجدران من حيث هي صور الجدران، ويحدث صورة البيت من حيث هي صورة البيت .

وأما ما قيل في توجيه عدم المانع، من أنّه كاشف عن أمر وجودي. فقال المحقّق الشريف: إنّهُ تكلف، فإنّ بديهة العقل لا يجوز أن يكون العدم مؤثراً في الوجود، وتجاوز أن يتوقّف عليه<sup>(٢)</sup> التأثير فيه كما تجوز توقّفه على أمر وجودي.

١ . شرح المقاصد: ٢ / ٧٨ / ٨١ .

٢ . أي عدم المانع .



فعلى هذا يجوز أن يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط، كالمانع.

ومن حيث وجوده وعدمه معاً كالمعدّ، فإنه لا بدّ من عدمه الطارئ على وجوده .

فمعنى قولهم: إن العلة التامة للموجود لا بدّ أن تكون موجودة، هو أن ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود، لا بدّ أن يكون موجوداً .

وما له مدخل في وجوده من حيث العدم، لا بدّ أن يكون معدوماً .  
وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بدّ أن يوجد ثم يُعدم.

هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها .

وأما إن يجب وجود كلّ واحدٍ من أجزائها، فمما لم يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان، هذا.

وأما حديث مبدئية العدم، فسيأتي .

وأما حديث تقدّم العلة التامة المركبة على معلولها، فقد تقدّم الإشكال المورد عليه في مبحث أقسام السبق مع جوابه، وهو الفرق بين مجموع الأجزاء والأجزاء بالأسر والكلّ الأفرادي، فتذكر .

وقال في المواقف: «العلّة الناقصة متقدّمة؛ وأمّا العلة التامة، فمجموع أمور كلّ واحد منها متقدّم.

وأما تقدّم الكلّ من حيث هو كلّ، ففيه نظر، إذ مجموع الأجزاء هي الماهيّة، ولا يتصوّر تقدّمها على نفسها، فضلاً عنها مع انضمام أمرين<sup>(١)</sup> آخرين. انتهى»<sup>(٢)</sup>.

وأنت خبير بما أسلفنا لك من الفرق المذكور: أنّ التّرديد بين كلّ واحد من الأجزاء، وبين مجموع الأجزاء، غير حاصر، لاحتمال الأجزاء بالأسر بالمعنى الذي سبق، وهو مناط الجواب، هذا.

واعلم أنّه قد تُقرّر الإشكال المذكور: بأنّ المعلول إذا كان مركّباً، فجميع أجزائه التي هي عينه يكون جزء من العلة التامة، فالجزء لا يكون محتاجاً إلى الكلّ، بل الأمر بالعكس.

فإطلاق لفظ " العلة " عليها غير صحيح، اللهم إلا أن يقال: ذلك اصطلاح آخر، وليس مبنياً على كونها علة بالمعنى المذكور، أعني: المحتاج إليه.

والجواب عنه أيضاً يظهر من الجواب عمّا سبق: وهو أنّ لفظة العلة إنّما يطلق على الأجزاء بالأسر، وهي ليست عين المعلول، بل ما هو عين

١. أي المادّة والصّورة.

٢. المواقف في علم الكلام: ٨٥.

المعلول هو مجموع الأجزاء بالمعنى الذي سبق.

وأجاب عنه المحقق الذواني: «بأنَّ كلَّ مفهوم كما يصدق على الواحد من أفراد يصدق على الكثير منها كـ "الإنسان" يصدق على الواحد والكثير. ومفهوم العلة أيضاً كما يصدق على كلِّ واحد من أفرادها، يصدق على جميعها، بمعنى أنَّ تلك الأحاد علل أي علة كثيرة وإن لم يكن علة واحدة<sup>(١)</sup> فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من أفراد علة الشيء لا فرداً واحداً منها»<sup>(٢)</sup>.

وكذا أجاب عنه سيّد المدققين: «بأنّه إن أراد أنَّ الأجزاء مجتمعة جزء العلة، فهو غير مسلم، لأنَّ جزء العلة علة، وجميع الأجزاء التي هي عينه ليست بعلة، وإنّما العلة كلِّ واحد.

وإن أراد أنَّ كلِّ واحد منها جزء منها فهو مسلم، ولا يلزم كون المجموع علة، لجواز أن يكون اتّصافها بالعلّية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع، والوجه ما ذكرنا، هذا»<sup>(٣)</sup>.

ثمَّ إنّهُ إنّما فسّر العلة التامة بما لا يبقى هناك أمر خارج يحتاج إليه لا بما تكون مركبة ألبتة، لأنَّ العلة التامة ؛ قد تكون هي الفاعلية وحدها، كما في

١. «فلا يلزم منه إلّا توقّف المعلول على كلِّ واحد من تلك الأحاد بتوقّف واحد، وعلى جميعها بتوقفات متعدّدة وعلى هذا فيكون...».

٢. لاحظ: حاشية المحقق الذواني على هامش شرح تجريد العقائد: ١١٣.

٣. راجع: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الذواني والسيد الصدر: ١٥٠.

البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط أمر في تأثيره ولا تصور مانع .  
 وأما الإمكان: فهو مأخوذ من جانب المعلول، فإننا قد نأخذ شيئاً  
 ممكناً، ثم نطلب له علة .  
 والإمكان الذي يؤخذ من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل، وقد  
 فرض إيجابه.



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

## المسألة الثانية

### [ في أحكام العلة التامة ]

[ إن هذه المسألة ] في [ بيان ] أحكام تتعلق بالعلة التامة من حيث هي مستقلة وتامة.

[ وفيها ثلاثة أحكام: ]

### [ الحكم الأول ]

مركزية كميّة علوم إسلامي

### في أن تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة محال

قال: فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول، ولا تجب مقارنة العدم.

[ أقول: ] فمنها<sup>(١)</sup>: امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التأثير والإيجاد الذي هو الأصل في العلّية منه .

١. أي من أحكام العلة التامة فهو الحكم الأول .

عبر المصنّف عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التأثير، وللإشارة إلى ذلك<sup>(١)</sup> صرح بكون الفاعل مبدأً للتأثير، فقال: والفاعل مبدأً للتأثير<sup>(٢)</sup> وعند وجوده بجميع جهات التأثير<sup>(٣)</sup> يجب وجود المعلول<sup>(٤)</sup>.

وإلا لزم: إمّا خلاف الفرض، وإمّا ترجّح أحد المتساويين بلا مرجح، وإمّا ترجّح المرجوح.

وذلك لأنّ تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة إن كان لتوقّفه على أمرٍ منتظرٍ، لزم<sup>(٥)</sup> خلاف الفرض.

وإن لم يكن لذلك :

فإمّا أن يوجد المعلول في زمانٍ ثانٍ، فيلزم ترجّح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الأول بلا مرجّح<sup>(٦)</sup>، لأنّ الترجيح الناشئ من

١ . أي إلى كون العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التأثير الخ.

٢ . فإنّ الأثر يصدر منه لا من الغاية والمادة والصورة.

٣ . أي مستجمعاً للشرائط.

٤ . أي إذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول، وإلا فإن لم يوجد المعلول حين وجود العلة التامة: فإمّا أن لا يوجد أصلاً فهو خلف، لأنّ المفروض أنّه علة؛ وإمّا أن يوجد في وقت آخر وهو مستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال، إذ وجود المعلول في ذلك الزمان دون ما قبله وما بعده لا أولوية له لفرض استجماع العلة للشرائط قبله وبعده .

٥ . أي أن لا تكون جميع جهات التأثير.

٦ . قال الشارح القوشجي في شرحه: وبهذا يندفع ما يقال من أنّه لم لا يكون هذا ترجيحاً بلا مرجّح من المختار وأنّه جائز عند بعضهم. انظر: شرح تجريد العقائد: ١١٤ .

العلّة مشترك بين الزّمانين، وسواء في ذلك كون الفاعل موجباً، أو مختاراً لكون الإرادة، أو تعلقها من الشّرائط أيضاً.

وأما أن لا يوجد المعلول أصلاً، فيلزم ترجّح عدمه على وجوده المترجّح من ترجيح الفاعل، وهذا ترجّح المرجوح .

بل على تقدير وجود المعلول في زمانٍ ثانٍ أيضاً يلزم ترجّح المرجوح، لكون وجوده في الزّمان الأوّل مترجّحاً على عدمه لا محالة.<sup>(١)</sup>

وجميع ذلك مستحيل بديهته واتّفاقاً، فالمنازع مكابر بمقتضى<sup>(٢)</sup> بديته.

ولا يجب مقارنة العدم؛ أي لا يجب كون وجود العلة التامة مقارناً لعدم المعلول؛ أي بحسب الزّمان، لما سبق<sup>(٣)</sup> «من جواز استناد القديم إلى المؤثر، لكون علة الافتقار هي الإمكان» .

وهذا ردّ لمذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة لعدم المعلول. ولذلك يجعلون علة الافتقار هي الحدوث<sup>(٤)</sup> لا الإمكان

١ . فوقوع عدمه في الزّمان الأوّل ترجّح المرجوح بلا مرجّح .

٢ . أ، ب وج : «لمقتضى» .

٣ . قد تقدّم الكلام فيه في المسألة السابعة والثلاثين من الفصل الأوّل في الجزء الأوّل.

٤ . وهو مذهب بعض المتكلّمين ومنهم أبو هاشم الجبائي المعتزلي والقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي. أنظر: شرح الأصول الخمسة: ٣٤٣؛ وقواعد المرام في علم الكلام: ٤٧ / البحث التاسع .

صريحاً<sup>(١)</sup>، والآ<sup>(٢)</sup> فهو لازم ممّا تقدم، أعني: من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة .

فلا يرد<sup>(٣)</sup> أنّ المتبادر<sup>(٤)</sup> من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه باطلاً قطعاً، لما مرّ «من أنّه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة».



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

- ١ . قوله: «صريحاً» حال من قوله: «ردّ».
- ٢ . أي وإن لم يكن هذا ردّاً لمذهب من يقول الخ .
- ٣ . أي إذا كان ردّاً صريحاً للقائل بوجوب مقارنة العدم فلا يرد الخ.
- ٤ . المورد هو الشارح القوشجي حيث قال: أنت خبير: أنّ المتبادر من هذه العبارة، أنّ وجود العلة المستقلة يجوز أن يقارن عدم المعلول، لكن ذلك باطل لما تبين من أنّه يجب وجود المعلول عند وجود العلة. راجع: شرح تجميع المقائد: ١١٤ .



## [الحكم الثاني]

**في أن المؤثر كما في حدوثه يحتاج إلى أثر تام وفي بقاءه أيضاً  
يحتاج إلى أثر تام**

قال: ولا يجوز بقاء المعلول بعده وإن جاز في المُعَدِّ. [

أقول:] ومنها<sup>(١)</sup>: أن المعلول يفتقر في البقاء أيضاً إلى العلة التامة من

حيث هي تامة، كما يفتقر إليها في ابتداء الوجود.

والله أشار بقوله: ولا يجوز بقاء المعلول<sup>(٢)</sup> بعده؛ أي بعد الفاعل

المستجمع لجميع جهات التأثير من حيث هو كذلك، بأن<sup>(٣)</sup> يعدم الفاعل من حيث هو تام، ويبقى المعلول موجوداً.

وذلك لما مر<sup>(٤)</sup> «من أن علة الافتقار هي الإمكان، وإن الإمكان لازم

لماهية الممكن».

ولما كان هذا الكلام في معنى، ولا يجوز بقاء شيء من المعلول بعد

شيء من العلل .

١ . أي من أحكام العلة التامة فهو الحكم الثاني.

٢ . بدون العلة، إذ علة الحاجة هي الإمكان والمعلول بعد الوجود ممكن فيحتاج إلى العلة .

٣ . بيان لبقاء المعلول بعده.

٤ . في المسألة الثانية والعشرين من الفصل الأول في الجزء الأول من هذا الكتاب.

قال: وإن جاز في المُعَدَّ<sup>(١)</sup> الذي هو أيضاً من العلل، وذلك لكون المُعَدَّ معدداً بعدمه الطارئ على وجوده.

وإنما قال: «وإن جاز» لأن بمجرد المُعَدَّ - أعني: عدمه الطارئ على وجوده مع قطع النظر عن سائر العلل والشرائط - لا يجب بقاء المعلول ولا وجوده، بل جاز أن يجتمع معه سائر العلل والشرائط، فيبقى المعلول، وإن لا يجتمع، فلا يبقى.

فبقاء المعلول بعد المُعَدَّ في مرتبة الجواز والإمكان.

ثم إن الدليل المذكور - أعني: كون علة الافتقار هي الإمكان اللازم لماهية الممكن - إنما يدل على امتناع بقاء المُعَدَّ بدون علة تامة من حيث هي تامة.

وأما أنه يجب أن يكون العلة المبقية بعينها العلة المفيدة للوجود أولاً، كما يشعر به كلام المصنف.

بل يجب أن يكون هو المراد هاهنا، وإلا فحديث افتقار الممكن في البقاء إلى العلة مطلقاً قد مرّ سابقاً<sup>(٢)</sup>، فيلزم التكرار، فلا يدل عليه هذا الدليل.

لكن الحق أنه يجب ذلك في الفاعل دون الشرائط، فلا يجوز تبدل

١. إشارة إلى دفع ما قيل: بأننا نرى أن البناء يموت والبناء باقٍ، فكيف تبقى المعلول مع ذهاب العلة؟ دفع بأن البناء معدداً وإنما المفيض للصورة هو الله سبحانه وعلى هذا جاز بقاء المعلول مع ذهاب العلة في المعدد.

٢. في المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الأول في الجزء الأول من هذا الكتاب.

الفاعلين على معلول واحد شخصي، وإن جاز التبدل في الشرائط، وسيأتي.  
فإن قيل <sup>(١)</sup>: ما ذكرتم من وجوب انعدام المعلول عند انعدام العلة  
باطل، لما تشاهد من بقاء الابن بعد الأب، والبناء بعد البناء، وسخونة الماء  
بعد النار. <sup>(٢)</sup>

قلنا: ذلك في العلل المُعدّة، وكلامنا في العلل المؤثرة .  
فالأب بالنسبة إلى الابن ليس إلّا مُعدّاً للمادة لقبول الصورة، وإنما  
تأثيره في حركات وسكنات وأفعال تفضي إلى ذلك وتنعّم بانعدام قصده  
ومباشرته. وعلى هذا القياس سائر الأمثلة.

فإن البناء إنّما يؤثر في حركات تفضي إلى ضمّ أجزاء البناء بعضها إلى  
بعض، و <sup>(٣)</sup> وجوده إنّما هو أثر لتمامك المعلول ليُتِمَّ العنصر .  
والنار إنّما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة بإبطال  
استعدادها لقبول ضدها - أعني: البرودة - وعلة السخونة هي المفارق الذي  
يكسو <sup>(٤)</sup> العناصر صورها .

١ . ذكره الشيخ الرئيس وشيخ الإشراق في كتبهم وأجابا عنه. لاحظ: إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٦٤ /  
الفصل الثاني من المقالة السادسة ؛ والإشارات والتنبيهات: النمط الخامس؛ وكتاب المشاريع  
والمطامرحات: الفصل الأول من المشرع الخامس .

٢ . وأجاب عنه بهمنيار: بأنّ الذي يُظنّ أنّ الابن يبقى بعد الأب، والبناء يبقى بعد الباني،  
والسخونة تبقى بعد النار ؛ فإنّ السبب فيه أنّ هذه ليست عللاً بالحقيقة بل معدّات ومعينات،  
والغلط في ذلك أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. انظر التحصيل: ٥٢٦ - ٥٢٧ / الفصل الثاني  
من المقالة الخامسة .

٣ . الواو: حالية.

٤ . أ، ب وج: «يكسي» .

## [الحكم الثالث

### في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد<sup>(١)</sup>

قال: ومع وحدته يتحد المعلول. ]

[أقول:] ومنها<sup>(٢)</sup>: أن الفاعل المستقل إذا كان واحداً من جميع الجهات، بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء، ولا كثرة الوجود والماهية . ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة في الخارج، أو اعتبارية زائدة في العقل .

مركز تحقيق مكتبة العلوم الإسلامية

- ١ . هذا مذهب الحكماء والمعتزلة - على ما نقل في نقد المحصل - من المتكلمين، وأما الأشاعرة ذهبوا إلى خلاف ذلك وهم قائلين بأن العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد. كما صرح به صاحب المواقف في المقصد الثالث من كتابه، والفخر الرازي في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين في المسألة الثالثة من الركن الثاني برقم ١٠. راجع في إيضاح المقام: القيسات: ٣٥١ - ٣٦٧ القيس التاسع؛ وشرح حكمة الاشراق لقطب الدين الشيرازي: ٣١٤ / المقالة الثانية؛ وأولوجيا لأرسطاطاليس؛ الميمر العاشر؛ ومصباح الأنس: ٦٩ - ٧٢ / المقام الخامس من الفصل الأول، المعتبر في الحكمة لأبي البركات: الجزء الثالث: الفصل الأول والثاني من المقالة الثانية؛ وتهافت الفلاسفة للغزالي: المسألة الثالثة؛ وتهافت التهافت لابن رشد: المسألة الثالثة؛ والمباحث المشرقية: ١ / الفصل الأول من الفن الرابع؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / الفصل الثالث عشر من المرحلة السادسة .
- ٢ . أي من أحكام العلة التامة فهو الحكم الثالث .

ولا يتوقف فعله على شرطٍ وآلةٍ وقابلٍ، فلا يمكن أن يصدر عنه في مرتبة واحدة إلا المعلول واحد على ما ذهب إليه الحكماء، خلافاً للمتكلمين.

وإليه أشار بقوله: ومع وحدته يتحد المعلول، سواء كان الفاعل موجباً أو مختاراً اختياره وإرادته نفس ذاته، والحكماء يسمّون لمثل هذا المختار الفاعل بالرضا.

وأما إذا كان إرادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذي يسمّونه الفاعل بالقصد، فهو خارج عما نحن فيه، لأن فيه اثنينية بالفعل، سواء تعدد إرادته، أو تعلّقها، أو لا، فلا يكون واحداً من جميع الجهات.

وأما بيان ذلك فقال الشيخ في "الإشارات":

«تنبيه: مفهوم أن علة ما بحيث تجب عنها "أ" غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها "ب" <sup>(١)</sup> وإذا كان الواحد يجب عنه شيان، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة، فإما أن يكونا من مقوماته، أو من لوازمه، أو بالتفريق.

١. قال صاحب المحاكمات: فهاتان الحثيثتان إن قوّمتا أو قوّما إحداهما يلزم التركيب، وإلا لزم اتصافه بصفيتين في الخارج، فتعدّد الصدور يستلزم التركيب، أو تعدّد الصفات في الخارج. فالواحد الحقيقي: وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد. لاحظ: الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات: ١٨٧ / النمط الخامس.

فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعاً<sup>(١)</sup>، فينتهي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين إما للماهية<sup>(٢)</sup>، وإما لأنه موجود<sup>(٣)</sup>، وإما بالتفريق.<sup>(٤)</sup>

فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط لآخر، فهو منقسم الحقيقة.<sup>(٥)</sup>

وقال المصنّف في شرحه: يريد بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد.

وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح، ولذلك وسم الفصل بالتنبية. وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية. وتقريره أن يقال: مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه "أ" غير مفهوم

١. أي أنه إذا كان من معلولاته ننقل الكلام إليه ويتسلسل بناء على لزوم وجوده فلا بد أن ينتهي إلى حيثيتين مختلفتين يكونان من مقومات العلة وذلك التقوم إما للماهية أو للوجود أو بالتفريق.

٢. أي بأن يكون الحثثات جزأين للماهية نفسها.

٣. أي بأن يكونا جزأين للشخص من حيث هو شخص بأن يكونا عارضين موجودتين.

٤. أي بأن يكون أحدهما جزء للماهية والأخرى جزء للشخص.

٥. فحاصل دليل الشيخ وهو: أن الخصوصية التي لا بد منها في الصدور إن كان معلولاً للذات فيلزم التسلسل، أو كون أحد المعلولين بتوسط الآخر وهو خلاف الفرض، وإن لم يكن معلولاً، فهو مقوم لعلّة مجموع الأمرين، سواء كان التقوم باعتبار الجزئية لماهية أو لتشخص أو لأمرين متغايرين. راجع: الحاشية على شروح الإشارات للمحقق الخوانساري: ٢ / ٣٢٠ / الفصل الحادي عشر من النمط الخامس.

كون الشيء بحيث يجب عنه " ب " أي عليته لأحدهما غير عليته للآخر،  
وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما، فإذا كان المفروض ليس شيئاً  
واحداً، بل هو شيان أو شيء موصوف بصفيتين متغايرتين، وقد فرضناه  
شيئاً واحداً، هذا خلف .

فهذا القدر كافٍ في تقرير هذا المعنى .

ولزيادة الوضوح قال: وذلك الشئان: إما أن يكونا من مقومات ذلك  
الشيء الواحد، أو من لوازمه.

فإن كانا من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف، فهما إذن من  
مقوماته. انتهى<sup>(١)</sup>.

فإن قيل<sup>(٢)</sup>: إن أراد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين - أعني:  
عليته لهذا وعليته لذلك - فهما أمران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضتان  
للوحد الحقيقي بالقياس إلى معلوليته، ولا يقدح ذلك في كونه واحداً  
حقيقياً.

وإن أراد به تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان حتى يلزم أن لا  
يكون ذلك الواحد واحداً حقيقياً، فلا نسلم أن تغايراً لمفهومي العارضين  
يدل على تغاير حقيقة معروضيهما، لجواز أن يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير

١ . شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ١٢٢ - ١٢٤ .

٢ . أشار إليه صاحب المحاكمات وأجاب عنه. أنظر: المحاكمات بين شرحي الإشارات: ١٨٧ -

ولا تعدّد فيها، وهل النزاع إلا فيه ؟

قلنا: العلة الموجدة للمعلول يجب أن يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره، إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا أولى من اقتضاؤها لذاك، فلا يتصور صدوره عنه ففي كل صدور يجب أن يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليس تلك الخصوصية بعينها مع غيره ليتعين بها كونه صادراً بذلك الصدور .

فإذا لم يكن مع العلة أمور متعدّدة لا داخلية ولا خارجية، بل كانت ذاتاً بسيطة لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه، فلا شك أن تلك الخصوصية إنما تكون بحسب الذات، ولا يتصور كون الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعدّدة <sup>(١)</sup> بالضرورة .

فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين - أعني: عليّته لهذا وعليّته لذاك - تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات الفاعل، إذ لا بدّ من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليّتان، فلا يكون ما فرض واحداً حقيقياً بواحد حقيقي هذا خلف .

ثم إن الإمام عارض ذلك: «بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كـ "قولنا: هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر" .

وقد يوصف بأشياء كثيرة كـ "قولنا: هذا الرجل قائم وقاعد" .

وقد يقبل أشياء كثيرة كـ "الجوهر للسواد والحركة" .



ولاشك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه، واتصافه بتلك الأشياء، وقبوله لتلك الأشياء مختلفة .

ويعود التقسيم المذكور<sup>(١)</sup> حتى يلزم أن الواحد لا يسلب عنه إلا واحد، ولا يوصف إلا بواحد، ولا يقبل إلا واحداً.

وأجاب عنه المصنف: بأن سلب الشيء عن الشيء، واتصاف الشيء بالشيء، وقبول الشيء للشيء لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير .

فإنها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد، بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة تتقدمها حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة.

وصدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال .

وبيان ذلك: أن السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط.

وكذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت موصوف وصفة، والقابلية إلى قابل ومقبول، أو إلى قابل وشيء يوجد المقبول فيه.

واختلاف المقبول كـ " السواد والحركة " يفتقر إلى اختلاف حال القابل، فإن الجسم يقبل السواد من حيث يفعل عن غيره، ويقبل الحركة من

١ . في قول الشيخ وهو: «إما أن يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد، أو من لوازمه أو بالتفريق».

حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها .

وأما صدور الشيء عن الشيء أمرٌ يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة، وإلا لامتنع استناد المعلولات إلى مبدأ واحد .

لا يقال: الصدور أيضاً لا يتحقق إلا بعد [ تحقق ] شيء يصدر عنه وشيء صادر .

لأننا نقول: الصدور يطلق على معنيين:

أحدهما: أمر إضافي يعرض للعلّة والمعلول من حيث يكونان معاً، وكلامنا ليس فيه .

والثاني: كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدّم على المعلول .

مركز تحقيق كتب التراث

ثم على الإضافة العارضة لهما، وكلامنا فيه، وهو أمر واحد إن كان المعلول واحداً .

وذلك الأمر: قد يكون هو ذات العلة بعينها إن كانت العلة علة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها إن كانت علة لا لذاتها، بل بحسب حالة أخرى . وأما إذا كان المعلول فوق واحد، فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً، ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر . وهذا كلام المصنّف في " شرح الاشارات " (١)

فإن قلت<sup>(١)</sup>: الواحد الحقيقي المذكور متّصف في حدّ نفسه في الخارج بالسّلوب والإضافات، وإن لم تكن هي متحقّقة في الخارج، ولا يتوقّف ذلك الاتّصاف على تعقّل المسلوب عنه والمسلوب .

فإنّ المراد من السّلب والاتّصاف والإضافات والقبول ليست هي الأمور العقلية الإضافية، بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء آخر، وكونه بحيث يتّصف به، وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في الصّدور .

إنّما المتوقّف على تعقلها هو العلم بالاتّصاف، فاتّصافه بها في حدّ نفسه بحسب الخارج، إن كان من جهات متعدّدة لم يكن هو واحداً حقيقياً وإلا انتقض الدّليل<sup>(٢)</sup> به.

قلت: تقدّم كون الشيء بحيث يصدر عنه أمر على ذلك الأمر الصّادر معقول، بل واجب لكونه مقتضى العلية والمصدرية.

وأما تقدّم كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء على ذلك الشيء المسلوب فليس بمعقول، إذ حيث لا مسلوب لا في الخارج ولا في العقل، لا يتصوّر فيه تحقّق السّلب، ولا تحقّق كون الشيء بحيث يسلب، كما لا يخفى على الفطن .

وإن أبيت عن ذلك نقول: لا شك أنّ تقدّم كون الشيء بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب، ولا يقتضيه كون الشيء مسلوباً عنه، وهذا

١. القائل هو الشارح القوشجي في شرحه، لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١١٨ .

٢. أي وإن كان واحداً حقيقياً لزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي فينقض الدّليل.

القدر يكفي في دفع النقض كما لا يخفى .

ثم إنه نقل <sup>(١)</sup> عن الشيخ: إنه لما طلب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلوب <sup>(٢)</sup> كتب إليه: لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كـ "أ" و "ب" مثلاً، كان مصدراً لـ "أ" ولما ليس "أ" لأن "ب" ليس "أ" فيلزم اجتماع النقيضين.

وأنت خبير: بأن مراده <sup>(٣)</sup> من أحد النقيضين هو كونه مصدراً لـ "أ" المفروض أولاً ومن النقيض الآخر هو عدم كونه مصدراً لـ "أ" اللازم من فرض كونه مصدراً، لما ليس "أ" أعني: "ب" إذ مصدر غير "أ" من حيث أنه مصدر غير "أ" ليس هو مصدراً، فيلزم <sup>(٤)</sup> أن لا يكون مصدراً لـ "أ" وقد فرض كونه مصدراً لـ "أ" وهذا اجتماع النقيضين.

وتوهم الإمام ومن تبعه: أن مراده من النقيض الآخر هو كونه مصدراً لما ليس "أ" أعني: "ب" .

فأجابوا عنه: <sup>(٥)</sup> بأن نقض صدور "أ" هو لا صدور لا "أ" أعني: "ب" .

حتى قال الإمام في "المباحث المشرقية":

١ . الناقل هو صدر المتألهين. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ٢٠٦ / الفصل الثالث عشر من المرحلة السادسة.

٢ . أي الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

٣ . أي مراد الشيخ .

٤ . في ب: جملة «فيلزم أن لا يكون مصدراً لـ «أ» ساقطة.

٥ . نقله صدر المتألهين وأجاب عنه. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ٢٠٦ .

والعجب ممّن يفني عمره في الآلة العاصمة عن الغلط وتعلّمها<sup>(١)</sup> ثمّ إذا جاء إلى هذا المطلب الأشرف أعرّض عن استعمالها<sup>(٢)</sup> حتّى وقع في غلط تضحك منه الصّبيان. انتهى.<sup>(٣)</sup>

فانظر كيف انعكس التّشنيع عليه ؟

والكاتبي في " شرح الملخص " بعد إيراد المنع المذكور قال: ولو سلّم، فلا تناقض بين قولنا صدر عنه " أ " ولم يصدر عنه " أ " لأنّهما مطلقتان، وإن قيدت إحداهما بالدّوام كانت كاذبة.<sup>(٤)</sup>

وأجاب عنه المحقّق الدّواني: «بأنّ المطلقتين إنّما تصدقان لاحتمال وقوع كلّ منهما في زمان، فإذا اتّحد الزّمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصّدق .

وها هنا جعل الحثّيات بمنزلة الأزمنة، إذ لا معنى لاعتبار الزّمان هاهنا. وأراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحثّيات، وبالدّوام ما قيد بعمومها .

وحينئذ نقول: إنّما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى، لاحتمال اختلاف الحثّية.

١ . في المصدر: «عمره في تعليم المنطق وتعلّمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثمّ الخ» .  
٢ . أي تلك الآلة.

٣ . لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١ / ٤٦٦ / الفنّ الرابع / الفصل الأوّل من القسم الأوّل .

٤ . هذه العبارة على ما نقل المحقّق الدّواني في حاشيته على شرح تجريد القوشجي، وشارح المواقف. لاحظ: حاشيته على هامش شرح تجريد العقائد: ١١٩؛ وشرح المواقف: ٤ / ١٣٣ .

أما إذا اتحد الحثيثة، فلا يمكن صدقهما معاً وذلك ظاهر.<sup>(١)</sup>

ثم إنَّ بهمنيار في الاستدلال على هذا المطلب في "التحصيل" صرح بمدخلية الوجوب السابق فيه حيث قال: «قد تقرر أنه ما لم يجب صدور الشيء عن موجب لا يصدر عنه، فإن صدر عن "أ، ج" من حيث يجب صدور "ب" عنه، لم يكن واجباً صدور "ب" عنه.<sup>(٢)</sup>

فإنه إن صدر "ج" من حيث يجب صدور "ب" عنه، كان من حيث يجب صدور "ب" عنه يصدر عنه ما ليس "ب" فلا يكون إذن صدور "ب" عنه واجباً<sup>(٣)</sup>. انتهى<sup>(٤)</sup>.

وكلام "الإشارات" المنقول أيضاً يشير إلى ذلك.

وكلام "الشفاء" أيضاً صريح فيه، حيث قال: «ولأن كون ما يكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم، إذ صحَّ أن واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وفرغنا من بيان هذا الغرض<sup>(٥)</sup> قبل<sup>(٦)</sup>.

١. أي وعند هذا يظهر اندفاع تشنيع الرّازي على الشيخ.

٢. لاحظ: التحصيل: ٥٣١ / الفصل الثاني من المقالة الخامسة.

٣. فإذا كل بسيط فإن ما يصدر عنه أولاً يكون أحدي الذات.

٤. أي انتهى كلام المحقق الدواني. لاحظ: حاشيته على هامش شرح تجريد المقاليد: ٨٩.

٥. أي وجوب كون العلة سابقة، فعلم أن الواحد في ذاته واحد من جميع جهاته، فيلزم أن لا تصدر عنه تعالى إلا الواحد.

٦. في ج: «قبله».

فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه - وهي المبدعات - كثيرة لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته، لا لشيء آخر .

والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء <sup>(١)</sup> ليست <sup>(٢)</sup> الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه، لا هذا الشيء <sup>(٣)</sup> بل غيره .  
فإن لزم منه شيان متباينان بالقوام، أو شيان متباينان، يكون منهما شيء واحد: مثل مادة وصورة، لزوماً معاً، فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته.

وتانك الجهتان إن كانتا لا في ذاته، بل لازمتين لذاته، فالسؤال في لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته، فيكون ذاته منقسمة بالمعنى، وقد منعنا هذا قبل وبيننا فسادَه. انتهى <sup>(٤)</sup>

وهذه المدخلية إنما هي لتعين الاقتضاء الذاتي في حيثة العلة الفاعلية التامة .

ويستفي الجزاف عن تلك الحيثة رأساً، وحينئذٍ يظهر ذلك المطلوب ظهوراً بيّناً .

١ . وإلا يلزم وجدان الشيء لا هذا الشيء من جهة واحدة وهو اجتماع التقيضين .

٢ . في نسخة ج: جملة «والجهة والحكم الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست» ساقطة.

٣ . أي شيء آخر .

٤ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٤٠٣ / الفصل الرابع من المقالة التاسعة.

فإن وجوب كون مقتضى الشيء وموجبه من حيث هو موجب  
ومقتضيه مغاير المقتضي الآخر وموجبه من حيث هو كذلك مما يلحق  
بالضروريات.

ولهذا لم يستدل الشيخ عليه<sup>(١)</sup>، حيث انتهى الكلام إليه<sup>(٢)</sup> في هذا  
المطلب<sup>(٣)</sup> لا في "الشفاء" ولا في "الإشارات".  
وما نقل عنه في جواب بهمنيار أيضاً مبني على ذلك، فهو أيضاً ليس  
باستدلال<sup>(٤)</sup>، بل مجرد تنبيه فقط.

وعند هذا يظهر صحة ما يقال: من أن امتناع صدور الكثير عن الواحد  
الحقيقي متفق عليه حيث كان الفاعل موجباً، وجوازه متفق عليه حيث كان  
الفاعل مختاراً.

فالنزاع إنما هو في كون المبدأ موجباً، أو مختاراً، لا في هذه  
القاعدة.<sup>(٥)</sup>

وذلك لأن مراده من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزافي، كما هو  
رأي الجمهور.

فيكون الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب على ما هو رأي الحكماء  
داخلاً في الموجب.

١. أي على تغاير الجهتين.

٢. أي على تغاير الجهتين.

٣. أي كون الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

٤. أي على مغايرة الجهتين.

٥. أي الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.



وبالجملة: فالظاهر هو الاتفاق في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي إذا كان موجباً، وذلك يؤيد ما ذكرنا. <sup>(١)</sup>

فالحق ما ذكره الشارح القديم: من أن الحكم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بديهي، لا يتوقف إلا على تصور طرفيه .

فإن وقع فيه تردد بالنسبة إلى بعض الأذهان، فإنما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم.

ويدل على ما ذكره ما نقلنا عن المصنف في " شرح الإشارات " فإن مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف <sup>(٢)</sup>.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

١ . أي من كون المدعي بديهيًا وما ذكر في صورة الاستدلال، تنبيه .

٢ . لاحظ: شرح المواقف: ٤ / المقصد الثالث من المرصد الخامس .

## [ كَيْفِيَّةُ صُدُورِ الْكَثْرَةِ عَنِ الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ ]

[ قال: ] ثمّ تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات [

[ أقول: إن هذه العبارة ] إشارة إلى <sup>(١)</sup> كَيْفِيَّةُ صُدُورِ الْكَثْرَةِ عَنِ الْمَعْلُولِ

الأوّل ليندفع ما عسى أن يتمسك به المخالف في الحكم المذكور .

فيقول: لو امتنع أن يصدر عن الواحد إلا الواحد، لزم أن لا يوجد

شيئان إلا وأحدهما علة للآخر: إمّا بواسطة، أو بغير واسطة.

وهذا ظاهر الفساد، فإن وجود موجودات لا يتعلّق بعضها ببعض

معلوم بالضرورة.

وبيانها <sup>(٢)</sup> موافقاً لما ذكره المصنّف في " شرح الإشارات " بعد تقديم

مقدمة: «هي أنا إذا فرضنا مبدأ أوّل وَلْيَكُنْ " أ " وصدر عنه شيء واحد

وَلْيَكُنْ " ب " فهو في أوّل مراتب معلولاته .

ثمّ من الجائز أن يصدر عن " أ " بتوسّط " ب " شيء وَلْيَكُنْ " ج " وعن

" ب " وحده شيء وَلْيَكُنْ " د " .

١ . جواب عما اورده المتكلّمون على الحكماء الداهيين إلى أن علة العالم موجبة بأنّه لو كانت

العلة موجبة والواحد لا يصدر منه إلا الواحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة

واحدة إمّا علة او معلولاً وذلك باطل بالضرورة، وقد أشار المصنّف ﷺ إلى ضعف هذا الإلزام

بقوله: ثمّ تعرض الكثرة الخ .

٢ . أي كَيْفِيَّةُ صُدُورِ الْكَثْرَةِ عَنِ الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ .

فيصير في ثانية المراتب شيان لا تقدّم لأحدهما على الآخر .  
وإن جَوَزنا أن يصدر عن " ب " بالنظر إلى " أ " شيء آخر صار في  
ثانية المراتب ثلاثة أشياء.

ثمّ من الجائز أن يصدر عن " أ " بتوسّط " ج " وحده شيء .

وبتوسّط " د " وحده شيء ثانٍ .

وبتوسّط " ج ، د " معاً ثالث .

وبتوسّط " ب ، ج " رابع .

وبتوسّط " ب ، د " خامس .

وبتوسّط " ب ، ج ، د " سادس، وعن " ب " بتوسّط " ج " سابع .

وبتوسّط " د " ثامن .

وبتوسّط " ج ، د " معاً تاسع، وعن " ج " وحده عاشر، وعن " د " وحده

حادي عشر، وعن " ج ، د " معاً ثاني عشر .

وتكون هذه كلّها في ثلاثة المراتب .

ولو جَوَزنا أن يصدر عن السّافل بالنظر إلى ما فوقه شيء، واعتبرنا

الترتيب في المتوسّطات التي يكون فوق واحد، صار ما في هذه المرتبة  
أضعافاً مضاعفة.

ثمّ إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها

في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له» (١) (٢).

هو (٣) أن في المعلول الأول يعرض كثرة باعتبار كثرة إضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدأ الأول .

فإن له ماهية، ووجوداً، وإمكاناً بالذات، ووجوباً بالغير وتعقلاً لذاته، وتعقلاً لمبدئه، فهذه أمور متكررة عرضت فيه باعتبار إضافات متكررة تحققت هناك .

فباعتبار أنه صدر عن المبدأ عرض أن يكون له وجود .

وباعتبار أن له هوية مغايرة لهوية الأول عرض أن يكون له ماهية .

وباعتبار نسبة ماهيته إلى وجوده الزائد عليها في العقل عرض أن يكون ممكناً .

مركز تحقيق كميتر علوم إسلامي

وباعتبار نسبة وجوده إلى مبدئه الموجب له عرض أن يكون واجباً بالغير .

وباعتبار أنه مجرد قائم بذاته عرض أن يكون عاقلاً لذاته ولمبدئه .

فهذه أمور ستة: اثنان منها يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونه بالقوة وهما الهوية والإمكان.

١ . فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد.

٢ . شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٢٤٤ - ٢٤٥ .

٣ . خبر لقوله: «وبيانها».

واثنان هما: الوجود والتعقل لذاته في أنهما حالة من حيث كونه بالفعل.

واثنان هما: الوجوب والتعقل لمبدئه في أنهما حالة الاستفادة من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الأشياء بالتثليث الموجود في العقل<sup>(١)</sup> الأول.

وباعتبار أن الأولى والثانية من هذه الثلاثة حالة في ذاته، والثالثة تمتاز عنهما، بأنها حالة بالقياس إلى مبدئه يعبر عنها بالتثنية.

والصادر الأول من هذه الجملة؛ هو الوجود، فإذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدأ الأول، وهي المسماة بالماهية، فهي من حيث الخارج تابعة للوجود.

لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها، لكونه صفة لها.

وهما متحدان<sup>(٢)</sup> في الخارج متغايران في العقل كما مرّ تحقيق ذلك، فالمعلول الأول عبارة عنهما معاً.

والأربعة الباقية لازمة له<sup>(٣)</sup>، فإنه إذا قيست ماهية المعلول الأول وحدها إلى وجودها عقل الإمكان، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها.

١. في ب: «المعلول الأول».

٢. أي الماهية والوجود.

٣. أي الوجود.

وإذا قيست لا وحدها، بل بالنظر إلى المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول.

وإذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدأ الأول وحده قائماً بذاته، لزمه أن يكون عاقلاً لذاته .

وإذا اعتبر ذلك له مع المبدأ الأول لزمه أن يكون عاقلاً للأول، واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور الستة<sup>(١)</sup> تَضَمُّناً والتزاماً<sup>(٢)</sup>.  
وواحد منها في أولى المراتب وهو الوجود .

وثلاثة منها في ثانياتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايته للمبدأ الأول .

والتعقل للذات اللازم له لتجرده، والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الأول.

واثنان في ثالثها هما الإمكان والوجوب المتأخران عن الهوية، وذلك باعتبار تأخر الهوية<sup>(٣)</sup> عن الوجود، وأما باعتبار تقدّمها<sup>(٤)</sup> عليه، فهما في ثانية المراتب مع الوجود، والتعقلان في ثالثها<sup>(٥)</sup>.

١ . أي بالنسبة إلى الوجود والماهية لكون العقل الأول مركباً منها.

٢ . أي بالنسبة إلى الأربعة الباقية.

٣ . أي بحسب الخارج .

٤ . أي بحسب العقل .

٥ . لأنها بملاحظة تجرّد الوجود الذي هو نعت الوجود .

فإن قيل: إن هذه الأمور إن كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي<sup>(١)</sup>.

وإن كانت أمور اعتبارية، فكيف تكون عللاً للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج؟<sup>(٢)</sup>

ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في أن يكون مصدراً للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تعالى إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة. قلنا: هذه أمور متحققة في نفس الأمر كما عرفت وليست عدمية أو اعتبارية محضة.

وعلى تسليم كونها كذلك، فليست عللاً مستقلة بأنفسها، بل هي شروط وحيثيات تختلف أحوال العلة الموجودة بها، والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق.

وهذا بخلاف السلوب والإضافات المأخوذة مع الأول تعالى، فإنه لا يمكن تحقق تلك السلوب والإضافات في نفس الأمر إلا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب المتحقق في نفس الأمر مسلوباً متحققاً في نفس الأمر.

وكذا اقتضاء الإضافة المتحققة في نفس الأمر منسوباً متحققاً في نفس

١. إن كان كلها صادرة عن الواحد الحقيقي وآلا لزم تعدد الواجب بالذات.

٢. مع وجوب كون العلة أقوى عن المعلول في الوجود بالضرورة.

الأمر، فلو صحَّ استناد ثبوت الغير إلى السُّلوب والإضافات لزم الدور لا محالة .

فإن قلت: مدخلية السُّلب في العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته<sup>(١)</sup>، فإن المعلول قد يتوقف على عدم المانع وإن لم يكن للعدم ثبوت.

قلت: توقف المعلول على عدم المانع إنما يكون حيث يتصور المانع وتعقل ممانعته، وكون المانع ممَّا يتصور وتعقل ممانعته نحو ثبوت<sup>(٢)</sup> وتحقق له في نفس الأمر وإذا انتفى<sup>(٣)</sup> في نفس الأمر كان انتفاؤه وعدمه ثابتاً مكانه في نفس الأمر وكان انضمام العلة به معقولاً .

وأما حيث لا يتصور المانع ولا يعقل ممانعته، فليس له تحقق وثبوت أصلاً، فكذا لانتفاؤه وسلبه، فإذا لم يكن للسُّلب تحقق أصلاً لا يعقل انضمام العلة به أصلاً، فلا يمكن أن يتعذر به جهات العلية، فليفتن.

ثم إنَّ العقل الأول بما له من حاله<sup>(٤)</sup> عند مبدئه - أعني: تعقله للمبدأ - ووجوب وجوده منه يصير مبدأً لعقل آخر.

وبما له من حاله<sup>(٥)</sup> عند ذاته - أعني: الحالتين الباقيتين - يصير مبدأً للفلك الأول.

١ . حتى يلزم توقُّفه على تحقق المسلوب ويلزم الدور لو توقَّف تحقق المسلوب على تحقق السُّلب .

٢ . لأنَّ ثبوت كلِّ شيء بحسب قدره .

٣ . في ب: «إذا انتفى المانع في نفس الأمر».

٤ و ٥ . في ب: «حالة».



وذلك لوجوب كون الأمر الصوري مبدأ للكائن الصوري، وكون الأمر أشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة، فحالته التي له عند مبدئه <sup>(١)</sup> - أعني: كما له الفائض عليه منه - أشبه بالصورة، فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة وحالته التي له عند نفسه التي هي أشبه بالمادة علة للفلك.

وهذا التفصيل يعتبر أيضاً في قياس الحالتين اللتين له عند ذاته إلى جزئي الفلك - أعني: صورته ومادته - فحالته التي له من حيث كونه بالفعل يصير مبدأ لصورة الفلك .

وبحالته التي له من حيث كونه بالقوة يصير مبدأ لمادته، وهكذا حتى يتم الأجرام السماوية والعقول التي بازائها، وينتهي إلى عقل <sup>(٢)</sup> هو مبدأ الهيولى العناصر .

وليس إذا كان الاختلاف <sup>(٣)</sup> لا يكون إلا عن الاختلاف <sup>(٤)</sup>، بحيث أن الاختلاف <sup>(٥)</sup> الذي في كل عقل توجب وجود مختلف <sup>(٦)</sup> حتى يجب أن يصدر عن كل عقل عقل وفلك لا إلى نهاية .

١ . في ب: «عند مبدئه يعني كماله الفائض عليه أشبه بالصورة».

٢ . أي العقل الفعال.

٣ . أي في المعلول .

٤ . أي في العلة.

٥ . في أ و ب: «يجب أن يكون الاختلاف» وفي ج: «يجب أن الاختلاف».

٦ . في ب: «في كل عقل يوجبه وجوداً مختلفاً».

فإن الموجبة الكلية<sup>(١)</sup> لا تنعكس<sup>(٢)</sup> كلياً، والسبب في ذلك: أن العقول ليست متفقة الأنواع ليلزم اتفاق مقتضياتها. هذا ملخص ما في "الإشارات وشرحه"<sup>(٣)</sup>.

وقال الإمام: الشيخ خبط في هذا الكتاب<sup>(٤)</sup> وفي سائر كتبه، لأن كلامه مشعر تارة: بأنه إنما يصدر عقل وفلك عن العقل الأول لما فيه من الإمكان والوجوب.

وتارة: بأنه يعقل نفسه ويعقل غيره.

ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل<sup>(٥)</sup>، فإن المجمعية<sup>(٦)</sup> غير لائقة بهذا الموضع.

فقال المصنف: الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت إليّ كـ "الشفاء" و "النجاة" و "المبدأ والمعاد" و "المباحثات" و "الإشارات" وغيرها من رسائله، بل جعل عقله للأول الموجب لوجوده مبدأً لعقل آخر.

١. في أ، ب وج: لفظة «الكلية» ساقطة.

٢. وهو قولنا: كلما كان الاختلاف في المعلول كان الاختلاف في العلة.

٣. لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٢٤٥ - ٢٤٩.

٤. أي في الإشارات.

٥. أي يبين أن مصدر المعلولين هو الإمكان والوجوب أو العقل نفسه وعقل غيره.

٦. أي المسامحة والسكوت.

ولعلّه ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل إلى ما يخالف ذلك.  
وأما جعل الإمكان وعقله لنفسه مبدئين للفلك فعلى ما ذكره ولا  
مناقضة بينهما كما مرّ.

وأما المجمعة التي ذكرها، فهي لا تدلّ في هذا الموضع على قصور،  
بل لعمرى قد كفى للشيخ بمجمعة في موضع خرسست السّن الفصحاء فيه  
فضلاً وشرفاً. انتهى<sup>(١)</sup>.

وقد شنع أبو البركات البغدادي<sup>(٢)</sup> على الحكماء: «بأنهم نسبوا  
المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية  
والواجب أن ينسب الكلّ إلى المبدأ الأول، ويجعل المراتب شروطاً معدّة  
لإفاضته تعالى»<sup>(٣)</sup>. مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

وقال المصنّف: «هذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظيّة، فإنّ الكلّ  
متفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله، وأنّ الوجود معلول له على  
الإطلاق.

١. شرح الإشارات والتبهيّات: ٣ / ٢٤٩ - ٢٥٠.

٢. أبو البركات هبة الله ابن علي بن ملكا البغدادي المتوفى (٥٤٧ هـ) وله تصانيف متعددة ومنها  
«المعتبر في الحكمة». لاحظ تفصيل ترجمته في محبوب القلوب: ٢ / ٤٦ - ٤٩ برقم ١٧.

٣. هذا ما نقله المصنّف في شرح الإشارات: ٣ / ٢٤٩. لاحظ تفصيل بيانه في الكتاب المعتبر في  
الحكمة: ٣ / الفصل العاشر والحادي عشر من المقالة الأولى والفصل الأول والثاني والسابع من  
المقالة الثانية.

فإن تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضية، وإلى الشروط لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه»<sup>(١)</sup>.

أقول: ولعل هذا - أعني: وجوب إسناد الكل إليه تعالى - هو السبب الباعث لهم على أن يعتبروا الجهات<sup>(٢)</sup> في المعلول الأول، وإلا فالذي يستفاد من المقدمة الممهدة المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات.

فإنه إذا صدر العقل الأول جاز على مقتضى المقدمة الممهدة أن يصدر العقل الثاني والفلك الأول معاً في مرتبة واحدة أحدهما عن المبدأ الأول بواسطة العقل الأول<sup>(٣)</sup>.

والآخر عن العقل الأول على سبيل الاستقلال من دون استناده إلى المبدأ الأول أصلاً.

لكن ذلك منافٍ لما أسسوه وحققوه في علومهم الإلهية من استناد الكل إليه تعالى، وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد.

و عند هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي؛ حيث نقل تلك

١. شرح الإشارات والتشبيهات: ٢٤٩ / ٣.

٢. أي الإمكان والماهية والهوية والوجود بالغير.

٣. في ب: «بواسطة العقل» بحذف لفظ «الأول».

المقدمة<sup>(١)</sup> بعنوان كونها وجهاً آخر .

ثم قال: «وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر أموراً موجودة لا اعتبارية، هذا»<sup>(٢)</sup>.

ولنعم ما قال المصنف في "شرح الإشارات" في هذا الموضع: «وإنما أطينا القول فيه، لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسألة، وأقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم»<sup>(٣)</sup>.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

١. في «ب» بزيادة جملة: «حيث نقل تلك المقدمة فإنه قال: والمصنف في شرح الإشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر، حيث قال: إذا فرضنا مبدأ أول إلى آخر ما نقلنا. والعجب أن المصنف صرح بكونها مقدمة للوجه الذي لخصناه حيث قال: ونقدم مقدمة له، فنقول: إذا فرضنا الخ .

ثم قال: إذا ثبت هذا فنقول، نذكر الوجه الذي مر ذكره والاعجب عدم تعرض أحد من الناظرين في شرح القوشجي لذلك بعنوان كونها وجهاً آخر».

٢. لاحظ: شرح تجريد المقاليد: ١١٩ .

٣. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٢٤٩ .

## [امتناع توارد علتين على معلول واحد]

قال: وهذا الحكم ينعكس على نفسه، وفي الوحدة النوعية لا عكس. [

أقول: ] ومنها امتناع توارد علتين المستقلتين على معلول واحد

شخصي.

واليه أشار بقوله: وهذا الحكم؛ أي قولنا: لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، ينعكس على نفسه؛ أي فلا يصدر الواحد إلا عن الواحد<sup>(١)</sup>؛ أي على سبيل الاستقلال بدليل كون المسألة في أحكام العلة المستقلة كما عرفت. وذلك بوجهين:

الأول: أنه لو كان كل واحدة من علتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه<sup>(٢)</sup> كما هو المفروض لزم احتياج المعلول إلى كل واحدة منهما، لكونهما علة له .

واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الأخرى مستقلة في عليته وهو محال .

وأما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول إليهما

١. أي مع وحدة المعلول يتحد العلة فلا يجتمع على المعلول الواحد علتان كما أنه لا يصدر معلولان عن علة واحدة.

٢. في ب: لفظ «بخصوصه» ساقط.

بخصوصهما<sup>(١)</sup>، بل إلى أيتهما كانت، فمحال تكون<sup>(٢)</sup> العلة هو القدر المشترك بينهما، فيكون خارجاً عما نحن فيه .

الثاني: أنه حيث لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول، فلا يكون شيء منهما علة مستقلة، لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول والعلّة المستقلة هو مجموع ما يتوقف عليه المعلول هذا خلف.

ولو توقف على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الأخرى، أو لا بعينها، بل على إحداهما لا على التّعيين كان خارجاً عما نحن فيه، كما عرفت.

ولو لم يتوقف على شيء منهما، لم يكن شيء منهما علة له، هذا إذا فرض كون العلتين مجتمعتين. وأما إذا لم يفرض اجتماعهما، بل فرض تبادلهما ابتداءً، أو تعاقبهما، فالمشهور هو الجواز.

والمحقق الشريف جوّز التّبادل الابتدائي دون التعاقب حيث قال: لا استحالة في أن يكون لواحد شخصيّ علتان مستقلّتان على سبيل البدل ممتنعاً الاجتماع، بأن يكون كلّ واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداءً وجد ذلك المعلول الشخصيّ .

وأما إن يوجد إحدى تينك العلتين، فيوجد المعلول ثمّ يعدم هذه

١. في أ، ب وج: «إليها بخصوصها».

٢. في أ وج: لفظ «تكون» ساقط.

العلة ويوجد الأخرى، فهو مستحيل، لأن المعلول الشخصي إن انعدم بانعدام الأولى.

ثم وجد بايجاد الثانية لزم إعادة المعدوم، وإن لم ينعدم كان أصل الوجود حاصلًا له بإيجاد الأولى.

ولما كانت الأخرى علة مستقلة وجب أن تكون مفيدة للمعلول أصل الوجود أيضاً، فيلزم تحصيل الحاصل.

ولا يمكن أن يقال: إنها<sup>(١)</sup> تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الأولى، إذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة مستقلة، والمقدّر خلافه. انتهى<sup>(٢)</sup>.

والتحقيق: امتناع كليهما<sup>(٣)</sup> جميعاً، وذلك لأنه قد مرّ أنه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود معلول معين من حيث هو معين دون الآخر.

ولا يجوز أن يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره، وإلا لما صلحت لأن تكون مرجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين، بل للقدر المشترك بينه وبين غيره، فيحتاج خصوصية هذا المعين إلى مرجح آخر زائد على تلك الخصوصية التي فرضت للعلة.

فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالقياس إلى المعلولين.

١. أي الثانية.

٢. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / ١١٤ - ١١٥ / المقصد الثاني من المرصد الخامس.

٣. أي كلا الاجتماعين أحدهما على سبيل التناول الابتدائي والثاني على طريق التعاقب.



فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمعلول الواحد بالقياس إلى علتين، بل لو فرض لكان لامحالة بالقياس إلى القدر المشترك بين علتين. فظهر أنه كلما فرض تعدد في العلة كانت الخصوصية الواجبة<sup>(١)</sup> تحققها<sup>(٢)</sup> للعلة للقدر المشترك بين المتعدد، لا لكل واحد من المتعدد، فيكون العلة بالحقيقة هي القدر المشترك، لا لكل واحدة بخصوصه .

وأما أنه هل يصح عليه القدر المشترك للمعلول المعين أم لا ؟

فالتحقيق: أنه يصح في غير الفاعل لا في الفاعل، لأن الفاعل هو المفيد للوجود، والعقل يحكم بوجود كون مفيد الوجود أقوى تحصلاً وأتم وجوداً من المستفيد<sup>(٣)</sup> كما لا يخفى .

ويدل على ذلك كلام الشيخ في "إلهيات الشفاء" حيث قال بعد ما حقق أن الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى بهذه العبارة: «لقائل أن يقول: مجموع تلك العلة والصورة ليس واحداً بالعدد، بل واحد بالمعنى العام».

والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد - وهناك كذلك - ولمثل طبيعة المادة، فإنها واحدة بالعدد .

١ . ب: «الواجب».

٢ . أي تحققها للمعلول بالقياس إلى العلة.

٣ . بخلاف العلة في الأعداد، فإنه لصح كونه قدراً مشتركاً في الأعداد.

فنقول: إننا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة  
عمومه بواحد بالعدد؛ علة للواحد بالعدد وهناك كذلك، لأن الواحد بالنوع  
مستحفظ بواحد بالعدد<sup>(١)</sup> وهو المفارق.

فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم إيجابها إلا بأحد أمور  
مقارنة، أيها كانت. انتهى<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى جريان هذا الدليل<sup>(٣)</sup> في صورة الاجتماع وغيره هذا هو  
الكلام في الواحد بالشخص علة ومعلولاً<sup>(٤)</sup>.

وأما الواحد بالنوع، فلا يجوز أن يكون الماهية النوعية من حيث هي  
واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر أجزاء وحشيات مختلفة الأنواع فيها  
مصدراً وعلة لمختلف النوع، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي  
واحدة؛ يجب أن يكون واحداً كما مر في الواحد بالشخص.

١. «الباء» في قوله: «بالعدد»: للسببية وليست صلة للحفظ لقوله: وهو المفارق. بأن مابه الحفظ  
هو الفرد المصور لا المفارق.

٢. إلهيات الشفاء: ١ / ٨٧ / الفصل الرابع من المقالة الثانية.

٣. المذكور بقوله: «وذلك لأنه قد مر أنه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود معلول معين  
الخب».

٤. هذا تمام الكلام في الواحد بالشخص. وأما إذا كان المعلول واحداً بالنوع أمكن أن لا يكون  
العلة كذلك. لأن الواحد بالنوع لا يمكن أن يكون علة لواحد ولكن يمكن أن يكون معلولاً  
لواحد، بمعنى أن يوجد بعض أفراد النوع الواحد بعلة وبعض أفراد الأخر بعلة أخرى، فيكون  
المحتاج إلى كل منهما مغايراً للمحتاج إلى الأخرى. مثلاً: الشمس والنار والحركة كلها علة  
للحرارة فهي مع وحدتها بالنوع صارت معلولة لاشياء ليست واحدة بالنوع.

ولو اعتبرت لا من حيث هي واحدة، بل باعتبار اشتمالها على جنس، أو فصل، أو حيثيات مختلفة بالنوع كالتشخيصات؛ لكانت خارجة عما نحن فيه، ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها<sup>(١)</sup> لا محالة.

وأما عكس هذا الحكم، أعني: أنه هل يجب أن لا يستند الواحد بالنوع إلا إلى واحد بالنوع كما في الواحد بالشخص أم لا؟

فالتحقيق: أنه لا يجب كما أشار إليه بقوله: وفي الوحدة النوعية لا عكس؛ أي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين على المعلول الواحد النوعي، بمعنى أن يقع بعض أفراد هذه وبعضها بتلك، وذلك لأن الاتفاق<sup>(٢)</sup> في الملازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم.

لكن يجب هناك - أعني: حيث يجوز وقوع بعض أفراد النوع الواحد بعلة، وبعضها بعلة أخرى مخالفة للأولى بالنوع - أن يكون مادة قابلة لتكثر الأفراد المتحدة بالنوع، لأن تكثر الماهية النوعية يحتاج إلى مادة كذلك على ما تقرّر.

ولا يكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل، فلو كانت العلل مختلفة بالنوع؛ ولم يكن مادة قابلة كذلك يجب لا محالة أن يكون ما يقتضيه كل واحدة منها مخالفاً بالنوع لما يقتضيه الأخرى<sup>(٣)</sup>.

١. أي عن العلة الموصوفة بهذا الصفة.

٢. أي الاتحاد.

٣. أي المادة الأخرى.

وعلى هذا يبتني حكم الشيخ في "إلهيات الشفاء": «بأن المعاني المتكثرة التي في المعلول الأول، وبها يمكن صدور الكثرة عنه إن كانت مختلفة الحقائق، كان ما يقتضيه كل واحد منها غير ما يقتضيه الآخر في النوع»<sup>(١)</sup>.

فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المصنف من انتفاء العكس في الوحدة النوعية.

كما توهمه المحقق الدواني وقد يمثل للواحد النوعي المعلل بعلتين مختلفتين بالمخالفة والمضادة على تقدير كونهما وجوديين - أعني: موجودين في الخارج - فإن مخالفة السواد للحلاوة، مثل مخالفة الحلاوة للسواد، فهما متحدان بالنوع، مع كون كل منهما معللاً بمحلّه المخالف بالماهية لمحل الآخر، وكذا مضادة السواد للبياض.

وقد يمثل أيضاً بالحرارة المعللة تارة بالنار، وتارة بالشمس، وتارة بالحركة على تقدير كونها متحدة بالنوع.

وأما التمثيل بأفراد الحرارة النارية المستندة إلى أفراد النار، كما فعله شارح المقاصد<sup>(٢)</sup>، فليس بذاك.

فإن مع اعتبار الأفراد يكون كل من العلة والمعلول متعدداً.

١. إلهيات الشفاء: ٢ / ٤٠٩ / الفصل الرابع من المقالة التاسعة.

٢. شرح المقاصد: ٢ / ٨٨ / المبحث الثالث.

وإن لم يعتبر الأفراد، كانت العلة هي الطبيعة النارية، كما أن المعلول هو طبيعة الحرارة .

وكذا دفعه لمناقشة كون الحرارة المستندة إلى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع، بأن المراد من النوع ما هو أعم من الحقيقي، كما لا يخفى .



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

## المسألة الثالثة

### أفي أحوال العلة مطلقاً

قال: والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين لا يتعاكسان فيهما، ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة إلى غير النهاية. [

أقول: إن هذه المسألة [ في أحوال العلة مطلقاً سواء كانت تامة أو غير تامة مع معلولها.

فمنها: أن العلية والمعلولية من الأمور الاعتبارية الغير المتأصلة في الخارج على ما قال: والنسبتان، يعني العلية والمعلولية، ولهذا لم يقل وهما؛ أي العلة والمعلول.

وإن كانت العلة من حيث هي علة<sup>(١)</sup> والمعلول من حيث هو معلول أيضاً كذلك من ثواني المعقولات<sup>(٢)</sup> التي قد سبق أن المراد منها ما يشمل الاعتباريات التي لا يكون الخارج ظرفاً لوجودها، وإن كان ظرفاً لأنفسها.

١. يعني باعتبار وصف العلية لا باعتبار الذات من حيث هي الذات مع قطع النظر عن الوصف.

٢. فليستا من الأمور الخارجية لاستحالة وجود شيء في الأعيان هو مجرد علية أو معلولية وإن

كان معروضهما موجوداً.

ومنها: أن بينهما مقابلة التضايف، فإن كلاً منهما إنما تعقل بالقياس إلى الآخر<sup>(١)</sup>، فيكون تعقلاهما معاً على ما هو المراد من التضايف كما عرفته .

ومنها: أنهما قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين،<sup>(٢)</sup> كما في العلة المتوسطة، فإنها علة قريبة للمعلول ومعلولة للعلّة البعيدة.

ومنها: أنهما - أعني: العلة والمعلول - لا يتعاكسان فيهما؛ أي في العلّة والمعلوليّة<sup>(٣)</sup>، بأن يكون ما هو علة للشيء معلولاً له أيضاً، وهذا المعنى يقال له الدور .

وهذه الأحكام كلّها ضرورية.

ومنهم من<sup>(٤)</sup> جعل الحكم الأخير - أعني: بطلان الدور - نظرياً، واستدلّ عليه: بأنّ علة الشيء مقدّمة عليه، فلو كان الشيء علة لعلته لتقدّم على نفسه بمرتين<sup>(٥)</sup>.

١ . فلا يمكن أن تُعقل العلّة إلا مع تعقل المعلوليّة وبالعكس .

٢ . كزبد الذي هو علة لابنه عمرو ومعلول لآبيه خالد مثلاً.

٣ . أي فلا يمكن أن تكون العلة كخالد في المثال معلولة لمعلولها كعمرو في المثال وإلا لزم الدور المحال .

٤ . كصاحب المواقف وشارحه. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / ١٥٠ - ١٥١ .

٥ . وتقدّم الشيء وعلى نفسه يستلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة.

واعترض عليه الإمام<sup>(١)</sup>: بأن المراد من التّقدّم لو كان نفس العليّة يكون معنى تقدّم<sup>(٢)</sup> الشّيء على نفسه هو عليّته لنفسه وهو عين المتنازع فيه،<sup>(٣)</sup> وإن كان أمراً وراء العليّة، فلا بدّ من تصويره، فأنا لا نفهم للتقدّم بالذّات سوى العليّة، وعلى تقدير ثبوته، فلا نسلم ثبوته للعلّة.

وأجيب<sup>(٤)</sup> عنه: بأن معنى تقدّم العلة هو أنّ العقل يجزم بأنّها ما لم يتمّ لها وجود<sup>(٥)</sup>؛ لم توجد غيرها.

فهذا التّرتيب العقليّ<sup>(٦)</sup> المصحّح لقولنا: كانت العلة، فكان المعلول من غير عكس.

فإنّ أحداً لا يشكّ في أنّه يصحّ أن يقال: "تحرّكت اليد، فتحرّك الخاتم ولا يصحّ أن يقال: "تحرّك الخاتم، فتحرّكت اليد" وهو المسمّى<sup>(٧)</sup> بالتقدّم

١. لاحظ اعتراضات الرّازي وجوابها في كتاب: المواقف في علم الكلام: ٨٩؛ وشرح المواقف: ٤ / ١٥٠ - ١٥٥ / المقصد السادس من المرصد الخامس من الموقف الثاني؛ وشرح تجريد العقائد: ١٢٠ - ١٢١.

٢. حاصل الاستدلال هو لو كان الشّيء علّة لعلّته لزم ترتّب الشّيء على نفسه بحيث يصحّ دخول الفاء بينهما بأن يقال: وجد زيد فوجد زيد والتّالي باطل فكذا المقدّم.

٣. بحسب المعنى وإن كان مخالفاً له في اللفظ.

٤. المجيب هو صاحب المواقف.

٥. في نفسها.

٦. أي كون الشّيء بحيث يترتب عليه غيره عقلاً، هو المسمّى بالتقدّم الذّاتي وهو المصحّح الخ.

٧. قوله: «هو المسمّى بالتقدّم الذّاتي» خبر لقوله: «فهذا التّرتيب العقلي».



الذاتي الثابت للعلّة، فتصوّره وثبوته للعلّة كلاهما ضروري.

ثمّ قال الإمام: فالأولى أن يجعل الوسط هو الافتقار، فإنّ افتقار الشيء إلى نفسه محال، إذا الافتقار لا تتصوّر إلا بين الشيئين<sup>(١)</sup>.

ثمّ قال: والأقوى أن يقال: العلة المعيّنة تستلزم معلولاً معيّناً، فنسبتها إليه بالوجوب.

والمعلول المعين لا يستلزم إلا علّة مّا، فنسبته إليها<sup>(٢)</sup> بالإمكان وهما<sup>(٣)</sup> متنافيان<sup>(٤)</sup>.

وإنما كان أقوى، لأنّ تحقق النسبة يكفيهِ التّغاير الاعتباري.

وأجيب عنه<sup>(٥)</sup>: بأنّه مع ما سبق من جواب شبهته على تقدير التّقدّم إن عني بالافتقار امتناع الانفكاك مطلقاً، فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا امتناع في ذلك، بل هو واقع بين كلّ متلازمين.

١. فكيف يتصوّر بين الشيء ونفسه.

٢. أي إلى العلة المعيّنة.

٣. أي الوجوب والإمكان.

٤. فعلى هذا لو كان شيان كلّ واحد منهما مفتقر إلى الآخر لكان نسبة كلّ منهما إلى صاحبه بالوجوب والإمكان معاً وهو محال.

٥. المجيب هو القاضي أبو بكر الأرموي في كتاب اللّباب تلخيص الأربعين في أصول الدّين للفخر الدّين الرّازي على ما نقله شارح المواقف؛ والشارح القوشجي في شرحه. لاحظ: شرح

المواقف: ٤ / ١٥٥؛ وشرح تجريد العقائد: ١٢١.

وإن أريد امتناع الانفكاك مع نعت التأخر،<sup>(١)</sup> جاء في التأخر<sup>(٢)</sup> ما جاء في التقدّم.

فيقال: إن أردت بالتأخر نفس المعلوليّة، فنفس المتنازع فيه. وإن أردت معنى آخر، فلا بدّ من تصوّره وتقريره، فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي، هذا.

فالحقّ: أن يجعل أمثال ما ذكر تنبيهاً على الدّعوى الضروريّة. ومنها: أنّه لا يجوز التّرتيب بين العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية له، بأن يكون الشّيء معلولاً للآخر، وهو لآخر.

وهكذا ولا ينتهي إلى علة غير معلولة على ما قال: ولا يتراعى معروضاهما؛ أي معروض العلية والمعلوليّة وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة إلى غير النهاية.<sup>(٣)</sup>

وهذا التّرتيب والتّراقي يقال له التسلسل.

١. في المصدر: «التأخر» أي تأخر المفتقر عن المفتقر إليه.

٢. أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من الشبهة في التقدّم، أعني تقدّم المفتقر إليه الذي هو العلة بعينه، إذ يصير حاصل الدليل حيثئذ أن المفتقر أي المعلول متأخر عن العلة، فلو كانت العلة معلولة له، لافتقرت، أي تأخرت عنه، فيلزم تأخر الشّيء عن نفسه بمرتين. هذا ما أفاده المحقق الشّريف.

٣. بأن توجد علل ومعلولات مترتبة كأن يكون زيد معلولاً لعمره وعمره لخالده وخالده لبكر وهكذا إلى غير النهاية.

## [براهين إبطال التسلسل<sup>(١)</sup>

قال: لأنَّ كلَّ واحد منها ممتنع الحصول بدون علةٍ واجبةٍ، لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً، فيجب وجود علةٍ واجبةٍ لذاتها هي طرفٌ للسلسلة.

وللتطبيق بين جملةٍ قد فضلت منها أحادٌ وجملةٍ أخرى تُفضل منها، ولأنَّ التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدّد كلٌّ واحدٍ منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق .

ولأنَّ المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه

١ - راجع لمزيد التحقيق في هذا المبحث : القيسات: ٢٢٨ - ٢٣٨ / القيس السادس ؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ١٤١ - ١٦٩ / الفصل الرابع من المرحلة السادسة؛ وتقويم الإيمان: الفصل الثاني من المرصد الأول ؛ وجامع الأفكار وناقد الأنظار للتراقي: ٤٢ - ٥٧ / المقدمة الخامسة من مقدمات الكتاب؛ ولمعات إلهية للزنوزي: ٣١ - ٤٢ / الفصل الأول؛ وشرح غرر الفرائد: ١٧١ - ١٧٣ / الفريدة السابعة؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي: ١ / ١٤١ - ١٥٧ / الفصل العاشر والحادي عشر من القسم الأول ؛ وشرح المقاصد: ٢ / ١١١ - ١٣١ / المبحث السادس من المنهج الخامس ؛ وشرح المواقف: ٤ / ١٥٦ - ١٧٨ / المقصد السابع والثامن من المرصد الخامس من الموقف الثاني ؛ وشرح تجريد العقائد: ١٢٢ - ١٢٦ ؛ وأنموذج المعلوم: ١٩١ / المسألة الرابعة. صنّف محمّد عبد الحيّ الأنصاري كتاباً موسوماً بـ «الكلام المتين في تحرير البراهين»، وهو مشتمل على اثنين وخمسين برهاناً على استحالة التسلسل، ومنها: برهان الوسط والطرف، برهان السلمي، برهان العرشي، برهان العروة الوثقى، برهان النسبة، برهان المقاطعة، برهان الوصل، برهان الزوج والفرد، برهان عروض العدد، برهان اختلاف النصفين، برهان خلق الحيّز، وبرهان تلاقي المتوازيين. لاحظ: الكتاب المذكور .

وعِلَّله ولأنَّ المجموع له علة تامة، وكلّ جزء ليس علة تامة، إذ الجملة لا تجب به .

فكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهي من تلك الجملة؟ [

أقول:] وقد احتجّ على بطلانه بوجوه:

[الوجه] الأول<sup>(١)</sup>: ما أشار إليه بقوله: لأنّ كلّ واحد منها<sup>(٢)</sup> ممتنع الحصول بدون علة واجبة<sup>(٣)</sup>، وهذا إشارة منه إلى طريقة مخترعة له مشهورة عنه.

وهي؛ أنّ الممكن لا يجب لذاته، وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود، وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لما كان في الوجود وجود، فلا بدّ من واجب لذاته، فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة أيضاً.

١ . وهو المسمّى ببرهان الوجوب والإمكان وتعرّض له كثير من الحكماء والمتكلمين بعبارات شتى ومنهم: الشيخ الرئيس في الإشارات والتنبيهات: ٢٦٩ / النمط الرابع؛ وشيخ الإشراق في التلويحات: ٣٣ - ٣٤ / التلويح الأول من المورد الأول؛ وابن ميثم البحراني في قواعد المرام في علم الكلام: ٦٤ / القاعدة الرابعة؛ والفاضل المقداد في ارشاد الطالبين: ١٦٧ - ١٦٨؛ ومحمد بن أبي جمهور الأحسائي في كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين: ١١٢ / الفصل الأول؛ والفخر الرازي في الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية: ٣٩؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي: ١ / ١٤١ / الفصل العاشر؛ سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: ١١٤ / ٢ - ١١٦ .

٢ . أي من تلك السلسلة.

٣ . لأنّه ممكن والممكن يحتاج إلى علة فعلته إمّا واجب بالغير وإمّا واجب بالذات لكن الواجب بالغير ممتنع الحصول أيضاً لكونه ممكناً فيحتاج هو إلى علة أخرى، فيجب وجود علة واجبة لذاتها وهي طرف السلسلة فتنتهي الممكنات إليها. هذا حاصل البرهان.

وهذه طريقة حسنة حقّة مستقيمة خفيفة المؤنة، ومبناها على مقدّمة ظاهرة جدّاً.

وهي؛ أنّ الشّيء ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه لم يجب وجوده. وتقريرها<sup>(١)</sup> بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا أنّه لو تراقى سلسلة العلل والمعلولات إلى غير النّهاية لزم انتهاؤها إلى علّة واجبة الوجود بذاتها، فتكون هي طرفاً لها، فيلزم تناهيها مع فرض عدم تناهيها هذا خلف.

بيان الملازمة: أنّ كلّ واحد من آحاد تلك السلسلة يكون ممكناً لا محالة، والممكن لا يصير موجوداً إلاّ بأن يجب وجوده بعلة واجبة كما مرّ.<sup>(٢)</sup>

والواجب: إمّا واجب بذاته، أو بغيره، لكنّ الواجب بالغير لا يمكن أن يحصل به وجوب وجود غيره ما لم يستند إلى واجب الوجود لذاته، لأنّ وجوب الوجود إنّما يحصل للشّيء إذا امتنع عليه جميع أنحاء العدم.

لأنّ ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند إلى الواجب لذاته لا يمكن أن يصير سبباً لامتناع جميع أنحاء عدم معلوله، لأنّ من أنحاء عدم معلوله انعدامه مع انعدام علّته وعلة علّته، وهكذا.

١. أي تقرير الطّريقة.

٢. في بطلان الأوليّة الذاتيّة والغيريّة جميعاً. لاحظ تفصيل الكلام في المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الأوّل في الجزء الثاني.

وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية ممكناً ومعلولاً، فيجوز انعدام جميعها معاً وإن لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الأول، فما لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم أيضاً لا يمكن أن يجب ويحصل وجوده فهو ممتنع الحصول بعد.

وهذا معنى قوله: لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً، أي ممتنع الحصول<sup>(١)</sup> على تقدير التسلسل، وعدم الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته، لجواز انعدامه مع انعدام علله، فلا يجب به شيء من آحاد السلسلة، فلا يوجد السلسلة لكن المفروض وجودها.

فيجب وجود علة واجبة لذاتها<sup>(٢)</sup> يجب بها آحاد السلسلة وأما أنها هي طرف للسلسلة<sup>(٣)</sup>، فلاستناد آحاد السلسلة إليها.

وهي؛ لكونها واجبة لذاتها غير مستندة إلى علة أخرى ليكون وسطاً، فهي طرف لها، فيلزم انتهاؤها إليه.

فصدق أنه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو خلف محال.

١. لكونه ممكناً بدون علة واجبة.

٢. من كلامه ﷺ.

٣. في متن كشف المراد لفظتنا «واجبة» و «السلسلة» ساقطتان.

[الوجه] الثاني: برهان التطبيق<sup>(١)</sup>: وهو ما أشار إليه بقوله: وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة أخرى لم تفصل منها. وتقريره هاهنا: أنه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا إلى نهاية لأمكن لنا تحصيل جملتين منها:

إحدهما: من المعلول الأخير إلى ما لا يتناهي .

وثانيهما: من مع قبله بخمس مراتب مثلاً إلى ما لا يتناهي أيضاً .

وهذه الجملة الثانية المفصولة منها خمسة آحاد مثلاً لا محالة جزء من الجملة الأولى الغير المفصولة منها تلك الآحاد وانقص منها بعدة تلك الآحاد .



١ . هذا برهان استدلال به كثير من الحكماء والمتكلمين في إبطال التسلسل، واستشكل عليه بعض، ومن المستدلّين هو شيخ الإشراق في حكمة الإشراق: ٦٣ - ٦٤، وادّعى الشارح القطب باشتهار هذا البرهان. لاحظ: شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي: ١٨٢؛ والعلامة الحلّي في أنوار الملكوت في شرح الباقوت: ٣٥ / المسألة الثانية وفي كشف المراد: المسألة الرابعة من الفصل الثالث مدّعيّاً بأنّه مشهور؛ والمحقق الذوّاني في أنموذج العلوم: ٢٩١ / المسألة الرابعة وهو أيضاً ادّعى المشهور؛ والفاضل التراقي في جامع الأفكار ونافذ الأنظار: ٤٣ / المقدمة الخامسة، مدّعيّاً بأنّه من وجوه البراهين القاطعة؛ والمحقق الشّريف في شرح المواقف: ٤ / ١٦٧ - ١٦٨ / المقصد الثامن من المرصد الخامس، مدّعيّاً بأنّه هو العمدة في إبطال التسلسل؛ وملا عبد الله الزّنوزي في لمعات إلهية: ٣٢ - ٣٣؛ وشارح المقاصد في شرحه: ٢ / ١٢٠ - ١٢٢؛ وصدر المتألهين في الأسفار: ١٤٥ / ٢؛ لكن قال المعلم الثالث في القيسات: ٢٣١، فأما السبيل التطبيقي، فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيّته بل أنّ فيه تدليساً مغالطياً. وكذا قد استضعف دبيران الكاتب في هذا البرهان وقال: فإنّ التطبيق محال فيجوز أن يلزمه المحال. لاحظ: إيضاح المقاصد: ١٠٥ / المبحث الثاني من المقالة الثانية.

ولنا أيضاً أن تُطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بأن يجعل الأول منها بإزاء الأول من تلك، والثاني بإزاء الثاني وهكذا.  
فإن وقع بإزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة، لزم تساوي الزائد والناقص، بل الكل والجزء وهو محال.

وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بإزائه جزء من الجملة الناقصة، لزم تناهي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها إلا بقدر متناه فيلزم تناهيها أيضاً، إذ الزائد على متناه بقدر متناه لا يكون غير متناه، وقد فرض عدم تناهيها هذا خلف<sup>(١)</sup>.

واعترض<sup>(٢)</sup> على هذا البرهان بمنع لزوم التساوي على تقدير أن يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستنداً بأن ذلك كما يكون للتناهي فقد يكون لعدم التناهي. مركزية كميّة برهان

وأجيب بدعوى الضرورة في أن كل جملتين، سواء كانتا متناهيتين أو غير متناهيتين: إما متساويتان، وإما متفاوتتان بالزيادة والنقصان. وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع إحداهما، بل كانتا أبداً متطابقتين لكانتا متساويتين، والمساوقة ملزومة للمساواة؛ بل نفسها، كما لا يخفى.

١. قال الشارح الفاضل في گوهر مراد: إن في إبطال التسلسل دلائل كثيرة، أظهر الدلائل وأشهرها هو برهان التطبيق. لاحظ: ٢٢٥.

٢. تعرضوا بهذا الاعتراض وجوابه، صدر المتألهين في الأسفار: ١٤٢ / ٢؛ وشارح المقاصد في شرحه: ١٢٢ / ٢؛ والشارح القوشجي في شرحه: ١٢٢.



ثم إن المتكلمين ؛ ادّعوا جريان هذا البرهان<sup>(١)</sup> في إبطال اللاتناهي مطلقاً إذا ضبطه الوجود، سواء كان مجتمعاً أو لا، ومرتّباً أو لا .  
فلما نُقِضَ عليهم بالعدد، أجابوا: بأنّه ممّا لم يضبطه الوجود، بل هو اعتباري محض.

وكذا نقض المقدّمة القائلة بأنّ إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الآخر، يلزم تناهيهما .

بأنّ الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية، أقلّ من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك<sup>(٢)</sup> مع لا تناهيهما، ومقدورات الله تعالى المختصّة بالممكنات أقلّ من معلوماته الشّاملة للممتنعات مع لا تناهيهما .  
وذلك، لأنّ ما ضبطه الوجود من مقدورات الله ومعلوماته ليس إلّا متناهياً عندهم، ومعنى عدم تناهيهما أمرٌ آخرٌ .

وأما الحكماء، فيخصّصونه بالمجتمع المترتب، فإنّه إذا كانت الأحاد موجودة معاً في زمانٍ، وكان بينهما ترتّب، فإذا جعل الأوّل من إحدى الجملتين بازاء الأوّل من الأخرى ؛ وقع الثّاني بإزاء الثّاني وهكذا، فيتمّ التّطبيق وينطبق الأحاد بالأحاد بلا شبهة.

وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتمّ ذلك، لأنّ وقوع أحاد إحداها بازاء

١ . أي برهان التّطبيق .

٢ . أي مراراً .

آحاد الأخرى ليس في الخارج، لعدم اجتماعهما فيه، ولا في الذهن، لاستحالة وجودها مفصلة فيه.

وكذا لا يتم إذا كانت موجودة معاً، ولم يكن بينهما ترتيب، لجواز أن يقع آحاد كثيرة<sup>(١)</sup> من إحداهما بازاء واحد من الأخرى، واعتبار العقل ينقطع لا محالة.

ويتضح ذلك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين وبين أعداد الحصى، فإن الأول تطبيق طرفيهما كافٍ في وقوع كل جزء من إحداهما بازاء جزء من الآخر، بخلاف الثاني فأتساق النظام في المرتب يجعله بمنزلة الحبل المتصل الأجزاء، بخلاف ما لم يترتب لعدم اتساق نظامه.

فإن قيل<sup>(٢)</sup>: التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل، بل يكفي فيه ملاحظتها بالإجمال، بأن يفرض كل جزء بازاء كل جزء، ولو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب أيضاً.

فإن<sup>(٣)</sup> وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته إليه في الخارج، ليس انطباقاً

١. أي إذا كانت الآحاد موجودة معاً، لم يكن بينهما ترتيب بوجه ما، لم يلزم كون الأول بإزاء الأول والثاني بإزاء الثاني وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من أحدهما بإزاء واحد من الآخر.


٢. القائل هو المحقق الدواني في انموذج العلوم: ٢٩٤.

٣. جواب عن سؤال مقدر حاصله أنه على تقدير الترتب والوجود يكون الآحاد واقعة بإزاء بعض ما في الخارج مع قطع النظر عن تطبيق العقل.

عقلياً حتى يقال: إن الانطباق حاصلٌ هناك في الخارج، بخلاف ما ليس بمرتَّب كيف والانطباق أمرٌ يفرضه العقل بين كلٍّ منهما وبين ما يتقدَّم عليه.

قلنا: إن المراد بالتطبيق أن يجعل العقل كلَّ معيَّن من إحدى السَّلسلتين بازاءٍ معيَّن من الأخرى، فلا بدَّ للأحاد من التعيَّن والامتياز ليصحَّ ذلك، فإذا كان لها ترتَّب في الخارج كان لكلٍّ منهما تعيَّن فيه بحسبه.

وأما إذا لم يترتَّب الأحاد في الخارج ولم يتميَّز بعضها عن بعض في الواقع، فلا بدَّ من أن يتميَّز ويتعيَّن عند العقل ليتمكن تطبيق<sup>(١)</sup> بعضها على بعض بالمعنى المذكور.

فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتَّب، إنما يجب لذلك، لا لأن نفس التطبيق، لا يتأتَّى بدون ذلك، .

فظهر أنَّ الملاحظة الإجمالية إنما هي كافية في صورة الترتَّب، لا في غيرها.

وأما ما قيل<sup>(٢)</sup>: من أنَّ الحقَّ أن يقال<sup>(٣)</sup>: على تقدير عدم الترتَّب لا يلزم انقطاع إحدى السَّلسلتين، لجواز أن يكون زيادة الزائدة في الأوساط بأن يتحقَّق فيما بين تلك الأحاد واحد من الكلِّ لا يكون بازائه شيء من

١. في ب: «ليتمكَّن من تطبيق».

٢. القائل هو المحقِّق الدواني.

٣. أي في وجه اعتبار الترتَّب.

الجزء، ثم تتكافئ السلسلتان فيما بقي من الأحاد، فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة»<sup>(١)</sup>.

فترد عليه: أن في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى، وإذا عرفت أن الملاحظة الإجمالية كافية في صورة الترتب.

وتوضيحه: أن في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان لاشك أن الجزء الأول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الأولى الزائدة.

فإذا أطبقناه بأول الأولى وفرضنا انطباقه عليه، ينقل بمجرد هذا الفرض<sup>(٢)</sup> الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس من الأولى، والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه، وهكذا.

ولا حاجة إلى أن نفرض انطباق كل جزء من أجزاء الأولى على كل من أجزاء الثانية فرضاً على حدة، ليلزم أن ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض.

بل هناك فرض واحد إجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية، وذلك الحصول التميز والتعيين لأجزاء السلسلتين يكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع، لا بتعمد العقل.

١. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٦٤.

٢. أي الذي كان قبل التطبيق بإزاء العاشر من الأولى وهو الخامس من الثانية، فإطلاق العاشر عليه من حيث هو من الثانية مجاز وهكذا قوله: والخامس عشر من تلك.

عرفت اندفاع ما زعمه بعض الأعاضم<sup>(١)</sup>: من أن برهان التطبيق مغالطة، وليس برهان<sup>(٢)</sup>.

حيث قال في كتابه المسمى بـ "القبسات"<sup>(٣)</sup> "بهذه العبارة:

«فأما السبيل التطبيقي، فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته، بل أن فيه تدليساً مغالطياً.

فاللامتناهيات في جهة واحدة، ربما تطرقت إليها المفاوئة من الجهة الأخرى التي هي جنبه التناهي، لا من الجهة التي هي جنبه اللانهاية، كما في سلسلة المئات بغير نهاية، وسلسلة الآلاف إلى لا نهاية.

وليس يتصحح تحريك اللايتناهي بكلّيته من جهة اللانهاية، وإخراجه بكلّيته عن درجته وحيزه ومرتبته، وعن الدرجات التي لأحاده بالأسر في تلك الجهة.

فإذن إذا أطبق طرف إحدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي، على طرف السلسلة الأخرى، تطبيقاً وهمياً، أو فرضياً، انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته إلى حيز الوسط ومرتبته، ولا يزال تنتقل وتتردد في الأوساط، ما دام الوهم أو الفرض معتملاً

١. وهو المعلم الثالث السيد المحقق باقر الداماد.

٢. تعرض ملا عبد الله الزنوزي بتفصيل بيان بعض الأعاضم وأجاب عنه. لاحظ: لمعات الهية: ٣٤ - ٣٦.

٣. وهكذا في تقويم الإيمان: ٢٤٠ - ٢٤١ / الفصل الثاني.

للتطبيق، ولا يكاد ينتهي إلى حد بعينه ودرجة بعينها أبداً، ولا يبلغ أقصى الحدود وآخر الدرجات عوض<sup>(١)</sup>.

فإذا ما<sup>(٢)</sup> انبث<sup>(٣)</sup> اعتمال الوهم، وانصرم عمل التطبيق، اتفقت التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة، واقتصر القدر الزائد في مقر تلك المرتبة.

وبالجملة لا مصير للمفاوطة إلى جنبه اللانهاية أبداً، بل أنها أبداً في جنبه التناهي: إما هي في حد الطرف، وإما في شيء من حدود الأوساط. انتهت عبارته<sup>(٤)</sup>.

وذلك<sup>(٥)</sup> لأنه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح أن يقال: إن الزيادة تتقل وتتردد في الأوساط ما دام الفرض معتملاً للتطبيق ولا يبلغ إلى آخر الحدود، بل هناك فرض واحد يتضمن جميع تلك الانتقالات ولا حاجة أيضاً إلى تحريك الغير المتناهي واجزائه أصلاً، بل يصح ذلك الفرض الإجمالي الكلّي مع كون كل واحد من الأحاد في مرتبته بدون أن يتحرك عن مرتبة إلى أخرى.

١. قوله: «عوض» بالفتح بمعنى أبداً وقط، وهو مختص بنفي المستقبل كما أن لفظ «قط» مختص بنفي الماضي.

٢. قوله: «ما» النافية.

٣. قوله: «انبث» أي انقطع.

٤. القيسات: ٢٣١ - ٢٣٢ / القيس السادس.

٥. أي اندفاع ما زعمه بعض الأعظم.

فإن التطبيق بالمعنى المذكور<sup>(١)</sup> لا يقتضي سوى تبديل نسبة بنسبة بأن يفرض مثلاً كون النسبة التي كانت للجزء الأول من الثانية مع الخامس من الأولى له مع الأول من الأولى وهكذا، فيثبت جداً.

فإن قلت: فلم لا يكفي في الترتب التعاقبي كما في سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان الماضيين وجود<sup>(٢)</sup> كل في وقته، وإن لم يجتمع في وقت واحد في إجراء برهان التطبيق؟

فإن التميز والتعين هناك حاصل لكل واحد واحد، وليس الأمر هناك كما في المجتمع الغير المترتب.

قلت: لأن التميز هناك<sup>(٣)</sup> ليس إلا في العقل لا في الخارج، لأن التميز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي، فلم يبق سوى الامتياز العقلي، وهو غير كافٍ إلا تفصيلاً، وهو غير ممكن كما عرفت.

وليس فرق بينه<sup>(٤)</sup> وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لا بد منه في التطبيق عقلياً محضاً، إلا أن التميز الذي يفرضه العقل في المجتمع الغير المترتب اختراعي صرف ليس له داع إليه.

وفي المترتب الغير المجتمع له داع إليه، هو الترتب الذي كان في

١. أي بمعنى القسم الثاني.

٢. قوله: «وجود» فاعل لقوله «لا يكفي».

٣. أي في الترتب التعاقبي.

٤. أي التعاقب.

الخارج، وقد انقضى مع انقضاء الوجود، فتدبر.

هذا هو المانع هناك<sup>(١)</sup> من جانب التطبيق، أعني: عدم قدرة العقل على التفصيل.

وهناك مانع من جانب الانطباق<sup>(٢)</sup> أيضاً، وهو أنه لا بد في الانطباق من وجود المنطقيين.

ولا وجود لمجموع الأحاد في وقت من الأوقات لا في الخارج، كما هو المفروض، ولا في العقل، لامتناع حصول غير المتناهي في العقل مفصلاً.

لا يقال: وجود المجموع في الخارج وإن لم يكن حاصلًا في وقت من الأوقات لكنه حاصل في مجموع الأوقات.<sup>(٣)</sup>

لأننا نقول: القول بوجود المجموع في جميع الأوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شيء من أجزائه.

لا يقال: في امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود<sup>(٤)</sup> بدون وجود

١. أي في الترتب التعاقبي.

٢. أي الوجود الداعي.

٣. فيكون الكل موجوداً الآن لوجود أجزائه في جميع الأوقات الماضية.

٤. أي على هذا النحو من الوجود أي الحكم بوجود الكل الآن باعتبار أن أجزائه كانت موجودة في الماضي متفرقة وهو يستلزم وجود الكل في مجموع الأوقات الماضية يستلزم بدون وجود شيء الخ.



شيء من أجزائه نظراً، لجواز أن يكفي وجود أجزائه في أجزاء زمان الكل لا في نفسه .

لأننا نقول: في كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق أيضاً نظر إذا المعلوم كفاية وجود المجمع في وقت واحد، ولا بد لمن يدعي إجراء البرهان فيه من القطع، فاللزام عليه إثبات كفاية مثل هذا الوجود أيضاً .

ومن هذا ظهر ضعف ما ادّعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب ممّا ضبطه الوجود كما مرّت الإشارة إليه .

فإن قيل: أليس وجودها في المبادئ العالية يكفي في ذلك <sup>(١)</sup> ؟

قلنا: نحو وجودها فيها غير مجزوم به. هل هو بصور أم لا؟ وبصور متكثرة أم متحدة؟

وإن كان أصل وجودها <sup>(٢)</sup> فيها - أعني: علم المبادئ بها مجزوماً به - فلا يكفي في النقص، على أنه لو كان بالصّور لم يلزم الترتّب فيها وإن كان المعلوم بها مترتباً.

إذ لا يجب كون العلم بالمتقدّم متقدّماً على العلم بالمتأخّر إلا في علم الباري تعالى بالأشياء عند الشّيع على القول بالحصول .

فإنه على ترتيب سببيّ ومسببيّ لئلا يلزم صدور الكثرة في مرتبة

١. أي أجزاء البرهان.

٢. أي الاجزاء.

واحدة عن الواحد الحقيقي، لكنّ الصّور عنده متناهية، مع كون معلوماته تعالى غير متناهية وعدم عزوب شيء من الأشياء من علمه تعالى وله طريقة في بيان ذلك في "التعليقات" <sup>(١)</sup> "غامض تحصيلها".

فإن قلت: أليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدّهر على ما ذهب إليه بعض الأعاضم وأثبتته في كتاب "القبسات" <sup>(٢)</sup> ؟

وأليس علم الواجب تعالى بالأشياء على نحو الحضور الاستيعابي الشّامل للماضيّات والمستقبلات دفعةً واحدةً على ما هو مختارك موجباً لاجتماعها جميعاً عنده تعالى، فيتمّ التّطبيق من هذا الوجه لا محالة؟

قلت: لا. أمّا العلم الحضورى: فإنّ معناه على ما ستعلم إن شاء الله تعالى؛ هو أنّه يعلم كلّاً في وقته <sup>(٣)</sup> بمعنى لا يعزّب عنه تعالى شيء، لكونه قد مضى، أو لم يأت بعد.

لأنّ نسبته تعالى إلى الماضي والآتي نسبة واحدة غير مختلفة كنسبتنا إليهما، بل هو محيط بكلّ شيء إحاطة واحدة تفصيلية.

وذلك من خواصّ تجرّده تعالى وتقّده عن الأزمنة، وعن كونه متقيّد الوجود.

١. لاحظ: التعليقات للشيخ الرئيس: ١٨٨.

٢. لاحظ: القبسات: القبس السادس.

٣. قوله: «في وقته» ظرف للكلّ، لا للعلم.

ومتخصّصه بزمان دون زمان، كتقدّسه عن الأمكنة سواء.

وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته في آن من الآنات، أو وقت من الأوقات ليجري عليها التطبيق .

وأما الدهر: فهو أوسع من الزّمان لا محالة، فلا يلزم من الاجتماع فيه <sup>(١)</sup> الاجتماع في زمان من الأزمنة، وليس الاجتماع في الدهر اجتماعاً حقيقياً ومعينة إلا في مطلق الوجود . <sup>(٢)</sup>

فإنّ الشيء الزّماني لا يمكن أن ينخلع عن كونه زمائياً، وليس وجوده في الدهر انخلاعاً له عن زمانه المتخصّص الوجود به، بل ليس معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظته بما هو متلبّس بالوجود مع قطع النظر عن تقيده بالوقت المخصوص *مركز تحقيق كويت علوم إسلامي*

وليس عدم اعتبار التقيد بالوقت اعتباراً لعدم التقيد على ما هو شأن وجود الطبائع بالقياس إلى وجود أفرادها، هذا .

واعلم: أنّه قد يتوهم <sup>(٣)</sup> كون المجتمع الغير المترتب في نفسه ممّا يجري فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في مراتبه له، فإنّ الواحد

١. أي الدهر.

٢. لا الوجود الاشخاص .

٣. تعرّض له صدر المتألّهمين في الأسفار: ١٥٢ / ٢، والفاضل القوشجي في شرحه: ١٢٢ - ١٢٣، وأجابوا عنه.

متقدّم بالطّبع<sup>(١)</sup> على الاثنين، والاثنين على الثلاثة، وهي على الأربعة وهكذا.

وهذا ليس بشيء، فإنّ ترتّب العدد لا يوجب ترتّب المعدود إلا من حيث عروض العدد له، وليس لشيء من الأحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معيّنة من العدد له.

ألا ترى أنّ في أحاد الثلاثة مثلاً؛ لا يتعيّن اثنان معيّنان من جملتها، لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما، وعروض الوحدة للباقي بخصوصه، فليفتنّ.

وكذا ما قيل: إنّ لو تحقّق أمور غير متناهية توقّف مجموعها على ما بقي منه بعد إسقاط واحد منه وهكذا، فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق.<sup>(٢)</sup>

وذلك لأنّه لا يتعيّن في مجموع من المجموعات واحدٌ بعينه للإسقاط والبواقي للإبقاء، بل إنّما ذلك باعتبار العقل، وتعيينه وهو منقطع لا محالة.

فإن قيل<sup>(٣)</sup>: إذا كانت الجملتان موجودتين معاً، وإن لم يكن بين أحادهما ترتّب، فلا شكّ في أنّ وقوع كلّ واحد من أحاد؛ إحداهما بإزاء

١. لا يخفى أنّ هذا ترتّب في جانب المعلول وسيأتي أنّ برهان التطبيق لا تنهض على بطلان اللاتناهي في جانب المعلول.

٢. لحصول الترتّب بين أحاده.

٣. القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٣.

واحدٍ من آحاد الأخرى من الأمور الممكنة، والعقل يفرض ذلك الممكن واقعاً حتى يظهر الخلف .

قلنا: الملازمة ممنوعة كيف؟ ووقوع كل واحدٍ بازاء كل واحد إذا لم يكن بينها ترتب يتوقف على ملاحظة العقل إياها تفصيلاً، لتمييز بعضها عن بعض عنده، ليتمكنه فرض وقوعه بإزائه.

إذ لا تميز خارج العقل ليكفيه الملاحظة الإجمالية، كما على تقدير الترتب كما عرفت .

وملاحظة الغير المتناهي تفصيلاً ممتنعة، فما يتوقف عليها أيضاً ممتنع.

الوجه الثالث: ما استخرجه المصنف من برهان التطبيق: وهو أقل مؤنة وأتم فائدة من برهان التطبيق، وهو أننا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة، ونجعل كلاً من الآحاد التي فوقه متعدداً باعتبار وصفي العلية والمعلولية.

لأن الشيء من حيث أنه علة مغاير له من حيث أنه معلول فتحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار: إحداهما سلسلة العلل، والأخرى سلسلة المعلولات منطبقة إحداهما على الأخرى بلا تعمل العقل، وملاحظة انطباقهما يوجب الحكم بتناهيهما، لزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول.

فإنَّ كُلَّ عِلَّةٍ لَا تَنْطَبِقُ عَلَى مَعْلُولِهَا<sup>(١)</sup> فِي مَرْتَبَتِهَا، بَلْ عَلَى مَعْلُولِ  
عِلَّتِهَا الْمَتَقَدِّمَةِ عَلَيْهَا بِمَرْتَبَةٍ.

وذلك<sup>(٢)</sup> لخروج المَعْلُولِ الأخير، لعدم كونه معروضاً للعِلَّةِ .

فكُلُّ عِلَّةٍ وَمَعْلُولٍ مُنْطَبِقِينَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَبْلَهُمَا عِلَّةٌ، فَإِذَا انْطَبَقَتِ  
المَعْلُولَاتُ كُلُّهَا بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ مِنْهَا وَاحِدٌ غَيْرُ مُنْطَبِقٍ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ  
عِلَّةٌ سَابِقَةٌ عَلَى جَمِيعِ المَعْلُولَاتِ الْمُنْطَبِقَةِ عَلَى الْعِلْلِ مِنْ غَيْرِ انْطِبَاقِ مَعْلُولِ  
عَلَيْهَا،<sup>(٣)</sup> وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُولٌ مِنْ تِلْكَ المَعْلُولَاتِ مُنْطَبِقاً عَلَى عِلَّتِهِ، فَلَا  
يَكُونُ عِلَّتَهُ مُتَقَدِّمَةً عَلَيْهِ هَذَا خَلْفَ.

فيلزم زيادة مراتب العِلْلِ بِوَاحِدَةٍ تَكُونُ عِلَّةً، وَلَا يَكُونُ مَعْلُولاً، وَفِيهِ  
انْقِطَاعُ السَّلْسَلَتَيْنِ .

مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

وإليه أشار بقوله: وَلَآنَ التَّطْبِيقَ؛ أَيِ الْحُكْمِ بِالْانْطِبَاقِ، بِاعْتِبَارِ النَّسْبَتَيْنِ؛  
أَيِ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ هَاهُنَا لَكُونَهُمَا بِحَيْثُ يَتَعَدَّى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِاعْتِبَارِهِمَا  
يُوجِبُ<sup>(٤)</sup> - خَيْرٌ أَنْ - تَنَاهِيَهُمَا لَوْ جُوبَازِ زِيَادَةِ إِحْدَى النَّسْبَتَيْنِ - وَهِيَ الْعِلَّةُ -  
عَلَى الْأُخْرَى - هِيَ الْمَعْلُولِيَّةُ - مِنْ حَيْثُ السَّبْقُ؛ أَيِ مِنْ حَيْثُ وَجُوبَ سَبْقِ  
الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِيَّةِ كَمَا عُرِفَتْ.

١. أي على معلول نفسها حال كون تلك العلة ثابتة ومفروضة في مرتبة نفسها.

٢. أي لا تنطبق على معلولها الذي بعد مرتبتها لخروج المَعْلُولِ الأخير.

٣. أي على تلك العلة السابقة.

٤. قوله: «يوجب» خبر لقوله: «لأن».

فقوله: «بحيث يتعدّد كلّ واحد منها باعتبارهما» إشارة إلى عزل المعلول الأخير في هذا البرهان.

وهذا هو الفرق بين هذا البرهان، وبين برهان التّضايّف الذي سنذكره، وقد خفي ذلك على المحشي الشّريف .

وأما كونه أقلّ مؤنة وأتمّ فائدة من برهان التّطبيق، فلاّته مستغنٍ عن توهم تطبيق كلّ واحدٍ من آحاد إحدى السّلسلتين بواحدٍ من آحاد السّلسلة الأخرى، كما احتاج إليه برهان التّطبيق.

وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمّل من الوهم، ولذلك يجري في المتعاقبات أيضاً دون برهان التّطبيق، كما سيأتي في كلام المصنّف في " نقد المحصّل " <sup>(١)</sup> حيث نقله في مبحث " حدوث الأجسام " <sup>(٢)</sup> إن شاء الله تعالى. فإن قيل <sup>(٣)</sup>: هذه الملازمة - أعني: لزوم زيادة سلسلة العلل بوحدة - غير بيّنة وإنّما يظهر لزوم ذلك في كلّ قطعة متناهية منها.

قلنا: إنّ العقل <sup>(٤)</sup> يحكم بالضرورة الحدسيّة بأنّ كلّ جملة يتكافى عليّاتها ومعلوليّاتها على هذا الوجه لا بدّ لها من علّة خارجة عنها سابقة عليها

١ . راجع: نقد المحصّل: ٢٤٧ / القسم الأوّل من الركن الثالث في الإلهيّات.

٢ . المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني في الجزء الثالث.

٣ . القائل هو المحقّق الدّواني: لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدّواني والسّيّد الصّدور:

٤ . ذكره المحقّق الدّواني بهذه العبارة: والذي يمكن أن يقال في توجيه هذا الدليل، إنّ العقل يحكم بالضرورة الخ .

حكماً كلياً من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية، لئلا يفوت السبق الذي هو مقتضى العلية.

والشبهة ناشئة من طلب التفصيل<sup>(١)</sup> فيما يحكم به العقل حكماً كلياً إجمالياً، وهذا مما قد يعجز عنه العقل، فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الإجمالي.

ولهذا نظائر مثل ما يقال: إن العقل يحكم بأن الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره، ثم يثبت به أن الشيء لا يوجد نفسه.

ومثل ما يقولون في البرهان السلمي<sup>(٢)</sup>: إن كل جملة من الزيادات لا بد أن يكون في بعد فوقها يلزم منه أن الزيادات الغير المتناهية أيضاً يلزم كونها في بعد فوقها.

ومثل ما يقال في برهان الوسط والطرف<sup>(٣)</sup>: وهو الذي قرره الشيخ في

١. في كل جملة متناهية إلى غير النهاية وتفصيل ذلك إلى غير النهاية محال عند العقل.

٢. هذا ما استدلل به الحكماء على تنامي الأبعاد.

٣. الظاهر أن أصل هذا البرهان من المعلم الأول حاصل تقريره: أن للأشياء ابتداء وأن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع أي أن تكون أنواع العلل أكثر ممن أن تعد إلى غير نهاية، وذلك أن الأشياء المتوسطة وهي الأشياء التي لها متقدم ومتأخر يجب ضرورة أن يكون المتقدم هو العلة لما بعده، فإنه إن سئلنا أيها علة الثلاثة - [ أي المتقدم، الوسط والمؤخر ] - قلنا الأول، وذلك أن الأخير ليس هو علة ولا لواحد منها وكذلك أيضاً فإن المتوسط واحداً وبين أن يكون متوسطات أكثر من واحد ولا بين أن تكون



"الشفاء" ومحصوله: أن كل ما هو معلول وعلة معاً، فهو وسط بين طرفين بالضرورة؛ أحدهما معلول له والآخر علة له.

فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية، لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولاً وعلة، لكون كل واحد من أحادها كذلك، أما أنها علة فلا أنها علة للممكن الطرف المفروض، وأما أنها معلولة فلا أنها تتعلق بالمعلولات ومركبة منها.

والمتعلق بالمعلول المحتاج إليه لا يكون واجباً لذاته، بل لابد أن يكون معلولاً لعلة مستقلة.

ولما ثبت أن سلسلة العلل معلولة وعلة، وثبت أن كل ما هو معلول وعلة، فهو وسط.

ثبت أن سلسلة العلل الغير المتناهية أيضاً وسطاً، فيكون وسطاً بلا طرف، وأنه محال<sup>(١)</sup>.

فيرد<sup>(٢)</sup> عليه: بأننا نسلم أن كل واحد من أحاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط.

متناهية وبين أن تكون غير متناهية، وأجزاء الأشياء غير المتناهية التي تحتوي على هذه الجهة وبالجمله أجزاء غير المتناهية كلها متوسطة على مثال واحد إلى هذا الوقت، فيجب إن لم يكن شيء من الأشياء أولاً إلا يكون بالجمله علة أصلاً. لاحظ: ما بعد الطبيعة الموسوم بـ ألف الصغرى: ١٧ - ١٩.

١. لاحظ: إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٢٧ - ٣٢٨ / الفصل الأول من المقالة الثامنة.

٢. المورد هو المحقق الدواني والسيد الصدر. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٦٥.

ولا نسلم كون كل الأحاد بأسرها وسطاً، فإن حكم كل واحد من تلك السلسلة قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع. فيقال في دفعه: أن العقل يحكم بأن مجموع الأوساط وسطاً من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية، وحكم الأحاد وإن جاز أن يخالف حكم الكل، لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبدية وهذا منه، إلى غير ذلك مما لا ينضبطه وجه.

لكن الشأن كما قال المحقق الدواني في بداية الحكم الكلّي،<sup>(١)</sup> ولا يتضح منه جليلة الحال إلا بترك الجدال، وقصر الهمة على طلب الكمال، ومساعدة التوفيق من ولي الأفضال.<sup>(٢)</sup> الوجه الرابع: ما ذكره الشيخ في "الإشارات"<sup>(٣)</sup> و"المبدأ والمعاد"<sup>(٤)</sup>.

وتقريره على محاذاة ما في "الإشارات": هو أن كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضي علّة خارجة عن أحادها. وذلك لأنّها<sup>(٥)</sup>: أعني: تلك الجملة، بمعنى نفس أحادها بالأسر بحيث

١. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٦٥.

٢. في ب وج: جملة «لكن الشأن كما قال المحقق الدواني في بداية الحكم الكلّي - إلى - من ولي الأفضال» ساقطة.

٣. نقل كلام الشيخ بإيضاح. لاحظ: الإشارات والتنبيهات: ٢٦٨.

٤. المبدأ والمعاد: الفصل السادس عشر.

٥. أي علّة الجملة إما أن يكون كل أحاد، أو بعضها، أو شيئاً خارجاً عنها.

يكون ما لو اعتبر معها من شكلٍ وهيئةٍ خارجاً عنها موجودة<sup>(١)</sup> لكون كلٍّ من آحادها موجوداً، وليس شيء منها شيئاً بمعدوم، وعدم الجملة لا يكون إلا بعدم شيء من آحادها.<sup>(٢)</sup>

ثم إن وجودها مغاير لوجود كون كل واحدٍ من آحادها بالضرورة. ومما ينبئ به على ذلك أنه لا يصدق على شيء من آحادها أنه جملة وكثير ومتعدد وداخل فيه كل واحد من الآحاد وما يرادف ذلك،<sup>(٣)</sup> ويصدق على مجموع الآحاد أنه جملة وكثير ومتعدد وداخل فيه كل واحد من الآحاد وأمثال ذلك.

فنقول: هذه الجملة الموجودة بوجود على حدة غير وجود كل واحدٍ من آحادها.

إما<sup>(٤)</sup> أن لا تقتضي علّة أصلاً، فتكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود، وكيف يتأتى هذا وإنما يجب بآحادها؟

وإما أن تقتضي علّة<sup>(٥)</sup> مستقلة بإيجادها، إذ لا بد منها في وجود كل ممكن بالضرورة هي الآحاد بأسرها<sup>(٦)</sup> فتكون معلولة لذاتها، فإن

١. قوله: «موجودة» خبر أن في قوله: «لأنها».

٢. وإذا لم يكن شيء من آحادها معدوماً كان الجملة موجودة، ثم إن وجودها الخ.

٣. مثل أنه مركّب من الآحاد.

٤. أي وذلك لأنها إما أن لا يقتضي علّة أصلاً الخ.

٥. بمعنى معطي الوجود.

٦. قوله: «بأسرها» صفة لقوله: «علّة مستقلة».

الآحاد بالأسر والكل والجملة شيء واحد .

إذا أريد بكل واحد من هذه الثلاثة نفس معروض الهيئة كما فرض،  
فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال.

لا يقال: لا يلزم من عليّته لنفسه تقدّمه على نفسه، لأنّ العلة التامة  
للمركّب لا يجب، بل لا يجوز تقدّمها عليه، إذ من جملتها <sup>(١)</sup> الأجزاء التي  
هي نفس المعلول المركّب.

لأنّا نقول: قد عرفت منّا سابقاً إنّ ما هو جزء للعلّة التامة هو الأجزاء  
بالأسر، وما هو نفس المعلول المركّب هو مجموع الأجزاء.

وفرق ما بينهما قد بيّناه هناك وهو أنّ مجموع الأجزاء هو معروض  
الهيئة الاجتماعية، بخلاف الأجزاء بالأسر، إذ ليس بمعتبر فيها كونها  
معروضة للهيئة الاجتماعية .

وأما هاهنا، فكلاهما معروضان للهيئة الاجتماعية، لأنّ الأجزاء بالأسر  
التي هي العلة التامة يعتبر في كلّ جزء منها أن يكون في مرتبة متعيّنة، لكونه  
علة للاحقه، معلولاً لسابقه، فهي عين مجموع الأجزاء التي هي نفس  
السلسلة المفروضة، فليتأمل جدّاً، فأنّه في غاية الدقة واللّطافة .

على أنّ المراد من العلة هاهنا هي العلة المستقلّة بالإيجاد على ما  
أشرنا إليه. ولا شبهة في وجوب تقدّمها على المعلول.

١ . أي العلة التامة للمركّب.

وإما أن يقتضي علة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض<sup>(١)</sup>، إذ كان<sup>(٢)</sup> كل واحد منها معلولاً، بل كل واحد من الآحاد يفرض أن يكون علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد أولى بالعلية لها، فيلزم ترجيح المرجوح<sup>(٣)</sup>.

وذلك لكونه<sup>(٤)</sup> أكثر إفادته للآحاد الذي هو أدخل في كل شيء علة للجملة، فإن علة الجملة بالحقيقة علة لآحادها أولاً، ولما كان كل واحد من الآحاد معلولاً له علة، فكل ما فرض علة يكون علة أولى بذلك،<sup>(٥)</sup> ولا يتعين شيء<sup>(٦)</sup> منها للعلية.

هذا ما ذكره الشيخ في "الإشارات" لنفي علية البعض .  
وقد علل ذلك في "المبدأ والمعاد" بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله، كما فعله المصنف<sup>(٧)</sup>.

وإما أن يقتضي علة خارجة من الآحاد كلها؛ وفساد الأقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم، فهذه العلة الخارجة علة أولاً للآحاد، ثم للجملة.

١ . بخلاف ما إذا كان بعض منها واجباً بالذات فإنه أولى بذلك من الباقي.

٢ . في المصدر: «إن كان».

٣ . في أ، ب وج: جملة: «فيلزم ترجيح المرجوح» ساقطة.

٤ . أي لكون كل واحد علة للواحد.

٥ . أي المعلول.

٦ . إلا بحسب الفرض.

٧ . في قوله: «ولأن المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزائه الخ».

وذلك لأنه لا بد أن يكون علة لبعض آحادها، فإن جميع الأجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعاً بغيرها، فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة أصلاً.

فلو وجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولاً لذلك البعض: فإما أن يكون<sup>(١)</sup> علة له، أو لا.

فإن كان علة له، لزم اجتماع علتين مستقلتين<sup>(٢)</sup> على معلول واحد وهو محال، كما مر.

وإنما لزم كون علتين مستقلتين، لأن العلة الخارجة لا بد أن تكون علة مستقلة بإيجاد ذلك البعض، وإلا لم يكن علة مستقلة للجمله بالظاهر، فلو كان له علة أخرى كانت مستقلة أيضاً، وإلا يلزم عدم استقلال الخارجة.

وإن لم يكن علة له، لزم أن يوجد في جملة الآحاد أمران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو خلاف المفروض، فهذه العلة الخارجة يكون طرفاً للسلسلة<sup>(٣)</sup> ويلزم انتهاؤها إليه هذا خلف.

١. ذلك الشيء الباقي في الوجود علة لذلك البعض أو لا.

٢. أحدهما الخارجة والأخرى ذلك الشيء المفروض.

٣. وذلك لأن العلة الخارجة لا بد أن يكون شيء من آحاد السلسلة صادراً عنها، فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم أن يصدر واحد عن علتين فهو محال، فتعين أن يكون العلة الخارجة علة الواحد لا يكون له علة في السلسلة، فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية إلى العلة الخارجة فهي طرف قطعاً.

هذا هو تقرير ما ذكره في " شرح الإشارات <sup>(١)</sup> " وتوجيهه وشرحه.

والى هذا الوجه أشار المصنّف - ولمّا كان هذا الوجه مشتملاً على أقسام أربعة - ثلاثة منها باطلة، والباقي هو المطلوب.

ومن الأقسام الباطلة قسمان <sup>(٢)</sup> ظاهر البطلان، طوى <sup>(٣)</sup> عنهما.

وتعرّض لذكر الثالث - فقال: ولأنّ المؤثر في المجموع؛ أي مجموع السلسلة المفروضة التي هي موجودة لا محالة، لكون كلّ واحد من أحادها موجوداً ومحتاجة إلى المؤثر، لكونها ممكنة لكون كلّ واحد من أحادها كذلك، فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر.

فالمؤثر في هذا المجموع إن كان <sup>(٤)</sup> بعض أجزائه، كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلة .

لأنّ المؤثر في الجملة <sup>(٥)</sup> يجب أن يكون مؤثراً في جملة الأجزاء: إمّا بواسطة، أو بغير واسطة كما عرفت .

١. لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٢٢ - ٢٥ .

٢. أحدهما: أنّ الجملة لا علة لها، والثاني: أنّ علة الجملة نفسها.

٣. أي المصنّف رحمه الله.

٤. نفس المجموع لزم تأثير الشيء في نفسه وهو محال، وإن كان أمراً خارجاً عنها ثبت المطلوب إذ الخارج عن سلسلة الممكنات واجب، وإن كان بعض أجزائه...

٥. أي في هذه الجملة.

وأيضاً الكلام في المؤثر التام - أعني: العلة المستقلة بالإيجاد - لأنَّ المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محالة .  
 فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض أجزائه كان ذلك البعض علة تامة له. (١)

وكل جزء ليس علة تامة، إذ الجملة لا يجب به. (٢)

فكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة؟ (٣)

فهذا القول، أعني قوله: «ولأنَّ المجموع له علة تامة، إلى آخره» عطف بحسب المعين على جزاء الشرطية، وتقدير الكلام ما ذكرناه. (٤)  
 والحاصل: أنَّ مجموع السلسلة لا بدَّ له من مؤثر .  
 ومن كون ذلك المؤثر تاماً موجباً .

١ . أي المجموع.

٢ . أي بالجزء.

٣ . حاصل البرهان: أنَّ هذه السلسلة لا يمكن أن يؤثر فيها جزؤها لأمر:

الأول: لزوم تأثير الشيء في نفسه وفي علة وهو محال.

الثاني: أنَّ المجموع له علة تامة والجزء ليس علة تامة إذ الجزء لا يجب بوجوده وجود الكل فهو بديهي البطلان.

والثالث: أنَّ الجزء يحتاج إلى ما لا يتناهى من علة، والمعلول لا يمكن أن يؤثر في علة واحدة، فكيف بعلة متعددة ؟

٤ . من قوله: «فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض أجزائه كان ذلك البعض علة تامة له».



فمن جهة كونه مؤثراً سواء كان تاماً أم لا، يلزم من فرض كونه جزءاً للمجموع محالاً، هو كون الشيء مؤثراً في نفسه وعقله .

ومن جهة كونه تاماً موجباً يلزم محال آخر، هو كون الجزء مستقلاً في إيجاد الكل مع احتياجه إلى ما لا يتناهى من آحاد ذلك الكل، إلا أنه لا حاجة إلى لفظ كل، بل يكفي أن يقول والجزء ليس علة تامة، فتدبر.

هذا غاية توجيه هذا الكلام .

واعلم أنه لا يرد على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة بشبهة ما قبل المعلول الأخير.

وتقريرها: أن وجود مجموع السلسلة ليس إلا مجموع وجودات آحادها، فعلته ليست إلا مجموع علل الآحاد .

ومجموع علل الآحاد إنما هو مجموع ما قبل المعلول الأخير إلى ما لا يتناهى وهو <sup>(١)</sup> جزء لمجموع السلسلة لا محالة، لاشتمال مجموع السلسلة على المعلول الأخير، وعدم اشتمال ما قبله إلى غير النهاية عليه. <sup>(٢)</sup>

فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة، علة قريبة للمعلول الأخير .

والسلسلة المبتدئة مما قبله بواحد هي علة للمعلول الذي هو فوق المعلول الأخير، وهكذا .

فجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها<sup>(١)</sup> ما قبل المعلول الأخير، هو مجموع علل تلك الأحاد، وهو علة للسلسلة .

والحاصل: أننا نختار أن المؤثر في مجموع السلسلة والعلّة التامة له، إنما هو بعض تلك السلسلة، وهو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الأخير.<sup>(٢)</sup>

ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين، أعني: تأثير الشيء في نفسه وعالله وإيجاب الجزء للكل .

ولا يلزم<sup>(٣)</sup> أيضاً عدم أولوية بعض من الأبعاض للعلية، وهذا ممّا لا مدفع له.

فإن قيل: عدم المركّب كما يكون بعدم جزء من أجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الأجزاء بالأسر؛ بأن لا يبقى منها شيء .

فجميع السلسلة يمكن أن ينعدم بالأسر لإمكان كلّ من أجزائه .

١ . أي على السلاسل .

٢ . العبارة جواب عن سؤال مقدّر وهو: أن هذا المجموع الذي هو العلة أيضاً ممكن يحتاج إلى علة. أجيب: بأن علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير، وهكذا في كلّ مجموع قبله لا إلى نهاية.

٣ . هذه العبارة أيضاً جواب عن المقدّر وهو أن في الابتداء علة الجملة لا يجوز أن يكون جزء منها لعدم أولوية بعض الأجزاء. أجيب بأنه ممنوع لأنه لا يلزم عدم أولوية بعض من الأبعاض لأن الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلية لأن غيره من الأجزاء لا يستقلّ بإيجاد الجملة. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ١٥٧ / ٢؛ وشرح المقاصد: ١١٩ / ٢ - ١٢٠ .

فهذا العدم يجب أن ينسَدَّ ليصير موجوداً، فلا بدَّ له من علة ينسَدُّ بها  
تطرَّق هذا العدم إليه. <sup>(١)</sup>

فلا يجوز أن يكون هي ما فوق المعلول الأخير، لجواز تطرَّق العدم  
إليه.

ولا شيئاً من أجزاء السلسلة كذلك <sup>(٢)</sup>، بل يجب أن تكون <sup>(٣)</sup> خارجة  
عن الممكنات، كان <sup>(٤)</sup> رجوعاً إلى الدليل الأول <sup>(٥)</sup> المخترع للمصنّف كما  
مرّ.

ولا يمكن أن يكون مراد القوم من هذا الدليل، هو الدليل المخترع  
لعدم الاحتياج فيه إلى هذه الأقسام <sup>(٦)</sup> كما عرفت.

نعم لا يبعد تفتُّن المصنّف ذلك من الدليل المشهور للقوم، فليتدبّر.

١. أي المركَّب.

٢. أي علة ينسَدُّ بها تطرَّق هذا العدم.

٣. أي العلة.

٤. أي هذا القول.

٥. الذي ذكره المصنّف في صدر هذه المسألة في بطلان التسلسل.

٦. الأربعة.

## [براهين أخرى في إبطال التسلسل]

ثم إن في بطلان التسلسل براهين أخرى غير ما ذكره المصنف هاهنا.  
فمنها: برهان الوسط والطرف: <sup>(١)</sup> وقد ذكرناه.

ومنها: برهان التضايف: <sup>(٢)</sup> وسيأتي في حدوث الأجسام.

ومنها: برهان الحيثيات <sup>(٣)</sup> وتقريره: أنه لو ترتب حيثيات، أو أمور إلى غير النهاية، لكانت لا تخلو:

إما أن يكون ما بين كل حيثة من تلك الحيثيات مثلاً، وما بين حيثة

١. هذا البرهان استدل به كثير من الحكماء والمتكلمين على استحالة التسلسل ومنهم: المعلم الثاني في شرح رسالة زينون الكبير اليوناني: ٣ - ٥؛ وفي رسالة إثبات المفارقات: ٣ و ٤؛ وبهمنيار في التحصيل: ٥٥٨ - ٥٥٩؛ والسيد المحقق الداماد في القيسات: ٢٢٩ - ٢٣٠؛ وتقويم الايمان: ٢٣٧ الفصل الثاني؛ وفخر الدين الرازي في المباحث المشرقية: ١ / ٤٧٦؛ وصدر المتألهين في الأسفار: ٢ / ١٤٤ - ١٤٥، مدعياً بأنه من أسد البراهين في استحالة التسلسل.

٢. ذكره بعض الحكماء ومنهم: المعلم الثالث في القيسات: ٢٣٠؛ وفي تقويم الايمان: ٢٣٨؛ والسبزواري في شرح غرر الفرائد: ١٧٢ / الفريدة السابعة؛ والتفتازاني في شرح المقاصد: ٢ / ١٢٤؛ والمحقق الدواني في أنموذج العلوم: ٢٩١؛ وصدر المتألهين في الأسفار: ٢ / ١٦٢؛ ومحمد مهدي النراقي في جامع الأفكار: ٥٠ - ٥١؛ والشارح المحقق في گوهر مراد: ٢٢٦ - ٢٢٨، مدعياً بأنه أظهر البراهين وأشهرها في استحالة التسلسل.

٣. هذا برهان آخر استدل به بعض كالمعلم الثالث في القيسات: ٢٢٨ - ٢٢٩؛ وفي تقويم الايمان: ٢٣٨ - ٢٣٩؛ وصدر المتألهين في الأسفار: ٢ / ١٦٣ - ١٦٤؛ والسبزواري في شرح المنظومة المسماة بـ شرح غرر الفرائد: ١٧١ / الفريدة السابعة.

أخرى منها أية حيثية فرضت متناهيًا<sup>(١)</sup>، أو غير متناه.

فإن كان متناهيًا على سبيل الاستيعاب والكلية، لزم أن يكون الكل أيضاً متناهيًا، لوقوعه<sup>(٢)</sup> بين حيثيتين منها كمعلولية وعلية.

وهذا حكم؛ إجماليّ حدسيّ يحكم به العقل المتحدّس، وليس من قبيل حكمه<sup>(٣)</sup> على الكل بما حكم به على كلّ واحد.

كما لو قيل: كلّ واحد من أبعاد هذا لزراع دون الزراع، فهو أيضاً دون الزراع، بل من قبيل أن يقال: ما بين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض.

وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشموليّ دون الزراع، فهذا المقدار المفروض دون الزراع، فليتفطن.

وإن لم يكن متناهيًا على سبيل الكلية، بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية أخرى أية حيثية كانت غير متناه، لزم انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين.

ومنها: برهان الترتب<sup>(٤)</sup> وتقريره: أن الترتب في المعلولية يستدعي

١. كالعلية والمعلولية ونحوهما.

٢. أي الكل.

٣. أي المتحدّس.

٤. ذكره المعلم الثالث في القيسات: ٢٣٠ - ٢٣١؛ وفي تقويم الايمان: ٢٣٩ - ٢٤٠؛ وصدر

المتألهين في الأسفار: ٢ / ١٦٥ - ١٦٦؛ والسبزواري في شرح غرر الفرائد: ١٧٢.

استلزام انتفاء كل واحد من أحاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده، ففي كل سلسلة ترتب من العلل والمعلولات، وكانت المعلولة مستوعبة لأحاديها على الترتب؛ يجب أن يكون علة واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الأحاد بأسرها، فينتهي السلسلة بتلك العلة، فليفتن.

ومنها: برهان الأسد والاحصر<sup>(١)</sup> وتقريره: أنه لو ترتب سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد من أحاد السلسلة لم يتقرر، ولم يوجد مالم يتقرر، ولم يوجد قبله واحد آخر.

فإذا كان كل واحد من أحاديها لم يوجد مالم يوجد شيء آخر قبله؛ كانت الأحاد بأسرها لم يدخل في الوجود مالم يكن شيء آخر موجوداً قبل الجميع، وإلا<sup>(٢)</sup> فمن أين يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء آخر بعده؟ وذلك ظاهر عند العقل الصريح والفطرة الصحيحة.

ومنها: براهين اخترعها بعض المتأخرين<sup>(٣)</sup>:

فمنها: أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ، فهو متعين للأولية، وما بعده للثانوية، وما يليه للثالثية.

١. هذا البرهان منسوب إلى الفارابي: لاحظ: القيسات: ٢٣١؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ /

١٦٦؛ وشرح حرر الفرائد: ١٧٣؛ ونهاية الحكمة: الفصل الخامس من المرحلة الثامنة.

٢. أي وإن لم يكن شيء آخر موجوداً قبل الجميع.

٣. منهم أبو الحسن الكاتب المتوفى (٦٧٥ هـ)، وسعد الدين التفتازاني المتوفى (٧٩٣ هـ)، وعلي

بن محمد القوشجي المتوفى (٨٧٦ هـ).

وهكذا يتعين كل من أحادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب .

فإذا زيد على مبدئها عدة مرتبة متناهية كـ " عشرة أحاد " مثلاً ؛ كان أول تلك العشرة أول أحاد كل السلسلة أيضاً، وما كان أوله أولاً يكون حادي عشر، فيزيد عدد الكل لا محالة .<sup>(١)</sup>

ويجب أن يوجد به<sup>(٢)</sup> مرتبة عددية لم يوجد في الفرض الأول ألبتة، ولم يوجد في المبدأ،<sup>(٣)</sup> كما اعتبرناه،<sup>(٤)</sup> ولا في الأوساط للاتساق، فوجب أن يوجد في الجانب الآخر، فيتناهى ما فرضناه غير متناه هذا خلف.

قال:<sup>(٥)</sup> وهذا البرهان وإن ناسب برهان التطبيق،<sup>(٦)</sup> لكن يمتاز عنه بوجوه من اللطافة والدقة.

ومنها: ما يستدعي تمهيد مقدمتين:

إحدهما: أن كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه يحكم بها كل ذي فطرة سليمة.<sup>(٧)</sup>

١ . وإلا يلزم مساواة وجود الشيء لعدمه وهو ضروري الفساد ويديهي الاستحالة.

٢ . أي بسبب ازدياد عدد الكل.

٣ . أي تلك المرتبة.

٤ . أي من كون أول تلك العدة أول أحاد السلسلة كلها أيضاً .

٥ . بعض المتأخرين.

٦ . لأجل اشتماله على الناقص والزائد.

٧ . ضرورة أن ليس له من جانب آخر أحاد غير متناهية.

وثانيتها: أن كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه. بل: إما أن يساويانه، أو يفضلان عليه،<sup>(١)</sup> أو ينقصان عنه بمقدار<sup>(٢)</sup> متناه، ولا أحسبك شاكاً فيها كسابقتهما.

وبعد تمهيدهما<sup>(٣)</sup> نقول: لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدأ يتعين يترتب أحادها فيها الأحاد<sup>(٤)</sup> الواقعة في المراتب الفردية كـ "الأول والثالث والخامس والسابع إلى غير النهاية".

وكذا الأحاد الواقعة في المراتب الزوجية كـ "الثاني والرابع والسادس والثامن إلى غير النهاية".

فيوجد في السلسلة المفروضة أولاً سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد، فوجب أن لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية، لكنهما معاً عين السلسلة المفروضة أولاً ولها مبدأ.

فوجب أن ينقصا معاً عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الأولى.

١. أي غير المتناهي من الجانبين.

٢. قوله: «بمقدار» متعلق لقوله: «يفضلان وينقصان».

٣. أي المقدمتين.

٤. قوله «الأحاد» فاعل لقوله «يتعين».



فاجتمع فيها النقيضان وهو محال، وما يستلزم المحال، فهو محال.  
ومنها<sup>(١)</sup>: ما لو وجدت سلسلة غير متناهية، لكان لها مرتبة من العدد  
ألبتة، لأن كل جملة موجودة في الواقع متعينة الأحاد يعرضها<sup>(٢)</sup> عدد معين  
ضروري.

ويوجد فيها مراتب أعداد،<sup>(٣)</sup> أو معدودات ناقصة عنها بواحد، أو  
بأثنين، أو بثلاثة، أو بأربعة، وهكذا طبقات مترتبة متنازلة.

ويوجد فيها واحد ألبتة لا مرتبة تحته، فيوجد بين مرتبة العدد الذي  
لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها  
محصورة بين حاصرين.

قال: وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الأمور الغير المتناهية، وإن لم  
تكن مترتبة أيضاً.

ومنها: لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ؛ لزم أن يكون  
عدد واحد زوجاً وفرداً، وهو باطل بالضرورة.

وبيان اللزوم: أنه يتعين بعض من أحادها بأنه واقع في المراتب  
الفردية كـ "الأول والثالث والخامس".

١. أي من البراهين التي اقامها بعض المتأخرين.

٢. أي الجملة.

٣. من العشرات والمئات والألوف.

وبعض منها بأنه واقع في المراتب الزوجية كـ " الثاني والرابع والسادس " كل منهما إلى غير النهاية.

ويكون بازاء كل من الأولى واحد من الثانية وبالعكس، فانقسمت السلسلة الأولى<sup>(١)</sup> إلى قسمين متساويين، فكان زوجاً، إذ لا نريد به إلا المنقسم بمتساويين مطلقاً<sup>(٢)</sup>.

وإذا أسقط واحد من السلسلة ؛ بقيت سلسلة أخرى غير متناهية، فوجب أن يكون زوجاً بعين ما قلنا: فالسلسلة الأولى فرد.

لأنه إذا زيد واحد على الزوج يحصل فرد، لأنه إذا انضم إلى كل من النصفين يزيد على الآخر، ولا يصلح للتصنيف.

ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين، فرضنا لهما مقطوعاً حتى ينقسم بقسمين كل منهما غير متناه من جانب واحد ويلزم الخلف فيهما.

ومنها: أن التسلسل يستلزم أن يتساوى كل عددين متناهيين كـ " العشرة والمائة والألف " وهو ظاهر البطلان.

بيان اللزوم: أن مثل هذه السلسلة يوجد فيها عشرات غير متناهية ومئات غير متناهية، فإذا جعل أحادها من مبدئها على الترتيب بها تعدد

١. أي السلسلة المرتبة من الأفراد والأزواج.

٢. سواء أكان طولاً أم عرضاً، وسواء أكان متناهياً أم غير متناه، أو أعم من أن يكون أجزاؤها واحداً واحداً أو جملة.

العشرات استوعبت هذه العادية تمام الأحاد.

وكذا لو عدّ بها المائة، فيتساوى العشرة والمائة، لتساوي مسطح عددٍ واحدٍ فيهما.

قال<sup>(١)</sup>: وهذا قريب المأخذ من برهان التطبيق<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما يستدعي تمهيد مقدّمة، وهي أنّ: كلّ عدد يكون له نصف والتّم من أحاد مترتبة، فما<sup>(٣)</sup> لم يحصل نصفه أولاً، لا يحصل كلّ، وهذه من الضّروريات الحدسيّة.

وبعد ذلك نقول: لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ يوجد فيها أحاد فردية غير متناهية، وأحاد زوجية غير متناهية، ويكون بازاء كلّ واحد من الأولى واحد من الثانية وبالعكس.

فالأحاد الزوجية مثلاً نصف السلسلة، فلعدد السلسلة نصف ألبتة .

وبحكم المقدّمة الممهّدة<sup>(٤)</sup>، إذا اعتبرت الجملة من أحادها المترتبة مأخوذة مع التّوالي والترتيب، يجب أن يحصل نصفها أولاً، ثمّ يحصل الجملة.

١ . أي بعض المتأخرين.

٢ . لوقوع كلّ من العشرات والمئات بأزاء واحد من الأحاد غير المتناهية.

٣ . في ب وج: «مما» .

٤ . أي ما لم يحصل النصف لم يحصل الكل .

فالنصف الأول الذي يوجد أولاً محصوراً بين حاصرين، فهو متناه،  
فكذا كله، وهو المطلوب. انتهى.<sup>(١)</sup>

وفي أكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على الناقد البصير والعالم  
الخبير.<sup>(٢)</sup>



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

١. أي انتهى كلام بعض المتأخرين. لاحظ: ايضاح المقاصد: المبحث الثاني من المقالة الثانية؛ وشرح المقاصد: المبحث السادس من المنهج الثالث؛ وشرح تجريد العقائد: ١٢٥ - ١٢٦.
٢. لاحظ ما ذكره شيخنا الأستاذ آية الله السبحاني في مقدمة هذا الجزء من البرهان الاقوم الاثم حول امتناع التسلسل الذي لا يُبقي لمريب ريب، ولا لمشكك شك فحياء الله وبياه.

## المسألة الرابعة

في أحكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر

[ وفيها ثمانية أحكام: ]

### [ الحكم الأول ]



في أن العلية والمعلولية مكافئة في الوجود والعدم

[ قال: ] وتتكافى النسبتان في طرفي النقيض .

[ أقول: ] فمنها<sup>(١)</sup>: إن المؤثر في الوجود ليس إلا الوجود، والمؤثر في  
العدم ليس إلا العدم.

وأشار إليه بقوله: وتتكافى النسبتان<sup>(٢)</sup>؛ أي التأثير والتأثر بقريضة كون  
المسألة في أحكام الفاعل .

١ . أي من أحكام الفاعل: وهذا هو الحكم الأول .

٢ . أي نسبة العلية والمعلولية.

والمؤثر في طرفي النقيض؛ أي الوجود والعدم<sup>(١)</sup>، بمعنى أن وجود الفاعل يكفي وجود المفعول؛ أي إذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية في موجود وبالعكس .

وعدم الفاعل من حيث هو فاعل، تكافي عدم المفعول؛ أي إذا تحققت الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم .

فوجود المفعول مستند إلى وجود المستند، لأن تأثير المعدوم في الموجود غير معقول .

وعدم المفعول مستند إلى عدم الفاعل من حيث هو فاعل، لأنه حين عدم المفعول؛ لو لم يعد من الفاعل التام شيء، لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه، وإن عدم<sup>(٢)</sup> فالعقل يتحكم بأن مع انعدام شيء من الفاعل لا أثر لمقارنة شيء آخر معه في انعدام المعلول، بل هو كاف في انعدام المعلول.

والعمدة في ذلك، أن عدم لا يحصل من الوجود، كما أن الوجود لا يحصل من عدم، فإن شيئاً من ذلك غير معقول.

١. أي في طرفي الوجود والعدم، بمعنى كلما تحقق معروض العلة تحقق معروض المعلول، وكلما تحقق معروض المعلول تحقق معروض العلة، هذا في طرف الوجود، وكذا كلما تحقق عدم العلة تحقق عدم المعلول، وكلما تحقق عدم المعلول تحقق عدم العلة وهذا في طرف عدم. مثلاً: كلما تحققت النار تحقق الإحراق وكلما تحقق الإحراق تحققت النار، وكلما تحقق عدم النار تحقق عدم الإحراق، وكلما تحقق عدم الإحراق تحقق عدم النار.

٢. من الفاعل شيء .

وكَلَمَّا يتوَهَّم من حصول العدم من الوجود، فإنَّما هو بالعرض، كما يظهر عند التسلسل.

وقيل<sup>(١)</sup> في شرح هذا الكلام: «أي تتكافى العلوية والمعلولية في التحقق والارتفاع، فإنَّ العلوية كُفُو المعلولية، لا تقدِّم لأحدهما على الأخرى»<sup>(٢)</sup>.

فلا يحكم العقل؛ بأنَّه تحقق العلوية أولاً، ثمَّ تحقق المعلولية.

ولا بأنَّه ارتفع العلوية أولاً، ثمَّ ارتفع المعلولية؛ بخلاف العلة والمعلول.

فإنَّه يحكم بأنَّ ذات العلة تتحقَّق أولاً، ثمَّ يتحقَّق ذات المعلول، وبأنَّها ترتفع أولاً، ثمَّ يرتفع ذات المعلول.

وذلك لأنَّ العلوية والمعلولية متضايقان حقيقتان، وهما متكافئتان في الوجود والارتفاع أيضاً، كما حقَّق في موضعه»<sup>(٣)</sup>.

وفيه: أنَّ التكافؤ لا يتنافى القدم والتأخُّر الذاتيتين، والوجه ما ذكرنا.

١. القائل هو سيّد المدقِّقين.

٢. أصلاً.

٣. لاحظ: شرح تجريد المقائد مع حاشية المحقِّق الذَّواني والسيّد الصِّدر: ١٦٨.

## [الحكم الثاني

### في أن القابل لا يكون فاعلاً

قال: والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميتهما.]

[أقول:] ومنها<sup>(١)</sup>: إنَّ الفاعل إذا كان واحداً حقيقياً لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن أن يكون فاعلاً لشيء وقابلاً له.

وإليه أشار بقوله: والقبول والفعل<sup>(٢)</sup> المتنافيان مع اتحاد النسبة، يعني إذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول، وبين القابل والمقبول متحدة؛ بأن يكون الفاعل بعينه هو القابل، والمفعول بعينه هو المقبول.

وهذا إشارة إلى اتحاد الجهة أيضاً.

فإنَّ مع اختلافها لا تكون النسبة متحدة، ضرورة أنَّ الشيء بإحدى الجهتين غيره بالجهة الأخرى، فيختلف النسبة باختلاف الطرف.

والدليل المشهور<sup>(٣)</sup> على ذلك: - أعني: على منافية الفعل والقبول - هو

١. أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم الثاني.

٢. أي القابلية والفاعلية.

٣. أنظر: إيضاح المقاصد: ١١٥ - ١١٦ / المبحث الخامس من المقالة الثانية؛ والمباحث المشرقية:



أن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان، والوجوب والإمكان متنافيان، فلا يجتمعان.

والى هذا أشار بقوله: لتنافي لازميهما.<sup>(١)</sup>

واعترض<sup>(٢)</sup> عليه: بأن كلاً من الفاعل والقابل: إذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول .

وإذا أخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معاً، فلا فرق إذن بينهما في الوجوب والإمكان.

وأجيب: بأن الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً لمفعوله؛ ولا يتصور ذلك<sup>(٣)</sup> في القابل، إذ لا بد من الفاعل لا محالة<sup>(٤)</sup>، فالفعل وحده موجب في الجملة، والقبول وحده ليس بموجب أصلاً.

١٥٥ / ١ - ٥١٦ / الفصل الثامن عشر من القسم الأول، وشرح المقاصد: ١٠٤ / ٢ - ١٠٥ / المبحث الرابع من النهج الثالث، والحكمة المتعالية أو الأسفار: ١٧٦ / ٢ - ١٨٠ / للفصل السادس من المرحلة السادسة.

١. أي لازم القبول ينافي لازم الفعل وحيث لا يجتمع اللازمان لا يجتمع الملزومان بداهة. مثلاً: لا يعقل أن يكون الجسم فاعلاً وقابلاً للبياض، وذلك لأن كون البياض معلولاً لازمه أنه يجب حين وجود الجسم، وكون البياض مقبولاً لازمه أنه يمكن وجود البياض حين وجود الجسم، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الجسم فاعلاً للبياض وقابلاً له.

٢. تعرض له الفاضل القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١٢٦ - ١٢٧ .

٣. أي استقلاله وإيجابه .

٤. في كونه موجباً في صورة القابل .

فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة، لزم إمكان الوجوب<sup>(١)</sup> وامتناعه.<sup>(٢)</sup>

وما قيل: من أنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان من جهتين بالقياس إلى شيء واحد، فيجب من جهة ولا يجب من جهة .

خروج عن محل النزاع، إذ الكلام ؛ في أن البسيط لا يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، لا من جهتين.

وقد يجاب عن أصل الاعتراض باختيار الشق الثاني<sup>(٣)</sup> فيقال: إن المعلول وإن توقف وجوده على كل واحد من علله، لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله واجب الحصول، لكون الوجود منه، بخلاف القابل.

فإنه وإن فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول؛ ليس له الاستحقاق وجود المقبول فيه، فالفاعل يوجب المعلول، والقابل لا يوجبه، بل يستحقه.

وهذا المعنى قولهم<sup>(٤)</sup>: «نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان فلا يجتمعان إلا من جهتين» .

١. من جهة كونه فاعلاً وهو موجب في الجملة .

٢. من جهة كونه قابلاً.

٣. أي إذا أخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول .

٤. أي قول المشهور من الحكماء.

فما قيل: من أن الإيجاب من جهة الفاعلية<sup>(١)</sup> والإمكان، أو امتناع الوجوب من جهة القابلية<sup>(٢)</sup> فيكونان من جهتين؛ لا من جهة واحدة.

مدفوع: بأن إيجاب الفاعل للمفعول متقدم على فعله.

وكذا إمكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله.

فلو كان الواحد الحقيقي فاعلاً لشيء وقابلاً له، لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان: جهة بها يوجب، وجهة بها يستحق، فلا يمكن أن يكون هما القابلية والفاعلية.

فخلاصة الدليل: أن الفعل لابد له من وجوب سابق، والقبول لابد له من إمكان سابق، فلو كان الواحد الحقيقي فاعلاً لشيء وقابلاً له، لزم كون الشيء الواحد واجباً وممكناً بالقياس إلى شيء واحد بعينه من جهة واحدة. والوجوب بشيء والإمكان بالقياس إلى ذلك الشيء بعينه متنافيان، فكذا ملزوماهما - أعني: الفعل والقبول - سواء كانا بمعنى الفاعل، أو المفعول.

والأنسب بقواعد الحكمية والأشد انطباقاً على قوانين التحقيق، أن يقال في الاستدلال على هذا المطلب: أن الفاعل لا يتعرى في حد ذاته عن مفعوله، فمفعوله واجب وثابت له في حد ذاته، سواء صدر أو انفصل<sup>(٣)</sup> عنه أو لا،

١. المتحققة حال حصول المبدأ الذي هو الفعل.

٢. المتحققة حال حصول المبدأ الذي هو القبول.

٣. في أ و ب: «صدر الفعل عنه».

فنسبته إليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل .

فإنه في حد ذاته يتعرى عن مقبولة ألبته، وإلا لامتنع قبوله، فهو، أعني: المقبول بالإمكان مع القابل في حد ذاته، سواء قبله أو لم يقبله.

فهما - أعني: الفعل والقبول - متنافيان بالذات، فيكون المراد من القبول هو القبول عن الغير، ويقال له: القبول الانفعالي .

فيجوز أن يقبل الفاعل البسيط عن نفسه، بأن يصدر عنه ما يتصف هو به.

وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال.

ولهذا ذهب الشيخ إلى؛ أن صور معقولاته تعالى قائمة به وصادرة عنه مع مبالغته في نفي اجتماع القبول والفعل.

وهذا معنى ما صرح به في "التعليقات" <sup>(١)</sup> وغيره؛ من أن عنه وفيه في البسيط شيء واحد، فليتحفظ به .

## [الحكم الثالث

### في نسبة العلة إلى المعلول

قال: وتجب المخالفة بين العلة والمعلول إن كان المعلول محتاجاً إلى العلة لذاته وإلا فلا. ]

[ أقول: ] ومنها<sup>(١)</sup>: أنه تجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول<sup>(٢)</sup> إن كان المعلول محتاجاً إلى العلة<sup>(٣)</sup> لذاته<sup>(٤)</sup>، وماهيته، لئلا يلزم كون الماهية محتاجة إلى نفسها.

والأ؛ أي وإن لم يكن المعلول محتاجاً إلى العلة لذاته وماهيته، بل كان الاحتياج في شخصيته، فلا؛ أي فلا يجب المخالفة الذاتية.

وهذه مسألة عظيمة على حدة، قد بسط القول فيها الشيخ في "إلهيات الشفاء" في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها، فلننقل بعضاً منه لكثرة فوائده.

١. أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم الثالث.

٢. بأن يكون ماهية المعلول مخالفة لماهية العلة.

٣. كحاجة الحرارة لذاتها إلى النار، فإن ماهية النار تخالف ماهية الإحراق.

٤. في متن كشف المراد وشرح تجريد العقائد: «إن كان المعلول محتاجاً لذاته إلى تلك العلة».

وهو أنه قال: «ليس الفاعل كلما أفاد وجوداً أفاده مثل نفسه، وربما أفاد وجوداً مثل نفسه، وربما أفاد وجوداً، لا مثل نفسه، كـ "النار تسود" أو كـ "الحركة تسخن".

والفاعل الذي يفعل وجوداً مثل نفسه، فإن المشهور أنه أولى وأقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره. وليس هذا المشهور بيبين ولا بحق من كل وجه، إلا أن يكون ما يفيد هو نفس الوجود والحقيقة، فحيث يكون المفيد أولى بما يفيد من المستفيد.

ولنعُد من رأس فنقول: إن العلل لا تخلو:  
إما أن تكون عللاً لمعلولات في نحو وجود أنفسها.  
وإما أن تكون عللاً للمعلولات في وجود آخر.  
مثال الأول: تسخين النار.

ومثال الثاني: تسخين الحركة، وحدوث التخلخل من الحرارة، وأشياء كثيرة مشابهة لذلك.

ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الأول.  
ولنورد الأقسام التي قد يظن في الظاهر أنها أقسامه.

فنقول: قد يظن في الوجه الأول: أنه قد يكون المعلول في كثير منه<sup>(١)</sup>

أنقص وجوداً من العلة في ذلك المعنى، إن كان ذلك المعنى يقبل الأشدّ والأنقص، مثل: "الماء إذا تسخّن عن النار".

وأنه قد يكون في ظاهر النّظر مثله أيضاً، قَبْلَ ذلك<sup>(١)</sup> أو لم يقبل، مثل: النار، فإنّها يعتقد فيها في الظاهر، أنّها تحيل غيرها مثل: نفسها ناراً في الظاهر.

فتكون مساوية لها في الصّورة النّاريّة، لأنّ تلك الصّورة لا تقبل الأزيد والأنقص والأقلّ.

ومساوياً له في العَرَض اللازم من السّخونة المحسوسة، إذ كان صدور ذلك الفعل عن الصّورة المساوية لصورته وعنه أيضاً، والمادّة مساوية في التّهيؤ.

وأما كون المعلول أزيد في المعنى الذي من العلة، فهو الذي يرى أنّه لا يمكن ألّبتة.

ولا يوجد في الأشياء المظنونة عللاً ومعلولات، لأنّ تلك الزيادة لا يجوز أن يكون حدوثها بذاتها.

ولا يجوز أن يكون حدوثها بزيادة استعداد المادّة، حتّى يكون قد أوجب ذلك<sup>(٢)</sup> خروج شيء إلى الفعل بذاته، فإنّ الاستعداد ليس سبباً للإيجاد.<sup>(٣)</sup>

١. أي الأشدّ والأنقص.

٢. أي زيادة الاستعداد.

٣. وإن كان مخصّصاً له.

فإن جعل سببها<sup>(١)</sup> العلة والأثر الذي وجد عن العلة معاً، فتلك الزيادة تكون معلولة لأمرين لا معلولة أمر واحد، وهما مجموعين يكونان أكثر وأزيد من المعلول الذي هو الزيادة .

فإن سلمنا هذه الظنون إلى أن نستبين حالها، ساغ لنا أن نقول: إنه إذا كان المعنى في المعلول والعلة متساوياً في الشدة والضعف فإنه يكون للعلة، بما هي علة، التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى.

والتقدم الذاتي، الذي له في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى، غير موجود للثاني<sup>(٢)</sup>، فيكون ذلك المعنى الأول<sup>(٣)</sup> إذا أخذ بحسب وجوده وأحواله التي له من جهة وجوده أقدم من الآخر.<sup>(٤)</sup>

فيزول إذن مطلق المساواة، لأن المساواة تبقى في الحد، وهما<sup>(٥)</sup> من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان، وليس أحدهما علة ولا معلولاً.

فأما من جهة ما أحدهما علة والآخر معلول، فواضح أن اعتبار وجود ذلك الحد لأحدهما أولى، إذ كان له أولاً لا من الثاني، ولم يكن للثاني إلا منه.

فظاهر منه أن هذا المعنى إذا كان نفس الوجود لم يمكن أن يتساويا

١ . أي للزيادة.

٢ . أي المعنى الثاني للمعلول .

٣ . في المصدر: «متساوياً للأول».

٤ . أي المعنى الذي في المعلول .

٥ . أي المعنيان .



فيه ألبته، إذ كان إنَّما يمكن أن يساويه باعتبار الحدِّ، ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود.

والآن ؛ فإنَّ استحقاق الوجود هو من جنس الحدِّ بعينه، إذا أخذ هذا المعنى نفس الوجود، فَبَيَّنَ أنَّه لا يمكن أن يساويه إذا كان المعنى نفس الوجود، فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود أولى بالوجود من الشيء. ولكن هاهنا تفصيل آخر<sup>(١)</sup> ونوع من التحقيق يجب أن لا تغفله، وهو أنَّ العلل والمعلولات تنقسم في أوَّل النظر عند الفكر إلى قسمين :

قسم يكون طباع المعلول فيه ونوعيته<sup>(٢)</sup> وماهيته الذاتية توجب أن يكون معلولاً<sup>(٣)</sup> في وجوده لطبيعة أو لطبائع<sup>(٤)</sup>، فيكون العلل مخالفة لنوعيته، لا محالة، إذ كانت عللاً له في نوعه لا في شخصه .

وإذا كان كذلك لم يكن النوعان واحداً، إذ المطلوب علّة ذلك النوع، بل تكون المعلولات يجب عن نوع غير نوعها، والعلل يجب عنها نوع غير نوعها، وتكون عللاً للشيء المعلول ذاتية<sup>(٥)</sup> بالقياس إلى نوع المعلول مطلقاً.<sup>(٦)</sup>

١ . وكلام المصنّف رحمه الله مأخوذ عن هذا التفصيل .

٢ . أي نوعيّة المعلول .

٣ . إذا كان بسيطاً .

٤ . إذا كان مركباً .

٥ . قوله: «ذاتية» صفة لقوله: «عللاً» .

٦ . أي غير مقيد بالوجود فقط .

وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة، والعلّة علّة المعلول في نوعه بل في شخصه .

ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم،<sup>(١)</sup> وظاهر ما يوجد له من الأمثلة .

وعلى سبيل التوسّع<sup>(٢)</sup> إلى أن يبيّن حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السبب المعطى لصورة كلّ ذي صورة من الأجسام.

فمثال الأوّل: كون النفس علّة للحركة الاختيارية، ومثال الثاني: كون هذه النار علّة لتلك النار.

والفرق بين الأمرين معلوم، فإنّ هذه النار ليست علّة لتلك النار على أنّها علّة نوعية النار، بل على أنّها علّة نار ما، فإذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض.

وكذلك<sup>(٣)</sup> الأب للابن لا من جهة ما هو أب وذلك ابن، بل من جهة وجود الإنسانية. انتهى ما أردنا من كلام الشيخ<sup>(٤)</sup>.

١. إشارة إلى أنّ هذه العلل ليست عللاً فاعلية بالحقيقة بل الفاعل بالحقيقة المعطى للصورة شيء آخر خارج عنه نوع هذه المقولات وإنّما وقع التقسيم بحسب ظنّ الفكر وظاهر ما يوجد له الخ .

٢. لأنّ النار ليست علّة لصورة نار أخرى أي معطيها بل معدّ.

٣. أي وكذلك الأب علّة بالعرض للابن.

٤. إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٦٨ - ٢٧١ / الفصل الثالث من المقالة السادسة .

## [الحكم الرابع]

في أن مصاحب العلة أو المعلول

لا يجب أن يكون علة أو معلولاً

قال: ولا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب. [

[أقول:] ومنها<sup>(١)</sup>: أنه لا يجب، بل لا يجوز أن يكون ما مع العلة علة،  
والأ لزم اجتماع علتين<sup>(٢)</sup>.  
ولا أن يكون ما مع المعلول معلولاً.

بل لا يجوز إذا فرضت علية العلة لهما من جهة واحدة.

واليه أشار بقوله: ولا يجب صدق إحدى النسبتين<sup>(٣)</sup> على  
المصاحب.<sup>(٤)</sup>

١. أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم الرابع.

٢. في مرتبة واحدة.

٣. أي نسبة العلية والمعلولية.

٤. لأحدهما، فمصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب المعلول ليس بمعلول، مثلاً حمرة النار

وإنما قال: لا يجب مع أنه لا يجوز كما عرفت، لأنه قد يصدق بالعرض<sup>(١)</sup> والمعجاز لا بالذات وعلى الحقيقة.



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

---

المصاحبة لها ليس علة للإحراق، وكذا لو كان التلازم بين الإحراق وبين شيء آخر لا يجب أن تكون النار علة لذلك المصاحب .

١ . يعني أن المصنّف حمل الصّدق على المعنى الأعمّ من الصّدق بالذات والصّدق بالعرض فلهذا نفى الوجوب .

## [الحكم الخامس]

### في أن العناصر لا يكون علة ذاتية بعضها لبعض

قال: وليس الشخص من العنصريّات علة ذاتية لشخص آخر وإلا لم تتناه  
الأشخاص، ولا استغنائه عنه بغيره، ولعدم تقدّمه، ولتكاثرهما، ولبقاء أحدهما مع  
عدم صاحبه. [

[أقول: ] ومنها<sup>(١)</sup>: أنه لا يجوز أن يكون شخص من أشخاص النوع  
الواحد علة حقيقية لشخص آخر بحسب ذاته وماهيته .  
واليه أشار بقوله: وليس الشخص من العنصريّات<sup>(٢)</sup> علة ذاتية لشخص  
آخر.<sup>(٣)</sup>

إنما خصّ هذا الحكم بالعنصريّات، لتحقيق النوع المتكثّر الأفراد فيها،  
بخلاف الفلكيّات.<sup>(٤)</sup>

والغرض منه دفع ما يترأى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة  
لتلك النار، وأمثال ذلك كما مرّت الإشارة إليه<sup>(٥)</sup> في كلام الشيخ .

١ . أي من أحكام الفاعل، فهو الحكم الخامس.

٣ . في متن كشف المراد وشرح تجريد العقائد: «آخر منها».

٤ . لعدم تكثّر الأفراد في نوع الفلكيّات .

٥ . في الحكم الثالث من أحكام الفاعل .

٢ . كأفراد النار مثلاً.

واحتج<sup>(١)</sup> عليه<sup>(٢)</sup> بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: وإلا<sup>(٣)</sup> لم تتناه الأشخاص.

وتقريره: أنه لو كان شخص من النار مثلاً علة ذاتية موجودة لشخص آخر منها، فإنما يتصور ذلك بأن تكون النارية التي في النار علة مقتضية لوجود نارية أخرى؛ هي النارية التي في النار المعلول.

إذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية، فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية لكانت هذه النارية أيضاً مقتضية لوجود نارية أخرى، إذ هذه النارية نارية.

والفرض أن النار لناريتها مقتضية لوجود نارية أخرى، فيلزم أن يكون النارية الثالثة أيضاً مقتضية لوجود نارية رابعة، وهكذا إلى غير النهاية.

وهذا تسلسل في المعلولات، وقد دلت أكثر البراهين المذكورة لإبطال التسلسل في العلل على إبطال التسلسل في المعلولات أيضاً<sup>(٤)</sup> كما لا يخفى.

١. أي المصنف رحمه الله.

٢. على امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر.

٣. أي لو كان الشخص علة ذاتية لزم محاذير: الأول أنه لم تتناه الأشخاص.

٤. لكن قال المعلم الثالث: «إنما سلطان قضاء البراهين في إحالة التسلسل على التصاعد في جانب العلل لا على التنازل في جانب المعلولات» وقال صدر المتألهين: «اعلم أن البراهين ناهضة على امتناع لا تناهي السلسلة المرتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة التنازل والمعلولية». لاحظ: تفويم الإيمان: ٢٤١؛ والقبسات: ٢٣٣؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ /

وأما ما قيل: <sup>(١)</sup> من أنه إنما يلزم ذلك لو كانت هذه النارية لناريتها علة لتلك النار <sup>(٢)</sup>، وأما إذا كانت علة لشخصيتها، فلا يلزم ذلك .

فمما <sup>(٣)</sup> لا يذهب الوهم إليه أصلاً، وكيف يذهب الوهم إلى تجويز كون شخصية هذه النار علة لنارية تلك النار. <sup>(٤)</sup>

بل لو ذهب فإنما يذهب إلى كونها علة لشخصية تلك النار لا لناريتها .

لكن ذلك ليس معنى العلية الحقيقية، بل الإعدادية، وليس المقصود نفيها، بل هو الواقع.

الثاني: أن هذا الشخص من النار مثلاً مستغن في وجوده عن الذي يظنّ كونه علة له لشخص آخر منها، إذ كلّ شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص، وليس هذا شأن العلة الذاتية الموجودة.

فظهر أن ما يفعله ليس إلا إعداداً <sup>(٥)</sup> لا إيجاداً، فهذه النار ليست إلا علة

١ . القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد المقاليد: ١٢٧ .

٢ . لاشتمال تلك النار على النارية أيضاً محال يلزم التسلسل .

٣ . أي ما قيل ممّا لا يذهب الوهم إليه أصلاً.

٤ . من دون توسط شخصيتها.

٥ . وليس للإعداد بمجرد النارية بل مع شرائط لها مدخل في حصوله كالمقابلة والمجاورة وعدم المانع وغيره .

مُعْدَة لتلك النار، وهذا معنى قوله: ولا استغنائه عنه <sup>(١)</sup> بغيره.

الثالث: أنه لا تقدّم بالذات لشخص من أشخاص النوع الواحد على شخص آخر منها بحسب الماهية النوعية <sup>(٢)</sup>، مثلاً ليست نار أقدر في ناريتها من نار أخرى، ولو كانت علة بالذات لما كان كذلك، وهذا معنى قوله: ولعدم تقدّمه.

الرابع: أن أفراد النوع الواحد متكافئة لتمائلها، فليس بعضها أولى بالعلية من بعض <sup>(٣)</sup>، وهذا معنى قوله: ولتكافؤهما. <sup>(٤)</sup>

الخامس: أن العلة الذاتية يجب وجودها مع المعلول، والنار التي يظن كونها علة لنار أخرى، قد تنطفئ وتنعدم مع بقاء النار الثانية. <sup>(٥)</sup>

مركز تحقيق كويت علوم إسلامي

١. أي هذا الفرد المعلول عن هذا الفرد العلة من سائر الأفراد، إذ ليس العناصر بعضها أولى بأن يكون علة ذاتية لبعضها من غيره، بل نسبة كل العناصر في ذلك سواء فيستغني ما فرضنا معلولاً عما فرضنا علة بغير ذلك المفروض هذا خلف. وعلى هذا فيكون الفرد معداً لوجود فرد آخر لا علة ذاتية له. راجع: شرح تجريد العقائد: ١٢٧؛ وكشف المراد: المسألة التاسعة من الفصل الثالث.

٢. لأن الذاتي لا تقبل التشكيك.

٣. وتقريره حسب بيان العلامة وهو أن الماء والنار مثلاً متكافئان في أنه ليس النار أولى بأن تكون علة للماء من العكس، والمتكافئان لا يصلح أن يكون أحدهما علة للآخر. لاحظ: كشف المراد: المسألة التاسعة.

٤. أي الشخصين اللذين أحدهما علة والآخر معلول.

٥. استشكل الشارح القوشجي على هذه الوجوه الخمسة حول امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر. أنظر: شرح تجريد العقائد: ١٢٧.



وهذا معنى قوله: ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.

واعلم أنّ هذه وجوه<sup>(١)</sup> إقناعيّة وتنبيهات على فساد الوهم المذكور،  
والأفقد مرّ وجوب المخالفة بين العلة الذاتيّة ومعلولها آنفاً.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

## [الحكم السادس]

### في كيفية صدور الأفعال الاختيارية منا<sup>(١)</sup>

قال: والفعل منا يفتقر إلى تصوّر جزئي ليتخصّص به الفعل إلى شوقٍ ثمَّ إرادةٍ ثمَّ حركةٍ من العضلات ليقع منا الفعل.

والحركة إلى مكانٍ تتبّع إرادة بحسبها.

وجزئيات تلك الحركة تتبّع تخيلاتٍ وإراداتٍ جزئيةٍ، يكون السابق من هذه التخيلات علّةً للسابق من تلك الجزئيات المعدة لحصول تخيلاتٍ وإراداتٍ أخرى.

فتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة إلى آخرها.

[أقول:] ومنها<sup>(٢)</sup>: كيفية صدور الأفعال الاختيارية عن الأنفس

الحيوانية وبيان مبادئها، وهي أربعة: التّصوّر، والشّوق، والإرادة، والحركة. وإلى هذا أشار بقوله: والفعل<sup>(٣)</sup> منا<sup>(٤)</sup>؛ أي صدور فعل جزئيّ منا، لأنّ

١. راجع لمزيد التحقيق إلى: شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٤١١ - ٤٢٦ والنمط الثالث؛ وشرح تجريد العقائد: ١٢٧ - ١٢٨.

٢. أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم السادس.

٣. في متن كشف المراد: «الفاعل منا». الظاهر أنّه خطأ في الكتابة.

٤. أي الفعل الاختياري منا بخلاف الفعل الاختياري من غيرنا يفتقر إلى مبادئ أربعة: وهي في قوله ﷺ: «تصوّر جزئيّ، ثمَّ شوقي، ثمَّ إرادة، ثمَّ حركةٍ من العضلات».

الصّادر منّا جزئياً من جزئيات الفعل الكلّي لا محالة يفتقر إلى تصوّر جزئى؛ أي إلى تخيل ذلك الفعل الجزئى.<sup>(١)</sup>

لأنّ التّصوّر إنّما يصير جزئياً في الخيال، ولا يتوقّف على وجوده كما يتوهم، ليلزم من توقّف وجوده على تصوّره الجزئى دور.

وإنّما يفتقر إلى تخيله ليتخصّص به الفعل الكلّي، ويصير جزئياً.

فإنّ صيرورة الكلّي جزئياً قبل وجوده إنّما يكون في الخيال.

والى شوق<sup>(٢)</sup>؛ أي ميل حسياً كان، أو عقلياً، تابع لتخيله من حيث هو ملائم ولذيد، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا، إلى طلبه وجلبه.<sup>(٣)</sup>

ويسمى شهوة إذا كانت الملائمة واللذة حسية غير عقلية، أو من حيث هو مكروه، وغير ملائم كذلك<sup>(٤)</sup> إلى دفعه ومنعه ويسمى غضباً.

ثمّ إلى إرادة<sup>(٥)</sup> جازمة حيث لم يكن مانع وتردّد، ولذلك أتى بـ "ثمّ" ويسمى الإجماع.

ومغايرة الإجماع - أعني : الإرادة الحازمة للشّوق - ظاهرة، فإنّ

١. كأن يتصوّر شرب هذا الماء لا الشرب الكلّي، لأنّ التّصور الكلّي لا يكون سبباً لفعل جزئى، إذ تصوّر الكلّي بالنسبة إلى جميع الأفراد متساوي فلا أولوية لوقوع بعضها دون بعض.

٢. من كلام المصنّف رحمه الله.

٣. قوله: «إلى طلبه وجلبه» متعلّق لقوله: «إلى شوق».

٤. أي سواء كان مطابقاً للواقع أم لا.

٥. من كلام المصنّف رحمه الله.

الإنسان قد يشواق ولا يعزم،<sup>(١)</sup> وأما مغائرة مطلق الإرادة للشوق مطلقاً<sup>(٢)</sup> فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة.

فإن قلت<sup>(٣)</sup>: الإنسان قد يريد ولا يشواق، كما في إرادة تناول الدواء البشع. فظهر أن الأربعة غير ضرورية في كل فعل، بل في الغالب.

قلت: المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقاً، فإن من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي لا محالة، وإن لم يسم شهوة.

كما أشرنا إليه ثم إلى حركة من العضلات ليقع من الفعل متعلق بالحركة. وثم هذه لتفاوت ما بين المرتبتين، حيث كانت إحداها من النفس والأخرى من البدن.

فإن قيل: <sup>(٤)</sup> الحركة على مسافة يكفي فيها إرادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها <sup>(٥)</sup>، مع أنها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير أن يتصورها بخصوصها.

ويتعلق إرادته بالحركة إليها، والحركة عنها، بل تلك الإرادة الكلية<sup>(٦)</sup>

١. لوجود مانع.

٢. أي سواء كان شوقاً إلى الطلب والجلب أو شوقاً إلى الدفع والمنع حسياً كان أو عقلياً.

٣. القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٨.

٤. نقله الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٨.

٥. أي المسافة.

٦. أي بالنسبة إلى الحدود.

المتعلقة بقطع تلك المسافة بأسرها كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود .

فظهر أنَّ صدور الأفعال الجزئية عنا، لا يتوقف على تصورات جزئية، وإرادة كذلك.

قلنا: المتحرك على مسافة يتخيلها أولاً، وينبعث منه <sup>(١)</sup> إرادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعاً.

ثم إنه يتخيل حداً جزئياً من حدوده، <sup>(٢)</sup> وينبعث من تخيله ذلك إرادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه <sup>(٣)</sup> وبين ذلك الحد. <sup>(٤)</sup>

وبعد قطعه إياه يتخيل حداً آخر وهكذا، فلو انقطع بعد وصوله إلى حدٍّ معين من حدودها تخيله لحدٍّ آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل إليه ويبقى واقفاً.

فكل جزء من أجزاء المسافة يتعلّق به تخيل، وينبعث منه إرادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء .

ويكون كل سابق من الإرادات علة لسابق من الحركات .

١ . أي من تخيل المسافة.

٢ . كان الأنسب أن يقول: «من حدودها».

٣ . أي بين الشخص والمتحرك.

٤ . الذي تخيله.

وكلّ سابقٍ من الحركات مُعدّة لحركة أخرى، وتتّصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة، حتّى ينتهي إلى آخر المسافة. فهذه التخيّلات والإرادات مستمرة استمرار الحركات، وكما أنّ استمرار الحركات لا يمنع شخصيّتها، ولا يقتضي كونها كليّة، كذلك استمرار التخيّلات والإرادات هكذا متجدّدة ومتصرّمة لا يمنع جزئيّتها، ولا يقتضي كليّتها.

والى هذا السؤال والجواب أشار بقوله: والحركة<sup>(١)</sup> إلى مكان تتبّع إرادةً بحسبها.<sup>(٢)</sup>

وجزئيّات تلك الحركة تتبّع تخيّلات وإرادات جزئيّة، يكون السّابق من هذه التخيّلات<sup>(٣)</sup> والإرادات الجزئيّة علّة للسّابق من تلك الجزئيّات من الحركة المعدّة صفة<sup>(٤)</sup> «السّابق من تلك»، لكونه حركة<sup>(٥)</sup> لحصول تخيّلات وإرادات<sup>(٦)</sup> حركة أخرى.

١. أي الاختيارية لا الاضطرارية. في تجريد العقائد؛ ومتن شرح تجريد القوشجي: «والحركة الاختيارية».

٢. أي حسب تلك الحركة.

٣. قد سقطت عن متن كشف المراد: لفظة «التخيّلات».

٤. لقوله: «السّابق من تلك».

٥. أي لكون السابق عبارة عن الحركة، فيكون في المعنى مؤنثاً فتأنيث صفته إنّما هو لرعاية معناه.

٦. قد سقطت عن متن كشف المراد؛ والبراهين القاطعة للأستترآبادي: جملة «تخيّلات وإرادات» ساقطة.

فتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة إلى آخرها <sup>(١)</sup> أي آخر المسافة.

واعلم أن الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة، فكل محرّكة واقعة في مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محرّكة بعينها فهي جزئية.

ويكفي في صدورهما تصوّر جزئي متعلق بها تعلقاً تدريجياً حسب انقراض الأجزاء فيها، واشتمال كل مسافة بالقوة على أجزاء كل منها مسافة. وكل حركة على أجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية، ولا ينفصل ولا يتعدّد تلك المسافة والحركة إلا بالفرض.

فإذا تحرّكنا في مسافة معينة، فلو لم يفرض ولم يخطر ببالنا حدّ من حدودها في أثنائها.

وذلك لقلّتها <sup>(٢)</sup> جداً كفتنا إرادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة عنّا.

فإذا خطر ببالنا حدّ من حدود المسافة، وإنه لابدّ أن نصل إليه أولاً، ثم نتجاوزه إلى آخر انفصلت إرادتنا الأولى إلى إرادتين تتعلّق كل واحد منهما بقطعة من المسافة.

١. في متن كشف المراد: «آخرهما».

٢. أي المسافة.

وكون المسافة قابلة للتجزئة إلى غير النهاية، لا يستلزم تصوّرنا لجميع تلك الأجزاء الغير المتناهية مفصلة.

بل كلّما خطر ببالنا من تلك الأجزاء يجب أن يتعلّق به تصوّر وإرادة حركة بحسبه إلاّ أنّه لا بدّ من خطور من بعد خطور، لكون الحركة تدريجيّة لا بدّ لها من مبدأ تدريجيّ، كما سننقله عن الشيخ، لكنّه لا يجب أن يكون الخطور بقدر الأجزاء الفرضيّة الغير المتناهية .

فليس معنى التدرّج أن يحصل الأجزاء الممكنة الانفراض إلى الفعل يلزم هناك صور غير متناهية بالفعل .

وذهولنا عن تلك الخطورات أحياناً، لا يدلّ على عدمها، لأنّ ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم .

وهو جائز على أنّ الذّهل عن أجزاء المسافة غير مسلّم، بل الواقع أحياناً هو الغفلة من حدود مفروضة في نهايات تلك الأجزاء وخطورها غير لازم أصلاً.<sup>(١)</sup>

نعم بسبب<sup>(٢)</sup> الاعتیاد<sup>(٣)</sup>، والتمرّن، وملكة النفس الحركة الاختياريّة، قد لا يحتاج إلى التوجّه التامّ في ملاحظة أجزاء المسافة<sup>(٤)</sup>، فيشتبه

١ . لعدم وقوع الحركة عليها.

٢ . قوله: «بسبب» متعلّق بقوله: «لا يحتاج».

٣ . في ب وج: «الاعتبار».

٤ . في ج: كلمة «المسافة» ساقطة.



ذلك بالذهول مطلقاً، فليتدبر جداً.

إذا عرفت ذلك عرفت أنه لا يرد <sup>(١)</sup> ما اعترض به على هذا الجواب: «من أن الإنسان يجد من نفسه في كثير من حركاته أنه يقصد نهايتها ويتوجه إلى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في أثنائها: إما لغفلة عنها، أو لاشتغال نفسه بشاغل، فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفاً على التصور الجزئي.

وأيضاً فالذي يتوقف عليه صدور الحركة، إن كان تخيّل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة، كان يقتضي ذلك صوراً غير متناهية.

وإن كان تخيّل بعضها دون بعض، كان ترجيحاً بلا مرجح، مع أنه يقتضي ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة، كما جاز على بعضها من غير قصد إلى شيء من أجزائها.

وأيضاً كيف تتصل حيثث التخيلات والإرادات.

ووجه عدم الورود ظاهر ممّا ذكرنا، ولا حاجة لذلك الإيراد إلى ما ذهب إليه المحقق الشريف: من أن هذا الإيراد والسؤال الأصل <sup>(٢)</sup> والجواب

١. ذكره الشارح القوشجي ونقل جواب المحقق الشريف عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٨ -

١٢٩.

٢. أي المعنون بقوله فإن قيل .

عنه كلّها مبتنية على توهم وجود الحركة بمعنى القطع، وهو باطل كما سيأتي.

بل الموجود في الخارج إنما هو الحركة بمعنى التوسط، وهي أمرٌ واحدٌ شخصيٌّ غير منقسم بانقسام المسافة، باقٍ من مبدأ المسافة إلى متنهاها، فيكفي فيها تخيل المسافة بأسرها إجمالاً<sup>(١)</sup> وإرادة متعلقة بالحركة عليها.

ولا حاجة إلى تخيل الحدود المفروضة فيها، وتوجّه القصد إليها بخصوصها.

فصدور الحركة لا يرد نقضاً على القاعدة القائلة: «إنّ كلّ فعل جزئيّ يحتاج إلى تصوّر وإرادة جزئيتين»، هذا محض كلامه.

وذلك لأنّه لا ابتناء لشيء من<sup>(٢)</sup> هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج، بل وجودها في نفس الأمر يكفي لذلك.

فإنّ الوجود في نفس الأمر لا بدّ له من مبدأ وعلة لا محالة، بل المتحرّك بالاختيار في مسافة يقصد غالباً إلى إصدار هذا المرتسم في الخيال المسمّى بالحركة بمعنى القطع.

فإنّ ذلك أظهر المعنيين المعلوم لكلّ أحد.

١. فهذا التخيّل أمرٌ واحدٌ جزئيّ ثابت فكذلك معلوله أمر جزئيّ ثابت وهو الكون بين المبدأ والمنتهى.

٢. أي من الإيراد والسؤال الأصل والجواب عنه.

والحركة بمعنى التوسط لا يفهمها إلا الخواص.

وأيضاً الحركة التوسطية وإن كان أمراً واحداً شخصياً، لكن يختلف نسبتها إلى اجزاء المسافة، ولا يجوز أن يصدر عن الأمر الثابت وحده أمر مختلف النسبة.

صرح به الشيخ في "إلهيات الشفاء" في فصل «أن المتحرك القريب للسماء لا طبيعة ولا عقل بل نفس» حيث قال:

«ونقول: إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا يتخيل الجزئيات ألبتة.

وكأننا قد أشرنا إلى جمل مما تعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة، إذ أوضحنا أن الحركة معنى متجدد النسب، وكل شطر منه مختص بسبب<sup>(١)</sup> وأنه لا ثبات له، ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت ألبتة وحده<sup>(٢)</sup>؛ فإن كان عن معنى ثابت، فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال. انتهى»<sup>(٣)</sup>.

ولا شك أن تخيل المسافة إجمالاً أمر ثابت، فلا يكفي في وقوع الحركة، بل لابد من أمر غير ثابت، وهو الذي ذكرنا من الخطورات التدريجية.

١. في المصدر: «ينسب».

٢. وإلا لكانت جميع أجزائها موجودة بالفعل.

٣. إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٨٣ - ٣٨٤ / الفصل الثاني من المقالة التاسعة.

## [الحكم السابع]

### في أن القوى الجسمانية لا تؤثر إلا بمشاركة الوضع

قال: يُشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع. [

[أقول:] ومنها <sup>(١)</sup>: أنه يُشترط في صدق التأثير <sup>(٢)</sup> على الفاعل المقارن للمادة، كالصورة القائمة بالمواد والأعراض الحالة في الأجسام الوضع؛ أي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه، لأن تأثيره يتوقف على وجوده، ووجوده محتاج إلى الوضع.

فكذا ما يترتب على وجوده، ولذلك كانت النار لا تسخن أي شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لمادتها، أو ماله وضع خاص بالقياس إليها.

وكذا الشمس؛ لا تُضيء كل شيء اتفق، بل ما كان مقابلاً لجرمها، إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثلة.

وذلك لضعف الموجود الوضعي في الوجود والتأثير حيث لا يصل أثره إلا إلى موجود آخر بينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص.

١. أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم السابع.

٢. أي صدق كون الشيء علّة.

ولا يقوى على أن يُبدع موجوداً، أو يؤثر في أيّ موجود كان، بخلاف الوجود المجرد<sup>(١)</sup>.

فإنه لقوته قد يبدع موجوداً، ولا يتوقف تأثيره على أن يكون هناك موجود آخر من مادة، أو موضوع، ليقع أثره عليه.

وإذا أثر في موجود آخر لا يتوقف تأثيره فيه على أن يكون ذلك الموجود الآخر غير ذي وضع مثله، كما يتوقف تأثير ذي الوضع في غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله.

فلا يرد: أنه كما أن المادي يتأثر عن المجرد بلا وضع بينهما، لم لا يجوز أن يكون مؤثراً في المجرد بلا وضع بينهما؟

وأي فرق في ذلك بين التأثير والتأثر؟

وذلك لأن الفرق إنما هو القوة والضعف في الوجود، والتأثير كما عرفت.

وأما تأثر النفس الناطقة عما ترسم في قواها المتخيّلة والمتوهّمة، فإنما هو لكونها متعلّقة بالأجسام ومحتاجة إليها نوعاً من الاحتياج - أعني: الاحتياج في الفعل والتأثير - فلا استحالة أيضاً في تأثرها عنها بوجه ما.

قال الإمام في المباحث المشرقيّة: «كلّ قوّة يقتضي أمراً وفعلاً فلا

يخلو:

١. أي غير المتقارن عن المادة.

إمّا أن يكون تأثيرها مختصاً بمحلّ معيّن حتّى يكون تأثيرها في غير ذلك المحلّ مترتباً على تأثيرها في ذلك المحلّ حتّى يكون كلّ ما كان أقرب من ذلك المحلّ كان أولى بقبول ذلك الأثر.

وإمّا أن لا يكون كذلك، فلا يكون تأثيرها في جسم مترتباً على تأثيرها في جسم آخر.

مثال الأول: القوّة الناريّة، فإنّها لمّا كانت حالة في جسم معيّن كان حصول السخونة من تلك القوّة أولاً في ذلك المحلّ وبواسطة في سائر المحال.

ويكون كلّ ما كان قربه إلى ذلك المحلّ أكثر كان وصول السخونة إليه أقدم.

فالقوّة متى كانت كذلك عرفنا أنّ لها تعلّقاً بذلك الجسم المعيّن :

إمّا لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم، مثل: القوّة الناريّة.

وإمّا لاحتياجها في فاعليّتها إلى ذلك الجسم، مثل: النفوس .

وعند ذلك نقول لتلك القوّة: إنّها تفعل بمشاركة المادّة، وبمشاركة

الوضع.

ونعني بذلك أنّ الجسم مالم يكن له قرب ما استحال أن يصدر الأثر

عنها فيه. <sup>(١)</sup>

وأما القوّة التي لا يتوقّف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذلك الفعل

١ . في المصدر: «قرب من محله أن يقبل الأثر منه».

ممكّن الحدوث في ذاته، وتكون إفاضته غير مختصة بشيء من الأجسام، فيجب أن لا تكون لتلك القوة تعلق بشيء من الأجسام؛ لا في ذاتها، ولا في فاعليتها، بل كانت غنية عن الأجسام من كلّ الوجوه غير جسمانية، بل مجردة مفارقة.

وعند هذا التحقيق: يظهر أنّ القوة الجسمانية يمتنع أن يكون تأثيرها في وجود المجردات، لأنّ القرب والبعد مع لا حيّز له، ولا مكان له محال. إذا ثبت ذلك؛ ثبت أنّ القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة، فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام. وعند هذا يبطل شكّ من يقول: كما أنّ الجسماني لا نسبة له إلى المجردات بالقرب والبعد، كذلك المجرد لا نسبة له إلى الجسماني بالقرب والبعد، فوجب أن لا ينسبوا وجود الأجسام إلى المجردات. فإنّا نقول: إنّ مؤثرية المجرد يكفي في تحقيقها كون الأثر في ذاته ممكناً، فمتى تحقّق ذلك الإمكان فاض الأثر عنه.

فأمّا مؤثرية القوى الجسمانية، فلا يكفي فيها كون الأثر ممكناً فقط، بل وأن يكون محل الأثر له قرب من محل القوة الجسمانية، وذلك على المجرد محال. انتهى كلامه وهو لا غبار عليه <sup>(١)</sup>.

واعلم أنّه إنّما قال المصنّف: «ويشترط في صدق التأثير على الفاعل المقارن الوضع» مع أنّه يكفي أن يقول: ويشترط في تأثير المقارن الوضع.

لأنَّ غرضه ليس مقصوداً على بيان اشتراط تأثير المقارن بالوضع فقط .

بل أن يجعل ذلك قانوناً يعرف به تأثير المقارن عن تأثير المجرد .  
فإنه كثيراً ما يشتبه، حيث يمكن استناد الآثار إلى المجرد والمقارن بحسب الظاهر .

كما في الآثار الصادرة عن الإنسان لاشتماله على المبدأ المجرد والمبادئ المقارنة .

وكما في الآثار الصادرة عن الطبائع، وغيرها من الممكنات .  
حيث اشتبه على الأشاعرة، فزعموا استنادها جميعاً إلى الواجب الوجود وابتداءً من غير واسطة حتى تسخين " النار " وتبريد " الماء " إلى غير ذلك .

فبذلك القانون يظهر: أنَّ كلَّ تأثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو محلُّ التأثير بحسب الظاهر، وبين المتأثر، فإنما هو من المقارن لذلك المحلِّ لا من المجرد .

وكلَّ تأثير لا يكون بتوسط الوضع، فهو من المجرد لا من المقارن .  
فصدق التأثير على المقارن؛ أي أن يصدق على المقارن، أنه مؤثر مشروط بالوضع، بمعنى أنه لولا توسط الوضع بين محلِّ المقارن الذي يظنُّ كونه مؤثراً، وبين محلِّ الأثر، لم يصدق على ذلك المقارن أنه مؤثر ذلك الأثر، هذا .



## [الحكم الثامن]

### في تناهي آثار القوى الجسمانية

قال: والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله.

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول، فإذا تحركا مع اتحاد المبدأ يلزم التناهي. [أقول:] ومنها<sup>(١)</sup>: أن الفاعل والمؤثر إذا كان جسمانياً يجب أن يكون آثاره متناهية.

والإشارة بقوله: والتناهي، عطف على الوضع؛ أي ويشترط في صدق التأثير على المقارن التناهي، فذلك قانون آخر.

فكل مقارن يُظنّ كونه مؤثراً بأثر مخصوص، فما لم يعلم كون أثره ذلك متناهياً لم يصدق عليه، ولم يحكم بأنه مؤثر ذلك الأثر.

ولو علم كون أثره ذلك غير متناهٍ، يجزم بأن ذلك المقارن المظنون

١. أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم الثامن.

كونه مؤثراً، ليس مؤثر ذلك الأثر الغير المتناهي، بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن.

وذلك لوجوب كون تأثير المقارن متناهيًا، كما يستدل<sup>(١)</sup> عليه .  
ومن أجل عدم التفطن لما ذكرنا من أمر القانونين تحيروا في هذا العطف .

فقال المحقق الشريف<sup>(٢)</sup>: والظاهر من هذا العطف، توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي، كتوقفه على الوضع .  
لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم أن التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي .

ولعل المراد في المعطوف: الاستلزام اللازم للاشتراط.<sup>(٣)</sup>

وقال غيره غير ذلك مما لا جدوى له .

ثم إن المصنف<sup>(٤)</sup> قال في "شرح الإشارات": «النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته، ويلحق كل ما له، أو لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية.

فمنها: <sup>(٤)</sup> ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه.

١. أي المصنف<sup>(٤)</sup> بقوله فيما بعد: «لأن القسري يختلف باختلاف القابل الخ».

٢. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١٢٩ .

٣. يعني ذكر الاشتراط وأريد منه لازمه الذي هو الاستلزام كناية ليصح عطف التناهي على الوضع.

٤. أي من الأعراض .

ومنها: ما يعرض للكم المنفصل ؛ وهو تناهي العدد ولا تناهيه .  
 والمقدار نفسه ؛ كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية  
 المقادير - أعني: تزايد الاتصال - فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا  
 نهاية الأعداد، أعني: مراتب الانفصال .<sup>(١)</sup>  
 والشئ الذي له مقدار كـ "الجسم" أو عدد كـ "العلل" ففرض النهاية  
 واللانهاية فيه ظاهر .  
 وأمّا الشئ الذي يتعلّق به شيء ذو مقدار، أو عدد كالقوى التي يصدر  
 عنها عمل متصل في زمان، أو أعمال متوالية لها عدد .  
 ففرض النهاية واللانهاية؛ فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل، أو  
 عدد تلك الأعمال .  
 والذي بحسب المقدار يكون: إمّا مع فرض وحدة العمل<sup>(٢)</sup> واتّصال  
 زمانه، أو مع فرض الاتصال في العمل<sup>(٣)</sup> نفسه لا من حيث يعتبر وحدته،  
 أو كثرته .

فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف:<sup>(٤)</sup>

- ١ . يعني لا يصل الانفصال والانقسام إلى مرتبة لا يقبل الانقسام والانفصال بعدها وآلا لزم الجزء .
- ٢ . أي يكون عمل واحد يقع في أزمنة مختلفة، فإن وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية  
 القصر بل في الآن، فالقوة غير متناهية، وآلا فمتناهية، أفاده صاحب المحاكمات؛ لاحظ:  
 الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات: ٢٦٣ / النمط السادس .
- ٣ . أي لا تعتبر وحدة العمل بل يكون المعبر هو امتداد الزمان فقط . لاحظ: المصدر السابق .
- ٤ . والذي بحسب المقدار يكون قسمين منها والذي بحسب العدد يكون قسماً منها .

الأول: قوى تفرض صدور عمل واحد منها في أزمته مختلفة، كـ "رمة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمته مختلفة".

ولا محالة تكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر.

ويجب من ذلك أن يقع عمل غيرالمتناهية لا في زمان.

والثاني: قوى يفرض صدور عملٍ ما،<sup>(١)</sup> منها على الاتصال في أزمته مختلفة كـ "رمة تختلف أزمته حركات سهامهم في الهواء".

ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل.

ويجب من ذلك أن يقع عمل غيرالمتناهية في زمان غير متناه.

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كـ "رمة تختلف عدد رميهم".

ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل.

ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير متناهية عدد غير متناه.

فالاختلاف الأول بالشدة، والثاني بالمدة، والثالث بالعدة. انتهى<sup>(٢)</sup>.

والى هذا أشار هاهنا بقوله: بحسب المدة والعدة<sup>(٣)</sup> والشدة التي<sup>(٤)</sup>

١. أي من غير اعتبار وحدته وكثرته.

٢. شرح الإشارات والتنبهات: ٣ / ١٧٥ - ١٧٦.

٣. أي العدد.

٤. أي هذه الثلاثة هي التي الخ.

باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص؛ أي عدم التناهي عما من شأنه أن يكون متناهيًا على المؤثر بالنظر إلى آثاره .

ثم بعد تمهيد ذلك، شرع في الاستدلال على وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة .  
وأما بحسب الشدة، فليس بمقصود .

إمّا لظهور بطلانه: <sup>(١)</sup> حيث يستلزم وقوع الحركة في اللّازمان، وذلك إذا كان كلّ زمانٍ تقع فيه الحركة ممكن التّصنيف بالإمكان الوقوعي، بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزّمان أشدّ تأثيراً .

وإمّا لعدم فساده: وذلك إذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة في القلّة إلى حيث لا يمكن بالإمكان الوقوعي تنصيفه وتجزئته .

ولمّا كان كلّ قوة جسمانية يفرض تحريكها لجسم، فتحريكها ذلك: إمّا بالقسر، أو بالطّبع، لأنّه لا يخلو ذلك عن أن يكون محلاً لتلك القوة أم لا، فإن كان محلاً لها .

فتحريكها له بالطّبع، وإلا كان بالقسر .

أراد الاستدلال على وجوب تناهي كلّ منهما على حدة، فقال: - في الاستدلال على تناهي القوة القسريّة - لأنّ القسريّ يختلف باختلاف

القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله<sup>(١)</sup>.

وتقريره على ما قرره في "شرح الإشارات": هو أن الجسم<sup>(٢)</sup> لا يمكن أن يكون إلا متناهيًا لوجوب تناهي الأبعاد.

فإذا حرك جسم بقوة جسم آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني، أو بحسب العدة بالقوة.

فإن غير المتناهي لا يخرج إلى الفعل، ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك؛ حرك جسمًا آخر شبيهًا بالجسم الأول في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض، فيجب أن يحرك الثاني أكثر من الأول.

وذلك لأن المقسور إنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر.

ولا شك أن طبيعة الجسم الأعظم تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر، لاشتغال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر، وعلى ما يزيد عليه.

١. تقريره: أن القوى الجسمانية إما أن تكون قسرية أو طبيعية، وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما.

أما الأولى: فلأن صدور ما لا يتناهى بحسب الشدة بسببها من الحركات محال. وأما بحسب العدة والمدة: فلأن التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور. لاحظ تفصيله في كشف المراد: المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث؛ والبرهان القاطع: ٢٤٧/١ - ٢٤٨/ المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث؛ والقول السديد في شرح التجريد: ١١٢ - ١١٦.

٢. هذه المقدمة لأجل تحصيل الأعظم والأصغر.

ويلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم أكثر من معاوقة الأصغر .  
 فإذاً يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم .  
 ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض وجب أن تقع الزيادة التي  
 بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه .  
 وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الأقل <sup>(١)</sup>، فيكون ذلك الجانب  
 أيضاً متناهياً، وقد فرض غير متناه هذا خلف .  
 فإذاً هذا الفرض محال، لأنه يلزم منه انتهاء تأثير القوة التي فرض  
 كون تأثيرها غير متناه <sup>(٢)</sup> .  
 فقوله: مقابلة أي مقابل المبدأ، أي الجانب الذي فرض غير متناه .  
 ثم قال في الاستدلال على تناهي القوة الطبيعية: والطبيعي يختلف  
 باختلاف الفاعل <sup>(٣)</sup> لتساوي الصغير والكبير في القبول .  
 فإذا تحركا مع اتحاد المبدأ يلزم التناهي <sup>(٤)</sup> .  
 وتقريره بعدما مر من وجوب تناهي الأبعاد يستدعي تمهيد مقدمات:  
 الأولى: أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضياً لتحريك،

١ . أي التحريك الأقل وهو تحريك الأعظم .

٢ . شرح الإشارات والتبیهات: ٣ / ١٩٥ - ١٩٦ .

٣ . أي القوة الموجودة في الجسم .

٤ . في أكثر النسخ: «عرض التناهي» .

ولا يمنع عنه ؛ بل كان ذلك <sup>(١)</sup> لقوة تحله .

فإذن كبيره وصغيره ؛ إذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك، وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعاً عنه .

الثانية: أن القوة الجسمانية المسمّاة بالطبيعة إذا حرّكت جسمها، ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة، وإلا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم .

فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول، لما مرّ في المقدمة الأولى، بل إن عرض تفاوت، فهو بسبب القوة، فإنها تختلف باختلاف محلّها كما يأتي.

ومن هاهنا يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسريّة بسبب قوابل لا غير، فهو في الطبيعة [ عرض ] بسبب الفواعل لا غير.

الثالثة: أن القوى الجسمانية المتشابهة يختلف باختلاف <sup>(٢)</sup> محالّها المختلفة بالصّغر والكبر، وتناسب بتناسبها، لكونها حالة فيها متجزّية بتجزّتها. <sup>(٣)</sup>

وهذه المقدمات قرّرها الشيخ في "الإشارات" وشرحها المصنّف كما ذكرنا.

١ . أي الذي هي مبدأ التحريك.

٢ . الأجسام وتناسب بتناسب .

٣ . شرح الإشارات والتبّهات: ٣ / ١٩٩ - ٢٠٠ .



ثم نقول مطابقاً لـ "لإشارات وشرحه": لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية.

لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد، لما مر في المقدمة الثالثة. (١)

وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة.

فإنه لو كانت المعاوقة في الكبير أكثر منها في الصغير مع أن القوة أيضاً في الكبير أقوى منها في الصغير، لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة، لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الأولى. (٢)

بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان، والمحركان مختلفان، لما استبان في المقدمة الثانية (٣): من كون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل.

١. في الإشارات وهي: «القوة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالإطلاق. فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر، إذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة».

٢. وهي: «إذا كان شيء ما يحرك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر لا يكون أحدهما أعصى والآخر أطوع، حيث لا معاوقة أصلاً».

٣. وهي: «القوة الطبيعية لجسم ما إذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة أصلاً فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول؛ بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة».

فلو حرّك كلّ القوّة كلّ الجسم الذي هو محلّه، وبعض القوّة بعض الجسم الذي هو محلّه من مبدأ مفروض كلّ منهما حركات بغير نهاية، يجب أن يقع التّفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرضناه غير متناه .  
فيلزم تناهي الأقل، ويلزم منه تناهي الأكثر أيضاً، لكون التّفاوت بينهما بقدر متناه .

وإن لم يحرّك كلّ منهما حركات بغير نهاية ؛ بل كانت حركات البعض متناهية، فكذلك أيضاً كما لا يخفى .<sup>(١)</sup>

واعلم أنّ المصنّف اكتفى في الدّليل الأوّل<sup>(٢)</sup> بوقوع التّفاوت في الجانب المقابل، ولم يشر إلى وجوب تناهي الأكثر .

وفي الدّليل الثاني أشار إلى ذلك<sup>(٣)</sup> بقوله: «ويلزم التّناهي» اقتداءً بالشيخ في "الإشارات" حيث فعل كذلك.

ووجه المصنّف ذلك في شرحه: «بأنّ وقوع التّفاوت في الجانب المقابل.

ووجوب تناهي حركات الأقل<sup>(٤)</sup> كان خلفاً في الحجّة السابقة.

١. لاحظ: شرح الإشارات والتّبيهات: ٢٠١ / ٣ .

٢. وهو قوله: «والطّبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصّغير والكبير في القبول».

٣. أي تناهي الأكثر وهو الأكبر.

٤. مراده بالأقل هو الأكبر لأنّه أقلّ حركة وهذا من دون ملاحظة حركات الأكثر وهو الأصغر .

لأنَّ القوَّة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً متناهياً، ولم يكن في الحجَّة الثانية.

لأنَّ القوَّة المحرَّكة هاهنا ليست بواحدة؛ بل إنما يلزم المحال ههنا من حيث اقتضاء تناهي حركات الأصغر تناهي حركات الأكبر أيضاً، لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين، هذا»<sup>(١)</sup>.

ثم إنَّ المصنَّف؛ قال في "شرح الإشارات": «إنَّ البرهان الأوَّل<sup>(٢)</sup> أعمَّ مأخذاً ممَّا استعمله الشَّيخ.

فإنَّ الحاصل منه: أنَّ القوَّة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين، لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً.

ويلزم منه كونها<sup>(٣)</sup> متناهية بالقياس إلى أحدهما<sup>(٤)</sup> بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً<sup>(٥)</sup>، وهذا خلف.

فإذن القوَّة الغير المتناهية سواء كانت جسمانيَّة، أو غير جسمانيَّة؛ يمتنع أن يكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر.

والشَّيخ خصَّصه بالقوى الجسمانيَّة، لأنَّ غرضه في هذا الموضع

١. شرح الإشارات والتَّشبيهاً: ٣ / ٢٠١ - ٢٠٢.

٢. الَّذي أجرى في الحركة بالقسر.

٣. أي الحركة.

٤. أي الحركات الأقل والأكثر.

٥. أي لا بالنسبة إلى المحرَّك دون متحرَّك.

هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانية .

وإن البرهان الثاني أخصّ تناولاً ممّا يجب <sup>(١)</sup>، لأنّه لم يقدّم برهان إلاّ على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوّة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه، كالطبيعة والنفس الفلكيّة المنطبعة في أجسامها.

وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة <sup>(٢)</sup>، والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون أعمّ من ذلك، لكونه متناولاً للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتيّة والحيوانيّة، مع أنّ أجسامها المركّبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بسائطها .

وأيضاً أكثر تلك النفوس ممّا لا ينقسم بانقسام محالّها، لكون تلك المحالّ أجساماً آليّة، لكنّ لما كان المقصود هاهنا بيان امتناع كون الصوّر الفلكيّة المنطبعة في هيوليّاتها مبدأً للتحريكات غير المتناهية اكتفى الشّيخ بهذا البرهان المشتغل على حصول مقصوده، هذا. <sup>(٣)</sup>

ثمّ إنّ في هذا المقام اعتراضاً مشهوراً أورده الإمام على الشّيخ: وهو أنّه يجوز أن يكون التّفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء، فلا يلزم انقطاع أحدهما.

١. أي إثباته.

٢. كالنار، والهواء، والتراب، والماء.

٣. لاحظ: شرح الإشارات والتشبيهات: ٣/ ١٩٦ و ٢٠٢.

وأجاب عنه المصنّف رحمه الله: بأن المراد بالقوة المذكورة هاهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة، أو العدة دون الشدة.<sup>(١)</sup>

واعتراض عليه<sup>(٢)</sup> العلامة الحلّي في شرحه على التجريد: «بأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث».<sup>(٣)</sup>  
وهذا الاعتراض قد تلقوه بالقبول.

ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم: والجواب الصحيح أن يقال: التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة، وحينئذ يلزم انقطاع أحدهما.<sup>(٤)</sup>

وقال المحقق الشريف: وذلك<sup>(٥)</sup> لأنه إذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة؛ أي السرعة، فإما أن يكون زمانهما واحداً، أو لا.  
فعلى الأول يقع التفاوت في العدة، لأن الأسرع تكون حركاته أكثر قطعاً.

وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة.<sup>(٦)</sup>

١. المصدر السابق: ١٩٦.

٢. أي على الدليل.

٣. كشف المراد: المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث.

٤. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٩.

٥. أي لزم التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة.

٦. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٩.

قال: وتوضيحه <sup>(١)</sup>: أن الكلام في قوّة غير متناهية في المدة، أو العدة واللازم منه أن يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل للمبدأ المفروض في المدة والعدة <sup>(٢)</sup> لا مجرد التفاوت في السرعة والبطء.

فإذا فرضنا قوّة جسمانيّة غير متناهية في المدة وحركت جسماً آخر في زمان غير متناه، وفرضنا أنها حركت جسماً آخر أصغر بذلك التحريك، وجب أن يكون زمان حركته غير متناه.

ولكن هذا الزمان - أعني: زمان حركة الأصغر - يجب أن يكون أطول، لأن معاوقته أقل مع تساوي التحريكين .

فإنه إذا كان مدة حركات الأكبر غير متناهية، وجزئت تلك المدة إلى أجزاء غير متناهية ؛ كان أجزاء الحركة الواقعة في أجزاء تلك المدة غير متناهية، مع أن عدد أجزاء حركة الأصغر يلزم أن يكون أكثر. انتهى. <sup>(٣)</sup>

وهذا كلام حق .

ولا يرد عليه ما أورده الشارح القوشجي <sup>(٤)</sup>: «من أن كلّ مدة، فهو أمر متّصل في حدّ نفسه لا جزء له بالفعل.

١ . توضيح لجواب الشارح القديم.

٢ . في ب: جملة «واللازم منه أن يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل للمبدأ المفروض في المدة والعدة» ساقطة.

٣ . لاحظ: شرح المواقف: ٤ / المقصد الخامس من المرصد الخامس .

٤ . راجع: شرح تجريد العقائد: ١٣١ .

فإذا جزأ إلى أجزاء بالفعل تكون تلك الأجزاء متناهية [ العدد ].  
وأما أنه قابل لانقسامات غير متناهية، فمعناه أن قسمته لا تقف عند حدٍّ (١).

لما قاله سيد المدققين: «من أن ما ذكره إنما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية .

لوجوب أن يتساوى جميع مقادير تلك الأجزاء مقدار ما ينقسم إليها .  
ولا شك أن جميع مقادير الأجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه، لأن  
ضمّ المتناهي إلى المتناهي مرات غير متناهية يستلزم للاتناهي» (٢).

لكن أقول: هذا - أعني: ما ذكره (٣) في التوضيح - هو بعينه معنى كلام  
المصنّف في الجواب برزقته كقولهم: رسي

ألا ترى أنه على ما ذكره في التوضيح يصير حديث الشدة لغواً محضاً  
لا دخل له في أطولية مدة حركة الأصغر؟

فكلام المصنّف: هو أن الكلام إنما هو في عدم التناهي بحسب المدة،  
أو العدة .

فإذا فرض أن قوة قسرية حركت جسماً أكبر في مدة غير متناهية مثلاً.

١ . لا يكون بعده قسمة.

٢ . راجع: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٧٦ .

٣ . سيد المدققين.

وحركت بهذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسماً أصغر، يجب أن يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب المقابل للمبدأ، أعني: جانب عدم التناهي .

فوقوع التفاوت في الشدة لا دخل له في ذلك، إذ ليس الكلام فيها، فليتدبر جداً .

وليتعجب من هؤلاء المهرة، كيف غفلوا عن ذلك؟

ومن ههنا يظهر اندفاع ما قيل <sup>(١)</sup> على أصل الدليل: من أن التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم الانقطاع، فإن حركة فلك الثامن أنقص عدداً من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما.

وذلك لأنه ليس هناك أمرٌ يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي، لكون كل واحدة من الحركتين صادرة عن قوة أخرى، فجاز وقوع عدة من أحدهما بازاء واحدة من الأخرى، بخلاف ما نحن فيه .

فإن فيه بعد ذلك الاعتبار - أعني: اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة - لا بد من وقوع التفاوت، فيكون لا محالة في جانب اللاتناهي.

وأما الاعتراض عليه: بأنه لم لا يجوز أن يكون القوى الجسمانية أزلية لا يكون لحركاتها مبدأ، فلا يمكن اتحاد المبدأين.

١ . ذكره الشارح القوشجي في شرحه، لاحظ. شرح تجريد المقالة: ١٣١ .



فأجيب عنه: بأنَّ فرض المبدأ الواحد للحركتين بأنَّ يعتبراً من نقطة واحدة من أوساط المسافة كافٍ في إثبات المطلوب، ولاخفاء في إمكانه وإن لم يكن للحركة بداية.

وأجيب أيضاً: بأننا نعلم بالضرورة؛ أنَّ ما كان في قوّته قطع مسافة من أولها إلى آخرها كان في قوّته عكس ذلك؛ أي قطعها من آخرها إلى أولها. فالذي في قوّته الحركة التي لا ابتداء لها إلى حدٍّ معيّن كان في قوّته الحركة من ذلك الحدّ المعيّن إلى ما لا نهاية له، لكن اللّازم باطل بالبيان<sup>(١)</sup> المذكور، فيبطل الملزوم أيضاً.

وأما النّقض بالحركات الفلكيّة، فإنّها مع عدم تناهيها عندهم مستندة إلى قوى جسمانيّة لها إدراكات جزئية، إذ التعقّل الكلّي غير كافٍ في جزئيات الحركة كما مرّ.

فأجيب عنه: بأنَّ حركات الأفلاك إراديّة مستندة إلى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في أفعالها المدركة للجزئيات بواسطة آلات، وكلامنا في تأثير القوى الحالّة في الأجسام.

ثمَّ إنّ الإمام أورد على الشيخ: «أنَّ القائلين بتناهي الحوادث لما استدّلوا بوجوب ازديادها كلّ يوم على تناهيها.

ردّ الشيخ عليهم: أنّه لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من

الأوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً، فضلاً عن أن يكون مقتضياً لتناهيها.

فلقائل أن يرد عليه هاهنا بما ردّ هو عليهم بعينه بأن يقول: ليس للحوادث <sup>(١)</sup> التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما. فلا يصحّ الحكم عليها بالزيادة والنقصان.

ثمّ قال <sup>(٢)</sup>: ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال، فأجاب: بأنّ المحكوم عليها هاهنا كون القوة قويّة على تلك الأفعال.

وهذا المعنى حاصل في الحال.

ولا شك أن كون القوة قويّة على تحريك الكلّ أقلّ من كونها قويّة على تحريك الجزء.

فوقع التّفاوت في القوة عليها، <sup>(٣)</sup> بالزيادة والنقصان.

ثمّ قال <sup>(٤)</sup>: وللسائل أن يعود فيقول: أنتم إنّما تستدلّون على تفاوت قوّة القوة على تحريك الكلّ والجزء بوقوع التّفاوت في تلك الأفعال، وحينئذٍ يعود الإشكال. انتهى كلام الإمام <sup>(٥)</sup>.

١. في المصدر: «للحركات».

٢. الرّازي.

٣. بخلاف الحوادث، فإنّ مجموعها لمّا لم يكن موجوداً في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان.

٤. فخر الدين الرّازي.

٥. شرح الإشارات والتّبيهات: ٣/ ١٩٦ - ١٩٧.

ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء: إنَّ هذا سهو واقع من الإمام،  
لأنَّ الاستدلال بالعكس .

فإنَّا نقول: قوَّة القوَّة على تحريك الكلِّ أضعف منها على تحريك  
الجزء، لأنَّ طبيعة المقسور عايقة عن تحريك القوى.  
فكلِّما كان المعاق أقوى كانت القوى على تحريكه أضعف  
بالضرورة.

فلمَّا تفاوتت القوَّة بالنسبة إلى تحريك <sup>(١)</sup> الكلِّ والجزء، لزم التفاوت  
في الحركات التي لا تتناهى .  
فقد استدللنا بتفاوت القوَّة على تفاوت الأفعال دون العكس كما  
توهمه، هذا.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

١ . في ج: جملة «القوى فكلِّما كان المعاق أقوى كانت - إلى - بالنسبة إلى تحريك» ساقطة.

## المسألة الخامسة

### في الإشارة إلى بعض أحوال العلة المادية والصورية

[ قال: والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب، وقبوله ذاتي .

وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكسبها الحال .

وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحلّه، وهو واحد.]

[ أقول: ] اعلم أنّ الهيولى الأولى القابلة للصّور يقال لها المادة أيضاً وأنّ الصّورة الحالة فيها المقومة لها يقال لها الصّورة.

فلفظة المادة مشتركة بين الهيولى والعلّة الماديّة، أعني: الجزء المادي.

وكذا لفظة الصّورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى، وبين العلة

الصورية، أعني: الجزء الصوري .

وقد صرّحوا: <sup>(١)</sup> بأنّ الهيولى مادة وقابل بالقياس إلى الصّورة الحالة

فيها، وعلّة ماديّة بالقياس إلى الجسم المركب من الهيولى والصّورة.

وكذا الصّورة صورة بالقياس إلى المادة نفسها، وعلّة صوريّة بالقياس

إلى المركب .

والى هذا <sup>(١)</sup> أشار بقوله: والمحل المتقوم بالحال؛ أي المحل الذي يحتاج في وجوده وتحصله إلى ما يحل فيه؛ إشارة إلى الهيولى الأولى.

فإنها لكونها في حد ذاتها قوة محضة، وإبهاماً صرفاً، لأن فعليتها ليس إلا أنها قوة ومستعدة لكل شيء، على ما صرح به الشيخ لا يمكن أن يوجد وحدها.

لأن المبهم على إبهامه لا يقبل الوجود، بل يحتاج إلى أن يحل فيها الصورة، فتصير بها متحصلة قابلة للوجود.

فإن قيل <sup>(٢)</sup>: احتياج الشيء في وجوده إلى ما تحل فيه باطل قطعاً، لأن الشيء ما لم يتشخص بوجوداً لا يمكن حلول شيء آخر فيه، فإذا وجود الذات في نفسها متقدّم على أحوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها.

لا يقال: المحتاج إليه هو مطلق الحال وطبيعته وما يحتاج إلى المحل هو الحال المتعين فلامحذور.

لأننا نقول: الطبيعة لا وجود لها إلا عين الوجود المتعين، فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة، فلا يتصور احتياج المحل إليها في وجودها. <sup>(٣)</sup>

١. أي على ما صرح به الشيخ الرئيس.

٢. ذكره الشارح القوشجي في شرحه.

٣. لاحظ: شرح تجريد المقالة: ١٣٢ - ١٣٣.

قلنا: الحال على قسمين :

قسم يحتاج في وجوده إلى محله، فلا يمكن احتياج المحل في الوجود إليه قطعاً، وذلك الحال هو العرض .

وقسم لا يحتاج إلى محله في وجوده، بل فيما يلزمه من عوارضه، كالصورة والجسمية، فإنها متحيّزة بذاتها مستغنية في وجودها <sup>(١)</sup> عن الهيولى، وإنما يحتاج إليها في قبول ما <sup>(٢)</sup> يلزمها من الاتصال والانفصال.

ومثل هذا الحال يجوز احتياج المحل إليه في وجوده .

ولا محذور قابل له؛ أي للحال وبالقيااس إليه .

ومادة؛ أي علة مادية للمركّب من المحل والحال وبالقيااس إليه .

وقبوله؛ أي قبول المحل المذكور؛ أي قابليّته واستعداده للحال، ذاتي، فلا ينفك عنه، بل هو عين ذاته، كما نقلنا من الشيخ .

ولما استشعر أنّه يمكن هاهنا أن يقال: إنّ المادة قد تكون قابلة لشيء، وغير قابلة لآخر، ثمّ تصوير قابلة لذلك الآخر، فيعدم عنها قبولها للأوّل، ويوجد قبولها للثاني .

وما يوجد بعد العدم، ويعدم بعد الوجود، كيف يكون ذاتياً؟ بل يجب أن يكون عرضياً منفكاً .

١ . أي في وجودها الذهري.

٢ . أي في وجودها الزماني.

أشار إلى الجواب عنه بقوله: وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكسبها باعتبار الحال<sup>(١)</sup>.

يعني ما يعدم ويوجد ليس هو أصل القبول والاستعداد، بل إنما هو مراتب للقرب والبعد.

فإن الاستعداد الذاتي؛ قد يكون بعيداً عن المقبول، ثم يصير قريباً منه، ثم يصير أقرب منه، كاستعداد مادة الغذاء للصورة الإنسانية، واستعداد النطفة لها، واستعداد الجنين لها.

وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتياً للمادة الأولى، بل ما هو ذاتي لها هو أصل الاستعداد الذي نسبته إلى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والإنسانية، بل إلى سائر الصور على السواء.

والاستعدادات المذكورة أمور اكتسبتها المادة الأولى من مقارنة الصورة الحالة فيها واحدة بعد واحدة.

فاستعداد الغذاء للإنسانية ليس هو الاستعداد الذي ذاتي للمادة، بل هذا الاستعداد قد حصل لها زائداً على ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية.

وكذا استعداد النطفة حاصل للمادة زائداً على استعداد الغذائية من الصورة النطفية.

١. في متن كشف المراد، وشرح تجريد العقائد، والبراهين القاطعة: «الحال فيه».

وهكذا فالذي يزول ويحصل هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور والأعراض لا أصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة، فلا إشكال.

وهذا الحال المقوم لمحلّه صورة؛ أي علة صورية للمركّب، وبالقيااس إليه، وجزء فاعل لمحلّه؛ أي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى وبالقيااس إلى محله الذي هو الهيولى .

وإنما عبّر عن الصورة بهذه العبارة، لما قرّر في موضعه من أنّ الصورة إنّما هي شريكة لعلّة الهيولى، وليست بعلّة مستقلة لها.

واعلم أنّه ليس المراد أنّ العلة المادية منحصرة في الهيولى، والعلّة الصوريّة منحصرة في الصورة المقومة للهيولى، كما يوهمه ظاهر العبارة، وذلك لما سيأتي من أنّ الموضوع، كالمادة، فيكون العرض أيضاً كالصورة، كما سنشرحه هناك.

وهو - أي هذا الحال المقوم للمحلّ المسمّى بالصورة بالمعنى المقابل للمادة - واحد؛ أي لا يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة، لأنّ كلّاً منهما إن استقلّ في تقويمها استغنى عن الآخر، وإلا فالمجموع مقوم واحد، وصورة واحدة .

وإنما قلنا «في مرتبة واحدة» لأنّ الصورة النوعية أيضاً مقومة للهيولى، لكن بعد تقويم الصورة الجسميّة إيّاها .



واعلم أنَّ هذه الأمور المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها المصنّف  
ها هنا على سبيل الحكاية .

وبمعنى أنّه على تقدير ثبوتها .

وعند القائلين بها يكون الحال هكذا، فلا منافاة بينها وبين ما سيأتي  
من نفيه الهيولى في هذا الكتاب.



مركز تحقيقات كمبيوتر علوم اسلامی

## المسألة السادسة

### في احوال العلة الغائية



مركز تحفة  
[وفيها مباحث:]

## المبحث الأول

### في العلة الغائية وإثباتها<sup>(١)</sup>

قال: والغاية علةٌ بماهيّتها لعلية الفاعلية، ومعلولةٌ في وجودها العيني للمعلول، وهي ثابتةٌ لكل قاصدٍ.]

[أقول:] قال الشيخ في "طبيعيّات الشفاء": «أما الغاية: فهي المعنى الذي لأجله<sup>(٢)</sup> تحصل الصّورة في المادّة، وهو الخير الحقيقي، أو الخير المظنون.

مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

فإنّ كلّ تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض، بل بالذات، فإنّه يروم به ما هو خير بالقياس إليه.

١. لاحظ لمزيد التّحقيق في هذا المبحث: الإشارات والتّنبّهات: ٣ / ١٣٨ / النمط السادس؛ المشاريع والمطارحات: الفصل الرابع عشر من المشرع الثالث والفصل الأوّل والثّاني من المشرع السادس؛ والمعتبر في الحكمة: ٢ / ١٥ - ١٨ / الفصل الخامس من الجزء الأوّل؛ والمباحث المشرقيّة: ١ / الفصل الرابع والسادس - إلى - الفصل العاشر من القسم الرابع من الفنّ الرابع؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / الفصل الواحد والعشرين، والثّاني والعشرين والثالث والعشرين من المرحلة السادسة؛ والتّحصيل: الفصل الثالث والرابع من المقالة الخامسة؛ وشرح غرر الفوائد: ١٦١ - ١٦٥ / الفريضة السابعة.

٢. أي لأجل تحصيله لا لأجل حصوله أو الأعم.

فربما كان بالحقيقة، وربما كان بالظن، فإنه: إما أن يكون كذلك، أو يظن به ذلك ظناً<sup>(١)</sup>.

وقال في الإلهيات: «ونعني بالغائية، العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مباين<sup>(٢)</sup> لها»<sup>(٣)</sup>.

وقال أيضاً: «وأما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء، وقد علمته فيما سلف.

وقد تكون الغاية<sup>(٤)</sup> في بعض الأشياء في نفس الفاعل، كالفرح بالغلبة.

وقد تكون الغاية في بعض الأشياء في شيء غير الفاعل.

وذلك: تارة في الموضوع، مثل: غايات الحركات التي تصدر من رؤية أو طبيعة<sup>(٥)</sup>.

وتارة في شيء ثالث، كمن يفعل شيئاً ليرضى به فلان، فيكون رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل، وإن كان الفرح بذلك الرضاء أيضاً غاية أخرى.

١. طبيعيات الشفاء: ١ / ٥٢ / الفصل العاشر من المقالة الأولى.

٢. أي لا يكون ذلك الوجود حالاً فيها أو محلاً لها.

٣. إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٥٧ / الفصل الأول من المقالة السادسة.

٤. أي الغاية الأولى كما يدل عليه قوله في ما يأتي: «وإن كان الفرح بذلك الرضاء أيضاً غاية أخرى.

٥. كالحركة في الكم الصادر من النفس النباتية إذ غايتها حصول الازدياد في المقدار والزيادة كمال للجسم الذي هو الموضوع للنفس النباتية لا لها نفسها.

ومن الغايات التشبّه بشيء، والمتشبه به من حيث هو متشوق إليه غاية، والتشبه نفسه أيضاً غاية. انتهى<sup>(١)</sup>.

فظهر حينئذٍ من تضاعيف ما نقلنا: إنّ الغاية يجب أن يكون ممّا يتأدّى إليه فعل الفاعل، فتكون مترتبة على فعل الفاعل ومتأخرة عنه، ومع ذلك فكونها علّة له ومتقدّمة عليه يحتاج إلى بيان .

وهو أنّ معنى كون غاية الشيء علّة له هو أنّ ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني إلى وجوده<sup>(٢)</sup> العقلي بواسطة أنّه يحتاج إلى علّة فاعليّة لا محالة .

وهي في كونها علّة تحتاج إلى صورة الغائيّة، ضرورة أنّ الفاعل ما لم يتصوّر غاية ما؛ لا يفعل .

ومن هاهنا قالوا: أنّ الغاية بماهيّتها؛ أي بصورتها الذهنية؛ علّة لفاعليّة الفاعل، وبانيّتها؛ أي بهويّتها الخارجيّة معلول للفاعل .

وبعبارة أخرى: أنّ الغاية بالوجود الذهني علّة وبالوجود العيني معلول.

وهذا كما قيل:<sup>(٣)</sup> معنى قولهم أوّل الفكر آخر العمل<sup>(٤)</sup>.

١. إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٨٣ / الفصل الرابع من المقالة السادسة.

٢. أي ما هو غاية الشيء.

٣. القائل هو الشارح القوشجي، لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٣.

٤. كما قال العارف الرّومي في المثنوي:

قال الشيخ في "الطبيعيّات": «الفاعل من جهة سبب للغاية، وكيف لا يكون كذلك؟ والفاعل هو الذي يجعل الغاية موجودة»<sup>(١)</sup>.

والغاية من جهة هي سبب للفاعل، وكيف لا تكون كذلك؟

وإنما يفعل الفاعل لأجلها وإلا لما كان يفعل.

فالغاية تحرّك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً.

ثمّ قال: والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية، ولا لماهيّة الغاية في نفسها، ولكن علة لوجود ماهيّة الغاية في الأعيان.

وفرق بين الماهيّة والوجود كما علمته<sup>(٢)</sup>.

والغاية علة لكون الفاعل فاعلاً، فهي علة له في كونه علة، وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة<sup>(٣)</sup>.

وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: والغاية علة بماهيّتها<sup>(٤)</sup> لعلّة العلة

باطناً بهر ثمرشد شاخ هست  
کی نشاندی باغبان بیخ شجر  
خاصه فکری کو بود وصف ازل

ظاهراً آنشاخ اصل میوه است  
گرنبودی میل وامید ثمر  
اول فکر آخر آمد در عمل

١. في أ، ب وج: «يحصل» كما في المصدر.

٢. في المسألة الخامسة والثلاثين من الفصل الأول في الجزء الأول من هذا الكتاب.

٣. طبيعيات الشفاء: ١ / ٥٣ / الفصل الحادي عشر من المقالة الأولى.

٤. أي بصورتها الذهنية لا وجودها الخارجية.

الفاعلية<sup>(١)</sup>، ومعلولة في وجودها العيني<sup>(٢)</sup> للمعلول.

وإنما قال «للمعلول» لأن وجود الغاية مترتب على وجود المعلول، فهي معلولة للفاعل بالواسطة، كما أن المعلول معلول لها بالواسطة.

فإن قلت: غاية الحركة: قد تكون نهاية لها، وقد لا تكون، كـ "لقاء الحبيب" كما سيأتي عن قريب، فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني.

قلت: لقاء الحبيب مثلاً، وإن لم يكن معلولاً للحركة، كالتحريك، لكنه مترتب على النهاية، فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات، فليتدبر.

فإن قيل: إنهم يقولون إن الغاية في أفعال الله تعالى إنما هي ذاته تعالى، وظاهر أنها لا تترتب على وجود المعلول.

أجيب: بأنهم اتفقوا على أن الغاية مسلوقة<sup>(٣)</sup> عن فعل الله تعالى مطلقاً، لأن الفاعل الذي يفعل لغاية يكون غير تام من وجهين:

الأول: من حيث إنه يقصد به وجود تلك الغاية، فلا بد أن يكون وجودها أولى به وأليق، وإلا لم يكن غاية له أصلاً، فيكون مستكملاً بذلك الوجود ومستفيداً منه تلك الأولوية.

١. إذ الفاعل إنما يفعل الفعل بعد تصوّر الغاية، فتصوّر الغاية سبب لفاعلية الفاعل.

٢. في متن تجريد العقائد؛ وكشف المراد؛ والبراهين القاطعة: «في وجودها للمعلول».

٣. في ب: «مسلوقة» وفي ج: «مساوية».

الثاني: من حيث إنه يتمّ بماهية تلك الغاية فاعليّة، فيكون هو ناقصاً في فاعليّته .

ولمّا كان تعالى تامّاً بذاته لا يتطرّق إليه نقصان أصلاً، فإذن لا غاية لفعله، بل هو فاعل بذاته، هذا ما ذكره<sup>(١)</sup>.

ومن ذلك يظهر أنّ قولهم: إنه لا غاية لفعله، أو أنّه غاية للوجود كلّ، أو أنّه غاية الغايات على اختلاف العبارات ؛ معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله تعالى .

والإشارة إلى أنّ ذاته سبب لفاعليّته كما أنّ الغاية سبب لفاعليّة الفاعل الذي يفعل<sup>(٢)</sup> لغاية، فذاته بمنزلة الغاية. فلذلك أطلق عليها الغاية لا أنّها غاية حقيقة، كذا ذكره المحقّق الشريف.

ولا يبعد أن يحمل على الإشارة إلى ذلك قوله: وهي<sup>(٣)</sup> ثابتة لكلّ قاصد<sup>(٤)</sup>؛ أي لكلّ فاعل يفعل بالقصد ؛ أي بالاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء.

١ . راجع: الإشارات والتنبيهات: ٣ / ١٤٣ - ١٤٤ / النمط السادس ؛ وشرح المواقف: ٨ / ٢٠٤ -

٢٠٥ / المقصد الثامن من المرصد السادس؛ وشرح المقاصد: ٤ / ٣٠١ - ٣٠٢.

٢ . في ج: جملة «مستكملاً بذلك الوجود ومستفيداً منه تلك الأوليّة - إلى - كما أنّ الغاية سبب لفاعليّة الفاعل الذي يفعل» ساقطة.

٣ . أي الغاية.

٤ . فإنّ من يفعل بالقصد والاختيار إنّما يفعل لغاية وغرض .



فإن قلت: أليس أفعال الله تعالى عند الإمامية معللة بالأغراض ؟

قلت: نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية، فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته تعالى فيعنون بالغرض الحكم، والمصالح <sup>(١)</sup> التي تشتمل عليها الأفعال مما يجده العقل ويحكم به ويصير به الفعل حسناً أو قبيحاً. فهم <sup>(٢)</sup> في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى، وإن لم يطلق عند الحكماء <sup>(٣)</sup> لفظ الغرض عليها، بل يجعلون لفظي الغرض والغاية مترادفين، بخلاف الأشاعرة. <sup>(٤)</sup>

فأنهم يوافقون الحكماء في هذه المسألة بحسب اللفظ فقط، كما سيأتي تحقيق ذلك في الإلهيات إن شاء الله العزيز.

١. في ج: «الصالح».

٢. أي الإمامية.

٣. يعني أن الحكماء يقولون: إن أفعال الله تعالى لا يكون بلا حكم ومصالح إلا أن الحكماء يطلقون الغرض والغاية بمعنى واحد، والإماميون يطلقون الغاية بمعناها والغرض على الحكم والمصالح، بخلاف الأشاعرة، فإنهم يجعلون الغرض والغاية كليهما بمعنى واحد لا يقولون بالمصالح والحكم، فالحكماء يخالفون الإمامية في اللفظ فقط، والأشاعرة يخالفونهم في اللفظ والمعنى كليهما.

٤. إنهم ذهبوا إلى أنه لا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأغراض والعلل الغائية لأنه كل فاعل لغرض وقصد، فإنه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض، والله تعالى يستحيل عليه النقصان. لاحظ البحث في: المواقف في علم الكلام: ٣٣١ - ٣٣٢؛ وشرح تجريد العقائد: ٣٤٠؛ وكشف المراد: المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الثالث؛ ومفتاح الباب: ١٦٠ - ١٦١؛ والنافع يوم الحشر: ٢٩؛ وشرح المقاصد: ٣٠١ / ٤ - ٣٠٢. وذهب إليه أيضاً بعض الفلاسفة كشيخ الإشراق في المشاريع والمطارات: ٤٢٧ - ٤٢٩.

## [المبحث الثاني

### في إثبات الغايات للحركات الإرادية

قال: وأما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول إلى المنتهى، وهو قد يكون غاية الشوقية، وقد لا يكون، فإن لم تحصل فالحركة باطلة وإلا فهو إما خير أو عادة أو قصد ضروري أو عبث وجزاف.]

[أقول:] واعلم أن الحكماء أثبتوا؛ لكل تحريك وفعل - سواء كان إرادياً، أو طبيعياً - غاية .

والمصنف خص هذا الحكم بالإراديات،

وبالجملة: فإن في هذا المقام شكوكاً صعبة:

منها: أنه قد قيل: إنه لا يجب أن يكون لكل فعل غاية، فإن من الأفعال ما هو عبث وليس له غاية ألبته، <sup>(١)</sup> أو ليس له غاية هي خير أو مظنونة خيراً. والشيخ في دفع هذه الشبهة قال في "إلهيات الشفاء" بهذه العبارة: «وأما بيان أمر العبث: فيجب أن يعرف أن كل حركة إرادية فلها مبدأ قريب، ومبدأ بعيد». <sup>(٢)</sup>

١. في ج: جملة «وليس له غاية ألبته» ساقطة.

٢. ومبدأ أبعد.

فالمبدأ القريب: هو القوة المحركة التي في عضلة العضو .

والمبدأ الذي يليه: هو الإجماع من القوة الشوقية .

والأبعد من ذلك: هو التخيل أو التفكير<sup>(١)</sup>.

فإذا ارتسم في التخيل، أو الفكر النطقي صورة ما، فحركت القوة الشوقية إلى الإجماع، خدمتها القوة المحركة التي في الأعضاء.

فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل، أو الفكر؛ هي نفس الغاية التي ينتهي إليها الحركة .

وربما كانت شيئاً غير ذلك، إلا أنه لا يتوصل إليه إلا بالحركة إلى ما تنتهي إليه الحركة،<sup>(٢)</sup> أو يدوم عليه الحركة.<sup>(٣)</sup>

مثال الأول: أن الإنسان ربما زجر<sup>(٤)</sup> عن المقام في موضع ما، وتخيل في نفسه صورة موضع آخر، فاشتاق إلى المقام فيه، فيتحرك نحوه، وانتهت حركته إليه، فكان متشوقه نفس ما انتهى إليه بتحريك القوى المحركة للعضلة.

١ . إشارة إلى أن تصور الغاية وأنها قد تكون جزئية متخيلة، وقد تكون عقلية كلية، وإدراك الغاية على وجه جزئي أو الكلي من تنمية تصور الفعل من حيث أنه ملائم أو منافر، فلا يلزم أن يكون المبادي للأفعال الاختيارية.

٢ . لكونه مرتباً على ما تنتهي إليه الحركة وموقوفاً عليه .

٣ . إشارة إلى القوة المحركة الفلكية، فإنها ليست غايتها الوصول إلى المتهى بل غايتها الدوام على الحركة.

٤ . في أ، ب وج: «ضجر» كما في المصدر.

ومثال الثاني: أنَّ الإنسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لصديق له، فيشتاقه، فيتحرك إلى المكان الذي يقدر مصادفته فيه، فينتهي حركته إلى ذلك المكان .

ولا يكون نفس ما انتهت إليه حركته نفس المتشوق الأول الذي نزع إليه، بل معنى آخر، لكن المتشوق يتبعه، أن يحصل بعده، وهو لقاء الصديق.

فقد عرفت هذين القسمين، وتبين لك من ذلك بأدنى تأمل أنَّ الغاية التي ينتهي إليها الحركة في كلِّ حال <sup>(١)</sup> من حيث هي غاية حركته، هي غاية أولى حقيقيَّة للقوة الفاعليَّة المحركة التي في الأعضاء .

وليس للقوة المحركة في الأعضاء غاية غيرها، لكنَّه ربَّما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها .

فليس يجب دائماً أن يكون ذلك الأمر غاية للقوة الشوقية: تخيلية كانت، أو فكريَّة.

ولا يجب أيضاً دائماً أن لا يكون، بل ربَّما كانت، وربَّما لم تكن، كما قد تبين لك في المثالين .

أمَّا الأولُ منهما: فكانت الغاية فيهما <sup>(٢)</sup> واحدة.

١ . سواء كانت الغاية نفس ما انتهى إليه الحركة كالمثال الأول، أو لا يكون كذلك كما في المثال الثاني .

٢ . أي في القوة الشوقية وفي القوة المحركة التي في الأعضاء.

وأما الثاني: فكانت مختلفة .

والقوة المحركة التي في الأعضاء مبدأ حركة لا محالة. (١)

والقوة الشوقية أيضاً مبدأ أول لتلك الحركة .

فإنه لا يمكن أن تكون حركة نفسانية لا عن شوق ألبتة، لأن الشيء الذي لا ينبعث إليه القوة، (٢) ثم تنبعث إليه انبعاثاً نفسانياً يكون لشوق نفساني لا محالة، قد حدث بعد ما لم يكن .

فاذن كل حركة نفسانية، فيكون مبدأها الأقرب قوة محرّكة في عضل الأعضاء .

ومبدؤها الذي يليه شوق، والشوق - كما علم في علم النفس - تابع لتخيّل، أو فكر لا محالة، فيكون المبدأ الأبعد تخيلاً، أو فكراً.

فاذن هاهنا مبادٍ للحركة النفسانية .

منها واجبة بأعيانها ضرورة.

ومنها غير واجبة بأعيانها ضرورة.

والواجبة ضرورة: هي القوى المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية.

١ . في الصورتين.

٢ . أي الشيء الذي لا تنبعث إليه القوة الشوقية بشوق لم تنبعث إليه القوة المحركة بتحريك الفعل.

وغير الواجبة: هي التخيل والفكر، فإنه ليس يجب <sup>(١)</sup> لا محالة أن يكون تخيل و <sup>(٢)</sup> لا فكر، أو فكر ولا تخيل <sup>(٣)</sup>، فلكل مبدأ حركة غاية لا محالة.

والمبدأ الذي لا بد <sup>(٤)</sup> منه في الحركة <sup>(٥)</sup> الإرادية له غاية لا بد منها.

والمبدأ الأول <sup>(٦)</sup> الذي منه <sup>(٧)</sup> بد؛ قد يوجد الحركة خالية عن غايته.

فإن اتفق أن يتطابق المبدأ الأقرب، وهو القوة المحركة. <sup>(٨)</sup>

والمبدأان اللذان بعده - أعني: الشوقية مع التخيل، أو <sup>(٩)</sup> الشوقية مع الفكرية - لكانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادئ كلها، وكان ذلك غير عبث لا محالة.

وإن اتفق أن يختلف - أعني: أن لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة

١. أي ليس يجب أن يكون شيء من التخيل فقط بدون الفكر، أو الفكر فقط بدون التخيل بل الواجب أحدهما.

٢. الواو: خالية. والفكر فاعل للفعل المحذوف بقرينة ذكره سابقاً أي لا يكون فكر.

٣. بل قد يجتمعان أي التخيل والفكر وقد يفرقان وجوداً على سبيل منع الخلط.

٤. كالتخيل والفكر.

٥. كالقوة الشوقية.

٦. وهو المبدأ الأبعد الذي هو التخيل والفكر.

٧. أي من خصوصيته، وألا فقد عرفت أن أحدهما واجب الحصول لكونه علّة للشوق.

٨. بأن يكون الغاية، غاية لمجموعها.

٩. قوله: «أو» بمعنى الواو.

المحرّكة غاية ذاتيّة للقوّة الشّوقيّة - وجب ضرورة أن يكون للقوّة الشّوقيّة غاية أخرى بعد الغاية التي في القوّة المحرّكة التي للعضو.

وذلك لأننا قد أوضحنا أن الحركة الإرادية لا تكون بلا شوق، فكل ما هو شوق، فهو شوق لشيء.

وإذا لم يكن لمتنهي الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة.

وإذا كان ذلك الشيء يراد لأجله الحركة، فيجب أن يكون بعد انتهاء الحركة.

وكل نهاية تنتهي إليها الحركة، أو تحصل بعد نهاية الحركة، ويكون الشّوق التخيلي أو الفكري قد تطابقا<sup>(١)</sup> عليها، فبيّن أنها غاية إرادية، وليست بعث ألبته.

وكل نهاية تنتهي إليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المتشوّقة المتخيّلة ولا تكون المتشوّقة بحسب الفكر<sup>(٢)</sup>، فهي التي تسمى العبث.

وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها تشوّق تخيلي غير فكري، فلا يخلو: إمّا أن يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشّوق.

أو التخيل مع طبيعة، أو مزاج مثل النفس، أو حركة المريض .

أو التخيل مع خلق وملكة نفسانيّة داعية إلى ذلك الفعل بلا رؤية.

١ . يعني اتفاقاً عليه بأن يكون غاية لكليهما.

٢ . وإلا فهو خيرٌ.

فإن كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق، سمي ذلك الفعل جزافاً ولم يسم عبثاً.

وإن كان تخيل مع طبيعة مثل النفس، سمي ذلك الفعل قصداً ضرورياً أو طبيعياً.<sup>(١)</sup>

وإن كان تخيل مع خلق أو ملكة نفسانية، سمي ذلك الفعل عادة، لأن الخلق إنما يتقرر باستعمال الأفعال، فما يكون بعد الخلق<sup>(٢)</sup> يكون عادة لا محالة.

وإن كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الأخرى التي بعدها وينحوها التشوق، وهي غاية التشوق، فيسمى ذلك الفعل باطلاً، كمن حصل في المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك، فسمى فعله باطلاً<sup>(٣)</sup> بالقياس إلى القوة المشوقة، دون القوة المحركة، وبالقياس إلى الغاية الأولى، دون الغاية الثانية. وإذا تقررت هذه المقدمات، فقول القائل: إن العبث فعل من غير غاية ألبته هو قول كاذب.

١. المراد أن الفعل الذي مبدؤه هو التخيل مع طبيعة أو مزاج يسمى بكل من هذين الاسمين سواء كان التخيل مع طبيعة أو مزاج.

٢. الفرق بين ما يحصل بالعادة وبين ما يحصل بالصناعة، أن ما يحصل بالصناعة يكون باختيار الصانع وما يحصل بالعادة لا يكون بقصد القاصد.

٣. أي بالقياس إلى مبدأ لم يوجد غايته.



وقول القائل أيضاً: إنَّ العبث فعل من غير غاية ألبته، هي خيرٌ أو مظنونةٌ خيراً، هو قول كاذب أيضاً.

أما الأول: فإنَّ الفعل إنما يكون بلا غاية إذا لم يكن له غاية بالقياس إلى ما هو مبدأ حركته، لا بالقياس إلى ما ليس مبدأ الحركة، وإلى أي شيء اتَّفَق.

وما مثل به في الشك<sup>(١)</sup> من اللعب باللَّحْيَةِ، فمبدأ حركته القريبة هو القوة التي في العضلة، والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر.

وليس مبدؤه فكراً ألبته، فليست فيه غاية فكرية، وقد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي وللقوة المحركة.

فبيِّن أنَّ هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك، متته إلى غاية، وأنه إنما لا يتحرك إلى غاية بحسب ما ليس مبدؤه المحرك.

ولا يجب أن يظنَّ أنَّ هذا يصدر لا عن شوق تخيلي ألبته، فإنَّ كلَّ فعل نفساني كان بعد ما لم يكن، فهناك شوق ما لا محالة، وطلب نفساني.

وذلك مع تخيل ما، إلا أنَّ ذلك التخيل ربَّما كان غير ثابت، بل سريع البطلان، أو كان ثابتاً، ولكن لم نشعر به.

فليس كلَّ من تخيل شيئاً يشعر مع ذلك ويحكم أنه قد تخيل.

وذلك لأنَّ التخيل غير الشعور، بأنه قد تخيل.

وهذا ظاهر، ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل، لذهب الأمر إلى غير النهاية.

وأما الثاني: فإن لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة؛  
إما عادة.

وإما ضجر عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أخرى.

وإما حرص من القوى المحركة والمُحسَّنة على أن يتجدد لها <sup>(١)</sup> فعل تحريك، أو <sup>(٢)</sup> إحساس .

والعادة لذيدة، والانتقال عن المملول لذيد، والحرص على الفعل الجديد لذيد، أعني بحسب القوة الحيوانية والتخييلية.

فاللذة هي الخير الحسني، والتخيلي، والحيواني بالحقيقة وهي المظنونة خيراً، بحسب الخير الإنساني.

فإذا كان المبدأ تخيلياً حيوانياً فيكون خيره لا محالة خيراً تخيلياً حيوانياً، فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه، وإن لم يكن خيراً حقيقياً؛ أي بحسب العقل ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا يضبط. هذا كلام الشفاء <sup>(٣)</sup>.

١. أي القوى التي توجب الإحساس.

٢. في المصدر: «إحساس».

٣. إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٨٤ - ٢٨٨ / الفصل الخامس من المقالة السادسة.

والى هذا أشار المصنّف رحمه الله بقوله: وأما القوّة الحيوانيّة المحرّكة فغايّتها الوصول إلى المنتهى.

وإنّما قيّد بـ "الحيوانيّة" لأنّ القوّة المحركة الفلكيّة ليست غايّتها الوصول إلى المنتهى، بل غايّتها الدوام على الحركة.

وهذا هو مراد الشيخ فيما مرّ من قوله: «أو يدوم عليه الحركة».

وهو <sup>(١)</sup>؛ أي الوصول إلى المنتهى <sup>(٢)</sup> قد يكون غاية للقوّة الشوقيّة أيضاً كما مرّ في المثال الأوّل. <sup>(٣)</sup>

وقد لا يكون الوصول إلى المنتهى غاية للشوقيّة، بل يكون لها مرتبة أخرى مترتبة على الوصول إلى المنتهى <sup>(٤)</sup>، كما مرّ في المثال الثاني. <sup>(٥)</sup>

وحينئذٍ فإن لم يحصل <sup>(٦)</sup> الغاية التي هي للشوقيّة مع الوصول إلى

١. ومن هنا إشارة إلى انقسامات الحركة الحيوانيّة وهي ستة أقسام: فالأوّل: وهو ما يتّحد الوصول إلى المنتهى وغاية القوّة الشوقيّة. وإليه أشار بقوله: «وهو أي الوصول إلى المنتهى قد يكون غاية للقوّة الشوقيّة الخ».

٢. فقط، مثاله: أنّ الإنسان ربما يضجر عن المقام في بلده فيتخيّل في نفسه صورة موضع آخر فيتحرّك نحوه لرفع ضجره، فإنّ غاية قوّته الشوقيّة هو نفس الوصول إلى المنتهى.

٣. في كلام الشيخ.

٤. كما لو تحرّك الإنسان إلى مكان للقاء حبيبه، فإنّ غاية القوّة الشوقيّة هي لقاء الحبيب وهو مغائر للوصول إلى المنتهى فقط.

٥. أي في كلام الشيخ.

٦. هذا إشارة إلى القسم الثاني من أقسام الحركة الحيوانيّة.

المتتهى، فالحركة باطلة بالقياس إلى القوة الشوقية،<sup>(١)</sup> حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس إليها .

وإلا؛ أي وإن حصلت فهو<sup>(٢)</sup>؛ أي تلك الحركة والتذكير باعتبار الخير: إما خيراً<sup>(٣)</sup> إن كان مبدأ التشوق هو التفكير .

أو عادة<sup>(٤)</sup> إن كان<sup>(٥)</sup> هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كـ " اللعب باللحبة " .

أو قصد ضروري<sup>(٦)</sup> إن كان<sup>(٧)</sup> هو التخيل مع طبيعة كـ " التنفس "، أو مع مزاج كـ " حركة المريض " .

أو عبث وجزاف<sup>(٨)</sup> إن كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر إليه.<sup>(٩)</sup>

فعلى هذا؛ العبث والجزاف مترادفان.

- ١ . وذلك كما لو تحرك إلى بلد للقاء حبيبه فلم يجده .
- ٢ . هذا إشارة إلى القسم الثالث من أقسام الحركة الحيوانية.
- ٣ . كما لو ذهب للقاء الصديق فرآه.
- ٤ . هذا إشارة إلى القسم الرابع من أقسام الحركة الحيوانية.
- ٥ . المبدأ.
- ٦ . هذا إشارة إلى القسم الخامس من الحركة الحيوانية.
- ٧ . المبدأ.
- ٨ . هذا إشارة إلى القسم السادس من الحركة الحيوانية.
- ٩ . كمن يخط على الأرض عبثاً، فإن غاية القوة الشوقية - وهي الخط على الأرض - تغاثر الوصول إلى المتتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحركة إلى الأرض .

وهذا يخالف ما مرّ في كلام الشيخ .

فإنّ العبث في كلام الشيخ كان هو الفعل الذي يكون نهاية الحركة فيه هي غاية لا شوق التخيلي دون الفكري .

والجفاف: ما يكون أمراً آخر غير نهاية الحركة كذلك،<sup>(١)</sup> وصرّح بأنّ ذلك الفعل سمّي جفافاً ولم يسمّ عبثاً.

والشارح القديم تفتّن لذلك،<sup>(٢)</sup> ولعلّه نظر في كلام الشيخ، فأورد الأقسام على ما يطابق كلام الشيخ إلّا أنّه لم ينسب ذلك إلى الشيخ ولا إلى غيره.

ثمّ قال<sup>(٣)</sup>: وبعض ما ذكرنا يخالف ما في المتن لكن الصحيح هذا. وقال المحشّي الشريف بهذه العبارة<sup>(٤)</sup>: واعلم أنّ المذكور في "المباحث المشرقيّة"<sup>(٥)</sup> و "الملخص" موافق لما في المتن .

ومن ثمّ قيل: إن أراد الشارح<sup>(٦)</sup> أنّه اصطلاح على ما ذكره ؛ فلا نزاع معه، إذ لكلّ أحد أن يصطلح على ما يشاء.

١ . أي غاية للشوق التخيلي دون الفكري.

٢ . أي مخالفة المتن لكلام الشيخ .

٣ . الشارح القديم.

٤ . لم نعثر عليها في المصدر.

٥ . لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١ / ٥٣٥ - ٥٣٧ / الفصل الخامس من القسم الرابع.

٦ . أي الشارح القديم.

وإن أراد نقل اصطلاح آخرين ؛ فالإمام أعرف به منه، فما وجه جزمه بصحة قوله ؛ دون غيره .

وقد ذكر في " شرح الملخص " ما يؤيد كلام الشارح: وهو أن الجزاف لا يسمى عبثاً، لكن الإمام سمّاه في هذا الكتاب أيضاً عبثاً. انتهى كلام الشريف. وهو موضع تعجب <sup>(١)</sup>.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

١. حيث غفل عن عبارة الشيخ في الشفاء، وكان ما ذكره في الشرح مخالفاً لما ذكره في الحاشية.

## [المبحث الثالث]

### في إثبات الغايات للحركات الطبيعية

قال: وأثبتوا للطبيعيّات غايات.

[أقول:] ومنها <sup>(١)</sup>: ما أورد على إثبات الغايات للطبيعيّات :

أما بيان إثباتها لها ؛ فهو أنا نشاهد في الأمور الطبيعيّة من قواها وطبائعها تحريكات وتأثيرات متأديّة إلى أمور مترتبة عليها ترتّب الغاية على ذي الغاية، بحيث يحكم العقل حكماً جزمياً بأنّ تلك التّحريكات إنّما كانت لأجل الأمور المتأديّة هي إليها .

ولا نعني بالغاية إلّا ما لأجله تحرّك الشّيء كما مرّ.

وذلك - أعني: تأدي تلك التّحريكات إلى تلك الأمور تأدي ذي الغاية إلى الغاية - ظاهر جداً لمن تأمل فيها حق التأمّل.

ألا ترى أنّه لا ينبت من حبة البرّ إلّا البرّ .

ومن حبة الشعير إلّا الشعير.

ولا يلد من نطفة الإنسان غير الإنسان .

١ . أي من الشكوك الواردة.

ومن نطفة الحمار غير الحمار، إلى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام، بحيث لا يتخلف إلا لمانع.

وليس ذلك إلا لقوة مودعة في حبة البرّ مثلاً متوجهة تحريكاتها نحو حصول البرّ، فيترتب عليها ذلك حيث لا عائق عنه.

هذا هو بيان إثبات الغاية للطبيعة على سبيل الإجمال .

وسيظهر لك في تضاعيف ما يورد في دفع الشكوك بيانه على وجه التفصيل .

### [ شكوك في عدم ثبوت الغايات للطبيعيّات وجوابها ]

وأما تقرير الشك المورد عليه، فهو أنّه لا يمكن أن يكون لتحريكات الطبيعة غاية لوجوه:

الأول: أنّ الغاية يجب أن تكون بوجودها الذهني علة لفاعليّة الفاعل كما مرّ.

والطبيعة لا شعور لها ليكون للغاية وجود ذهنيّ عندها.

ولا رؤية لها ليتمكنها ارتياد غاية دون غاية واختيارها .

والجواب عنه: أنّ صور الغايات في الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنيّة إنّما هي عند مبدأ أجل وأعلى من الطبيعة لا عند الطبيعة، وإن كانت



هي مباشرة للتحرّيك لكونها مسخّرة لمبدأ آخر هو فوقها.

وصورة الغاية إنّما يجب كونها عند الفاعل المباشر إذا لم يكن مسخّراً لغيره.

وأما إذا كان المبدأ في الحقيقة هو غيره على سبيل تسخير إياه<sup>(١)</sup>، فيكفي كون الصورة عند المسخّر إياه، فإنّه قد جعله بحيث يؤدّي تحريكه إلى غاية على أن كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب أن يكون على سبيل الشعور النفساني، بل يكفي أن يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي .

وقد ذهبوا إلى أن للطبيعة شوقاً جبلياً طبيعياً تسخّرياً إلى كمالاتها وغاياتها، وهو الذي يقتضي حركتها إليها<sup>(٢)</sup> وإن لم يكن لها شعور نفساني بها صرح بذلك الشيخ في "طبيعات الشفاء" .

والى هذا أشار في "إلهيات الشفاء" بقوله: «ويشبه أن تكون الأمور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع، وعند الطبيعة على طريق سبيل التسخير بنوع. انتهى»<sup>(٣)</sup>.

وأما الرؤية. فقال الشيخ في "طبيعات الشفاء" في جواب ذلك: «إنّ الرؤية ليست لتجعل الفعل ذا غاية، بل لتعيّن الفعل الذي نختار من بين سائر

١ . كما في القوة المحركة الحيوانية أيضاً، فإن صورة الغاية ووجودها الذهني ليس عندها بل في مبدأ أعلى منها مسخّراً إياها وهو إما الخيال أو الفكر.

٢ . قوله: «إليها» متعلّق بحركات.

٣ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٨٣ / الفصل الرابع من المقالة السادسة.

الأفعال جائز اختيارها لكل واحد منها غاية تخصه، فالرؤية لأجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية .

ولو كانت النفس مسلّمة عن النوازع المختلفة والمعارضات المتفننة، لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير رؤية.

وإن شئت أن تستظهر في هذا الباب، فتأمل حال الصناعة، فإنّ الصناعة لا يشك في أنها لغاية وإذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الرؤية وصارت بحيث إذا حضرت الرؤية تعذّرت<sup>(١)</sup> وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله<sup>(٢)</sup> كمن يكتب أو يضرب بالعود .

فإنه إذا أخذ يروي في اختيار حرف حرف، أو نغمة نغمة، وأراد أن يقف على عددها تبلد وتعطل.

وإنما تستمر على نهج واحد فيما يفعله بلا رؤية في كل واحد واحد ممّا يستمر فيه، وإن كان ابتداء ذلك الفعل وقصده إنّما وقع بالرؤية .  
وأما المبني على ذلك الأول والابتداء فلا يروي فيه .

وكذلك حال اعتصام الزائق بما يعصمه ومبادرة اليد إلى حك العضو المستحك من غير فكرة ولا رؤية ولا استحضار لصورة ما يفعله في الخيال. وأوضح من هذه القوّة النفسانيّة إذا حركت عضواً ظاهراً يختار تحريكه.

١ . في ج: «تعذّدت» كذا في المصدر.

٢ . في ب: «يزاد له».

فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة، بل إنما يحرك بالحقيقة العضل والوتر، فيتبعه تحريك ذلك العضو .

والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة، مع أن ذلك الفعل اختياري وأولي. انتهى، فتدبر فيه جداً ينفعك إن شاء الله»<sup>(١)</sup>.

والثاني:<sup>(٢)</sup> أن التحريكات الطبيعية لا تنتهي إلى حد يقف عنده، كما في الكون والفساد .

فإنه لا غاية لهما يقفان عندها، لأن بعد كل كائن كائناً إلى ما لا يتناهى، والغاية يجب أن يقف عندها تحريك العلة الفاعلية .

وقد أجاب الشيخ عنه في "إلهيات الشفاء" بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو أحد الغايات بالعرض، قال: «والفرق بينهما أن الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها، والضروري أحد ثلاثة أمور:

إما أمر<sup>(٣)</sup> لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على أنه علة للغاية بوجه، مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به .

وإما أمر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على أنه علة للغاية، بل على أنه لازم للعلة، مثل أنه لا بد من جسم أدكن حتى يتم القطع به، وإنما لم

١ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٧٢ / الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى .

٢ . من الشكوك.

٣ . أي أمر مقدم بحسب الوجود على الغاية.

يكن بد من جسم أدكن لا لدكنة، لكن لأنه كان لازماً للحديد الذي لا بد منه.  
وإما أمر لا بد من وجوده لازماً للعلّة الغائيّة بنفسها، مثل: أن العلة  
الغائيّة في أمر التزويج مثلاً التوليد، ثم التوليد يتبعه حبّ الولد ويلزمه، لأن  
التزويج كان لأجله .

فهذه كلّها غايات بالعرض الضّروري، لا العرض الاتّفاقي .<sup>(١)</sup>  
ثم قال: فنقول <sup>(٢)</sup>: أما أشخاص الكائنات الغير المتناهية، فليست هي  
بغايات ذاتيّة في الطّبيعة .

ولكن الغاية الذاتيّة هي مثلاً: أن يوجد الجوهر الذي هو الإنسان، أو  
الفرس، أو النحلة، وأن يكون هذا الوجود وجوداً دائماً ثابتاً، وكان هذا  
ممتنعاً في الشّخص الواحد المشار إليه.

لأن كلّ كائن يلزمه ضرورة الفساد - أعني: الكائنات من الهيولى  
الجسمانيّة ولما امتنع في الشّخص استبقى بالنّوع.

فالغرض الأوّل إذن هو بقاء الطّبيعة الإنسانيّة مثلاً، أو غيرها <sup>(٣)</sup>، و <sup>(٤)</sup>  
شخص منتشر غير معيّن، وهو العلة التّماميّة لفعل الطّبيعة الكلّية ؛ وهو  
واحد.

١ . مثل الوقوف على الكنز في حفر البئر.

٢ . هذا شروع في الجواب .

٣ . كالفرس.

٤ . في المصدر: «أو».

لكن هذا الواحد <sup>(١)</sup> لابد في حصوله باقياً من أن يكون أشخاص بعد اشخاص بلا نهاية .

فيكون لا تنهي الأشخاص بالعدد غرضاً على معنى الضّروري من القسم الأول، <sup>(٢)</sup> لا على أنه غرض بنفسه، لأنه لو أمكن أن يبقى الإنسان دائماً كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج إلى التوليد والتكاثر بالنّسل .

على أنه وإن سلّمنا أن الغرض <sup>(٣)</sup> كان لا تنهي الأشخاص، كان لا تنهي الأشخاص معنى غير معنى كل شخص شخص، وإنما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص، لا تناء بعد لا تناء.

فإذن الغاية بالحقيقة هاهنا موجودة، وهي وجود شخص منتشر، <sup>(٤)</sup> أو لا تنهي الاشخاص <sup>(٥)</sup>، ثم الشخص الذي يؤدي إلى شخص آخر إلى ثالث وإلى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية، بل للطبيعة الجزئية. فإذاً هي غاية للطبيعة الجزئية، فليس غيرها <sup>(٦)</sup> بعدها غرضاً وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها.

وأعني: بالطبيعة الجزئية القوة الخاصّة بالتدبير بالشخص الواحد.

١ . أي الطبيعة الكلية.

٢ . الذي يكون الغرض الضّروري فيه علة للغاية.

٣ . أي الغاية بالذات.

٤ . على الأول .

٥ . على الثاني.

٦ . الضمير في قوله: «غيرها وبعدها» راجع إلى الشخص وتأنيثها باعتبار كونه غاية.

وأعني: بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء واحد<sup>(١)</sup> وهي المدبرة لكلية ما في الكون. انتهى كلام "الشفاء"<sup>(٢)</sup>.  
الثالث:<sup>(٣)</sup> أنه لو كانت الطبيعة تفعل لأجل شيء، لما كانت التشويهاً والزوائد<sup>(٤)</sup> والموت في الطبيعة ألبتة.

فإذن هذه الأحوال ليست بقصد ولو كان تأدي الأسباب إلى مسبباتها على الدوام، أو الأكثرية يقتضي أن يكون المتأدي إليه غاية لتلك الأسباب، كان كل ما يتأدي إليه الطبيعة على الدوام، أو الأكثرية غاية.

فكان جميع ما ذكرنا، وغير ذلك كـ "الهزم والذبول والفساد" مما يتأدي الطبيعة إليها غايات للطبيعة. وفساده ظاهر.<sup>(٥)</sup>

وقد أجاب الشيخ عن ذلك في "طبيعات الشفاء" بقوله: «وأما حديث التشويهاً وما يجري مجراها، فإن بعضها هو نقص وقبح وقصور عن المجري الطبيعي، وبعضها زيادة.

وما كان نقصاً وقبحاً، فهو عدم فعل لعصيان المادة.

١. قوله: «واحد» حال عن قوله: «جواهر السماوات» أي يفيض فيها حال كونها كشيء واحد قوة واحدة مدبرة لكلية ما في الكون، وهي نفس الكل.

٢. إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٨٨ - ٢٩١ / الفصل الخامس من المقالة السادسة.

٣. من الشكوك.

٤. في ب: «الزوايل».

٥. لاستحالة كون الضدين مثلاً غاية لشيء واحد.

ونحن لم نضمن أن الطبيعة يمكنها أن تحرك كل مادة إلى الغاية.

ولا ضمناً أن لأعدام أفعالها غايات، بل إنما ضمناً أن أفعالها في المواد الطبيعية المطيعة التي لها هي الغايات، وهذا لا يزاحم ذلك .

والموت والذبول، هو لقصور الطبيعة البدنية عن إلزام المادة صورتها وحفظها إيّاها عليها بإدخال بدل ما يتحلل .

ونظام الذبول ليس أيضاً غير متأد إلى غاية ألبته، فإن لنظام الذبول سبباً غير الطبيعة الموكلة بالبدن، وذلك السبب هو الحرارة وسبباً هو الطبيعة ولكن بالعرض<sup>(١)</sup>.



ولكل منهما غاية .

فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة وإحالتها.

فتشوق المادة إليه<sup>(٢)</sup> على النظام، وذلك غاية .

فالتبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد، لكن كل مدد يأتي، فإن الاستمداد منه أخيراً ؛ يقع أقل من الاستمداد منه بدياً لعل تذكر في العلوم الجزئية .

فيكون ذلك الإمداد بالعرض سبباً لنظام الذبول .

١ . يعني أن كلاً من السببين سبب للذبول بالعرض.

٢ . أي إلى التحليل.

فإنَّ الذَّبُولَ من حيث هو ذو نظام ومتوجَّه إلى غاية، فهو فعل الطَّبيعة<sup>(١)</sup>.

وإن لم يكن فعل طبيعة البدن.

ونحن لم نضمن أنَّ كلَّ حال للأُمُور الطَّبيعيَّة يجب أن يكون غاية للطَّبيعة الَّتِي فيها، بل قلنا: إنَّ كلَّ طبيعة تفعل فعلها، فإنَّما يفعله لغاية لها.

وأما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها، والموت والتَّحليل والذَّبُول وكلُّ ذلك وإن لم يكن غاية نافعة بالقياس إلى بدنٍ زِيدٍ، فهو غايةٌ واجبةٌ في نظام الكلِّ.

وقد أومأنا إلى ذلك فيما سلف، وعلمك بحال النَّفس سينبهك على غاية في الموت واجبة، وغايات في تناسب الضَّعف واجبة.

وأما الزِّيادات فهي أيضاً كائنة لغاية ما.

فإنَّ المادَّة إذا فضلت حركة الطَّبيعة فضلها إلى الصُّورة الَّتِي تستحقُّها بالاستعداد الَّذِي فيها ولا تعطلُّها<sup>(٢)</sup>، فيكون فعل الطَّبيعة فيها لغاية، وإن كان المستدعي إلى تلك الغاية اتِّفاق سبب غير طبيعي. انتهى<sup>(٣)</sup>.

١. أي الطَّبيعة مطلقاً وهي طبيعة التَّحليل بالذَّات يعني أنَّ الطَّبيعة المطلقة الَّتِي هي سبب للذَّبُول بالذَّات متحقِّقة في ضمنها.

٢. أي المادَّة الفاضلة.

٣. طبيعيات الشَّفاء: ١ / ٧٢ - ٧٣ / الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى.



الرَّابِع <sup>(١)</sup>: أَنَّهُ لَوْ كَانَتِ الطَّبِيعَةُ تَفْعَلُ لِأَجْلِ شَيْءٍ، فَالسُّؤَالُ ثَابِتٌ فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ نَفْسَهُ، وَأَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ فِي الطَّبِيعَةِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ وَتَسْتَمِرُّ الْمَطَالَبَةُ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ؟

وَأَجَابَ عَنْهُ الشَّيْخُ: «بِأَنَّهُ لَيْسَ إِذَا كَانَتِ لِلْحَرَكَةِ غَايَةً وَلِلْفِعْلِ غَايَةً وَجِبَ أَنْ تَكُونَ لِكُلِّ غَايَةٍ غَايَةً .

وَأَنْ لَا تَقِفَ الْمَسْأَلَةُ عَنْ «لَمْ» <sup>(٢)</sup> فَإِنَّ الْغَايَةَ فِي الْحَقِيقَةِ تَكُونُ مَقْصُودَةً لِّذَاتِهَا وَسَائِرِ الْأَشْيَاءِ تَقْصِدُ لَهَا، وَمَا يَقْصِدُ لِأَجْلِ شَيْءٍ آخَرَ، فَحَرِي أَنْ يُسْأَلَ عَنْهُ بِأَلَمْ» الْمُقْتَضِي لِلْجَوَابِ بِالْغَايَةِ.

وَأَمَّا مَا يَقْصِدُ لِذَاتِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَلِيقُ بِهِ السُّؤَالُ عَنْ أَنَّهُ لَمْ يَقْصِدْ، وَلِهَذَا لَا يُقَالُ: لَمْ تَطْلُبِ الصَّحَّةَ، وَلَمْ تَطْلُبِ الْخَيْرِيَّةَ، وَلَمْ تَهْرَبْ عَنِ الْمَرَضِ، وَلَمْ تَفِرْ عَنِ الشَّرِّ.

وَلَوْ كَانَتِ الْحَرَكَةُ وَالْإِحَالَةُ تَقْتَضِي الْغَايَةَ، لِأَنَّهَا مَوْجُودَةٌ، أَوْ لِأَنَّهَا غَايَةٌ، لَكَانَ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ لِكُلِّ غَايَةٍ غَايَةً، لَكِنَّهَا تَقْتَضِي ذَلِكَ <sup>(٣)</sup> مِنْ حَيْثُ هُنَاكَ <sup>(٤)</sup> زَوَالٌ وَتَجَدُّدٌ <sup>(٥)</sup> صَادِرٌ عَنْ سَبَبٍ طَبِيعِيِّ أَوْ إِرَادِيِّ <sup>(٦)</sup> .

١ . من الشُّكُوكِ.

٢ . أَي أَنْ لَا تَقِفَ إِلَى حَدٍّ لَا يُسْأَلُ بِهِ «لَمْ».

٣ . أَي ذَكَرَ مِنَ الْغَايَةِ.

٤ . أَي فِي الْحَرَكَةِ.

٥ . فَيَكُونُ الْحَرَكَةُ فِي الْحَقِيقَةِ طَلَبًا لِلْغَايَةِ وَطَلَبُ الْغَايَةِ لَا يَتَصَوَّرُ بِدُونِ الْغَايَةِ.

٦ . طَبِيعِيَّاتُ الشَّفَاءِ: ١ / ٧٤.

الخامس<sup>(١)</sup>: أنه لا نسلّم أنّ ما يظنّ كونه مترتباً على فعل الطبيعة وتأدي الطبيعة إليه يكون من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل ويتأدّ إليه، بل إنّما هو من ضرورة المادّة.

فإنّ قوماً من القدماء<sup>(٢)</sup> على ما يأتي آنفاً جعلوا حصول المادّة بالاتّفاق وتصوّرها بصورها بالضرورة لا لغاية .

مثلاً قالوا: إنّ الثنايا لم تستحد لتقطع ولا الأضراس جعلت عريضة لتطحن، بل اتّفق إن حصلت هناك مادّة لا تقبل إلا هذه الصّورة .

واتّفقت إن كانت هذه الصّورة نافعة في مصالح البقاء، وكذلك الحكم في سائر الأمور الطّبيعية التي اتّفقت إن تحدثت على وجه يتضمّن المصلحة .

فلمّ لم تنسب إلى الاتّفاق، وإلى ضرورة المادّة، بل ظنّ أنّها إنّما تصدر عن فاعل يفعل لأجل شيء؟

ولو كان كذلك لما كان إلّا أبداً ودائماً لا يختلف.

وهذا، كالمطر الذي نعلم يقيناً أنّه كائن لضرورة المادّة، لأنّ الشّمس إذا بَخَرَتْ فخلص البخار إلى الجوّ البارد، فصار ماء ثقيلاً، فينزل ضرورة .  
فاتّفق أن يقع في مصالح، فظنّ أنّ الامطار مقصورة في الطّبيعة لتلك

١. من الشّكوك.

٢. ومنهم إبنادوقلس ومن جرى مجراه. لاحظ ترجمته في الجزء الأوّل: ٥٣٣ .

المصالح ولم يلتفت إلى إفسادها للبيادر <sup>(١)</sup>. <sup>(٢)</sup>

وأجاب عنه الشيخ في "طبيعات الشفاء" بقوله: «والذي يجب الآن <sup>(٣)</sup> أن نقول به في هذا الباب، ونعتقد أنه لا كثير مناقشة الآن في أن للاتفاق <sup>(٤)</sup> مدخلاً في تكون الأمور الطبيعية، وذلك <sup>(٥)</sup> بالقياس إلى أفرادها. <sup>(٦)</sup>

فإنه <sup>(٧)</sup> ليس حصول هذه المؤثرة <sup>(٨)</sup> عند هذا الجزء من الأرض، ولا حصوله هذا الحبة من البر في هذه البقعة من الأرض، ولا حصول هذه النطفة في هذه الرحم أمراً دائماً ولا أمراً أكثرياً، بل لتسامح أنه وما يجري مجراه <sup>(٩)</sup> اتفاقي.

ولنمعن النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الأرض، والجنين عن النطفة باستمداد المادة عن الرحم، هل يعد ذلك بالاتفاق؟

١. قوله: «البيادر» جمع البيدر وهو المكان الذي يجمع فيه القمح كان يدامس سابقاً بالحيوانات واليوم بالمكائن.

٢. راجع: طبيعات الشفاء: ١ / ٦٩. ٣. في المصدر: «علينا».

٤. أي الأمور التي وقع على سبيل القلة.

٥. أي مدخلة الاتفاق في تكون الأمور.

٦. أي الأمور الطبيعية.

٧. تعليل لمدخلة الاتفاق في تكون الأمور الطبيعية.

٨. وهي بالفارسية «كلوخ».

٩. من خصوصيات الأمور الطبيعية.

فنجده ليس باتفاق، بل أمر توجهه الطبيعة وتستدعيه قوة.

وكذلك لنساعد أيضاً على قولهم: «إن المادة التي للثنايا لا تقبل إلا هذه الصورة».

لكننا نعلم أنها إنما لم يَحْصُلْ لهذه المادة هذه الصورة، لأنها لا تقبل إلا هذه الصورة.<sup>(١)</sup>

بل حَصَلَتْ هذه المادة لهذه الصورة<sup>(٢)</sup>، لأنها لا تقبل إلا هذه الصورة. فإنه ليس البيت بما رُسب فيه الحجر وطفاء<sup>(٣)</sup> الخشب، لأن الحجر أثقل والخشب أخف.

بل هناك صنعة صانع لم يصلح إلا أن يكون بسبب مواد<sup>(٤)</sup> ما تفعله هذه النسبة، فجعلها<sup>(٥)</sup> على هذه النسبة.

والتأمل الصادق يظهر صدق ما قلناه: وهو أن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة برّة أثبتت سنبله برّة، أو حبة شعير أثبتت سنبله شعير.

ويستحيل أن يقال: إن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها

١. حتى يكون حصول الصورة من ضرورة المادة.

٢. فيكن حصول المادة لأجل الصورة.

٣. أي وقع في الفوق.

٤. في ج: «موادها».

٥. في ب: «فجاء بها على هذه النسبة».

وتنفذ في جوهر البرّة وتربيّه، فإنّه سيظهر أنّ تحرّكها عن مواضعها ليس بذاتها.

والحركات التي لذاتها معلومة، فيجب أن يكون تحرّكها إنّما هو لجذب قوى متمكّنة في الحبات جاذبة بإذن الله تعالى .

ثمّ لا يخلو: إمّا أن تكون في تلك البقعة أجزاء تصلح لتكون البرّة، وأخرى صالحة لتكون الشعيرة، أو تكون الصّالح لتكوّن البرّة صالحاً لتكون الشعيرة.

فإن كان الصّالح لهما أجزاء واحدة فقط، فقد سقطت الضّرورة المنسوبة إلى المادّة، ورجع الأمر إلى أنّ الصّورة طارئة على المادّة من مصوّر يخصّها بتلك الصّورة، ويحرّكها إلى تلك الصّورة وأنّه دائماً، أو في أكثر الأمر يفعل ذلك. *مركزية كميّة علوم*

فقد بان أنّ ما كان كذلك، فهو فعل يصدر عن ذات الأمر متوجّهاً إليه: إمّا دائماً فلا يعاق، وإمّا أكثر فيعاق، وهذا هو مرادنا بالغاية في الأمور الطّبيعية.

وإن كانت الأجزاء مختلفة، فلمناسبة ما بين القوّة التي في البرّة، وبين تلك المادّة هو ما <sup>(١)</sup> تجذب تلك المادّة بعينها وتحرّكها إلى حيّز <sup>(٢)</sup> مخصوص في الدوام، أو الأكثر.

١. قوله: «ما» مصدرية.

٢. قوله: «إلى حيّز» متعلق لقوله: «تجذب».

فهناك تكسبها صورة ما، فتكون أيضاً القوة التي في البرة تحرك بذاتها هذه المادة إلى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والأين.

ولا يكون ذلك لضرورة المادة، وإن كان لابد من أن تكون المادة على تلك الصفة لتنتقل إلى تلك الصورة.

فلنضع أن طباع المادة صالحة لهذه الصورة، أو غير قابلة لغيرها مثلاً، فهل <sup>(١)</sup> بد أن يكون انتقالها إلى حيث تكتسب هذه الصورة بعدما لم يكن لها ليس لضرورة فيها؟ بل عن سبب آخر تحريكها إليه، فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله و <sup>(٢)</sup> لا تصلح لقبول غيره.

فيبين من هذا كله أن تحريكات الطبيعة للمواد هي على سبيل قصد طبيعي منها إلى حد محدود، وأن ذلك مستمر على الدوام، أو على الأكثر، وذلك ما نعنيه <sup>(٣)</sup> بلفظ الغاية.

ثم الظاهر: أن الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما تكون الطبيعة غير معارضة، ولا معوقة كلها خيرات، وكمالات.

وأنه إذا تأدت إلى غاية ضارة كان ذلك التأدي ليس عنها دائماً ولا

١. الإستفهام للتقرير.

٢. في المصدر: «أو».

٣. من عنى يعني إذا قصد.

أكثرية، بل في حال تتفقد النفس منها فيها سبباً عارضاً.

فيقال: ماذا أصاب هذا الفسيل <sup>(١)</sup> حتى ذوي، <sup>(٢)</sup> وماذا أصاب هذه المرأة حتى أسقطت.

وإذا كان كذلك، فالطبيعة تحرك لأجل الخيرية، وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط، بل وفي حركات الأجرام البسيطة وأفعالها التي تصدر عنها بالطبع، فإنها تنحو نحو غايات تتوجه إليها دائماً ما لم تعق توجهها على نظام محدود ولا يخرج عنه إلا بسبب معارض.

وكذلك الإلهامات التي للأنفس الحيوانية البانية، <sup>(٣)</sup> والناسجة، <sup>(٤)</sup> والمدخرة، <sup>(٥)</sup> فإنها تشبه الأمور الطبيعية، وهي لغايات. انتهى كلام الشيخ. <sup>(٦)</sup>

والى جميع ما ذكرنا من إثبات الغايات للطبيعات ودفع الشكوك عنه أشار المصنف بقوله: وأثبتوا للطبيعات غايات.

١. أي النخل الصغير.

٢. ذبّل ونشف ماؤه وذهب طراوته.

٣. كالنحلة.

٤. كالعنكبوت.

٥. كالنملة.

٦. طبيعات الشفاء: ١ / ٧٠ - ٧١.

## [المبحث الرابع

### في البخت والاتفاق<sup>(١)</sup>

قال: وكذا للاتفاقيات. ]

[أقول:] ومنها<sup>(٢)</sup> شبهة البخت والاتفاق:

وتقريرها: أن هاهنا أمور اتفافية<sup>(٣)</sup> لا سبب لها يتأدى إليها لتكون هذه غاية له مترتبة عليه.

وذلك كمن يحفر بئراً في الأرض لماء أو بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالماً بكونه فيها، ولم يكن حافراً لأجله، فهذا العثور على الكنز ممّا لا سبب له، لا إرادياً ولا طبيعياً ولا قسرياً.

فإنه ليس هناك فعل طبيعيّ يمكن أن يكون سبباً للعثور على الكنز

١. راجع في إيضاح المقام: المشاريع والمطارحات: ٤٠٨ - ٤١٦ / الفصل الثاني من المشرع الخامس؛ والتحصيل: ٥٣٤ - ٥٤٢ / الفصل الثالث من المقالة الخامسة؛ والحكمة المشرقية: ١ / ٥٢٦ - ٥٣٥ / الفصل الأول والثاني والثالث والخامس من القسم الرابع؛ والأسفار: ٢ / ٢٥١ - ٢٥٩ / المبحث الأول والثاني من الفصل الثاني والعشرين من المرحلة السادسة؛ وشرح غرر الفرائد: ١٦١ - ١٦٥ / الفريدة السابعة.

٢. أي من الشكوك.

٣. أي بلا علة فاعلية وغائية أو بلا غاية.



ولا قسري وهو ظاهر .

والفعل الإرادي الذي هناك - أعني: الحفر - لم يكن لأجل العُثور،<sup>(١)</sup>  
بل لأمر آخر .

والأسباب منحصرة في هذه الثلاثة، فليس العُثور على الكنز غاية  
لسبب من الأسباب، بل هو أمرٌ اتفق .

وكذلك من يزلق عن شفير بئر، فيقع فيها، فإنه ليس لهذا الوقوع في  
البئر سبب من الاسباب، ومثل هذين الأمرين كثير جداً، بل أكثر ما يجري  
في العالم من هذا القبيل .

فظهر أنه لا يجب أن يكون لكل فعل يحدث سبب وأن يكون كل ما  
يتجدد غاية لفعل .

ونقل الشيخ في "طبيعيات الشفاء" : «أن جماعة من الأوائل: عظموا أمر  
البخت والاتفاق جداً .

ففرقة كذيمقراطيس<sup>(٢)</sup> وشيعته: جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق،  
وأنكروا أن يكون له صانع أصلاً، ورأوا أن مبادئ الكل أجرام صغار لا  
تتجزأ لصغرها وصلابتها، وإنها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير  
متناه .

وإن جوهرها في طباعها جوهر متشاكل، وبأشكالها يختلف .

١ . حتى يكون سبباً للعثور .

٢ . تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب ص ٥٣٢ .

وإنها دائمة الحركة في الخلاء، فيتفق أن يتصادم منها جملة، فيجتمع على هيئة فيكون منها <sup>(١)</sup> عالم .

وإن في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه، لكن مع ذلك يرون أن الأمور الجزئية مثل: " الحيوانات والنباتات " كائنة <sup>(٢)</sup> لا بحسب الاتفاق .

وفرقة أخرى كانبذقلس ومن جرى مجراه: لم يقدموا على أن يجعلوا العالم بكلّيته كائناً بالاتفاق، ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادئ الاستطقيّة بالاتفاق.

فما اتفق إن كانت هيئة اجتماعية على نمط <sup>(٣)</sup> يصلح للبقاء والنسل بقى ونسل، وما اتفق إن لم يكن كذلك لم ينسل.

وفرقة أخرى: لم يجعلوا الأمور الاتفاقية واقعة بلا سبب، ولم يجوزوا الكون بلا علة، لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الأسباب التي توجد بها الأشياء.

وقالوا: إن البخت والاتفاق سبب إلهي مستور يرتفع عن أن تدركه العقول.

حتى أن بعض من يرى هذا الرأي ؛ أحل البخت محل الشيء الذي

١ . أي من الأجسام المجتمعة.

٢ . في المصدر: «كافية» وما اثبتناه هو الصحيح .

٣ . أي طريقة.

يتقرب إليه وإلى الله بعبادته، وأمر فبنى<sup>(١)</sup> له هيكل واتخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما يعبد الأصنام عليه.

وبإزائهم طائفة: أنكرت أن يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل، بل أنكرت أن يكون لهما معنى في الوجود.

وقالت: إنه من المحال أن نجد للأشياء أسباباً موجبة ونشاهدها فنعدل ونعزلها عن أن تكون عللاً ونرتاد لها عللاً مجهولة من البخت والاتفاق.

فإن الحافر بئراً إذا عثر على كنز، جزم أهل الغباوة القول بأن البخت السعيد قد لحقه، وإن زلق فيها فأنكسر رجله، جزموا القول بأن البخت الشقي قد لحقه.

ولم يلحقه هناك بخت البتة، بل كل من يحفر بئراً إلى الدفين يناله، ومن يميل إلى زلق في شفير يزلق عنه.

ويقولون: إن فلاناً لما خرج إلى السوق ليقعد في دكانه لمح<sup>(٢)</sup> غريماً له فظفر بحقه، فذلك من فعل البخت، وليس كذلك، بل ذلك لأنه قد توجه إلى مكان به غريمه وله حس بصير فراه.

قالوا<sup>(٣)</sup>: أو ليس وإن كان غايته في خروجه غير هذه الغاية<sup>(٤)</sup>، يجب أن لا يكون الخروج إلى السوق سبباً حقيقياً للظفر بالغريم.

١. قوله: «فبنى» عطف على قوله: «أحل» أي أمر بالتقريب إليه بعبادته.

٢. رأى.

٣. أي المنكرين للبخت.

٤. أي الظفر بالغريم.

فإنه يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتى، بل أكثر الأفعال كذلك، لكنه يعرض أن يجعل المستعمل لذلك الفعل إحدى تلك الغايات غاية، فتعطل الأخرى بوضعه لا في نفس الأمر، وهو في نفس الأمر غاية يصلح أن ينصبها غاية، ويرفض ما سواها.

أليس لو كان هذا الإنسان شاعراً بمكان الغريم هناك، فخرج يرومه فظفر به، لم يقل إن ذلك واقع منه بالبخت، بل قيل لما عداه إنه بالبخت والاتفاق.

فيرى أن جعله أحد الأمور التي يؤدي إليها خروجه غاية تصرف الخروج عن أن يكون في نفسه سبباً لما هو سببه.

وكيف يظن أن ذلك يتغير بجعل جاعل؟

وهذا المذهب في إبطال الاتفاق أصلاً ليس بشيء، لأنه ليس إذا وجد لكل شيء سبب، لم يكن للاتفاق وجود، بل السبب الموجود للشيء الذي لا توجهه على الدوام، أو الأكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث هو كذلك.

وقوله: «قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة» مغالطة باشتراك اسم الغاية.

فإن الغاية تقال لما ينتهي إليه الشيء كيف كان. ويقال لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية هو هنا. هذا.

وقوله: «إِنَّ الجعل لا يغيّر الحال في هذا الباب» غير مسلّم.

ألا ترى أَنَّ الجعل يجعل الأمر في أحدهما أكثرياً وفي الآخر أقلّياً؟<sup>(١)</sup>  
فإنَّ الشّاعر بمقام الغريم الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك،  
فإنّه في أكثر الأحوال يظفر به .

وغير الشّاعر الخارج إلى الدّكان من حيث هو كذلك، فإنّه ليس في  
أكثر الأمر يظفر بغريمه.

فإذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الأمر في أكثريته وغير  
أكثريته، فكذلك يختلف له حكم الأمر في أنّه اتّفاقيّ أو غير اتّفاقي.

بل الجواب الحقّ عن شبهة الاتفاق أن يقال: إنّ الأمور:

منها: ما هي دائمة.

ومنها: ما هي في أكثر الأمر، مثل أنّ النار في أكثر الأمر تحرق الحطب  
إذا لاقته، وإنّ الخارج من بيته إلى بستانه في أكثر الأمر يصل إليه .

ومنها: ما ليس دائماً ولا في أكثر الأمر.

والأمور<sup>(٢)</sup> الأكثرية إذا كانت فكونها لا يخلو: إمّا أن يكون عن اطراد  
في طبيعة السّبب إليها وحده، أو لا يكون كذلك.

١. أي الجعل، يجعل الغاية فإنّه في أحد الجعلين أكثرياً وفي الآخر أقلّياً.

٢. بيان للفرق بين الدّائمي والأكثر.

فإن لم يكن كذلك: فإما أن يحتاج السبب إلى شريك، أو شرط، أو زوال مانع، أو لا يحتاج.

فإن لم يكن يحتاج؛ فكونها عن السبب ليس أولى من لا كونها، إذ ليس فيه وحده ولا مع ما يقارنه ما يرجح الكون على اللاكون. فكون هذا الشيء عن الشيء ليس أولى من لا كونه، فلا يكون كائناً على الأكثر.<sup>(١)</sup>

فإذن إن لم يحتج إلى ما يقارنه من الأمور المذكورة يجب أن يكون مطرداً بنفسه إليه، إلا أن يعوق عائق ويعارض معارض ولمعارضة ما يتخلف في الأقل.

ويجب من ذلك؛ أنه إذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته إلى أن يستمر إلى ما ينحوه<sup>(٢)</sup>، فحينئذ يكون الفرق بين الدائم والأكثر.

إن الدائم لا يعارضه معارض ألبة .

وإن الأكثر يعارضه ويتبع ذلك .

إن الأكثر بشرط رفع المانع وإمالة المعارض يكون دائماً.

وذلك في الأمور الطبيعية ظاهراً، وفي الأمور الإرادية أيضاً .

فإن الإرادة إذا صحت وتمت واتت الأعضاء للحركة والطاعة، ولم

١ . والمفروض أنه كائن على الأكثر.

٢ . في ج: «يتحدّه».

يقع سبب مانع أو سبب ناقض للعزيمة .

وكان المقصود من شأنه أن يوصل <sup>(١)</sup> إليه، فبيّن أنه يستحيل أن لا يوصل إليه.

وإذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال: إنه كائن بالبخت، فالأكثرى أيضاً لا يقال: إنه كائن بالبخت، فإنه من جنسه وفي حكمه. نعم إذا عورض فصرف .

فربما قيل: إن انصرافه عن وجهه كائن بالبخت وبالاتفاق.

وقد بقي ما يكون بالتساوي <sup>(٢)</sup> وما يكون على الأقل <sup>(٣)</sup> والأقلّي لا شك أنه ممّا يقال: إنه كائن بالبخت والاتفاق .

وأما ما يكون بالتساوي - فقال الشيخ في "طبيعيات الشفاء" - إن الأمر مشتبّه فيه <sup>(٤)</sup> وأن متأخري المشائين قد شرطوا أن ما يكون بالبخت والاتفاق، فإنما يكون في الأمور الأقلية الكون عن أسبابها.

والذي رسم لهم هذا المنهج - يعني: أرسطا طاليس - لم يشترط ذلك، بل اشترط أن لا يكون دائماً ولا أكثرية.

١ . أي لم يكن المقصود ممتنع الحصول.

٢ . كقيام زيد وقعوده.

٣ . كوجود إصبع زائد.

٤ . أي في الكائن بالتساوي.

وإنما <sup>(١)</sup> دعا المتأخرين إلى أن جعلوا الاتفاق متعلقاً بالأمر الأقلية دون المتساوية صورة <sup>(٢)</sup> الحال في الأمور الإرادية.

فإن هؤلاء المتأخرين يقولون: إن الأكل واللأكل والمشي واللامشي وما أشبه ذلك هي من الأمور المتساوية الصدور عن مبادئها، ثم إذا مشى ماش، أو أكل أكل بإرادته لم يقل إنه اتفق ذلك .

وأما نحن، فلا نستصوب زيادة اشتراط على ما اشترطه معلّمهم <sup>(٣)</sup>، ونبيّن بطلان قولهم بشيء يسير.

وهو: أن الشيء الواحد: قد يكون بقياس، أو اعتبار أكثرية، بل واجباً. وبقياس آخر واعتبار آخر متساوياً، بل الأقلية إذا اشترطت فيه شرائط واعتبرت أحوال صار واجباً

مثل: أن يشترط أن المادة في كون كف الجنين فضلت عن المصروف منها إلى الأصابع الخمس، والقوة الإلهية الفائضة في الأجسام صادفت استعداداً تاماً في مادة طبيعية لصورة مستحقة .

وهي إذا صادفت ذلك لم تعطلها <sup>(٤)</sup> عنها <sup>(٥)</sup>، فيجب هناك <sup>(٦)</sup> أن

١ . في المصدر: «إن ما» . ٢ . قوله: «صورة» فاعل لقوله: «دعا».

٣ . أي معلّم المتأخرين وهو أرسطاطاليس .

٤ . أي المادة المستعدة.

٥ . أي عن الصورة المستحقة.

٦ . أي عند حصول هذه الشرائط.



يتخلق أصبع زائدة، فيكون هذا الباب،<sup>(١)</sup> وإن كان أقلّيّاً نادراً بالقياس إلى الطّبيعة الكلّيّة، فليس أقلّيّاً نادراً بالقياس إلى الأسباب التي ذكرناها بل هو واجب.

ولعلّ الاستقصاء في البحث يبيّن لنا أنّ الشّيء ما لم يجب أن يوجد من أسبابه ولم يخرج عن طبيعة الإمكان لم يوجد عنها .  
ولكن بيان هذا وأمثاله مؤخّر إلى الفلسفة<sup>(٢)</sup> الأولى .

فإذا كان الأمر على هذا<sup>(٣)</sup> فغير بعيد أن تكون طبيعة واحدة بالقياس إلى شيء أكثرية وبالقياس إلى شيء آخر متساوية.  
فإنّ البعد ما بين الأكثرية والمتساوي أقرب من البعد ما بين الواجب والأقلّي.

ثمّ الأكل والمشّي إذا قيسا إلى الإرادة، وفرضت الإرادة حاصلة، خرجا عن حدّ الإمكان المتساوي إلى الأكثرية.  
وإذا خرجا من ذلك لم يصحّ ألّبتة أن يقال: إنهما اتّفقا، أو كانا بالبحث والاتفاق.

وأما إذا لم يضافا إلى الإرادة ونظر إليهما نفسيهما في وقت يتساوى كون الأكل ولا كونه.

١ . أي خلقة الإصبع الزائد.

٢ . أي الإلهي الباحث عن الأسباب.

٣ . أي على جواز كون الأوّل واجباً.

فصحيحٌ أن يقال: دخلت عليه، فاتفق أن كان يأكل .

وذلك بالقياس إلى الدخول لا إلى الإرادة .

وكذلك قول القائل: صادفته، واتفق إن كان يمشي، ولقيته واتفق إن كان قاعداً، فإن هذا كله متعارف مقبول، ومع ذلك صحيحٌ .  
وبالجملة: إذا كان الكائن <sup>(١)</sup> في نفسه غير مطمع <sup>(٢)</sup> ولا متوقع، أو ليس دائماً ولا أكثرياً .

فصالح أن يقال: للسبب المؤدي إليه أنه اتفاق أو بخت.

وذلك <sup>(٣)</sup> إذا كان من شأنه أن يؤدي إليه وليس مؤدياً إليه لا دائماً ولا أكثرياً.

وأما إذا لم يكن مؤدياً إليه البتة ولا موجباً له، مثل قعود. فلان عند كسوف القمر فلا يقال: إن قعود فلان اتفق إن كان سبباً للكسوف.

بل يصلح أن يقال: اتفق إن كان معه، فيكون القعود لا سبباً للكسوف، بل سبباً بالعرض <sup>(٤)</sup> للكون مع الكسوف <sup>(٥)</sup>، وليس الكون مع الكسوف هو الكسوف <sup>(٦)</sup>.

١. أي الأمر الكائن. ٢. في، أ، ب وج: «مطلع» كذا في المصدر.

٣. هذا تحقيق آخر وليس من تنمة الرد على المتأخرين.

٤. لا ذاتياً وآلاً لم تختلف .

٥. حتى لوقوع الكسوف في وقت القعود.

٦. حتى يكون القعود سبباً للكسوف .

وبالجملة: إذا كان الشيء ليس من شأنه أن يؤدي إلى الشيء البتة، فليس سبباً اتفاقياً له، وإنما يكون سبباً اتفاقياً له إذا كان من شأنه أن يؤدي إليه دائماً، وليس ولا في أكثر الأمر حتى لو فطن الفاعل بما تجري عليه حركات الكل، وصح أن يريد ويختار يصح<sup>(١)</sup> أن يجعله غاية .

كما لو فطن الخارج إلى السوق أن الغريم في الطريق يصح<sup>(٢)</sup> أن يجعله غاية.

وكان حيثنذ خارجاً عن حدّ التساوي والأقلي، لأنّ الخروج من العارف بحصول الغريم في طريق جهة مخرجة تؤدي في أكثر الأمر إلى مصادفته .

وأما خروج الغير العارف من حيث هو غير عارف فربما أدى وربما لم يؤدي، وإنما يكون اتفاقياً بالقياس إلى الخروج لا بشرط زائد، ويكون غير اتفاقي بالإضافة إلى خروج بشرط<sup>(٣)</sup> زائد<sup>(٤)</sup>.

ويتبين من هذا أن الأسباب الاتفاقية تكون حيث يكون من أجل شيء<sup>(٥)</sup>، إلا أنها أسباب فاعلية لها<sup>(٦)</sup> بالعرض والغايات غايات بالعرض،

١ . في المصدر: «لصح».

٢ . في المصدر: «لصح».

٣ . أي بشروط آخر صار معها ملاقة.

٤ . وهو كونه من غير العارف.

٥ . وهو غايتها الذاتية.

٦ . أي الأمور الاتفاقية.

فهي <sup>(١)</sup> داخله في جملة الأسباب التي بالعرض .

فالاتفاق <sup>(٢)</sup> سبب من الأمور الطبيعية والإرادية بالعرض ليس دائم الإيجاب ولا أكثرى الإيجاب، وهو فيما يكون من أجل شيء ليس له سبب أوجبه بالذات .

وقد تعرض أمور لا تقصد وليست بالاتفاق، مثل: تخطيط القدم على الأرض عند الخروج إلى أخذ الغريم، فإن ذلك وإن لم يقصد، فضروري في المقصود.

لكن لقائل أن يقول: إننا ربما قلنا: إن كان كذا كان بالاتفاق، وإن كان الأمر أكثرياً، كقول القائل: إن فلاناً قصده لحاجة كذا، فاتفق أن وجدته في البيت، ولا يمنعه عن هذا القول: "كون زيد في أكثر الأمر في البيت" .

والجواب: أن هذا القائل إنما يقول ذلك لا بحسب الأمر في نفسه، بل بحسب اعتقاده فيه.

فإنه إذا كان غلب ظنه أن زيداً ينبغي أن يكون في البيت، فلا يقول: إن ذلك <sup>(٣)</sup> اتفق، بل إن لم يجده يقول: إن ذلك <sup>(٤)</sup> اتفق.

١ . أي الأسباب الاتفاقية.

٢ . أي الاتفاق بهذا المعنى لا مطلق الاتفاق.

٣ . أي كون زيد في البيت .

٤ . أي عدم وجدانه في البيت .

ولكن إنَّما يقول هذا <sup>(١)</sup> إذا كان يتساوى عنده في ظنِّه في ذلك الوقت وفي تلك الحال أنَّه كائن في البيت أو غير كائن.

فيكون ظنُّه في ذلك الوقت يحكم بالتساوي دون الأكثرية والواجب <sup>(٢)</sup>، وإن كان بالقياس إلى الوقت المطلق <sup>(٣)</sup> أكثريةً.

وقد يظنُّ في كثير من الأمور الطَّبِيعِيَّة النادرة الوجود مثل: أنَّ الذهب الثابت على وزنٍ من الأوزان، أو الياقوتة المجاوزة للمقدار المعهود أنَّه موجد بالاتفاق، لأنَّه أقلِّي وليس كذلك.

فإنَّ كون الشيء في الأقلِّ إنَّما يدخل الشيء في الاتفاق، لا إذا قيس إلى الوجود المطلق، بل إذا قيس إلى السبب الفاعل له، فكان وجوده عنده أقلِّياً. <sup>(٤)</sup>

والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت إنَّما صدر عنه ذلك لقوَّته ولوجدان المادَّة الوافرة.

وإذا كان كذلك، فيصدر مثل هذا الفعل عن ذاته دائماً، أو في الأكثر الأمر صدوراً طبيعياً. انتهى كلام "الشفاء" <sup>(٥)</sup>.

١. أي إنَّ فلاناً قصدته لحاجة كذا فاتفق أن وجدته في البيت.

٢. قوله: «والواجب» عطف على قوله: «الأكثرية».

٣. أي غير مقيّد بكونه متعلّق الظنِّ.

٤. فيكون موجوداً بالاتفاق.

٥. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ٦٠ - ٦٥ و ٦٧ - ٦٨ / الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأولى.

والحاصل: أنَّ السَّبب: قد يكون مستقلاً في السَّبَبِيَّة بذاته غير محتاج إلى أمرٍ خارجٍ عن ذاته، وحيثُذ يكون تأذيه إلى المسبَّب دائماً .  
وقد يكون محتاجاً إلى شرائط وأحوال خارجة عن ذاته.  
وحيثُذ؛ إمَّا أن يكون حصول تلك الشَّرائط والأحوال معه دائماً، فيكون تأذيه أيضاً دائماً.

وإمَّا أن يكون قد يكون وقد لا يكون، وحيثُذ: إمَّا أن يكون الحصول أكثر من اللا حصول، أو مساوياً له، أو أقل منه.

فيكون تأذيه منه أيضاً كذلك، فيقال للسَّبب المستقل بذاته، والسَّبب الدائم الحصول مع الشَّرائط والسَّبب الأكثر الحصول معها أنَّها أسباب ذاتية ومسبباتها غايات ذاتية.

وللسَّبب المتساوي الحصول، أو الأقلِّي الحصول إذا نسب مسببه إلى مجموع ذلك السَّبب والأحوال الحاصلة معه على التَّساوي، أو الأقلِّيَّة أنَّه سبب ذاتي أيضاً ومسببه غاية ذاتية.

وإذا نسب إلى نفس السَّبب وحده أنَّه سبب اتِّفاقي ومسببه غاية اتِّفاقية.

فالحفر مثلاً: بالقياس إلى العثور على الكنز :

لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف يكون الكنز في موضع ينتهي إليه الحفر، ومع عدم مانع من الوصول إليه كان سبباً ذاتياً للعثور، والعثور غاية ذاتية له.

ولو اعتبر مجرداً عما ذكرنا كان سبباً اتِّفَاقِيّاً والعثور غاية اتِّفَاقِيَّة، لكنَّ الحفر المجرَّد عما ذكرنا لا بدَّ له من غاية ذاتِيَّة، ككونه للماء أو للبناء.  
فإذا اتَّفَق أن يكون هناك كنز مدفون يصير سبباً للعثور عليه بالعرض لا بالذَّات.

فظهر أنَّ العثور على الكنز هناك لم يكن بلا سبب أصلاً، بل له سبب بالعرض.

وأنَّه ليس أنَّ العثور على الكنز، هناك ليس غاية لسبب أصلاً، بل هو غاية لسبب بالعرض.

فالسَّبب الاتِّفَاقِي سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض، فاندفعت الشُّبهة بالكلِّيَّة.

وظهر أيضاً بطلان رأي من رأى كون العالم بالاتِّفاق وأنكر الصَّانع، وذلك لأنَّ ما بالعرض مسبوق لا محالة بما بالذَّات، فتفطَّن.

وأما قول من قال: إنَّ الاتِّفاق سبب إلهيٌّ مستورٌ، فلا أراه بعيداً غاية البعد.

وقد ذكرنا تأويله في كتابنا المسمَّى بـ "الكلمة الطَّيِّبة" (١).

فقوله: وكذا أثبتوا للاتِّفَاقِيَّات؛ أي أثبتوا للأسباب الاتِّفَاقِيَّة غايات، إشارة إلى ما ذكرنا من الشُّبهة مع دفعها.

١. وهي الكلمات الطَّيِّبة في المحاكمة بين المير محمد باقر الدَّاماد وصدر الدِّين الشِّيرازي.

## المسألة السابعة

### في أقسام أحوال العلل الأربع

[ قال: والعلّة مطلقاً قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة، وإيضاً بالقوّة أو الفعل، وكلّية أو جزئية، وذاتية أو عرضية، وعامة أو خاصة، وقريبة أو بعيدة، ومشتركة أو خاصة. ]

[ أقول: ] على ما قال: والعلّة مطلقاً؛ أي سواء كانت فاعلية، أو مادية، أو صورية، أو غائية.

وقد يقال <sup>(١)</sup>؛ أي لكلّ ما يقال له علّة، سواء كان ممّا يصدق عليه التعريف المذكور أو لا.

وذلك لأنّ بعض الأقسام المذكورة هاهنا لا يصدق عليه التعريف المذكور، كالعلّة العرضية.

وهذا ليس بشيء، لأنّ العلّة العرضية كما يقال: إنّها علّة بالعرض، يقال: إنّها يصدر عنها الشيء بالعرض، وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في " طبيعيات الشفاء " <sup>(٢)</sup>.

١. القائل هو سيّد المدقّقين، قال في معنى كلام المصنّف رحمه الله وهو قوله: «والعلّة مطلقاً». لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدوّاني والسيّد الصدّر: ١٨١.

٢. راجع: طبيعيات الشفاء: ١ / ٥٥ / الفصل الثاني عشر من المقالة الأولى.



قد تكون بسيطة .

وقد تكون مركبة .

فالفاعلية البسيطة كطبائع البسائط. <sup>(١)</sup>

والمركبة أن يكون صدور الفعل عن عدة قوى :

إما متفقة النوع كـ " عدة يحرّكون السفينة " .

أو مختلفة النوع كـ " الجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحاسة "

وكالعقل والصورة بالنسبة إلى الهيولى .

والمادية البسيطة: كهيوليات البسائط .

والمركبة: كالعقاقير <sup>(٢)</sup> للثرياق .

والصورية البسيطة ؛ كصور البسائط .

والمركبة: كصور المواليد .

والغائية البسيطة: كالشبع للأكل .

والمركبة: كالجمال وقتل القمل للبس الحرير .

وأيضاً: إما بالقوة أو بالفعل .

فالفاعل بالقوة: كالنار بالقياس إلى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها

فيه. <sup>(٣)</sup>

١ . العنصرية.

٢ . وهي أصول النباتات.

٣ . وكالخمير قبل شربها، فإنها فاعل للإسكار بالقوة.

وبالفعل: كالتأثر بالقياس إلى ما اشتعلت فيه. <sup>(١)</sup>

والمادة بالقوة: كالنطفة للجنين .

وبالفعل: كبذل الإنسان لصورته .

والصورة بالقوة: كصورة النطفة لبذل الجنين .

وبالفعل: كصورة الإنسان لبذل الإنسان .

والغاية بالقوة: كلقاء الحبيب للمتحرّك إليه حين يتحرّك .

وبالفعل: كهو بعد انتهاء الحركة.

وأيضاً إما كلية أو جزئية. <sup>(٢)</sup>

فالفاعل الكلي: ما يكون غير مواز لما بازائه من المعلول، بل أعم؛ كالطبيب لهذا العلاج .

والجزئي <sup>(٣)</sup>: كهذا الطبيب لهذا العلاج، أو كالطبيب للعلاج. <sup>(٤)</sup>

قال الشيخ: «وأما الجزئي: فإما العلة الشخصية لمعلول شخصي، أو العلة النوعية لمعلول نوعي مساوٍ له في مرتبة العموم والخصوص». <sup>(٥)</sup>

١ . وكالخمير بعد الشرب.

٢ . من كلام المصنف رحمه الله.

٣ . أي الفاعل الجزئي.

٤ . الأول يكون الشخص بازاء الشخص والثاني يكون النوع بازاء النوع.

٥ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٥٦ / الفصل الثاني عشر.

ومثل بالمثالين المذكورين .

وعلى هذا القياس، فالمادة الكلّية: كالخشب لهذا الكرسي .

والجزئية: كهذا الخشب لهذا الكرسي .

والصورة الكلّية: كصورة الكرسي لخشب هذا الكرسي .

والجزئية: كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي .

والغاية الكلّية: كانتصاف زيد من الظالم مطلقاً، وكمطلق الجلوس

على هذا السرير .

والجزئية: كانتصافه من غريمه فلان، وكهذا الجلوس على هذا

السرير .

وأيضاً: إمّا ذاتية أو عرضية <sup>(١)</sup>؛ أي بالذات أو بالعرض .

أمّا الفاعل بالذات <sup>(٢)</sup>، فهو مثل الطيب إذا عالج، والنار إذا أسخت،

وهو أن تكون العلة مبدأ لذات ذلك الفعل، وأخذت من حيث هي مبدأ له .

والعلة الفاعلية بالعرض ما خالف ذلك، وهو على أصناف :

من ذلك <sup>(٣)</sup> : أن يكون الفاعل يفعل فعلاً، ويكون ذلك الفعل مزيلاً

١ . من كلامه ﷺ .

٢ . أي العلة الفاعلية بالذات .

٣ . أي من جملة أصنافه .

لضدّ ممانع ضده، فيقوى الضدّ الآخر، فينسب إليه فعل ضدّ الآخر، مثل: "السقمونيا إذا برّد يسهال الصّفراء".

أو يكون الفاعل مزيلاً لممانع شيئاً عن فعله الطّبيعي، وإن لم يكن يوجب مع المنع ضدّاً، مثل: "مزيل الدّعامة عن هدف" فإنّه يقال: هو هادم الهدف.

ومنه <sup>(١)</sup>: أن يكون الشّيء الواحد معتبراً باعتبارات، لأنّه ذو صفات، ويكون من حيث له واحدة منها مبدأ بالذّات لفعل فلا ينسب إليها، بل إلى بعض المقارنة لها، كما يقال: إنّ الطّبيب يَبْنِي؛ أي الموضوع الَّذِي لِلطَّبِّ <sup>(٢)</sup> هو بَنَاءٌ فَيَبْنِي، لأنّه بَنَاءٌ لا لأنّه طيّب.

أو يؤخذ الموضوع غير متّصّل بتلك الصّفة، فيقال: إنّ الإنسان يَبْنِي. ومن ذلك <sup>(٣)</sup>: أن يكون الفاعل بالطّبع، أو الإرادة متوجّهاً إلى غاية ما، فيبلغها أو لا يبلغها، لكن يعرض معها غاية أخرى، مثل: "الحَجَر يشج" وإنّما عرض له ذلك، لأنّه بذاته يهبط، فاتّفق أن وقعت هامة في ممرّه، فأثى عليها بثقله فشجّها.

وقد يقال للشّيء: إنّهُ فاعل بالعرض، وإن كان ذلك الشّيء لم يفعل

١. أي من جملة ذلك وهو قسم آخر.

٢. في أوج: «الطّيب».

٣. أي ومن جملة.

أصلاً، إلا أنه يتفق أن يكون في أكثر الأمر يتبع حضوره أمر<sup>(١)</sup> محمود أو محذور، فيعرف بذلك .

فيستحبُّ قُربه إن كان يتبعه أمر، محمود ويتيامن به، أو يستحبُّ بعده إن كان يتبعه<sup>(٢)</sup> أمر محذور، وتتنطير منه، ويظنُّ أنَّ حضوره سبب لذلك الخير، أو لذلك الشرِّ .

وأما المادة بالذات: فهي التي لأجل نفسها يقبل الشيء، مثل: الدهن للاشتعال.

وأما التي بالعرض، فعلى أصناف: من ذلك: أنَّ تؤخذ المادة مع الصورة المضادة لصورة وتزول بحلولها، فتؤخذ مع الصورة الزائلة مادة للصورة الحاصلة.

كما يقال: إنَّ الماء موضوع للهواء، والنطفة موضوع للإنسان.

والنطفة ليست موضوعة بما هي نطفة، لأنَّ النطفة تبطل عند كون الإنسان.

أو تؤخذ الموضوع موضوعاً مع صورة ليست داخلية في كون الموضوع موضوعاً .

وإن لم يكن ضدّاً للصورة الأخرى المقصودة، فيجعل موضوعاً، مثل

١ . في أ: «أو محمود»، وفي ب: «لغير محمود».

٢ . في أ: جملة «أمر محمود ويتيامن به أو يستحبُّ بعده إن كان يتبعه» ساقطة.

قولنا: إنَّ الطَّيِّب يتعالج، فإنَّه ليس إنَّما يتعالج من حيث هو طيِّبٌ، ولكن من حيث هو عليلٌ، فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطَّيِّب.

وأما الصُّورة التي بالذَّات: فكشكل الكرسيِّ للكرسيِّ والتي بالعرض، فمثل: البياض والسَّواد له .

وربَّما كان نافعاً في التي بالذَّات، مثل: " صلابة الخشب لقبوله شكل الكرسيِّ " .

وربَّما كانت الصُّورة بالعرض بسبب المجاورة، كـ " حركة السَّاكن في السَّفينة " فإنَّه يقال: للسَّاكن في السَّفينة أنَّه متقل ومتحرِّك بالعرض .<sup>(١)</sup>

وأما الغاية بالذَّات: فهي التي تنحو الحركة الطَّبيعيَّة، أو الإراديَّة لأجل نفسها، لا غيرها، مثل: الصَّحَّة للدَّواء.

والغاية بالعرض على أصناف :

فمن ذلك: ما يقصد لكن لا لأجله، مثل: دقَّ الدَّواء لأجل شرب الدَّواء<sup>(٢)</sup>، وشرب الدَّواء لأجل الصَّحَّة، وهذا هو النَّافع، أو المظنون نافعاً.

والأوَّل<sup>(٣)</sup> هو الخير أو المظنون خيراً.

ومن ذلك: ما يلزم الغاية، أو يعرض لها.

١ . فحركته صورة عرضيَّة بسبب مجاورتها.

٢ . يعني شرب الدَّواء ليس مقصوداً لذاته لأنَّه مقصود لأجل الصَّحَّة.

٣ . أي الغاية بالذَّات.

أما ما يلزمه الغاية، فمثل: الأكل فغايتة التغوط، وذلك لازم للغاية لا غاية، بل الغاية هي كَفّ الجوع.

وأما ما يعرض للغاية، فمثل: الجمال للرياضة، فإنَّ الصَّحة، قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة.<sup>(١)</sup>

ومن ذلك: ما يكون الحركة متوجَّهة، لا إليه، فيعارضها هو، مثل: اللَّجَّة<sup>(٢)</sup> للحجر الهابط، ومثل من يرمي طيراً فيصيب إنساناً.

وربَّما كانت الغاية الذاتية موجودة معها، وربَّما لم توجد، كذا في "الشفاء"<sup>(٣)</sup>.

والضَّابط على ما قال المحقق الشريف: «إنَّ العلة العرضية يقال باعتبارين:

مركزية كقولهم: رمى

أحدهما: اقتران شيء بما هو علة حقيقية فإنَّ الشيء إذا اقترن بالعلة الحقيقية اقتراناً مصحَّحاً لإطلاق اسمها عليه يسمَّى علة عرضية.

وثانيهما: اقتران شيء<sup>(٤)</sup> ما بالمعلول كذلك، فإنَّ العلة بالقياس إلى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمَّى علة عرضية<sup>(٥)</sup>.

١. فإنَّ الصَّحة قد يعرض لها الجمال، وليس الجمال هو المقصود بالرياضة.

٢. في ب وج: «الشَّجَّة للحجر».

٣. انظر: طبيعيات الشفاء: ١ / الفصل الثاني عشر من المقالة الأولى.

٤. بحيث يصح إطلاق اسم المعلول عليه.

٥. راجع: شرح تجريد العقائد: ١٣٥.

وأيضاً: إمّا عامة أو خاصة.

فالفاعل العامّ: هو الذي يشترك في الانفعال عنه أشياء كثيرة، مثل الهواء المغير لأشياء كثيرة.

والخاصّ: هو الذي ينفع عن الواحد منه وحده شيء بعينه، مثل: الدواء الذي يتناوله زيد.

والمادة العامة: مثل: الخشب للسّير والكرسي وغيرهما.

والخاصة: مثل: جسم الإنسان بمزاجه لصورته.

والصورة العامة لا تفارق الكلية: وهي مثل: الجنس للخاصة.

والخاصة لا تفارق الجزئية: وهو مثل حدّ الشيء، أو فصله، أو خاصّته.

والغاية العامة: كإسهال الصّفراء بشرب التّرنجبين، وبشرب البنفسج

أيضاً.

والخاصة: مثل: لقاء زيد صديقه فلاناً. كذا في "الشفاء" (١).

وقوله (٢): «وهي مثل الجنس للخاصة» أي الصورة العامة كالجنس

للصورة الخاصة كصورة الكرسي مطلقاً التي هي جنس لصورة هذا

الكرسي، وصورة ذلك الكرسي إلى غير ذلك.

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٥٨ / ١.

٢. أي قول الشيخ الرئيس.



والفرق بين الصّورة العامّة، والفاعل العام، مثلاً مع كون الفاعل العام أيضاً جنساً للفاعل الخاصّ.

فإنّ الهواء المغيّر مطلقاً جنس لهذا الهواء المغيّر لهذا الشّيء .

وذلك الهواء والمغيّر لذلك الشّيء هو أنّ هذا الهواء كما أنّه مغيّر لهذا الشّيء يجوز أن يكون هو بعينه أيضاً مغيّراً لذلك الشّيء، بخلاف صورة الكرسيّ.

فإنّ صورة هذا الكرسيّ لا يجوز أن يكون بعينها صورة لذلك الكرسيّ، فليتدبّر جدّاً.

وأيضاً إمّا قريبة أو بعيدة،<sup>(١)</sup> فالفاعل القريب: هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الأعضاء .

والبعيد: هو الذي بينهما واسطة، مثل: النفس لتحريك الأعضاء.

والمادّة القريبة: مثل: الأعضاء للبدن.

والمادّة البعيدة: مثل: الأخلاط أو الأركان له.

والصورة القريبة: مثل: التربيعة للمربع.

والبعيدة: كذي الزاوية له.

والغاية القريبة: كالصّحة للدّواء.

والبعيدة: كالسّعادة للدّواء.

وأيضاً إمّا مشتركة أو خاصة<sup>(١)</sup>، فالفاعل المشترك: كبناء واحد لبيوت كثيرة .

والخاصّ: كبناء واحد لبيت واحد، وكذا في سائر العلل .  
وهذا - أعني: انقسام العلة إلى المشتركة والخاصّة - لم يعتبره الشيخ .  
واعلم أنّ الفرق بين العلة العامّة والمشاركة ظاهر<sup>(٢)</sup>، لكن لا فرق بين الخاصّة المقابلة للعامّة - على ما شرحنا - والخاصّة المقابلة للمشاركة .  
فيجب تفسير العامّة في كلام المصنّف بما هو كالجنس الصّناعي،  
مثل: الصّانع الذي هو كالجنس للبناء والنّجار وغيرهما .  
والخاصّة المقابلة لها بما هو كالنّوع، مثل: البناء، كما فعله  
الشارحون.<sup>(٣)</sup>

وأنت خير: بأنّ تخصّيص العموم بالجنس يخرج عموم النّوع عن الاعتبار، لكن اعتبار العموم يغني عن اعتبار الاشتراك .  
لأنّ المشترك أيضاً عامّ في التأثير .  
فالعامّة تشتمل المشاركة أيضاً .  
فلا حاجة إلى اعتبار المشاركة على حدة .  
فما اعتبره الشيخ هو الصّواب، فليتدبّر .

١ . من كلام المصنّف رحمه الله .

٢ . فإنّ العلة المشتركة جزئية والعلة العامّة كلية .

٣ . ومنهم الشارح الجديد . لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١٣٥ .

## المسألة الثامنة

### [ في أحوال العلل

قال: والعدم للحادث الزماني من المبادئ العرضية، والفاعل في الطرفين واحد، والموضوع كالمادة .

وافتقار الأثر إلى المؤثر إنما هو في أحد طرفيه، وأسباب الماهية غير أسباب الوجود، ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة. ]

[ أقول: إن هذه المسألة ] في [ بيان ] أحوال علل وقع فيها اشتباه. فمنها: أن العدم للحادث عدوه من جملة مبادئه، فيجب النظر في أنه كيف ذلك؟

قال الشيخ الرئيس في "طبيعيات الشفاء": «وأما الجسم من جهة ما هو متغير أو مستكمل أو حادث كائن، فإن له زيادة مبدأ، وكونه متغيراً هو غير كونه مستكماً.»

والمفهوم من كونه حادثاً وكائناً هو غير المفهوم من كليهما جميعاً.

فإن المفهوم من كونه متغيراً أنه كائن بصفة حاصلة، فبطلت وحصلت

له صفة أخرى، فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت.

فبين أنه لا بدّ له من حيث هو متغير من أن يكون له أمرٌ قابل لما تغيّر عنه ولما تغيّر إليه، وصورة حاصلة وَعَدَمٌ لها كان مع الصّورة الزائلة، كالثوب الذي أسود والبياض والسّواد .

وقد كان السّواد معدوماً إذا كان البياض موجوداً.

والمفهوم من كونه مستكماً، هو أن يحدث له أمرٌ لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه.

مثل: أن الساكن يتحرك، فإنه حين ما كان ساكناً<sup>(١)</sup> لم يكن إلا عادماً للحركة التي هي موجودة له بالإمكان والقوة، فلما تحرك لم يزل عنه إلا العدم فقط . ومثل : اللوح الساذج كتب فيه .<sup>(٢)</sup>

والمستكمل لا بدّ أن يكون له ذات وجدت ناقصة<sup>(٣)</sup>، وأمرٌ حصل فيه، وعدم يقدمه.

فإن العدم شرط في أن يكون الشيء متغيراً، أو مستكماً.

فإنه لو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون مستكماً أو متغيراً، بل

١ . بناء على أن السكون هو عدم الحركة.

٢ . فإنه لم يزل منها إلا عدم الكتابة.

٣ . ثم كملت.

كان يكون الكمال والصُّورة حاصلة له دائماً.

فإذن المتغيّر والمستكمل يحتاج إلى أن يكون قبله عدمٌ حتّى يتحقّق كونه متغيّراً أو مستكماًلاً.

والعدم ليس يحتاج في أن يكون عدماً إلى أن يحصل له تغيّر أو استكمال.

فرفع العدم يوجب رفع المتغيّر والمستكمل من حيث هو متغيّر أو مستكمل.

ورفع المتغيّر والمستكمل لا يوجب رفع العدم.

فالعدم من هذا الوجه أقدم، فهو مبدأ إن كان كلّ ما لا بدّ من وجوده أيّ وجود<sup>(١)</sup> كان ليوجد شيء آخر من غير انعكاس مبدأ، وإن كان ذلك لا يكفي في كون شيء مبدأ.

ولا يكون المبدأ كلّ ما لا بدّ من وجوده لأمرٍ أيّ وجود كان، بل لا بدّ من وجوده مع<sup>(٢)</sup> الأمر الذي هو له مبدأ من غير تقدّم ولا تأخّر<sup>(٣)</sup>، فليس العدم مبدأ له.

ولا فائدة لنا في أن نناقش في التسمية، فلنستعمل بدل المبدأ المحتاج إليه من غير انعكاس، فنجد القابل للتغيير والاستكمال، ونجد العدم ونجد

١. أي سواء أكان مقدّماً على ذلك الشيء الآخر أو لا.

٢. أي مع المعلول.

٣. أي بحسب الزمان وألاً في المبدأ التقدّم بالذات واجب.

الصورة كلها محتاجة إليه في أن يكون الجسم متغيراً أو مستكماً.

وهذا يتضح لنا بأدنى تأمل.

فالمفهوم من كون الجسم كائناً وحادثاً يضطرنا إلى إثبات أمرٍ حادثٍ وإلى عدم سابق.

وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن، هل يحتاج إلى أن يتقدم كونه وحدوثه وجود جوهر كان مقارناً لعدم<sup>(١)</sup> الصورة الكائنة، ثم فارقه وبطل عنها عدم؟

فهو أمر ليس يتبين لنا عن قريب بيان ذلك، بل يجب أن نضعه للطبيعي وضعاً ونقنعه بالاستقراء ونبرهن عليه في الفلسفة الأولى. انتهى كلام الشفاء<sup>(٢)</sup>.

وظهر منه: أن كون عدم الحادث مبدأً ومحتاجاً إليه لوجوده إنما هو بالذات، وعلى الحقيقة لا بمجرد مقارنته لما هو مبدأ له - أعني: مادته على رأي الحكماء، أو فاعله على رأي المصنف والمتكلمين من نفي حاجة الحادث إلى سبق مادة على ما مر - ليكون من المبادئ العرضية على ما قال: والعدم للحادث الزماني<sup>(٣)</sup> من المبادئ العرضية؛ أي لكونه مقارناً لما هو

١. أي هل الحادث يجب أن يكون مسبقاً بالمادة أو لا؟

٢. طبيعيات الشفاء: ١/ ١٦ - ١٨ / الفصل الثاني من المقالة الأولى.

٣. وقد سقط عن أكثر النسخ لفظ «الزماني».

فاعل له، أو مادة له كما عرفت، وإن كانا متقدمين على المعلول بالزمان، لكون تقدم عدم زمانياً لا محالة.

وفيه أيضاً: أن كون المقارنة لما يتقدم بالزمان على المعلول مصححة لإطلاق العلة، والمبدأ بالعرض على المقارن غير ظاهر، بل الظاهر عدمه<sup>(١)</sup> كما لا يخفى على المتأمل.

والأولى على تقدير كونه مبدأ بالعرض، أن يعلل بكونه علة لما هو مقارن للمعلول - أعني: وصف الحدوث - فإذا نسب إلى موضوعه - أعني: وجود المعلول - يكون علة له بالعرض<sup>(٢)</sup>.

لكن فيه أيضاً: أنهم إنما عدوه من المبادئ للحدث من حيث هو حادث، لا من حيث هو موجود. كما مر في كلام الشيخ.

ومنها<sup>(٣)</sup>: أن الفاعل في طرف عدم قد يشتبه، فليظن أنه غير الفاعل في طرف الوجود.

والحق: أنه هو الفاعل في طرف الوجود، لأن الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير، إن كان موجوداً كان الأثر موجوداً، وإن كان معدوماً كان معدوماً.

١. ألا ترى أنه لا يمكن إطلاق العلة لعمره على زيد لأجل مقارنته مع علة عمره في الزمان وهو ظاهر.

٢. وإذا نسب إلى الحدوث يكون علة بالذات له.

٣. أي من أحوال العلل.

وإليه أشار بقوله: والفاعل في الطرفين <sup>(١)</sup> واحد. <sup>(٢)</sup>

ومنها <sup>(٣)</sup>: أن الموضوع <sup>(٤)</sup> كالمادة، <sup>(٥)</sup> فإن كلاً منهما علة مادية، فإنه قد يشتبه، فيتوهم تخصيصها بالمادة.

فالحاصل كما قيل: إن الموضوع من جملة العلل، لكنه مشتبه بالعلة المادية، ولذا لم يعدّوه على حدة من أقسام العلل.

والتحقيق: أن كونه علة مادية ليس مبنياً على التشبيه، بل هو من أفراد العلة المادية حقيقة كما ظهر لك من تضاعيف ما سبق.

ومنها <sup>(٦)</sup>: أن افتقار الأثر إلى المؤثر إنما هو في أحد طرفيه الوجود والعدم، لا في ماهيته، وقد سبق تحقيقه، وإنما ذكر هاهنا لوقوع الاشتباه فيه.

ومنها: أن أسباب الماهية <sup>(٧)</sup> غير أسباب الوجود، <sup>(٨)</sup> لكون الوجود زائد على الماهية.

١. أي الوجود والعدم.

٢. أي واحد بحسب الذات وإن كان مغايراً من حيث تغاير وصفي الوجود والعدم.

٣. أي من أحوال العلل.

٤. وهو المحلّ المستغني عن الحال كزيد بالنسبة إلى القيام.

٥. وهي المحلّ المتقوم بالحال كالمادة بالنسبة إلى الصورة. وجه المشابهة أن كلاً منهما علة

مادية، فكما أن الصورة تتوقف على المادة كذلك الحال يتوقف على الموضوع.

٦. أي من أحوال العلل.

٧. أي الأمور التي بها قوام الماهية وهي العلة المادية والصورية.

٨. فإن أسباب الوجود هي الفاعل والغاية.



فأسباب الماهية هي <sup>(١)</sup> المادة والصورة، وهما داخلتان فيها.

وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية.

وهما خارجان عنها، وهما المراد من «المؤثر» <sup>(٢)</sup> وإنما حاجة المعلول في الوجود إليهما لا إلى المادة والصورة، بل حاجته إليهما إنما هي في تقوم ماهيته، والحاجة إلى المؤثر إنما يكون بعد ذلك. <sup>(٣)</sup>

فينبغي أن لا يقع الاشتباه من كونهما معدودين في العلل، فيظن أن حاجة المعلول إليهما أيضاً في الوجود.

ويمكن أن يجعل هذا من تنمة الحكم السابق، فكأنه لما قال: إن افتقار الأثر إلى المؤثر إنما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته.

واعترض: بأن المعلول يفتقر إلى بعض علله في تقوم ماهيته لا في وجوده أو عدمه، فكيف حكمت بأن افتقاره إنما هو في أحدهما فقط؟

فأجاب: بأننا حكمنا بأن افتقار المعلول إلى المؤثر بقرينة التعبير عنه بلفظ الأثر إنما هو في أحد طرفيه.

والمؤثر إنما هو أسباب الوجود لا أسباب الماهية، وأسباب الماهية غير أسباب الوجود، فلا يلزم من افتقاره الأثر في تقوم الماهية إلى

١. أي ماهية المادة والصورة.

٢. في قول المصنف: «افتقار الأثر إلى المؤثر إنما هو في أحد طرفيه».

٣. أي بعد تقوم الماهية.

أسبابها<sup>(١)</sup> افتقاره فيه<sup>(٢)</sup> إلى المؤثر الذي هو أسباب الوجود، فليتدبر .

ومنها: أن كثيراً من الأوهام يذهب إلى أن المحتاج إلى السبب إنما هو الوجود لكونه ثبوتياً، لا لعدم لكونه نفياً محضاً.

وقد سبق ذلك في مسألة نفي الأولوية الذاتية،<sup>(٣)</sup> فنبه على بطلان ذلك بقوله: ولا بدّ للعدم من سبب لما سبق من تساوي نسبة ماهية الممكن إلى طرفي الوجود والعدم .

فيفتقر في كل منهما إلى مرجح ضرورة بطلان الترجّح بلا مرجّح، وهذا المرجّح هو المراد من السبب.

ومنها: أنه قد سبق أيضاً في مبحث الأولوية الذاتية، أن بعضهم<sup>(٤)</sup> قد ذهب<sup>(٥)</sup> إلى أن عدم أولى بالأعراض السيالة، كالحركة، بدليل امتناع البقاء عليها، فلا يحتاج هي فيه إلى سبب، بل يكفي تلك الأولوية في وقوعها. فأشار إلى دفعه بقوله: وكذا في الحركة<sup>(٦)</sup>؛ أي لا بدّ لعدم الحركة أيضاً من سبب لما عرفت من نفي الأولوية مطلقاً.

١. أي الماهية.

٢. في تقوّم الماهية.

٣. راجع: المسألة الثانية والعشرين من الفصل الأول في الجزء الأول، من هذا الكتاب، ص ٣٦٤.

٤. أي بعض المتكلمين .

٥. ذكره الشارح المحقق وشارح المقاصد في مبحث الأولوية الذاتية وأجاب عنه. لاحظ: الجزء

الأول من هذا الكتاب، ٣٦٥؛ وشرح المقاصد: ١ / ٤٩٣.

٦. فإن عدم الحركة أيضاً يحتاج إلى عدم العلة خلافاً لمن توهم من أن عدمها لا يحتاج إليها.

## المسألة التاسعة

### في بعض أحوال العلة المعدّة

[ قال: ومن العلل المعدّة ما يؤدي إلى مثل، أو خلاف، أو ضدّ:

والإعداد قريب، أو بعيد. ومن العلل العرضيّة ما هو مُعدّ.]

وهي ما يقرب المعلول إلى علته، وقيل الإعداد: هو التهيؤ<sup>(١)</sup>، فالمعدّ

هو الذي يهيئ المادّة ويعدّها لوجود صورة جوهرية فيها، أو حلول عرض يقبله أو تعلق مجرد يدبرها في الإعداد والتّقريب للمادّة بالقياس إلى ما يقبله.

مركزية كميّة

ويلزم من ذلك تقريب الفاعل إلى ما يصدر عنه متعلّقاً بالمادّة

وتقريب المعلول إليه، كما في الحركة إلى منتصف المسافة، فإنّها قربت الحركة الواقعة في المسافة بعد المنتصف إلى الفاعل.

ومن العلل المعدّة<sup>(٢)</sup> ما يؤدي إلى مثل،<sup>(٣)</sup> كالحركة إلى منتصف

المسافة المؤدّية إلى الحركة<sup>(٤)</sup> بعد المنتصف، وهما متماثلان.

١. في ب وج: «الهيئة».

٢. وهي التي بسببها تقترب العلة من المعلول بعد بُعدها عنه كالمشي إلى مكان.

٣. أي مثل تلك العلل المعدّة.

٤. أي إلى الحركة إلى متنهاها.

أو خلاف، كالحركة المؤدية إلى السخونة، وهي مخالفة لها .  
أو ضد، كالحركة إلى الفوق المؤدية إلى الحركة إلى أسفل، وهما  
متضادتان.

والإعداد قريب كإعداد الجنين بالقياس إلى الصورة الإنسانية .  
أو بعيد، كإعداد النطفة بالقياس إليها .

ومن العلل العرضية ما هو معد<sup>(١)</sup> يعني: أن بعض العلل الفاعلية  
العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة إلى ما هي علة فاعلية عرضية له، فإن  
شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة، وعلة معدة أيضاً  
ذاتية له .



مركز بحوث ودراسات العلوم الإسلامية



١. كأن يكون المقارن للعلّة الذاتيّة - المسمّى بالعلّة العرضيّة - علة معدة تقرب العلة الذاتية إلى معلولها.

قال المحقق: نجز الجزء الثاني حسب  
تجزئتنا، ويليه الجزء الثالث ويبدأ فيه به المقصد  
الثاني في الجواهر والأعراض.

نرجو من الله سبحانه التوفيق لإنجاز عمل  
التحقيق إلى نهاية الكتاب أنه سميع مجيب.

مركز تحقيقات كميته نور علوم رسولي

قم - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

٤ جمادى الآخرة

١٤٢٦ هـ

## فهرس الموضوعات

| الصفحة | الموضوع   |
|--------|---|
| ٥      | المقدمة: بقلم العلامة المحقق آية الله جعفر السبحاني             |
|        | الفصل الثاني  |
|        | في الماهية ولواحقها   |
|        | وهذا يشتمل على مقدمة ومسائل كثيرة                               |
| ٢٣     | المقدمة:  |
| ٢٦     | المسألة الأولى: في الماهية والحقيقة والذات                      |
| ٢٧     | المسألة الثانية: في مغايرة الماهية لما يلحقها                   |
| ٣١     | المسألة الثالثة: في أقسام اعتبار الماهية ولحاظها                |
| ٧٦     | المسألة الرابعة: في بساطة الماهية وتركبها                       |
| ٩٢     | المسألة الخامسة: في أحكام أجزاء الماهية المركبة، وهي خمسة أمور: |

| الصفحة | الموضوع  |
|--------|--|
| ٩٢     | الأمر الأول: في أن أجزاء الماهية تتقدّم عليها بحسب الوجود والعدم الذهني والخارجي |
| ١٠٣    | الأمر الثاني: في أنه لا بد أن يكون لأحد أجزاء الماهية حاجة إلى جزء آخر مغاير له  |
| ١٠٤    | الأمر الثالث: في أن أجزاء الماهية لا بد أن تكون متميزة في الخارج وفي الذهن       |
| ١١٦    | الأمر الرابع: في بيان النسبة بين أجزاء الماهية المركبة                           |
| ١٢٠    | الأمر الخامس: في أن أجزاء الماهية قد تؤخذ مواداً وقد تؤخذ المحمولة               |
| ١٢٤    | بحث في الجنس والفصل  |
| ١٣٧    | مباحث متعلّقة بهذه المسألة   |
| ١٣٧    | المبحث الأول: في بيان تركيب الماهية من الأجزاء العقلية والخارجية                 |
| ١٤١    | المبحث الثاني: في بيان الفرق بين الأجزاء الذهنية والخارجية                       |
| ١٥١    | المبحث الثالث: في بطلان تركيب الماهية من أمرين متساويين أو أمور متساوية          |

| الموضوع   | الصفحة |
|---|--------|
| المسألة السادسة: في الكلام في تشخيص الماهية   | ١٥٩    |
| المسألة السابعة: في أحوال الوحدة والكثرة، وفيها مباحث:                                | ١٨١    |
| المبحث الأول: في بداهة الوحدة وتغايرها عن الوجود والتشخيص                             | ١٨٢    |
| المبحث الثاني: في أن الوحدة والكثرة ليستا ثابتة في الأعيان                            | ١٩٢    |
| المبحث الثالث: في كيفية التقابل بين الوحدة والكثرة                                    | ١٩٤    |
| المبحث الرابع: في أقسام الوحدة  | ١٩٨    |
| اختلاف أسماء الوحدة باختلاف المضاف إليه وبطلان الاتحاد بين الشئين كتحقيق كميته وعلومه | ٢١٨    |
| مراتب العدد وأنواعه   | ٢٢٨    |
| المبحث الخامس: في تعريف التقابل وأنواعه وأحكامه                                       | ٢٣٣    |
| المبحث السادس: في بيان أقسام التناقض وأحكامه  | ٢٥٦    |
| المبحث السابع: في أحكام التضاد  | ٢٦٦    |



| الصفحة | الموضوع  |
|--------|--|
|        | <b>الفصل الثالث</b>  |
|        | <b>في العلة والمعلول، وفيه مسائل:</b>  |
| ٢٧٥    | المسألة الأولى: في تعريف العلة وتقسيمها إلى الأربع   |
| ٢٨٨    | المسألة الثانية: في أحكام العلة التامة   |
| ٢٨٨    | الحكم الأول: في أن تخلف وجود المعلول عن وجود العلة<br>التامة محال                              |
| ٢٩٢    | الحكم الثاني: في أن المؤثر كما في حدوثه يحتاج إلى أثر تام<br>وفي بقاءه أيضاً يحتاج إلى أثر تام |
| ٢٩٥    | الحكم الثالث: في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد  |
| ٣٠٩    | كيفية صدور الكثرة عن المعلول الأول   |
| ٣٢١    | امتناع توارد علتين على معلول واحد  |
| ٣٢٩    | المسألة الثالثة: في أحوال العلة مطلقاً   |
| ٣٣٤    | براهين إبطال التسلسل   |

## الصفحة

## الموضوع

٣٣٥

وقد احتج على بطلانه بوجوه:

٣٣٥

الأول: ما ابتكره المحقق الطوسي وهو مشهور عنه

٣٣٨

الثاني: برهان التطبيق

٣٥٢

الثالث: ما استخرجه المحقق الطوسي من برهان التطبيق

٣٥٧

الرابع: ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابي الاشارات والمبدأ والمعاد

٣٦٧

الخامس: برهان الطرف والوسط

٣٦٧

السادس: برهان التضايف

٣٦٧

السابع: برهان الحيثيات

٣٦٨

الثامن: برهان الترتب

٣٦٩

التاسع: برهان الأسد والأخضر

٣٦٩

العاشر: ما يقارب برهان التطبيق وليس نفسه

٣٦٩

الحادي عشر: البراهين التي اخترعها بعض المتأخرين وقرر  
بوجوه خمسة

٣٧٦

المسألة الرابعة: في أحكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر

٣٧٦

الحكم الأول: في أن العلوية والمعلولية مكافئة في الوجود  
والعدم

| الصفحة | الموضوع  |
|--------|--|
| ٣٧٩    | الحكم الثاني: في أن القابل لا يكون فاعلاً                                |
| ٣٨٤    | الحكم الثالث: في نسبة العلة إلى المعلول                                  |
| ٣٩٠    | الحكم الرابع: في أن مصاحب العلة أو المعلول لا يجب أن يكون علة أو معلولاً |
| ٣٩٢    | الحكم الخامس: في أن العناصر لا يكون علة ذاتية بعضها لبعض                 |
| ٣٩٧    | الحكم السادس: في كيفية صدور الأفعال الاختيارية منا                       |
| ٤٠٧    | الحكم السابع: في أن القوى الجسمانية لا تؤثر إلا بمشاركة الوضع            |
| ٤١٢    | الحكم الثامن: في تنامي آثار القوى الجسمانية                              |
| ٤٣١    | المسألة الخامسة: في الإشارة إلى بعض أحوال العلة المادية والصورية         |
| ٤٣٧    | المسألة السادسة: في أحوال العلة الغائية، وفيها مباحث:                    |
| ٤٣٨    | المبحث الأول: في العلة الغائية وإثباتها                                  |
| ٤٤٥    | المبحث الثاني: في إثبات الغايات للحركات الإرادية                         |

الصفحة

الموضوع

٤٥٨

المبحث الثالث: في إثبات الغايات للحركات الطبيعية

٤٥٩

شكوك في عدم ثبوت الغايات للطبيعات وجوابها

٤٧٥

المبحث الرابع: في البخت والاتفاق

٤٩١

المسألة السابعة: في أقسام أحوال العلل الأربع

٥٠٢

المسألة الثامنة: في أحوال العلل

٥١٠

المسألة التاسعة: في بعض أحوال العلة المعدة

٥١٣

فهرس الموضوعات



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی