



الضَّارِطُّ الْمُسْتَقِيمُ

(في ربط الحوادث بالتقديم)

تأليف

المعلم الثالث المير محمد باقر الدّاماد

حقّقه وقّده له

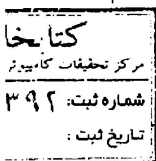
علي أوجي



لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُهُ

الضراط المستقيم

(في ربط الحوادث بالقديم)



تأليف

المعلم الثالث المير محمد باقر الداماد

حققه وقدم له
على أوجي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

میرداماد محمد باقر بن محمد، ۱۳۰۴ ق

الصراط المستقیم فی ربط الحوادث بالقدیم / تألیف میر محمد باقر داماد / تصحیح و تحقیق علی اوجبی
- تهران: مرکز نشر میراث مکتوب: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱
ص ۱ و پیکه ۲۶۵ ص - (میراث مکتوب: ۱۰۲، علوم و معارف اسلامی، ۳۹)

ISBN 964-6781-67-5

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

AL-SURĀT AL-MUSTAQĪM.

ص: ع لاتینی شده:

عربی

کتابخانه: ص [۲۶۱] - ۲۶۵، (پیکه ۱)

ک ۱. نقشه اسلامی ۲. حدیث و قدیم الف-ای-جیبی، علی، ۱۳۲۳ -، مصحح -، مرکز
نشر میراث مکتوب -، چ کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی -، عنوان

۱۸۹ / ۱

BBR ۱۱۵۵

۱۳۸۱

کتابخانه ملی ایران

۲۸۱۷۵ - ۸۰ م



الصراط المستقیم

«فی ربط الحوادث بالقدیم»

تألیف: میر محمد باقر داماد

مصحح: علی اوجبی

ناشر: میراث مکتوب

با همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

چاپ اول: ۱۳۸۱

تعداد: ۴۰۰۰ نسخه

شابک: ۵ - ۶۷ - ۶۷۸۱ - ۶۴۳

لیتوگرافی: نیائسکرین

چاپ: چاپخانه بنیاد اندیشه اسلامی

نشانی ناشر: تهران، ص: پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵، تلفن: ۳ - ۶۱۲ - ۶۴۹

دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة نِرة لإيران الإسلامية، وهي في جوهرها مآثر العلماء و النوايغ العظام، و تتمثّل هويّتنا نحن الإيرانيين. وإنّ المهمّة الملقاة على عاتق كل جيل أن يبجّل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لثراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق ما يزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعتها عدّة مرّات لم ترقّ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّى للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقتها و تصحيحها.

إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملحق على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و انطلاقاً من هذا الواجب يادر كلّ من مكتبة و متحف و مركز و ثائق مجلس الشورى الإسلامي و مركز نشر التراث المخطوط اللّذين أسّسا تحقيقاً لهذا الهدف المنشود، للقيام معاً بتصحيح و تحقيق و نشر مجموعة قيّمة من النصوص التراثية الّتي خلّفتها الأجيال على مرّ الأيام، و تقديمها بأسلوب علميّ دقيق إلى النخبة المثقفة في العالم الإسلامي بعامة و المجتمع الإيراني بخاصة في حلّة جديدة و ثوب قشيب.

«در صراط مستقیم، ای دل! کسی گمراه نیست»

تقدیم به محضر

حکیم الهی:

استاد آیة الله جوادی آملی به پاس سالها تلاش در جهت رشد و

بالندگی حکمت و فلسفه اسلامی

فهرست مطالب

مقدمه مصحح.....	نورده - سی و یک
[مقدمه المصنف].....	١
عهد و وصية [في أهمية العلم في السفر إلى العالم العقلي].....	٧
إيقاظ عقلي [في افتقار العلم الإلهي إلى برهان صحيح وكشف صريح].....	٩
المساق الأول في مقدمة ما أريد تقديمه وفيه بُزَع.....	١٣
النزعة الأولى في أوعية الوجود وأحوال الموجود بحسبها وما يلتصق بذلك.....	١٥
فصل يتبدأ منه تأخاذ النظر في الامتداد الزماني وما ينط به.....	١٧
تقرير [في أن الزمان ظاهر الإنسية خفي المهيبة].....	١٧
تنبيه تحصيلي [في أن الزمان موجود].....	١٧
تحكيم [في بيان طريقة الحكماء في إثبات وجود الزمان].....	١٨
تسديد [في إثبات الزمان بثبوت القبلية والبعدية وأنه متصل غير قار الذات].....	١٩
إفصاح [في ماهية الزمان والتقدم والتأخر والمعينة الزمانية].....	١٩
تبيان [في أن الزمان كم متصل موجود في المادة بتوسط الحركة وليس بذی وضع].....	٢١
إشارة [إلى أن الزمان كتيبة الحركة ومقدارها].....	٢٣
سياقة [في أن الزمان كم متصل بالذات والعارض ومنفصل بالعرض].....	٢٤
تلويح استفادتي [إلى علّة وجود ذات الزمان المتصل وكيفية كون الزمان عدداً للحركة].....	٢٤

- مصباح [في علية الحركة لوجود الزمان على نحو يلزمه استعداد قبول الانقسام و علية الزمان لكون
الحركة ذات مقدار] ٢٦
- إحصاء [في الآراء الموجودة حول ماهية الزمان] ٢٦
- تذنيب [في ماهية الزمان عند الأشاعرة] ٢٨
- تشعيب [في ماهية الزمان عند متقدمي الفلاسفة و أفلاطن الإلهي] ٢٨
- إيضاح [في ما تنصف به الحركة بواسطة الزمان و ما يتصف به الزمان بالذات] ٢٩
- تفصلة فيها تبصرة [في استحالة عدم الزمان قبل وجوده أو بعده] ٣٠
- أش قانوني [في ما يستلزمه وجوب الطبيعة بشرط شيء و امتناعها لا بشرط شيء] ٣١
- عقد و حل [في حل الشبهة الواردة على استحالة طريان العدم بالنظر إلى ذات الزمان] ٣١
- تنوير [في العدم بعد الوجود بعدية زمانية بالنظر إلى ذات الزمان] ٣٢
- شك و تكشف [في حل الشبهة الواردة على تناقض العدم الطاري و رفعه] ٣٢
- مدحضة [في حل الشبهات الواردة على أن عدم العدم مقابل للعدم و نوعه] ٣٣
- تذيل فيه هدم و تحصيل [في نقد طريقة الدواني في حل الشبهة الواردة على أن عدم العدم مقابل
للعدم و نوعه] ٣٥
- قسطاس [في تبين الفرق بين الطبيعة و نوعه باعتبارها لا بشرط و بشرط شيء] ٣٨
- وهم و إزاحة [في جواز لحاظ العقل الطبيعة لا بشرط و عدم استلزامه وجود الفرد دون
الطبيعة] ٣٩
- تذكير [في أن عدم العدم عدم و مقابل للعدم باعتبارين] ٣٩
- فصل في استئناف القول في أمر الزمان على طور آخر ٤١
- تمهيد [في أن الزمان موجود وحداني متصل و بين أجزائه الوهبة فصولاً مشتركة تستسى
الآتات] ٤١
- إشارة [إلى كيفية وجود الأجزاء المقدارية للمتصل الواحد الموجود] ٤٢
- سد ثغرة [في إثبات انقسام المتصل الواحد الموجود خارجاً و كون أجزائه خارجياً] ٤٢
- وهم و إحصاف [في عدم استلزام وجود أجزاء المتصل خارجاً صفة حملها عليه حملاً ذاتياً] ٤٣
- افتحاص و فحص [في إبطال القول باعتبار مطلق الاتحاد في الحمل] ٤٤

ميزان (في معيار الحمل في الذاتيات و عدم جواز حمل أجزاء المتصل عليه).....	٤٥
أساس (في الوجود و أفراده).....	٤٦
إرشاد (إلى عدم اتحاد الهيئات المتباينة في الوجود، و بيان معروض الوحدة بالاتصال).....	٤٦
إفصاح (في مناط الحمل الذاتي و الحمل بالعرض).....	٤٧
تذكرة (في عدم وجود الآن خلافاً للأطراف الثلاثة).....	٤٨
فصل تأسيسيّ (في أنّ الآن يشبه الخطّ المستدير المتناهي).....	٤٨
إشارة (إلى عدم انتهاء الزمان إلى أزل زمني محدود بالآن إلا في الوهم).....	٤٨
تذكّار (في كيفية فرض الآن في الزمان عند الشيخ).....	٤٩
نقد (في تحليل قول الشيخ في وجود الآن و معيّة الزمان مع غيره).....	٥٠
استدكار (في أنّ ما يكون غير متناهي الوضع لا يكون له طرف).....	٥١
نباط (في عدم عروض الآن للزمان في الأعيان و عروضه له في الأوهام من جهة الإضافة).....	٥١
مفحص تذكيريّ (في عدم كون انتفاء المقدار الموجود في امتداده مطلقاً انتهاءً لذلك الامتداد).....	٥١
فصل (في انتفاء الزمان من جانب الأزل من دون أن يكون له أنّ أول).....	٥٢
استبصار (في عدم وجود الآن إلا في الوهم و بحسب الإضافة).....	٥٢
نقاوة معيارية (في كيفية وجود الآن بالفعل في الحركة المستقيمة و الوضعية).....	٥٣
إشارة (إلى عدم استدعاء الحركة للزمان ذاتاً).....	٥٤
تأسيس (في ما تختلف به الحركة نوعاً).....	٥٤
ذنباء (في دلالة تعاند الاستقامة و الاستدارة على الاختلاف النوعي في الحركة).....	٥٥
تنبيه و هتاك (في حمل السرعة و البطؤ على الحركة المستقيمة و المستديرة).....	٥٥
استكشاف (في أنّ الزمان مقدار لأسرع الحركات المستديرة و هي حركة الجرم الأقصى).....	٥٦
تأييد (في الحركة اليومية للزمان).....	٥٦
تشبيهُ حدسيّ (في كون حركة محدّد الجهات محلّاً للزمان).....	٥٧
إيقاظ (في تشبيه فعلية الآن في الزمان بفعلية النقطة في السطح المستدير).....	٥٧
تبصير (في جعل المتحرّك متحرّكاً بالجعل البسيط لا المركّب).....	٥٨
مضيّق شلّ و قصبة تحقيق (في تعلّق الزمان بالحركة و تقدّرها به).....	٥٨

- تذنيب [في جواب الشيخ عن الإشكال الوارد على عدم تعلّق الزمان بكلّ حركة] ٥٩
- تفريع و ضبط [في تقدّم الحركة الدورية على سائر الحركات و الجرم الأقصى على سائر الأجرام] ٦٠
- كشف و إذاعة [في حركة النفوس في الكيفيات النفسانية و الشوقية؛ و السكون بين الحركات] ٦٠
- تبصرة [في الآراء الموجودة حول انتهاء الزمان أزلاً و أبداً] ٦١
- تكملة [في الآراء الموجودة حول السكون بين الحركات] ٦١
- أوهام و تنبيهات [في عليّة الميل لوصول الحركة] ٦٣
- هناك و حكومة [في إبطال كون اللامعانة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة على أن يكون طرف زمانها آن المماسة] ٦٤
- شكّ و إفشاء [في عدم تطرّق السكون إلى الحركات الفلكية] ٦٥
- وضع استنكاريّ [في الآراء الموجودة حول تخلخل السكون بين الحركات] ٦٦
- فصل فيه يستقصى النظر في الآن السيّال و تحلّ شكوك قيلت في أمر الزمان و الآن ٦٨
- مدخل [في حقيقة الآن بمعنى الطرف الوهمي] ٦٨
- توطئة [في الحركة القطعية و التوسطية] ٦٩
- إناس [في النقطة الفاعلة للخطّ و المتوهمة فيه و تأخّر الحدود الثلاثة عن وجود الجسم] ٧٠
- إذاعة [في ما يكون مع المنتقل المتحرك مادام بقي الانتقال] ٧١
- ذكر فيه تشييد [في أنّ الآن السيّال يفعل بسيلانه الزمان و لا يوجد من حيث هو آن مرتين] ٧٢
- تنبيه [في الممتدّ و المتصلّ من الزمان و الحركة، و حقيقتهما عند جمهور الحكماء و عاثة المتكلّمين] ٧٣
- إشارة [إلى حدوث أمر ممتدّ في الذهن بسبب استمرار الحركة التوسطية و الآن السيّال] ٧٤
- وهمّ و هنيكة [في بطلان القول بأنّه لا يوجد في الأعيان من الحركة و الزمان إلّا التوسط و الآن السيّال] ٧٥
- شكّ و تحقيق [في ردّ شبهة وقوع الحركة و السكون في الآن] ٧٥
- عقدة و حلّ [في أنّ الحركة لا وجود لها إلّا في الماضي أو المستقبل] ٧٦
- وهمّ و إزاحة [في جواز اتصال الحركة الماضية بالمستقبل] ٧٧

إماطة ريبية [في عدم استلزام عدم الماضي أو المستقبل في الآن عدم وجودهما مطلقاً]	٧٨
دفاع وهم [في أقسام الحركة والموجودة منها عند الشيخ وبهمنيار]	٧٩
استصحاب [في عاذ الزمان وتقدّره بالحركة وتقدّر الحركة بالزمان؛ والاتصال والانفصال فيهما]	٨١
ذيل [في الآراء الموجودة حول حدّ الآن]	٨٣
شكوك وأوهام [في إبطال حجج النافين لوجود الزمان]	٨٤
ذكر فيه إشارات [في جواب الشيخ عن حجج النافين لوجود الزمان]	٨٦
تلخيص فيه تأييد [في تلخيص كلام الشيخ في إثبات وجود الزمان]	٨٨
وهم وإيماء [في وجود الزمان عند أبي البركات البغدادي وفخرالدين الرازي]	٨٩
شك وإشارة [في أنحاء العدم للآن]	٩٠
وهم وتحقيق [في إبطال توهم أنّ الآن نفس نهاية الزمان وتشتبّ الرازي به في نفي الوجود عن الأطراف]	٩٠
تذييل [في ما يطلق عليه الخطّ والسطح، والنقطة والآن باشتراك الإسم]	٩٢
حكومة وردع [في مغايرة وجود السطح والخطّ والنقطة لما هي حدوده]	٩٣
استيقاظ [في اتّصاف الزمان بقرار الذات وعدمه واتّصاف الحركة بعدم قرار الذات من جهة مقارنة الزمان]	٩٦
فصل في تحقيق معاني الدهر والسرمد وبيان متى الأشياء والفرق بين الزمانيات والأشياء الغير الزمانية	٩٧
شرطيّة أسرار [في انحصار وجود الامتداد والاستقرار ومقابلهما في الزمانيات]	٩٧
منهل [في مقولة متى عند الشيخ]	٩٩
جمع وتفریق [في أقسام الأين والتمنى وعوارضهما الجامعة والفاصدة]	٩٩
ذنابة [في تبين ما ذهب إليه الفارابي في المتنى]	١٠١
استشهاد [في اتّصاف الزمانيات بالوقوع في الزمان خلافاً للثابتات]	١٠٢
هداية وتحصيل [في متى الزمان والأمور الغير الزمانية]	١٠٢
تأييد تنصيصي [في متى الواجب تعالى عند الشيخ والفارابي]	١٠٣

دعامةً تنويريةً (في تعريف الزماني و غير الزماني، و بيان كيفية معية ما ليس بزماني مع الزمان).....	١٠٤
مشكاة فيها مصباح (في الزمان و الدهر و السرمد).....	١٠٥
تزييف و هم و إزالة شك (في نقد ما ذهب إليه الرازي في الدهر و السرمد).....	١٠٧
بسط و إحكام (في نقل عبارات الشيخ و بهمنيار و المحقق الطوسي في الزمان و الدهر و السرمد).....	١٠٨
ظن و استنكار (في نقل كلام شارح الإشارات و صاحب الإشراق في الزمان و الدهر و السرمد).....	١١٢
أوهام و تزييفات (في نقد ما ذهب إليه طائفة من قدماء الفلاسفة و القيصري في الدهر).....	١١٢
ذكر و إفادة (في أقسام المعية الزمانية).....	١١٣
إيقاد و إنارة (في الآراء الموجودة حول أقسام المعية).....	١١٤
تفسير (في تبين كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «مع كل شيء لا بمقارنته»).....	١١٧
مُحاجةً برهانيةً فيها مُحجةٌ شعشعانيةٌ (في إقامة البرهان على وجود الدهر و السرمد و إبطال رأي المنكرين).....	١١٧
تذكرة و هداية (في تعالى الواجب و الجواهر المقارفة عن أفق الزمان).....	١١٨
زيادةً هدايةً (في علمه تعالى بجملة الزمانيات علماً غير زماني).....	١١٩
تشبيه و تمثيل (في علم الواجب و الجواهر العقلية بالزمانيات دفعةً واحدةً معاً بالترتيب لا بالزمان).....	١٢٠
كشف و شرح (في أن الحكماء إنما ينفون عن المبدأ الأول نحو العلم لا شيئاً من المعلومات).....	١٢١
تقرير و بسط (في نقل عبارات أرسطاطاليس و الشيخ و المحقق الطوسي في علمه تعالى).....	١٢٣
مخلص و حكومة (في أن الحكماء ذهبوا إلى كون علمه تعالى بجملة الموجودات علماً بسيطاً عقلياً غير زماني خلافاً لما نسب إليهم الغزالي و أتراه).....	١٣٢
إحصاف (في ما ذهب إليه الشيخ في التعليقات و خاتم الحكماء في نقد المحض في علمه تعالى بالجزئيات).....	١٣٥
تكملة (في ما ذهب إليه خاتم الحكماء في شرح رسالة مسألة العلم في علم الباري تعالى).....	١٣٦

إيهام و تبیین [في عدم تخالف مذهبي و معتقد المحقق الطوسي في نسبة الزمانيات و حامل محلّ الزمان إلى الزمان]	١٤١
وهم و كشف [في أنّ معلوماته زمانية و العلم بها غير زمانية و مع ذلك وجودها في الأعيان نفس معلوميتها، و في العلم المتقدم على الإيجاد]	١٤٢
زيادة كشف و إيقان [في تقدّم ذات الباري و وجوده و علمه على الحوادث الزمانية تقدّمًا سرمدياً]	١٤٥
نفس و رُش [في تقدّم الباري عند الشيخ و الفارابي و أرسطاطاليس و السهروردي و المحقق الطوسي و الرازي]	١٤٦
استيثاق فيه ميثاق [في أنّ تقدّم الباري و معيّنه خارج عن الأقسام التي أذعنت به الفلاسفة]	١٥٢
فصل في تحقيق الأزل و الأبد و البقاء و السرمدية، و تحصيل تناهي الامتداد الزماني	١٥٣
دعامة استنتاجية [في الدوام الزماني و الغير الزماني و مقابليهما]	١٥٣
تبصرة و إرشاد [إلى السرمد و الدوام السرمدي]	١٥٤
تلويح [إلى الحدوث و القدم الذاتيين]	١٥٥
إيماض [في أقسام الأزل و الأبد]	١٥٥
اقتصاص [في ماهية الأزل و الأبد عند الحكماء و المتكلمين]	١٥٦
حكاية فيها دراية [في آراء الحكماء و الأشاعرة و الكشي و الغزالي حول انحصاف الباري و الممكنات بالبقاء]	١٥٧
إشراق عقليّ [في استدلال أرسطاطاليس على تعالى الباري عن أفق الزمانيات]	١٥٩
استيناس [في تعالى صفات الباري عن صفات الممكنات]	١٦٠
تبصير تنبيهيّ [في تنزه الباري عما يصف به الواصفون]	١٦١
ضابط تفصيليّ [في أنحاء أسامي الله تعالى و كونها توقيفية]	١٦٢
تمهيد تذكيريّ [في وعاء وجود الزمان بهويته الاتصالية و الحركة القطعية التوسطية]	١٦٢
استبصار [في ما يلزم من عدم تحقق الحركة القطعية في الأعيان]	١٦٣
ظلمة و هم و إلاحه إزاحه [في ردّ ما توهمه الغيلاني و الرازي من عدم تحقق الحركة القطعية في الأعيان]	١٦٤

- تسديد [في الحركة التوسطية و القطعية] ١٦٦
- تأييد [في ما يريد به الشيخ من وجود الحركة في طبيعيات الشفاء] ١٦٨
- تكلمة [في وجود الزمان الممتد و الحركة القطعية في الأعيان و ما يرسم منها في الأذهان] ١٦٩
- تسجيل [في وجود الممتد المتصل من الزمان و الحركة من الأعيان] ١٧٠
- نكته [في أن الراسم للزمان الممتد و الحركة في الذهن هو التوسط و الآن السيال] ١٧٠
- إنارةً بتصريه [في أن الزمان واحد شخصي موجود في وعاء الدهر و لا تعاقب بين أجزائه و لا بين الزمانيات] ١٧١
- تنظيرٌ استشهادي [في أن الزمان قارٌ الذات باعتبار وعاء الدهر و غير قارٌ الذات باعتبار أفق وجوده] ١٧٢
- إشارةً ملكوتيةً [في بيان مرجع العدم و العدم الطاري و عدم جواز الحكم على الزمان الماضي بالعدم على الإطلاق] ١٧٣
- كلمةً عقليةً [في مفاد المطلقة العاقبة و سرّ قولهم إنها إما صادقة أزلاً و أبداً و إما كاذبة دائماً] ١٧٤
- نقاوةً عرشيةً [في أن علمه تعالى بالموجودات العينية و الصور الإدراكية عين وجود تلك الموجودات في الأعيان و عين تلك الصور في الأذهان] ١٧٥
- استبصارٌ عقلي [في اجتماع أجزاء الزمان في الوجود معاً و عدم تعاقب الحوادث الزمانية بالقياس إلى الواجب تعالى] ١٧٨
- وهم وإزاحة [في ردّ توهم عدم كون أجزاء الزمان تدريجياً و مترتباً و عدم جريان حكم التطبيق] ١٧٩
- إشراقٌ برهاني [في أن الآن السيال و التوسط الموجودين من الزمان و الحركة في الأعيان ليس أزليين و كذلك الحوادث المادية] ١٨٠
- شكٌ و تحقيق [في إبطال توهم تنامي الزمان و الحركة في جانب الأبد] ١٨٢
- حكومة [في إثبات عدم التنافي بين المسبوقية في الحركة و الأزلية] ١٨٥
- صديقٌ نورٌ عقليٌ لصُدْعِ غُيُومٍ وهمية [في أزلية الزمان و أبديته و قدمه، و كيفية تقدّم الباري على أجزاء الزمان] ١٨٧

حكومة [في إبطال إنكار المتكلمين لوجود الزمان و تقدّم الذاتيّ لأجزاء الزمان و تقدّم عدم الشيء على وجوده ذاتاً]	١٩٢
استقصاء فلسفيّ [في الأمور التي في الزمان و التي ليست فيه؛ و في المعيّة الزمانية و الفير الزمانية]	١٩٢
استصباح [في المعاني الثلاثة للحدوث و القدم]	١٩٥
حكمة إلهيّة [في حدوث الممكنات حدوثاً دهرياً و أقسامه الثلاثة]	١٩٧
مصباح عقليّ [في كون تقدّم الباري على أي شيء كان سرمدياً من جهة الوجود و ذاتياً من جهة العليّة]	١٩٨
تبصير تفريعيّ [في معنى «هو الأوّل و الآخر» غير ما ارتسم في أكثر الأذهان و غير ما حصله الحكماء]	٢٠٠
خصومة جدليّة على أسلوب برهانيّ [في تقدّم الواجب على الزمان، بل على العالم كلّ تقدماً سرمدياً]	٢٠١
استشهاد و استغراب [في عدم كون وجود الزمان و عدمه في الزمان]	٢٠٢
تسوية برهانيّة فيها حكمة ربّانيّة [في عدم جواز وقوع شيء في عدم الزمان يتوسط بين الباري و الزمان، و جواز وقوع زمانين بينهما قسطن من الزمان في مكان واحد]	٢٠٣
اقتصاص و حكومة [في حدوث العالم و قدمه عنه أبرقلس، أرسطاطاليس و أفلاطن، و ما ذهب إليه الفارابي و السهروردي في اختلاف الحكماء فيه]	٢٠٥
ذيل [في المعاني الثلاثة للمحدّث و مصاديقه]	٢١٤
ختام [في أنّ الزمان من الأمور الضعيفة الوجود؛ و محسوس لنا من وجه و معقول من وجه؛ و ليس بعلّة لشيء من الأشياء]	٢١٥
الترعة الثانية من المساق الأوّل من كتاب الصراط المستقيم في أنحاء الحدوث الزماني	٢٢٣
فصل في أنواع الحدوث الزماني و تحقيق ما عليه الأمر فيها	٢٢٤
إشارة [إلى الأنحاء الثلاثة لوجود الشيء الواحد الزماني و عدمه]	٢٢٤
شكّ و هميّ و فحش حكيميّ [في رفع توهم أنّ وجود الشيء أو عدمه إمّا أن يحصل يسيراً يسيراً أو دفعة واحدة]	٢٢٥

٢٢٧	تبيان [في البرهان على تثليث وجود الشيء أو عدمه على سياق ما في الشفاء].
٢٢٩	تشبيه [في ما يقع فيه الحصول الدفعي والتدريجي والزمني].
٢٣٠	توضيح [في الأنحاء الثلاثة للحدث الزماني والفرق بينه وبين الحادث الدهري والذاتي].
٢٣١	استنقراء [في مصاديق الحصول الدفعي والتدريجي والزمني].
٢٣٢	تذكير [في وجود الآن وعدمه، وتشبيهه بالنقطة].
	عقدة و تعقيد [في شبهة لزوم الطفرة على ما قاله أقليدس السوري في أصول الهندسة و
٢٣٢	حلّها].
٢٣٥	تتوير و حلّ [في ماهية الطفرة و حلّ شبهة لزوم الطفرة التي توهّمها أقليدس السوري].
	تشكيك و ختم [في حلّ الشبهة المتوهّمة عند حركة الخطّ المقاطع إلى الخطّ المماسّ للدائرة
٢٣٦	تدریجاً].
٢٣٩	تذكّار [في حلّ الشبهة الواردة في أمر منطقة البروج].
٢٤٠	تنمّة [في نقل ما ذكره الشيخ إبطالاً لشبهة الدرجة و دفع ما تشيّب به الرازي فيها].
٢٤٣	فصل في كيفية تلبّس المتحرّك في زمان الحركة بالمقولة التي فيها الحركة
٢٤٣	مدخل
٢٤٥	التعليقات و الحواشي
٣٣٥	تصوير نسخ خطّي
٣٤٣	فهرستها

مقدمه مصحح

به نام آن که این ایوان دلکش
شد از پرگارِ تقدیرش منقش

جریان پُربار و بالنده فلسفه اسلامی در طول حیات خویش فراز و نشیبهای فراوانی داشته است. تقابل رویکردهای فلسفی مثنائی و اشراقی در کنار تعارض و همآوردی با نحله‌های کلامی اشعری و معتزلی، و نگرشهای ذوقی عرفانی در تکامل، استحکام و نظام‌بخشی فلسفه اسلامی نقش عمده‌ای داشته‌اند. در این میان جایگاه دو مدرسه فلسفی خاص در دو منطقه جغرافیایی؛ یعنی مدرسه فلسفی اصفهان با اندیشمندان سترگی چون: میرداماد^۱ و شماری از شاگردانش نظیر: میرسید احمد علوی و مدرسه فلسفی شیراز با متفکرانی مانند: جلال‌الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین دشتکی و صدرالمآلهین شیرازی حایز اهمیت است.

۱. از آنجا که در مقدمه دو کتاب تقویم الايمان و جذوات و موالیت بتفصیل به شرح حال مصنف پرداخته‌ایم، برای آگاهی دقیق در این باره شما را بدانجا ارجاع می‌دهیم.

رهاورد فرخنده و نهایی این دو مدرسه، دو نظام فلسفی تنومند «حکمت یمانی» میرداماد و «حکمت متعالیه» صدرالدین شیرازی است که نمایانگر اوج جریان فلسفه اسلامی می‌باشند. این دو نظام فلسفی شباهتهای فراوانی با هم دارند و تفاوت‌هایی. به تعبیر دقیق‌تر «حکمت یمانی» سرچشمه «حکمت متعالیه» و «حکمت متعالیه» مرتبه تکامل یافته «حکمت یمانی» به شمار می‌آید.

حکمت یمانی^۱

میرداماد بر این باور بود که نظامهای فلسفی پیشین علی‌رغم تمامی ارزشها و برجستگیها، خام و نامستوی‌اند. از این رو، در صدد برآمد تا نظام فلسفی‌ای را پی‌ریزد که توانایی لازم برای تفسیر هستی و سازگاری و هماوایی با تعالیم شیعی را داشته باشد.

ساختار و شاکله حکمت یمانی میرداماد بر عناصر متعددی استوار بود که اهم آنها عبارتند از: ۱. حکمت مشا ۲. حکمت اشراق ۳. باورهای کلامی ۴. آموزه‌ها و تعالیم شیعی.

او در جای جای آثارش از جمله اثر حاضر به دیدگاههای ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی و فخر رازی استناد کرده و به تحلیل و نقد آنها پرداخته و گاه از آیات و روایات نیز مدد جسته است.

میر در غالب آثار فلسفی‌اش از نظریات حکمای یونان نیز یاد کرده و در تشریح مباحث از دیدگاههای فلسفی و شیوه‌های تحلیل آنها بهره برده است.^۲

۱. ابن نامی است که میر از حدیث نبوی «الایمان یمانی و الحکمة یمانیة» اقتباس و بر نظام فلسفی خویش نهاده است.

۲. به عنوان مثال در مقدمه اثر حاضر ص ۳ چنین می‌گوید: «بلقى إلیکم... علی طریقتی الفیلسفۃ الیونانیة و الحکمة الیمانیة».

شاخص‌ترین عنصر حکمت یمانی، عنصر کشف و شهود و تجربه‌های درونی و ذوقی است. او بشدت شیفته حکمت اشراق بود و همچون سهروردی بیش از برهان صحیح بر کشف صریح تأکید داشت و معتقد بود سالک بدون این دو بال نمی‌تواند بر بلندای عرصه معارف الهی صعود کند و حقایق را آن گونه که هست درک کند. اما آن گاه که جامع برهان و عرفان شد، هر وجودی را مستغرق در ذات ربوبی و هر کمالی را فانی در کمال الهی خواهد یافت. خواهد شنید آنچه هیچ گوشی نشنیده و خواهد دید آنچه هیچ چشمی ندیده است.

میر در سطور پایانی نزعه اولی اثر حاضر تصریح دارد: هر که جوایای درک حقیقت است، باید از میزان طبع مستقیم و معیار ذوق سلیم برخوردار بوده و به جانب بدن و عالم طبیعت التفات ننماید.

سپس در ادامه به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه هرگاه هنگام مطالعه مباحث این کتاب، در درک مقاصد و اذعان به حق با مشکل مواجه شدید، از این سنت و قاعده عقلی بهره برید که باید از سرزمین طبیعت مهاجرت کرد و با دشمنان عقل - یعنی وهم و خیال - در ستیز بود... و بهجت جسدانی و لذات مزاجی را حقیر شمرد تا بتوان به جهان برتر و محضر ربوبی پیوست. در چنین فضایی عقل تو آماده می‌شود تا در جوی علم الیقین شنا کند و به ساحل حق الیقین برسد.

به دیگر سخن: او راه دل و کشف و شهود را نه راهی در عرض راه عقل و برهان، بلکه عین آن می‌داند.

نکته جالب توجه اینکه علی‌رغم نقش چشمگیری که ابن عربی در تدوین و شکوفایی عرفان نظری داشته، در بسیاری از آثار وی چون: القسات، تقویم الإیمان، نبراس الفیاء، جذوات و مواقیت و اثر حاضر نشانی از آرا و اندیشه‌های ابن عربی نمی‌یابیم.

میر در مقوله‌های مختلف فلسفی دیدگاههای خاصی دارد که باعث شده نظام

فلسفی‌اش از دیگر نظامها و رویکردهای فلسفی متمایز باشد. او دربارهٔ موضوع فلسفه، مقولات، وجود و ماهیت حرکت و اقسام آن، زمان، حدوث و قدم، ربط حادث و قدیم، علم پیشین الهی، نظریه مثل، جبر و اختیار، و تناقض سخنانی خاص دارد که به اجمال در اثر گرانسنگ تقویم ایمان به عمده آنها پرداخته و به شاگران خویش و دوستان اندیشه و خرد عرضه کرده است.

موضوع و مباحث اثر حاضر

متأسفانه صراط مستقیم نیز همانند پیشینه آثار مصنف^۱ ناتمام ماند و علی‌رغم تصریح وی در مقدمه به اینکه این اثر حاوی «وصیة»، چند «مساق» و «تخته» است، تنها توفیق طرح «وصیة» و بخشی از مباحث «مساق اول» را یافت و از ادامه بازماند.

او در صراط مستقیم در پی تحلیل و تبیین چگونگی ارتباط میان حادث و قدیم است. چه بنابر اصل مسلم فلسفی ضرورتِ سنخیت و همگونی علت و معلول، نمی‌توان علت هستی را قدیم و هستی را حادث دانست، بلکه باید یا هر دو قدیم باشند و یا هر دو حادث که هر یک محذورهایی را به همراه دارند. میر برای پاسخ به این پرسش از مبانی فلسفی و طبیعی چندی بهره جست که مهمترین آنها نظریهٔ «حدوث دهری» است.

اساساً در میان تمامی نظریات فلسفی میر، آنچه باعث شهرت و آوازهٔ وی گردید و از اهمیت خاصی برخوردار است، همین نظریهٔ ابداعی «حدوث دهری» است که یکی از شاهکارهای فلسفی به شمار می‌آید و با مباحث متعددی چون حرکت، زمان و علم الهی در ارتباط است.

۱. برای آگاهی دقیق از فهرست آثار و دست‌نوشته‌ها و اطلاعات کتاب‌شناسی مربوط به میرداماد رک: تقویم ایمان، صص ۱۲۱، ۱۲۲ مقدمه جذوات و موافقت و حکیم استرآباد.

او در بسیاری از آثارش سعی کرد تا تصویر درست و روشنی از این قضیه ارائه دهد و با براهین متعدد آن را به اثبات برساند؛ و به دلیل حساسیت و اهمیت بحث، و تفسیرها و تحلیل‌های انحرافی کوتاه‌فکران توصیه می‌کرد که:

«لَا تَبْهِكُوا النَّظَرَ فِي مَطَالِبِ كِتَابِي هَذَا لِلْجَهْلَةِ أَوْ الْمُتَفَلِّسَةِ الَّذِينَ لَا يَوْثِقُونَ لَهُمْ بِنَقَاءِ السَّرِّ وَ سَلَامَةِ الذَّوْقِ وَ عُلُوِّ الْهِمَّةِ وَ تَوْقُدِ الْفُطْرَةَ وَ اسْتِقَامَةَ الْفُطْنَةِ وَ لَا لِلْهَمَجِ الرَّعَاعِ مِنَ الَّذِينَ انْصَرَفَتْ هِمَمُ نَفْسِهِمْ عَنْ صَوْبِ سُلُوكِ الطَّرِيقَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَ دُخُولِ الْمَدِينَةِ الرُّوحَانِيَّةِ وَ تَطَوُّافِ كَعْبَةِ الْمَلَكُوتِ مَعَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَ اسْتِقْبَالِ شَطْرِ مَسْجِدِ حَرَامِ الْكَمَالِ وَ هُوَ الْوَجْهَةُ الْكُبْرَى إِلَى تَدْبِيرِ مُدُنِ الْأَبْدَانِ الْمُظْلِمَةِ الْفَاسِدَةِ الْمُسْتَحِيلَةِ الْهَالِكَةِ وَ اقْتِنَاءِ شَهْوَاتِهَا وَ تَحْصِيلِ آمَالِهَا وَ لَذَائِهَا وَ تَسْلِيَةِ النَّاسُوتِ عَلَى الْإِلَاهُوتِ وَ تَصْيِيرِ النَّفُوسِ أُسَارَى الْأَجْسَادِ وَ عِبِيدَها وَ جَعَلَ الْأَجْسَادَ أَكْلَةً لِلنَّفُوسِ وَ حَبْلَ الْأَسْرِ فِي جِيدِهَا لَا مَخْفَقَةَ عَنْهَا أَوْزَارِ الطَّبِيعَةِ وَ لَا مُذْهَبَةً ظَلَمَها بِأَنْوَارِ الشَّرِيعَةِ، لَا هُمْ بِمَعزُولٍ عَنْ تَقْيَةِ الْمَوْتِ وَ لَا بِمَعزُولٍ عَنْ مَحَبَّةِ الْبَاطِلِ، لَا نَفُوسُهُمْ صَفَاحَةٌ لِلْأَحْقَادِ وَ لَا قُلُوبُهُمْ نَسَائِدَةٌ لِلْأَكْيَادِ؛ فَاهْجُرُوهُمْ وَ اصْبِرُوا صَبْرًا جَمِيلًا وَ لَا تَعْدُوا الضَّانَ عَلَيْهِمْ بِخِيَلًا؛ فَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خَلَقَ لَهُ وَ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُهُمْ جَمِيعًا»^۱

میردراثر حاضر به دشواری، عمق و غموض این نظریه چنین اشاره کرده است:

«وَأَمَّا إِبْتِاثُ الْبَدَايَةِ لَهُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَحْصَلِ الَّذِي سَمَّيْنَاهُ الْحَدُوثَ الدَّهْرِيَّ فَدَقِيقٌ غَامُضٌ لَمْ يَتَعَرَّفْهُ الْجُمْهُورُ لِدَقَّتِهِ وَ غُمُوضَتِهِ؛ وَإِنَّ مَعْلَمَ الْفَلَسَفَةِ الْمُشَاطِيَّةِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْهُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا لَفِي غَفْلَةٍ عَنْهُ لِمَحْوِصَةِ عَقْلِيَّتِهِ وَ شِدَّةِ ارْتِفَاعِهِ عَنِ الْوَهْمِ؛ وَ أَيْمَ اللَّهُ إِنَّهُ لَمِنْ أَمْهَاتِ الْمَسَائِلِ وَ عَوِيصَاتِهَا وَلَكِنْ يَمَسُّرُ إِلَيْهِ بَلُوغُ الطَّبِيعَةِ الْوَهْمِيَّةِ بِتَقْيِصَاتِهَا؛ فَصَقَالَةُ الْجَوْهَرِ الْقَابِلِ لَفَيْضِ الْعَقْلِ إِنَّمَا يَكْسِرُهَا رَفْضُ الْبَدَنِ الْفَلِيطِ السَّابِلِ لِفُطْرَةِ النَّفْسِ ﴿وَ ذَلِكَ فَضَّلَ اللَّهُ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ

المظیم» ۱۰

در اینجا خالی از فایده نخواهد بود، به اجمال دربارهٔ این نظریه سخن بگوییم: یکی از مسائل جنجالی و بسیار کهن فلسفی، مسئلهٔ حدوث و قدم هستی است. در طول تاریخ، همواره متکلمان و فیلسوفان در این مسئله بنیادی با هم نزاع و مجادله داشتند. تصوّر متکلمان از حدوث و قدم محصور در حدوث و قدم زمانی بود. از دید آنها حادث به موجودی اطلاق می‌شد که مسبوق به عدم زمانی باشد و قدیم موجودی بود که مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ و بدین ترتیب حقّ تعالی را قدیم زمانی و ماسوای او را حادث زمانی می‌انگاشتند. حکیم گنجوی در مثنوی بسیار جذّاب مخزن الأسرار در این باره می‌گوید:

پیشتر از پیشتران وجود	کآب نخوردند ز دریای جود
در کف این ملک یساری نبود	در رو این خاک غباری نبود
وعدهٔ تاریخ به سر نامده	لعبتی از پرده به در نامده
فیض گرم کرد مواسای خویش	قطره‌ای افکند ز دریای خویش
حالی از آن قطره که آمد برون	گشت روان این فلک آبگون

در مقابل، فلاسفه عالم امکان را قدیم زمانی می‌دانستند و معتقد بودند که حدوث آن از نوع حدوث ذاتی است؛ و تقدّم واجب بر ممکنات همانند تقدّم هر علت تامّه‌ای بر معلولش تقدّم ذاتی است، نه زمانی. چه پذیرش حدوث زمانی عالم به معنای فرض زمانی است که در آن زمان عالم نبوده، امّا خالق هستی وجود داشته؛ و این مستلزم تخلخل زمانی در افاضهٔ وجود و خلق و آفرینش، و منافی با صفات کمالیه حقّ تبارک و تعالی و... است.

این سرآغازی شد برای مجموعه‌ای از نزاعها و مشاجره‌های شدید میان حکما و

متکلمان. متکلمان حکما را تکفیر می کردند و حکما متکلمان را تجهیل.
میرداماد در این میان همچو فارابی اندیشه جمع میان این دو رأی را در سر
می پروراند و قصد داشت تصویری از حدوث و قدم ارائه دهد که با مضامین دینی
هماوا باشد و سرانجام با ابداع نظریه «حدوث دهری» غائله را پایان داد:
دهری أبدا سید الأفاضل كذلك سبق العدم المقابل
بسابقیه له فکّیه لكن فی السلسلة الطولية^۱
او بر این باور بود که موجودات عالم هستی دارای سه ظرف و به تعبیری سه
امتداد می باشند:

۱. زمان: ظرف موجودات مادی که دائم در حال تغییر و تغیرند.
 ۲. دهر: وعاء مجرّات و عقول (= اعیان ثابتة یا مُثُل افلاطونی).
 ۳. سرمد: ساحت وجود واجب تعالی و صفات او.
- اما از آنجا که این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبه دین خود احاطه
و اشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را به عنوان روابط و نسب میان
موجودات تعریف کرد.

بنابر این:

۱. زمان: یعنی نسبت متغیر با متغیر.
۲. دهر: یعنی نسبت ثابت (= موجودات مجرّد) با متغیر (موجودات مادی).
۳. سرمد: یعنی نسبت ثابت (= ذات واجب الوجود) با ثابت (= اسما و صفات الهی).

بدین سان همان گونه که هر یک از مادیات در حدّی از حدود سلسله عرضیه
زمان موجود نبوده و بعد در حدّی دیگر موجود شده و در نتیجه مسبوق به عدم

واقعی زمانی می‌باشند، در سلسله طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبه بالاتر می‌باشند - نه برعکس - یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی می‌باشند.

بنابر این، گرچه مادیات آغاز زمانی ندارند، اما از یک آغاز فرازمانی - موسوم به دهر - برخوردارند. به دیگر سخن: هر چند عالم مادیات - آن گونه که حکما معتقدند - قدیم زمانی است، اما حادث دهری نیز هست.

بدین ترتیب، دو نوع حادث دهری و سرمدی به انواع حدوث، و دو قسم تقدّم دهری و سرمدی به اقسام تقدّم افزوده شد.

میر در اثر حاضر، تفاوت‌های حادث زمانی، حادث ذاتی و حادث دهری را این گونه تحلیل کرده است: حادث زمانی - یعنی موجودی که زمان وجودش مسبوق به زمان عدمش باشد - سه گونه است:

۱. حادثی که به یکباره در آنی از آنات از سوی علت موجود می‌شود. بی‌شک وجود این حادث با آغاز حدوثش منطبق بر همان آن است، مانند وصول به حدود مسافت، رسیدن متحرک به مقصد حرکت، تماس، سکون و انطباق دو دایره بر هم.

۲. حادثی که در مجموعه زمان معین از سوی علت موجود می‌شود؛ به گونه‌ای که بتوان به ازای هر جزء از زمان، جزئی از حادث را لحاظ کرد. به دیگر سخن: هر جزء از اجزای حادث در جزئی مشخص از زمان یاد شده تحقق می‌یابد؛ مانند حرکت‌های قطبیه.

۳. حادثی که در مجموعه زمانی نامشخص از سوی علت موجود می‌شود؛ به گونه‌ای که تمامی اجزای آن حادث در تمامی اجزای زمان یاد شده محقق باشد؛ مانند حرکت‌های توسطیه.

اما حادث دهری. بنامه و به یکباره از سوی علت افاضه می‌شود، نه در زمان یا آن. از این جهت، حادث دهری و حادث ذاتی مشترکند. تفاوت این دو در آن است

که حادث دهری مسبوق به عدم خارجی است، و به یک باره از سوی علت در دهر موجود می شود. در حالی که حادث ذاتی، دوام دهری دارد نه دوام ذاتی. یعنی پیوسته از سوی علت، وجود به او افاضه می شود.^۱

میر در یکی از حواشی خود به مطلب جالبی اشاره می کند:
از اتفاقات بسیار لطیف آنکه شب پنج شنبه ۱۹ ماه رجب سال ۱۰۰۶ هـ. ق یکی از علمای بزرگ را در خواب دیدم.

به او گفتم: بنابر آنچه تحقیق کرده ام، حادث بر سه قسم است: تدریجی الحدوث، دفعی الحدوث، زمانی الحدوث.

او گفت: این تقسیم درباره وجود درست است، اما در مورد، عدم شیء واحد، حدوث تدریجی معقول نیست.^۲

گفتم: حدوث دفعی نیز معقول نیست... بنابر این، عدم شیء زمانی، تنها زمانی است.

نثر صراط مستقیم

نثر اثر حاضر همانند دیگر آثار مصنف بسیار مغلق و پیچیده است. به حدی که برخی مبالغه آمیزانه گفته اند:

صراط مستقیم میرداماد مسلمان نشود، کافر نبیناد

همان گونه که در مقدمه دو کتاب تقویم ایمان و جذوات و مواقیت نیز بتفصیل در این باره سخن گفتیم، علت این گونه نگارش، فضای سیاسی اجتماعی حاکم بر آن دوره است. چه گرایش عام علما و نیز اقبال جمله سلاطین صفوی به سوی دانشهای نقلی بود و آموزه های فلسفی را مغایر با حقایق دینی می انگاشتند. بی شک طرح مبانی نظری و عمیق حکمت یمانی همچون مسئله حدوث و قدم دهری و سرمدی

۱. اثر حاضر، صص ۲۳۱ - ۲۳۰. ۲. اثر حاضر، صص ۳۳۳ - ۳۳۲.

باعث دامن زدن به جو حکمت ستیزی آن دوره می‌شد و عرصه را برای فعالیت‌های علمی - سیاسی میرکه خود از نزدیکان شاه عباس صفوی بود، تنگ می‌کرد. از این رو، به مخاطبان خاص خود نیز توصیه می‌کرد که این مباحث را در اختیار جاهلان، فیلسوف‌نماها و آنان که توانایی گام زدن در افق‌های لایتناهای جهان معقول را ندارند، قرار ندهند.

معرفی نسخه‌ها

پس از بررسی‌های مکرر فهرست‌های نسخ خطی و منابع کتابشناسی، پنج دست‌نوشته را به شرح ذیل شناسایی کردیم:

۱. نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی / نسخه «س»: مزین به حواشی مصنف، به شماره ۱۳۸ شامل ۲۸۷ برگ با صفحات ۱۴ سطری که به خط نسخ در اواخر سده ۱۱ از روی خط مصنف کتابت شده است.^۱
 آغاز: بسملة. البقاء دون افق عزك و جلالك. اللهم والثناء وراء سرادق قدسك و كمالك.

انجام: و تحقیق المعنی المحصل من ذلك و تعیین ما له منها مادامت هي مدخل. بلغ مقابلة بحسب الجهد و الطاقة من نسخة الأصل بخطه.

۲. نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران / نسخه «ن»: مزین به حواشی مصنف به شماره ۴۹۵۳ شامل ۱۰۰ برگ که به خط نسخ در تاریخ یکشنبه ۱۴ شوال ۱۰۷۱ هـ. ق کتابت آن پایان یافته است.^۲

آغاز: همانند نسخه قبل.

انجام: و تحقیق المعنی المعنی المحصل... فرغ من کتابته صبحی يوم الأحد رابع

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۲، ص ۷۳.

۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۵، ص ۴۰۶۶.

عشر سؤال سنة ۱۰۷۱.

۳. نسخه دیگر کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران / نسخه «ش»: مزین به حواشی مصنف با نشانه‌هایی چون: «سَلِّمَهُ اللّٰه» و «مَدَّ ظَلَمَهُ» که حاکی از آن است که در زمان حیات مصنف کتابت شده است؛ به شماره ۲۷۹، جزء مجموعه اهدایی مرحوم مشکوة، شامل ۶۴ برگ یا صفحات ۲۱ سطری به خط تعلیق و عناوین شنگرف. این نسخه متأسفانه ناقص است و برگهای آن به صورت مغشوش صحافی شده است.^۱ آغاز: همانند نسخه‌های قبل.

انجام: و أمّا ثالثاً فالمتحرّكات في الحركة و الحركة في الزمان.

۴. نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی / نسخه «ق»: مزین به حواشی مصنف که تنها شامل نزعه ثانیه می‌باشد؛ به شماره ۸۸۸ به خط نستعلیق دارای ۱۷ برگ با صفحات ۱۴ سطری.

آغاز: بسمله و الاعتصام بالعزیز العلیم ربّ لا أثنی إلاّ بک.

انجام: ثمّ بما تأسّس من الاصول ینقّص جدار الوهم في شکوک شتیّ إن استقریناه کاد یفضی بنا إلى سلوک سبیل التطویل.^۲

۵. نسخه کتابخانه جناب آقای دکتر علی اصغر مهدوی / نسخه «م»: به شماره ۷۰۴ در ۷۵ برگ با صفحات ۱۷ سطری که در روز چهارشنبه سال ۱۲۵۱ ه. ق به خط نستعلیق علیقلی نوری کتابت شده و تنها شامل نزعه اولی و فاقد حواشی مصنف می‌باشد.^۳

آغاز: بسمله. البقاء دون افق عزک و جلالک. اللّٰهمّ و الثناء وراء سرادق قدسک و کمالک یا اوّل الاوّل علّة العلل القدم.

انجام: فلقد نجز القول في النزعة الأولى بمنه و افضاله و کتب مصنّفه احوج

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳/۱، صص ۲۹۵-۲۹۴.

۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۴، ص ۲۰۴.

۳. نشریه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۱۶۱.

الخلق إلى الربّ الغنیّ محمّد المدعوّ باقر الداماد الحسينی ختم الله له بالحسنی حامداً مصلیاً مسلماً مستغفراً راجياً مؤملاً داعياً.

لازم به ذکر است که در کتاب حکیم استرآباد^۱ دستنوشته دیگری معرفی شده که در کتابخانه دانشکده دانشگاه تهران موجود است. پس از مراجعه دریافتیم نسخه یاد شده با عنوان الصراط المستقیم إلى مستحقّی التقدیم از آن زین الدین عنفجوری است، نه الصراط المستقیم میرداماد؟!

شیوه بازخوانی

۱. هیچ یک از نسخه‌های یاد شده را اساس تحقیق قرار ندادیم، بلکه در موارد اختلاف آنچه به واقع نزدیکتر می‌نمود را برگزیده و وجوه دیگر را در پاورقی درج کردیم؛ و از نسخه «م» که پس از اتمام تحقیق به دستمان رسید و برجستگی‌ای بر نسخه‌های دیگر نداشت، به عنوان نسخه‌ای در حلّ برخی از ابهامات بهره بردیم. ۲. در مواردی که مصنف از منابعی نقل قول کرده، تفاوت‌های مهم را در پاورقی ثبت کردیم.

۳. برای آنکه مخاطبان امکان بهره‌برداری مطلوب‌تر داشته باشند، عناوین موضوعی را از متن اقتباس و در فهرست مطالب درج کردیم.

۴. مآخذ اکثر اقوال را تا آنجا که امکان داشت، استخراج و در لابلای حواشی و تعلیقات مصنف در بخش پایانی آوردیم.

۵. منابع روایات را بیشتر با استفاده از برنامه نرم‌افزاری المعجم الفقهی استخراج کردیم.

۶. شماره داخل قلاب [] در متن برای ثبت تعلیقات مصنف و یا شماره آیات و سور، و ذکر منابع و مآخذ اقوال و روایات در بخش پایانی است.

۷. علامت «+» «-» نیز برای بیان افزوده‌ها و کاستیهای نسخه‌هاست.

سپاس و تقدیر

خدای را شاکرم که علی‌رغم تمامی مشغله‌ها و دغدغه‌های فرهنگی در دو سال اخیر و بضاعت علمی اندک، این توفیق را ارزانی داشت تا پس از تقویم الإیمان و جذوات، سومین اثر از مجموعه مصنفات میرداماد را به محضر دوستداران حکمت و فلسفه اسلامی عرضه کنم که:

من به سرچشمه خورشید نه خود بردم راه

ذره‌ای بودم و مهر تو مرا بالا برد

امیدوارم این عنایت تداوم یابد و بتوانم بتدریج دیگر آثار این حکیم الهی را به زیور طبع آراسته سازم.

در پایان از تمامی عزیزانی که در به فعلیت رسیدن این اثر سهیم بوده‌اند، تشکر کرده و برای تمامی شان آرزوی بهروزی و کامیابی دارم: استاد عبدالحسین حائری؛ ریاست فاضل کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی حجة الاسلام سید محمدعلی احمدی ابهری؛ جناب آقای دکتر علی اصغر مهدوی؛ سرکار خانم اخوان‌فرد؛ مسئول محترم مرکز نشر میراث مکتوب، آقای اکبر ابرانی قمی و همکاران ایشان؛ عمرشان دراز و توفیقشان مستدام باد.

نیازمند رحمت پروردگار غنی

علی اوجینی

بهمن ماه سال ۱۳۸۰ خورشیدی

[مقدمة المصنف]

بسم الله الرحمن الرحيم

البقاء دون أفق عزّك وجلالك. [١] اللهمّ والثناء وراء سرادق قدسك وكمالك. يا
أَوَّلُ الأَوَّلِ و يا^١ علّة العلل! القَدَمَ حريمٌ لجبروت ربوبيّتك؛ فأُسِرْ بعقولنا ليلاً من
أدنى قاع الحدوث إلى الأقصى من ساحة جنابه الذي باركت حوله و العدم غريم
لذمة مربوبيّتنا؛ فذلّ نفوسنا ضحى على تجارةٍ لن تبور من محو عماء [٢] الموهوم
مع صحو فضاء المعلوم بفيض فضلك الذي لا يوازي الحمد طوله. نُبّهنا من رَقْدَةٍ
الطبيعة في غَسَقِ ليل الخلق بفلق صبح الأمر و نزّهنا عن قاذورة الجسميّة بتلوّث
الوهم و نحن بموطئ العقل على شاطئ النهر الغمر. هَيِّجْ لنا من تيّار قدسك أمواجاً
تُثير سحاباً يطهرنا من شوائب رجس الهولوى و هيئْ لنا من تطوار أمرنا رشداً
يَحْتَنّا على رفض أدناس الحواس؛ فندع الجلباب الجسداني كقميصٍ نلبسه تارةً و
نخلعه أخرى.

يا مَنْ شَمُوسُ أنوارِهِ أَضَاءَتْ وَجوهَ النفوسِ الزاكِيةِ وَ عَكُوسُ أَشعَّتِهِ أنارتِ
 نَجُومُ العقولِ الهادِيةِ حَمْدُكَ عَنِ لسانِ قَدْرَةِ العَقلِ فِي الأفقِ الأَقْصَى وَ لَكَ المجدُ
 الَّذِي لا سَبِيلَ إِلَيْهِ لِلْمُنْتَهَى وَ أَنْتَ وَراءَ ما لا يَتَنَاهَى بِما لا يَتَنَاهَى.
 احْتَجَبَتْ بِشِدَّةِ ظُهُورِكَ عَنِ أَبْصارِ بَصائِرِ المِفارِقاتِ الناضِرةِ وَ رَتَبَتْ بِكَمالِ
 عَنائَتِكَ الأُولَى عَلى حَسَبِ ازدِواجِ جَهَتَي القَهْرِ وَ المَحِيَّةِ سِلْسِلَتَي الأَنْوارِ المَدْبُورَةِ
 وَ القاهِرَةِ.

يا آخِذَ العقولِ وَ النفوسِ بِنِواصِيها إِنَّ نَفْساً جائِزةً هَبَطَتْ مِنْ ذِروَةِ كَمالِها؛
 فَاعْتَرَبَتْ فِي مِغارِبِ هاوِيَةِ الإِدراكاتِ الحَسِيَّةِ وَ رَجَعَتْ عَنِ ضُوبِ تَجَرُّدِها؛
 فَانْتَكَسَتْ فِي مِغائِبِ زاوِيَةِ اللِّذاتِ الجِسمِيَةِ ثُمَّ أَتَتْكَ تائِبَةً مِنْ ذُنُوبِ الهَيُولَى؛
 فَطَلَبَتْكَ وَ ناجَتْكَ مَسْهَرَةُ الأَعْيُنِ فِي حَيِّ جِودِكَ عَلى بابِ عِطائِكَ وَ تَذَكَّرَتْ
 فَسارَعَتْ راجِعَةً إِلَيْكَ مُضَرِّمةً نارَ اللَهْفِ فِي مِهْجَةِ الأَسْفِ رائَةً عَلى ضالَّتِها مِنْ
 الحِكمةِ المَتَلَفَّةِ نَزِيلَةً بِجِوارِ فِئائِكَ؛ فَهَلْ لَها إِلَيْكَ مِنْ سَبِيلٍ أَوْ تَرَدُّها فِي انْقِلابِ
 الناكِبِينَ^١ مِنْ غَيْرِ دَليلٍ لا بَلْ تَبَلَّغَها حَقَّها بِالِوِصالِ وَ تَوَدَّى إِلَيْها قِسطُها مِنْ
 الكَمالِ.

رَبَّنَا وَ رَبِّ مِبادِينا أَنْتَ مَبْدَأُ الوجودِ وَ مَعادِهِ؛ فَعَنكَ بَدَأُ فِي بادِي الأَمْرِ وَ إِلَيْكَ
 يَعودُ فِي عائِدِهِ؛ وَ فَضْلُكَ ذَخِرُ طُودِ الإِمكانِ وَ عِمادِهِ؛ فَلكَ مِنْكَ حَمْدٌ يَكونُ إِزاءَ
 لُوافِرِ إِفْضالِكَ وَ رافِدِهِ؛ وَ صَلَواتِكَ عَلى ذِوي الزَلْفَةِ لَدَيْكَ وَ أُولَى السِّفارةِ مِنْ لَدُنْكَ
 مِنْ^٢ الذِواتِ المَقَدَّسَةِ وَ النفوسِ المَطْهُورَةِ؛ مَلُوكِ بَقْعَةِ الشَّرَفِ وَ العِصْمَةِ وَ رُؤَساءِ
 حَظِيرَةِ العِلْمِ وَ الحِكمةِ؛ نَفوسِ جِسادِ الإِمكانِ وَ شَمُوسِ فَلَكِ العِرفانِ؛ مَخْصُصَةً
 بَيْتَ قَصِيدَتِهِمْ وَ صَدْرَ جَرِيدَتِهِمْ؛ مَقُومَ الشَّرِيعَةِ النَقِيَّةِ السَّمِحاءِ وَ مَتَمِّمَ الطَّرِيقَةِ

القويمة البيضاء، محدداً وآله نجوم سماء العصمة والهداية وأقمار فلك الإمامة و
الخلافة وحماة معالم الدين وهداة سُبُل العلم واليقين ولا سيما مَنْ هو منهم بين
أعظم^١ الأئمة وهم أرومة الفضل وأشرف قبائل النوع كالمعقول بين المحسوس؛
إمام طبيعة الإمكان وأمير نوع الإنسان، على بن أبي طالب بأطائب التسليمات و
أزاكها.

رَبِّ بدأت فتَمِّم؛ يا واهب الحياة ومفيض العقل^٢ خلقت فأهد؛ قضيت فاعف؛
ملكْتَ فأنعم.

وبعد:^٣ فأحوج الخلق إلى الربِّ الغنيّ، محدّد بن محدّد المدعوّ بباقر داماد
الحسيني - ختم الله له بالحُسنى -^٤ يلقي إليكم إخوان التجريد ويملي^٥ عليكم
خلان التفريد أنه قد طال اقتراحكم معاشر^٦ المتعلّمين في استكشاف معضلة
ارتباط الحادث بالقديم وتسهيل عويصاتها بالفكر القويم على طريقتي الفلسفة
اليونانية والحكمة اليمانية وتحقيق كلام المَلّيين [٣] والذّب عنهم على أحكم
تحرير وأقوم تبين ظانين أنّي أنا ابن بجدتها والكافل بإشباع القوة النظرية في^٧
رسلها [٤] ونجدتها وأنّه لدى يُعرَف بدخلة الأسرار وعلى يدَي تُصَرَف ناخلة
الأفكار؛ إذ نهوض مواكب الحقائق الحكيمية يُرصد عندي بتكاير الارصاد
العقلانية وفيوض خواطف البوارق الإلهية يتصل إلى بخُلساتٍ [٥] تتفق في
تضاعيف الأسفار الروحانية؛ لأنّي على ما قيل:

إذا ما بدت ليلتي فكلّي أعين

وإن هي ناجتني فكلّي مسامع

١. س: أعظم بين. ٢. ن: الخلق؛ هامش «ن»: العقل. ٣. ش: - و بعد.

٤. س: - ختم الله له بالحُسنى. ٥. س: يعلّي. ٦. س: معاش.

٧. ن: و.

تجافت جنوبي في الهوى عن مضاجعي
إلى أن جففتي في هواها المضاجع
فمسك حديثي في هواها لأهله

يضع وفي سمع الخليين ضايح

و ما ربك على الغيب بضنين [٤] و لأفيضه عن القابل بمتراخ إلى حين؛
فاستعفيت عنكم عشيرتي بالتأخير و أتيتكم^١ رطط طلاب الحكمة بالمعاذير علماً
مَنِّي بأنَّ المطلب لعلني غموضه تمش [٧] فيها أبصارُ العقول و تدهش فيها بصائرُ
الفحول؛ دارت على ذكره الكؤوس و سكرت به الرؤوس^٢ و هجمت له العيون و
نفهت [٨] له النفوس و مع أنه أحد أقطاب الإسلام التي يدور عليها رحي الدين؛
لم يأت أحد فيه بما يقص شارد اليقين؛ لم يرَ الراؤون و لم يروِ الراوون عن أحد
من الأواخر و الأوائل في مداحض غوامضه استقصاءً إلاَّ كَسَرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ
الظَّمآنُ مَاءً [٩].

هذا مع ما أنا فيه من تراكم الفتن و تراحم المحن و انقراض الأحياء و انخفاض
الآلئاء على فترة من أولياء العلم و تناهيهم و اعترام من دُهِيماء الكربة و دواهيها.
فلقد أصبح قلب الفضل مثقوباً و أمسى عيش الخلق مجبوباً؛ فالله الله من زمانٍ
مُنينا به عظم فيه البلاء و برح الخفاء و ضاقت الأرض و مُنعت السماء.

تولَّى زمانٌ لعبنا به و هذا زمانٌ بنا يلعب

و مع ذلك فإنَّ قلوب العشيرة من الحقد مملوءة و نفوس الطائفة بالحسد ممنوءة
[١٠]؛ لله دَرَّ صاحب المشوي حيث قال:

چون که اخوان را دلی کینه‌ور است یوسفم در قعرِ چاه اولی تر است

فالشَّادَ حَيَزُومَةً لِإِنْجَاحِ طَلِبَتِكُمْ وَ الْأَمْرَ عَلَى هَذَا الْمَسَاقِ يَعِدُّ مِنْ حِزْبِ مَنْ
يَدْعَى مَسَاحَةَ السَّمَاءِ بِذَرَعِهِ وَ الْمُتَشَمَّرَ ذِيْلَهُ لِلسَّامِحِ بِسَدِّ مَسْغِبَتِكُمْ وَ الزَّمَانَ عَلَى
هَذَا السِّيَاقِ يُلْحِقُ فِي الْحُكْمِ بِمَنْ يَبْتَغِي^١ الْبُرُوزَ إِلَى قِتَالِ الْقَضَاءِ بِرِمَحِهِ وَ دَرَعِهِ؛ وَ
مَهْمَا اسْتَعْنَيْتَ أَيْتِمَ إِلَّا الْمَرَاجَعَةَ وَ أَيْتَ إِلَّا الْمَدَافِعَةَ؛ فَالآنَ لُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ
مَعْتَصِماً بِحَبْلِ تَأْيِيدِهِ وَ تَسْدِيدِهِ وَ تَذَكَّرْتُ قَوْلَ الشَّاعِرِ:

لَئِنْ كَانَ هَذَا الدَّمْعُ يَجْرِي صَبَابَةً [١١] عِبْلَى غَيْرَ لَيْلَى فَهُوَ دَمْعٌ مُضِيعٌ
وَ أَسْفَعْتَكُمْ عَلَى مُؤْمَلِكُمْ حَسَبَ مَا اقْتَضَاهُ ذَوْقِي مِنَ الْفُطْنَةِ وَ وَسْعَةِ قَسْطِي مِنَ
الْحِكْمَةِ بِهَذَا الصَّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ النَّاطِقِ بِكَلِمَاتِ الْإِهَامِيَّةِ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ «تَعْيِيهَا
أُذُنٌ وَاعِيَةٌ» [١٢] فَيَا قَوْمَ «هَآؤُمْ أَفَرُّوْا كِتَابِيَّهِ» [١٣] فَإِنَّ فِيهِ مِنَ الْجَوَاهِرِ مَا بَابَاتُهُ
الْبَحَارَ بِذُرُرِهَا وَ فَدَتُهُ الْأَفْلَاقَ بِذُرَارِيهَا عَسَى أَنْ يَصْبَحَ بِهِ بَحْرُ الْمَرَامِ بِسَجْسِهِ
عَذْباً فَرَاتاً بَعْدَ مَا كَانَ مِلْحاً أَجَاجاً وَ يَوْضَحُ بِهِ طُورُ الْكَلَامِ بِقَبْسِهِ إِلَى طُورِ الْمَقَامِ
طَرَقاً فُجَاجاً؛ فَقَدْ أوردْتُ فِيهِ طَرِيقَةَ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ عَلَى مَشْرَبِ مُتَفَلْسَفَتِهَا^٢ وَ
فَلَاسَفَتِهَا وَ أَوْضَحْتُ مُسْلِكَ الْمَلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ مِنَ الْحِكْمَةِ الْيَمَانِيَّةِ عَلَى اخْتِلَافِ
أَذْوَاقِ الْفِرَقِ مِنْ مُحَقِّقِيهَا وَ مَبْطِلِيهَا^٣ حَتَّى أَشَاعَرْتَهَا وَ مَعْتَرَلْتَهَا بِطَبَقَاتِ بَسْطِ الْكَلَامِ
مِنَ الرَّدِّ وَ الْإِحْكَامِ وَ النَّقْضِ وَ الْإِبْرَامِ. ثُمَّ تَشْيِيدُ مَا هُوَ الرُّكْنُ الْوُثِيقُ لَدَيَّ وَ تَحْقِيقُ
مَا هُوَ الطَّرِيقُ الْأَثِيقُ إِلَيَّ عَلَى مَا وَرَثْتُهُ مِنَ الْأَقْدَمِينَ التَّقَطُّتِ مِنْ عِبَارَاتِهِمْ أَوْ
اسْتَفَدْتُ مِنْ إِيَّاهُمْ وَ مَا لَمْ يُوَرِّثْتُهُ أَحَدٌ أَحَدُ الْأَهْمَتِ وَ تَحَدَّسْتُ بِهِ أَوْ أَسْهَرْتُ
الْعَيْنَ وَ كَرَدْتُ [١٤] النَّفْسَ لَهُ مِنْ تَعْيِينِ لِلْمُبْهَمَاتِ وَ تَبْيِينِ لِلْمُهَيِّمَاتِ [١٥] عَلَى
تَدْقِيقٍ لَمْ أَزَاحِمِ عَلَيْهِ وَ تَحْقِيقٍ لَمْ أَسْبِقِ إِلَيْهِ أَجْرِي بِهِ قَلَمِي وَ الْأَمْرُ أَوْضَحُ مِنْ نَارٍ
عَلَى عِلْمٍ مُضِيفاً إِلَى ذَلِكَ كُلِّهِ مَا نَاسَبَهُ مِنَ الْمَقْدَمَاتِ أَوْ زَامَلَهُ [١٦] مِنَ الْمَتَمِّمَاتِ

١. ن: تَبْغِي.

٢. ش، ن: مُتَفَلْسَفَتِهَا.

٣. ش: مَبْطِلَتِهَا.

﴿وَالسَّعَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ [١٧] إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ [١٨].

ولما استوى أمر المرام^١ واستقام مقام الكلام خدمت به أعلى سدة من هو للعدل مزاج وللدهر ابتهاج وبعده بين الأضداد تمزيج وبين الأرواح والأجساد تزويج؛ لا الإمكان لنظيره في السلطنة على احتذاء ولا الملك عنه بغيره إلى الخلافة في اجتزاء؛ حارس بيضة الملك والدين، حامي حوزة الحق [١٩] واليقين، مُشيع جياح السيوف والسهام من مُهَج الأعادي، مُطعم طُمَاح [٢٠] الأمل بالإنعام من نوال الأيادي؛ جماهير الخلق من حَزَمه وحمايته في مهد الأمن والأمان وكف العدل والإحسان، الحائز للسعادتین الدینیة والدنیویة، الجامع بین^٢ السیادتین النَّسَبیَّة والسَّیْبیَّة، سلطان سلاطین الآفاق كجدّه وأبيه، خاقان الخواقين على الإطلاق كعمّه وأخيه، المؤيّد من السماء على سهم قويّ، المظفّر على الأعداء بتأييد سماوي، أبي المظفّر السلطان شاه عباس بهادر خان الصفوي الموسوي الحسيني؛ لا زال أطناب الخلود مربوطة منوطة بأوتاد ملكه وأعناق الجنود خاشعة خاضعة لأطواق حكمه ولا برح مذهب العترة الطاهرة من الدين المبين مكنوفاً بحِمى حمايته والطائفة الفائزة بالإمامية من أهل اليقين محفوفةً بالرفاعية^٣ بمحروسة عنايته ملحوظة على الكلاة بعين حراسته؛ مَنْ قال آمين أبقي الله مهجته؛ فإنّ هذا دعاء^٤ يشمل البشر^٥؛ فإن بلغ بتلك الحضرة نصاب القبول فهو منتهى مآرب المأمول.

نقص دُر باشد ار بها كُنَمَش
هم به انصافِ شَه رها كُنَمَش
والله أسئل^٦ أن يعصمني من سَقَطَات الفكر وهَفَوَات الوهم؛ ويرشدني طريقاً

٣. ش: بالرفاعة.

٢. س: - بين.

١. ن: المقام.

٤. ن: + المعصمه.

٥. س، ش: البشر.

٦. ن: - دعاء.

إلى رفض البدن ولذاته لذات الزور ونفض الحواس وآلاتها آلات القبور ويهب قلبي راحلة من صحيح النظر؛ فيسهل بها مسيري ما بين تهامة العلم وفلسطين الحكمة؛ ولخدي جناحاً من العقل وشاحاً من النور للطيران الروعي واللمعان السطوعي؛ فيتيسر لي أن أطير إلى فضاء عالم القدس وجوار صُقع الربوبية؛ وأن يجعل مبلفي من العلم الكمال، ونصابي من العمل الإخلاص وقسطين من الحكمة الفلاح، وسهمي من السعادة عظامها، ونصيبني من البهجة قصواها، وجهتي من العقل الانجذاب إلى سعة عالمه وميض جنابه، وخاتمة أمري المصير إلى الإعراض بجُمة الهمة عن صوب الخلق والإقبال بكليّة القلب على وجهة الحقّ إنّهُ لا يجبّه بالردّ السائلين ولا يقطع بالخيبة أمل الآملين.

وها أنا أتأهّب لعرض بضاعتي المزجاة في عُرْضٍ من البيان يودع في مسافات تسبقها وصيّة وتلحقها تخرمة مبتهلاً إلى الله لنيل الرشاد؛ «إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْإِِرْضَادِ» [٢١] فليُصنح الهُلُوع في تحقيق الحقّ لما يُتلى عليه ولْيُصنح المولّع بتصدق الصدق لما يُلقَى إليه.

عهد ووصيّة

إِنَّ أَقْوَى ما تَتَّخِذه مَطْيَية في سفرك إلى العالم العقلي ورجوعك إلى مبدأ الوجود و معاده هو بارقة العلم، كما ورد به شريف التنزيل ونطق به مبلغه الكريم النبيل ﷺ و لقد قيل: «لو صوّر العقل لأظلمت عنده الشمس و لو صوّر الجهل لأضأت عنده الظلمة.»

وقال معلّم صناعة الفلسفة أرسطوطاليس: «النفس ليست في البدن، بل البدن في النفس؛ لأنّها أوسع منه و من أراد أن ينظر إلى صورة نفسه المجردة فليجعل من

الحكمة مرآة. [٢٢]

و ذكر الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في رسالة المعراج على لغة الفُرس ما ترجمته: «إنَّ أشرف الناس و أعزَّ الأنبياء و خاتم الرسل ﷺ قال لمركز دائرة الحكمة و فلك الحقيقة و خزانة العقل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ﷺ الذي كان بين الصحابة الذين كانوا هم أشرف قبائل العالم كالمعقول بين المحسوس: «إذا تقرَّب الناس إلى خالقهم بأنواع البرِّ تقرَّب إليه بأنواع العقل تسبقهم» [٢٣] و مثل هذا الخطاب لا يصحّ و لا يليق إلّا أن تكون المخاطبة مع كريم رفيع القدر عظيم المجد؛ مثله^٢: «يا عليّ! إذا عتَى الناس أنفسهم في تكثير العبادات و الخيرات فأنت عن نفسك في إدراك المعقول حتّى تسبقهم كلّهم» [٢٤] فلا جرم لما صار عليّ ﷺ يبصر البصيرة العقلية مدركاً للأسرار نال الحقائق كلّها و لذلك قال: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» [٢٥] لا حشمة و لا جاه للإنسان أعظم من إدراك المعقول الجَنَّة المزيّنة المحلّاة بأنواع حلّيها و نعيمها و زنجيلها و سلسليها إدراك المعقولات و دركات جهنّم بأغلالها و سلاسلها و حميمها و زقومها متابعة الأشغال الجسمانية و معانقة القوى الدائرة الحسّانية.»

و قال فيها أيضاً: «فك رقية النفس عن أسر الوهم بالعلم أهون منه بالعمل و رفع غلّ الوهم عن الإنسان يتيسر بالعلم أسرع ممّا يتيسر بالعمل؛ لأنّ العمل ممّا تقبل الحركة و قابل الحركة لا يكون معاده و مرجعه إلّا إلى المحسوسات؛ و أمّا العلم فإنّه قوّة الروح و لا يسير إلّا إلى المعقول، كما قال سيّد الممكنات ﷺ: «قليل العلم خير من كثير العمل» [٢٦] و قال: «نبيّة المؤمن خير من عمله» [٢٧] و قال أمير المؤمنين^٣ عليّ بن أبي طالب ﷺ: «قيمة كلّ إمرة ما يُحسنه» [٢٨] يعنى قدر

٣. س: - أمير المؤمنين.

٢. ن: + يعنى.

١. س، ش، ن: - دائرة.

الإنسان في العلم.» [٢٩] انتهت عبارته مترجمة.

إيقاظ عقلي

معانقة حبيب العلم ومشاهدة نور الحقّ عنك بمراحل^١ لا تتناهي وأنت من دائر بدئك في قرية الهيولى الظالم أهلها. أذكر الله وتذكر قول سيدنا ونبيّنا وهادينا - عليه وآله الصلوة والسلام: - «أعدى عدك [٣٠] نفسك التي بين جنبيك» [٣١] وأهمل جهة الجسم واهتد.

قال أرسطوطاليس في كتاب^٢ أثولوجيا - أي معرفة الربوبية -: «إني ربّما خلوت بنفسي وخلمتُ بدني جانباً وصرْتُ كأنّي جوهر مجرد بلا بدن؛ فأكون داخلًا في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من ساير الأشياء؛ فأرى في ذاتي من الحُسن والبهاء ما أبقى له متعجباً باهتاً^٣؛ فأعلم أنّي جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل البهيّ^٤ ذو حيوة فعّالة؛ فلما أيقنْتُ بذلك رقيْتُ بذهني من ذلك العالم إلى العلة الإلهية^٥؛ فصرتُ كأنّي موضوع فيها متعلّق بها؛ فأكون فوق العالم العقلي كلّهُ؛ فأرى كأنّي واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي؛ فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع؛ فإذا استغرقتني ذلك النور والبهاء ولم أقوَ على احتماله هبطتُ من العقل إلى الفكر والروية؛ فإذا صرْتُ في عالم الفكر حُجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء؛ فأبقى متعجباً أنّي كيف انحدرتُ من ذلك الموضع الشامخ الإلهي وصرْتُ في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها و الرجوع إلى ذاتها والترقي إلى العالم العقلي ثم إلى العالم الإلهي حتّى صرْتُ في

١. ش: بمراتب.

٢. ن: كتابه.

٣. أثولوجيا: الإلهي.

٤. س: ن: بهتاً؛ هامش «س» و «ن»: باهتاً.

٥. أثولوجيا: العالم الإلهي.

موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء؛ ومن العجب أنني كيف رأيت نفسي معتلية نوراً وهي في البدن كهيئتها وهي غير خارجة منه! [٣٢]» [٣٣] انتهت كلامه. واعلم أن العلم^١ الإلهي لصعوبته لكونه علماً بما وراء المحسوسات والمتوهمات المألوفة للطبايع الإنسية ومحتاجاً إلى برهان صحيح وكشف صريح؛ ولا يخلو شيء منها عن موانع وشبه يعسر على أكثر الخلق التخلص عنها إلا من أيد بروح قدسية تريه الأشياء كما هي يختص من بين العلوم بمزيد احتياج إلى تجريد للعقل وتصفية للفكر وتلطيف للسر؛ ولذلك قال سقراط: «لا يعلم العلم الإلهي إلا كل ذكي صبور؛ لأنه لا تجتمع الصفتان إلا على الندرة؛ إذ الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ إلى الحرارة والصبر يكون من ميله إلى البرودة؛ و^٢ قلماً يتفق الاعتدال الذي يستويان فيه ويقومان به.»

وقال أرسطو: «من أراد الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة أخرى» وكأنه أراد بها^٣ الإلهية؛ فإن اشتبهت أن تسقي في صدر الوصال بكأس الكمال من رحيق مختوم ختامه مسك فارفض الجسم ومُت بالإرادة تُحيى^٤ بالطبيعة.

وبالجملة: رفض البدن الذي هو سجن النور الإسفهد ومحتد ظلمة الطبيعة وأفق غسق الهولوى ومهوى^٥ كدورة المزاج وموطن الموت الأبدى ومعدن النقص السرمدي وزاوية موتان الأرواح وهاوية خسران الأرباح واستحقار ملاذة الخسيصة الحسية الجسمانية الهولوانية، إكسير البهجة والسعادة وكبريت نور الحياة السرمدية ورأس مال تجارة الكمال وسراج حظيرة البهاء والجمال وترياق سم الموت ومغناطيس^٦ قرب نور الأنوار، جلت سرادقات عظمتة عن اصطكاك أيدي العقول والأفكار مع أن ذلك ليس غاية الحركة في سفر النفس

١. س: العالم.

٢. س: -و.

٣. ش: به.

٤. هامش «س»: تُحَي.

٥. ن: مهتوى.

٦. ش: مغناطيس.

للاستكمال و لا ينتهي المنازل الذي فيه قرار العقل و سكون النفس و اطمينان القلب و راحة البال، بل إنما وقع في وسط الطريق وهويته بالنسبة إلى الغاية؛ و المقرّ المستقرّ هو الغيبوبة عن النفس و ملاحظة جناب القدس و ترك الالتفات إلى ما تنزّه عن الاشتغال به و مهاجرة التبجّح [٣٤] بزيئة الذات من حيث هي الذات و إن كان بالحقّ؛ فإنّ ذلك أيضاً غرور و خيال و بُعد و وبال.

فإذا وصل العارف إلى هذا المقام و «ليس وراء عبّادان قرية» [٣٥] رأى^١ كلّ وجوبٍ مستغرقاً في الوجوب بالذات و كلّ وجودٍ في الوجود بالذات و كلّ علمٍ في العلم بالذات و كلّ قدرةٍ في القدرة بالذات و كلّ إرادةٍ و اختيارٍ في الإرادة و الاختيار بالذات و كلّ حياةٍ في الحياة بالذات؛ فيصبح^٢ كلّ وجود و كلّ كمال وجود صادراً عن واجب الوجود بالذات فائضاً من لدنه - تعالى - بل مستهلكاً في حضرته بحيث لا يستحقّ غيره إسم الوجود؛ فيصير الحقّ - تعالى - للعارف بصره الذي به يبصر و سمعه الذي به يسمع [٣٦] و يتمّ هناك التخلّق بأخلاق الله بالحقيقة. و يعجبني في التعبير عن هذه المراتب قول الشيخ أبي نصر الفارابي: «إنّ لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن؛ فاجهد أن تتجرّد؛ فحينئذٍ تلحق؛ فلاتسأل عمّا تباشره؛ فإنّ ألمت فويل لك و إن سلمت فطوبى لك و أنت في بدنك كأنك لست في بدنك و كأنك ترى من صقع الملكوت ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر؛ [٣٧] فاتخذ لك عند الحقّ عهداً إلى أن تأتيه فرداً» [٣٨] و قوله: «إذا كان مرتع بصرك ذلك الجناب و مذاقك من ذلك الفرات كنت في طيب ثمّ تذهش. أنقذ إلى الأحذية تذهش إلى الأبدية». [٣٩]

و صاحب الإشارات جمع مقامات العارفين في هذه العبارة: «العرفان مبتدأ من تفريق [٤٠] و نقض و ترك و رفض مُنْعِن في جمعٍ هو جمعُ صفاتِ الحقّ للذات

المريدة للصدق؛ منتبه إلى الواحد الحق تعالى ثم وقوف^١» [٤١] فهذه درجات التزكية؛ وأما درجات التحلية فجمعها بقوله: «من أثر العرفان [٤٢] للعرفان فقد قال بالثاني؛ ومن وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد^٢ المعروف به فقد خاض لُجَّة الوصول؛ وهنالك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها أثرنا فيها الاختصار؛ فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال؛ ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر» [٤٣] انتهى؛ فليتبصر.

ثم معاشر الإخوان! إن لي عندكم عهداً وعليكم ميثاقاً أشهد الله به عليّ و عليكم وكفى به شهيداً وكفى به وكيلاً أن لا تبيحوا النظر في مطالب كتابي هذا للجهلة أو المتفلسفة الذين لا يوثق لهم بقاء السرّ وسلامة الذوق و علو الهمة و توقّد الفطرة واستقامة الفطنة ولا للهجّ الرّعاع [٤٤] من الذين انصرفت همّ نفوسهم عن صوب سلوك الطريقة العقلية ودخول المدينة الروحانية وتطواف كعبة الملكوت مع الملأ الأعلى واستقبال شطر مسجد حرام الكمال وهو الوجهة الكبرى إلى تدبير مُدُن الأبدان المُظلمة الفاسدة المستحيلة الهالكة واقتناء شهواتها وتحصيل آمالها ولذاتها وتسليط الناسوت على اللاهوت وتصيير النفوس أسارى الأجساد وعبدها وجعل الأجساد آكلةً للنفوس وحبل الاسر في جيدها لا مخففة عنها أوزار الطبيعة ولا مُذهبة ظلمها بأنوار الشريعة لا هم بمعزلٍ عن تقية الموت ولا بمعزلٍ عن محبة الباطل، لا نفوسهم صفّاحة للأحقاد ولا قلوبهم نسّانة للأكياد؛ فاهجروهم واصبروا صبراً جميلاً [٤٥] ولا تعدّوا الضانّ عليهم بخيلاً؛ فكلّ ميسر لما خلق له وإلى الله مرجعهم جميعاً.

المساق الأول

في مقدمة ما أريد تقديمه وفيه نُنَعِّ [٢٦]

النُّزْعَةُ^[٢٧] الأولى

في أوعية الوجود وأحوال الموجود
بحسبها وما يلتصق بذلك

فصل

يبتدأ منه تأخاذ النظر في الامتداد الزماني وما ينط به

تقرير

الزمان وإن أنكر المتكلمون وجوده، [٤٨] فالذي يشبه أن يكون ظاهر الإثنية وإن كان خفي المهيّة على وفق ما ذهب إليه المحققون من الحكماء ممتدّ امتداد الكميّات المتّصلة به تتكمّم الحركة. [٤٩]

تنبيهٌ تحصيلي [٥٠]

أليس بعض الحوادث بوجوده أو عدمه يسبق^١ بعضاً بحيث يمكن للعقل بمعونة الوهم أن يتصوّر مرور أمرٍ ممتدٍّ بهما؛ فيختصّ كلّ منهما بجزءٍ معيّنٍ منه ينطبق هو عليه؛ فهذا نحو من القبلية والبعدية. [٥١]

١. ن: يسبق بوجوده أو عدمه.

وما أسهل لك بسليم ذوقك أن تحكم على الوجود والعدم من حيث هما وجود و عدم أو من حيث الإضافة إلى أشخاص معيّنة من المهيئات ليست بينها علاقة التقدّم والتأخّر من حيث هي تلك الأشخاص بامتناع عروض تلك القبلية و البعدية لهما بالذات؛ فالمعروض بالذات هو ما نسّميه الزمان.

وأنت إذا فتشتَ وجدتَ المنكرين في الاعتراف من حيث هم لا يشعرون؛ فإنّ جمهورهم يقسمونه إلى أجزاء يعبرون عنها بالقرون والسنين والشهور والأيام و الساعات لا على أنّه مجرد اعتبارٍ من عقولهم أو اختراعٍ من أوهامهم. [٥٢]

تحكيم

كانّك ببصرة العقل لو اتّخذتها مقياساً تجد ما سلكناه أوثق من طريقتهم أنّ الحادث بعد ما لم يكن له قبل قبليةً يمتنع بها للقبل و البعد أن يكونا معاً في الوجود [٥٣] لا كقبلية الواحد على الإثنين وأمثالها من التي لا تمنع ذلك؛ ففيه تجددٌ بعدية بعد قبلية باطلة وليست هي نفس العدم؛ فقد يكون العدم [٥٤] بعد و لا ذات الفاعل فقد يكون قبل و مع و بعد.

فإذن هناك شيء آخر لا يزال يتجدّد و يتصرّم على الاتّصال؛ فسيقرب سمعك أنّ القبلية التي تحجز القبل و البعد عن أن يكونا معاً في^١ حصول الوجود أعمّ و أوسع من التي تعرض الزمان بالذات و تنصف^٢ بها الزمانيات؛ فنحو منها تكون باعتبار الزمان و نحو آخر منها يتقدّس عن الوقوع في أفق الزمانيات و إنّما يكون بحسب الدهر أو السرمد.

تسديد [٥٥]

القبلية والبعدية وإن كانتا إضافيتين لا توجدان إلا في العقول؛ فإنَّ ثبوتهما في العقل لشيءٍ بحسب الأعيان يُفضي إلى وجود معروضهما بالذات وهو الزمان مع ذلك الشيء؛ وكونهما إضافيتين يجب أن يوجد معاً لا يوجب فساد ظنَّهم أنَّه متَّصل [٥٦] غير قارِّ الذات؛ إذ الإضافتان العقليتان يجب أن يوجد معروضاهما معاً في العقل لا في الأعيان؛ وعدم الحادث يتَّصف بالقبلية باعتبار مقارنة معروضها؛ إذ العدم المقيَّد بشيءٍ ما يعقل ويلحق به الاعتبار الوجودية العقلية.

إفصاح [٥٧]

هذا المعروض بالذات وهو المسمَّى بالزمان حقيقة متجدِّدة متصرِّمة متَّصلة بذاتها تنفرض فيها قبليات وبعديات متصرِّمة ومتجدِّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة متَّصلة اتِّصالهما تضاهي المقادير في امتناع التآلف من غير المنقسمات؛ فهو مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد وليس له مهية غير اتِّصال الانقضاء والتجدد، كما أنَّ الكمَّ المتَّصل بمقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم؛ فذلك الاتِّصال امتداد لا يتجزَّى إلا في الوهم؛ فليس له أجزاء بالفعل ولا فيه قبلية وبعدية قبل التجزية.

ثمَّ العقل بمعونة الوهم ربَّما يحلِّله إلى أجزاء يخرجها له من القوَّة إلى الفعل؛ فتلك هي^١ القبليات والبعديات؛ أعني بذلك أنَّ تلك النحو من القبلية لا تزيد على حقيقة الزمان، بل^٢ ما به القبلية والبعدية هو نفس أجزاء الزمان سواء كان قبل و

٢. س: + أن.

١. س، ن: - هي.

البعد هي أو غيرها؛ فكلّ جزء من أجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين وكذلك ما به المعية في ما تجري فيه المعية الزمانية؛ فإنه أيضاً هو بعينه جزء من أجزاء الزمان.

فإذن التقدّم والتأخّر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء فيصيرانها متقدّماً و متأخّراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر التقدّم والتأخّر للأجزاء المفروضة فيه لعدم الاستقرار، بل هما جزئان منه أو حدّان [٥٨] مفروضان فيه؛ وهذا تحصيل معنى عروضهما [٥٩] له بالذات؛ وأمّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها ذلك - كالحركة وغيرها - فإنّما يصحّ حمل المتقدّم والمتأخّر عليه بتصوّر عروضهما له؛ فانفصال ما هو المعروض بذاته عن الذي بغيره قد استوى إذن أمره. [٦٠]

قال الشيخ أبو عليّ في طبيعيات الشفاء في الفصل المعقود للمختار من المذاهب بعد قسطٍ من البيان: «فبيّن أنّ هذا المقدار هو بعينه الشيء الذي هو لذاته يقبل إضافة قبل و بعد، بل هو في نفسه منقسم إلى قبل و بعد. لستُ أعني بهذا أنّ الزمان يكون قبل لا بالإضافة، بل أعني أنّ الزمان^١ لذاته تلزمه هذه الإضافة وتلزم ساير الأشياء بسبب الزمان؛ فإنّ الشيء إذا قيل له قبل و كان ذلك الشيء غير الزمان و كان مثل الحركة والإنسان وغير ذلك كان معناه أنّه موجود مع شيء هو بحال تلك الحال يلزمها إذا قيست إلى حال الآخر إن كان الشيء بها قبل لذاته؛ أي يكون هذا اللزوم له لذاته؛ فالمتقدّم تقدّمه أنّه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً و هو موجود؛ فهو متقدّم عليه إذا اعتبر عدمه و هو معه إذا اعتبر وجوده فقط و في حال ما هو معه؛ فليس متقدّماً عليه و ذاته حاصلة في الحال^٢ و ليس حال ما هو^٣

١. ش: - يكون قبل... الزمان. ٢. الشفاء: حاصل في الحالين. ٣. س، ن: هي؛ ش: + له.

مقدّم هو حال ما هو مع. فقد يبطل منه لا محالة أمر كان له من التقدّم عند ما هو مع؛ فالتقدّم والقبليّة معني^١ لهذا الذات ليس لذاته ولا ثابتاً مع ثبات ذاته و ذلك المعنى مستحيل فيه أن يبغي مع الحالة الأخرى استحالةً لذاته ومستحيل فيه أن يصير مع.

و أمّا الشيء الذي له هذا المعنى والأمر فلا يستحيل ذلك فيه؛ فإنّه تارةً يوجد وهو قبل وتارةً يوجد وهو مع وتارةً يوجد وهو بعد وهو^٢ واحد بعينه؛ وأمّا نفس الشيء الذي هو قبل وبعد لذاته فإن^٣ كان بالقياس فلا يجوز أن يبغي هو بعينه فيكون بعداً بعد ما كان قبلاً؛ فإنّه ما جاء المعنى الذي به الشيء بعد إلّا بطل ما هو به قبل والشيء^٤ ذو هذا هو باقي مع بطلان الأمر القبل» [٦١] انتهى ما رما نقله لتقرير غامض المعنى وإن كانت هذه السياقة من الإطناب وراء طور الكتاب.

تبيان [٦٢]

ربّما يتوافق [٦٣] المتحرّك كان في ابتداء الحركة وانتهاها ويختلف مقطوع المسافة قلّة وكثرة إمّا لاختلاف السرعة والبطؤ [٦٤] أو لتفاوت عدد السكونات المتخلّلة كما يراه قوم أو في أحد الأمرين فقط ويتساوي مقطوعاهما من المسافة لذلك أيضاً أو فيهما وفي حدّ السرعة والبطؤ جميعاً؛ فتساوي المقطوعتان حينئذٍ وأياً ما كان يكون من مبتدأ الحركة إلى منتهائها إمكان [٦٥] قطع المسافة بعينها بالحركة المعيّنة السرعة والبطؤ أو المعيّنة التركيب مع السكون وإمكان قطع ما هي أطول

٣. س: وإن.

٢. س: - و هو.

١. ذ: - معنى.

٤. س: + ذو المعنى الذي به الشيء.

أو أقصر بالأسرع والأقلّ مخالطة سكونات أو الأبطأ والأكثر مخالطة السكونات؛
فبين المبتدأ والمنتهى إمكان محدود بالقياس إلى الحركة وإلى السرعة؛ [٦٦] وإذا
نصّفت المسافة والسرعة بعينها والبطؤ^١ بعينه حصل إمكانان [٦٧] متساويان كلّ
منهما نصف الإمكان المفروض أولاً؛ فذلك الإمكان [٦٨] منقسم وكلّ منقسم
فمقدار أو ذو مقدار. فقد صحّ أنّه لا يعرى عن مقدارٍ ما فهو إمّا مقدار المسافة فتعود
المتساويات مسافةً [٦٩] متساويات فيه وليس كذلك أو مقدار المتحرّك [٧٠]
فيكون الأعظم أعظم فيه [٧١] وهو متنفّ؛ ومن المعلوم أنّ الحركة ليست نفسها
ذات هذا المقدار نفسه ولا السرعة والبطؤ؛^٢ وذلك إذ الحركات تتّفق في أنّها
حركة وفي السرعة والبطؤ وتختلف في هذا المقدار وربما تختلف في السرعة و
تتّفق فيه^٣؛ ولا يجوز أن يكون قائماً بنفسه؛ كيف وهو منقضى فاسد مع مقدّره؛ فهو
إذن متعلّق بموضوع^٤ وليس مادّة المتحرّك بلا واسطة وإلاّ لتصير به أصغر و
أعظم؛ [٧٢] فهو فيه بواسطة هيئة ولا تكون قارّة كاليابض والسواد؛ فيكون بتمام
مقدارها يحصّل في المادّة مقداراً ثابتاً قارّاً والمادّة تزيد بزيادته وتنقص
بنقصانه؛ وليس كذلك.

فبقي أن يكون مقدار هيئة غير قارّة وهي الحركة؛ ولذلك لا يتصوّر الزمان إلاّ
مع الحركة؛ ومتى لم يحسّ بحركة لم يحسّ بزمان، كما وقع لأصحاب الكهف و
لقوم من المتألمين قبلهم على ما حكى المعلم الأوّل.

فإذن الزمان هو لذاته^٥ مقدّر للتغيّر ومقدار لما هو في ذاته، ذو تقدّم وتأخّر،
لا يوجد المتقدّم منها مع المتأخّر؛ فلا يكون هو قبل وبعد لأجل شيء آخر وإلاّ

٣. س: + الحركة.

١. س: البطؤ بعينها بعينه.

٢. ش: لذ - و.

٤. س: + كم.

٥. س: - و.

لكان ذلك الشيء أو شيء آخر ينتهي إليه التدرج آخر الأمر هو لذاته قبل وبعد؛ وأما سائر الأشياء فإنما يكون فيها قبل وبعد بمعنى أنّ القبل منها فائت أو البعد غير موجود مع القبل لا لذواتها، بل لمقارنتها في الوجود^١ لقسم من أقسام هذا المقدار؛ فما طابق منها جزئاً هو قبل قليل له قبل وما طابق جزئاً هو بعد قليل له بعد؛ وهذه الأشياء هي ذوات التغير؛ إذ لا فائت ولا لاحق حيث لا تغير وكيف يكون قبل وبعد إذا لم يحدث أمرٌ فأمرٌ ولم يكن اختلاف وتغير؟!

فالزمان مادّي موجود في المادّة بتوسط الحركة (٧٣) ولا يوجد^٢ إلا بوجود تجددٍ حالٍ مع استمرار ذلك التجدد؛ فهو كمّ متصل ليس بذّي وضع.

إشارة [٧٤]

أما تحقّق عندك أنّ للحركة كمّية [٧٥] من جهة مقدار المسافة فتزيد وتنقص بزيادتها ونقصانها [٧٦] وكذلك [٧٧] من جهة الزمان وأنّ لها عدداً من حيث انقسامها إلى أجزاء متقدّمة وأخر متأخّرة حسب انقسام المسافة إليهما إلا أنّ الأجزاء المتقدّمة للمسافة تجتمع في الوجود مع المتأخّرة منها بخلاف ما يبازانهما من متقدّمة الحركة ومتأخّرتها؛ فإنّهما لا توجدان معاً؟!

وكذلك من جهة الزمان إذا انقسم إلى أجزاء متقدّمة ومتأخّرة ولكن ذلك إنّما يكون من جهة المسافة [٧٨]؛ فالتقدّم والتأخّر من جهة ما هما للحركة معدودان بها؛ فإنّها بأجزائها تعدّ المتقدّم والمتأخّر؛ [٧٩] فالحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدّم وتأخّر ومقدار يبازاء مقدار المسافة.

فما أيسر لك أن تعتبر الزمان كمّية الحركة ومقدارها مادامت على اتّصالها و

عددها إذا انفصلت إلى متقدّم و متأخّر لا بالزمان، بل من جهة ما يتبع انقسام المسافة على ما هو السلوك في الشفاء؛ [٨٠] فلا تقع^١ في التحديد الدوري؛ وأما مسلك الإشارات و هو أن تعتبره كمية و عدداً لها لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان فربما يفضي [٨١] بك إلى الوقوع في الدور إلا أن تمتطى^٢ تسامحاً^٣. [٨٢]

سياقة

الزمان كمّ متّصل [٨٣] بالذات و بالعرض أيضاً و منفصل بالعرض.
أما الأول: فلاّنه في نفسه مقدار الحركة.

و أما الثاني: فلاّنه يقدر بالمقاييس إلى مسافةٍ ما^٤؛ فيقال: «زمانٌ حركة فرسخ» فيقدر الزمان بالفرسخ و هو مقدار خارج عنه؛ فقد يكون الشيء في مقولة نَمّ يعرض له شيء من تلك المقولة كالكيفية تعرض لها الكيفية و الإضافة تعرض لها الإضافة.

و أما الثالث: فليما يعرض له من الانفصال إلى الساعات و الأيام و غير ذلك؛ و إنّما يعرض له ذلك بسبب التقدّم و التأخّر.

تلويح استفادتي [٨٤]

أليست الحركة [٨٥] في ذاتها حقيقة هي كمالٌ ما بالقوة أو خروج من قوة إلى فعل؛ و ليس في طبيعة هذا المعنى أن هناك بدءاً ما بين المبتدأ و المنتهى متّصلاً قابلاً

٣. هامش «س»: تسامحات.

٢. ش: يمتطى.

١. س: فلا يقع.

٤. ن: ما.

للقسمة الوهمية [٨٦] بل إنما يعلم ذلك بنوعٍ من النظر يحقّق أنّ هذا المعنى إنّما يوازي المقدار المتّصل لا غير؛ فلا يدخل في مهيّتها اتّصالٌ أو تقدّر، بل إنّما يعرضها ذلك من جهة المسافة و اتّصال^١ المسافة تصير علّة لوجود تقدّم و تأخّر فيها وهي بهما يقتضي وجود عددٍ لها هو الزمان؛ [٨٧] فهي متّصلة من جهتين. فعلة اتّصال الزمان اتّصال^٢ المسافة بتوسط اتّصال الحركة بها. [٨٨]

لست أعني بذلك أنّه علّة لصيرورة الزمان متّصلاً. كيف وهو متّصل بذاته لا بعلّة ولا بأمرٍ عارضٍ، بل عليّته لوجود ذات الزمان المتّصل، كما أنّ سبب الحرارة علّة لوجود الحرارة التي هي كيفية بذاتها لا لكون الحرارة كيفية؛ فالاتّصال المسافي يقتضي وجود المتقدّم و المتأخّر في الحركة على الاتّصال؛ و عدد المتقدّم و المتأخّر يكون بمقدار الحركة و الحركة تعدّ الزمان على أنّها تقتضي وجود عدد الزمان من المتقدّم و المتأخّر؛^٣ و الزمان يعدّ الحركة على أنّه نفسه عدد لها، كما أنّ وجود المعروض للعدد علّة لوجود العدد العارض. ثمّ هو يعدّ المعروض على أنّه عدد له؛ و اعتبر الأمر في وجود الناس بالنسبة إلى عددهم وهو مثلاً عشرة؛ فوجودهم وجدت العشرية وهي جعلتهم ذوي عدد؛ فإذا عدّتهم نفس لم يقع المعدود طبيعة الإنسان، بل العشرية التي حصلها افتراق الطبيعة وإن كانت هي صحّحت لها المعروضة للعدد؛ فكما أنّ النفس بالإنسان تعدّ العشرية فكذلك بالحركة تعدّ الزمان بالمعنى المذكور على الجهة المستقصاة تلخيصاً و ترصيصاً.

١. س: اتّصاله.

٢. س: اتّصاله.

٣. ن: - يكون بمقدار الحركة... المتأخّر.

مصباح

كأنك إذن متحدثس أن الزمان لكونه بذاته مقدراً^١ يكون استعداد الموهوم^٢ من القسمة فيه له بذاته ولا كذلك الحركة؛ وأما تعيين الامتداد بالفعل فإنما يعرض له بسبب الحركة؛ فإذا الحركة علة لوجود الزمان كالجسم^٣ لوجود المقدار؛ والزمان علة لكون الحركة غير متناهية المقدار أو متناهية؛ والمحرك علة لوجود الحركة؛ فهو علة أولى لوجود الزمان وعلة أيضاً لثبات الحركة المستتبع لازدياد كميتها - أعني الزمان - ولا علة لكون الزمان مستعداً لأن يمتد إلى نهاية معينة أو لا إلى نهاية أصلاً؛ فإن ذلك له لذاته كما كان قبول الانقسام له كذلك لكن وجود هذا المعنى - أعني الامتداد إلى نهاية أو لا نهاية بالفعل - إنما يكون له بسبب المحرك وبتوسط الحركة، كما أن وجود الانقسام له بالفعل إنما يكون بقاسم خارج.

فالحركة بذاتها توجد الزمان على نحو يلزمه استعداد قبول الانقسام لذاته و بباتها كونه ممتداً إلى نهاية أو لا نهاية بالفعل.

ثم الزمان يفيد كون الحركة ذات مقدار متناه أو غير متناه؛ فكثير من الأشياء يوجد أمراً و لذلك الأمر صفة أولية ثم يكون له تلك الصفة بالقصد الثاني؛ فتول الخوض فيه كي تدرك^٣ غوره.

إحصاء

من الناس من نفى وجود الزمان مطلقاً.

و منهم من أثبت له وجوداً لا على أنه في الأعيان بوجه من الوجوه، بل على^٤

٣. س: الخوض كي تدرك فيه.

٢. ن: كما الجسم.

١. س: الموهوب.

٢. س: - على.

أنه أمر متوهم^١.

و منهم من جعل له وجوداً لا على أنه أمرٌ واحدٌ في نفسه، بل على أنه نسبة على جهةٍ ما لأُمورٍ أيها كانت إلى أمورٍ آخرٍ أيها كانت تلك أوقات لهذه؛ فتخيّل أنّ الزمان مجموع أوقاتٍ و الوقت عرضٌ حادثٌ يفرض مع وجوده وجودُ عرضٍ آخرٍ أيّ عرضٍ كان؛ فهو وقت لذلك الآخر، كطلوع الشمس و حضور إنسان.

و منهم من وضع له وجوداً وحدانياً على أنه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات.

و منهم من جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى.

و منهم من عدّه عرضاً؛ فجعله نفس الحركة.

و منهم من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات.

و منهم من جعل عودة الفلك زماناً؛ أي دورة واحدة.

فهذه هي المذاهب المسلوكة في الأعصار السالفة قبل نضج الحكمة حُكي عنها في طبعي الشفاء؛ و أمّا المحصلون من أرباب الحكمة النضيجة فذهبوا إلى^٢ أنه موجود مقدار للحركة؛ و لعلّك من أنفة القول على هُدًى فيه. ثم في مستأنف البيان يتعيّن لديك أنّ ما يستتبعه هي حركة معدّل النهار، إن شاء الله الحكيم.

و صاحب التلويحات يزعم أنّ الحركة من حيث تقدّرها عين الزمان و إن غايرته من حيث هي حركة؛ فهو لا يزيد عليها في الأعيان، بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة.

وأبو البركات البغدادي يتقول على الحكمة فيألق^١ [٨٩] و يقول: إن الزمان مقدار الوجود.

تذنيب

انتحلت الأشاعرة ثالث المذاهب؛ فعندهم الزمان متجدد معلوم يقدر به مستجد مبهم يزال به إيهامه؛ وقد يتعكس بحسب متصور المخاطب؛ فإذا قيل: «متى جاء هذا الإنسان؟» يقال: «عند طلوع الشمس» إذا استحضر الطلوع دون المجيء. ثم إذا قال مستحضر المجيء دون الطلوع: «متى طلعت الشمس؟» يقال: «حين جاء هذا الإنسان» وكذلك يختلف بالنسبة إلى الأقوام؛ فيقال لهم: أ جعلتم الزمان نفس ذلك المتجدد وهو أمر موجود؟ فكأنكم نسيتم ما كنتم تذهبون إليه من أنه أمر^٢ موهوم. ثم إذا بقي مدة وهو واحد بعينه كان مدة البقاء و وقت الابتداء واحداً؛ ولا يتفوه به إنسان أو نفس الاقتران والمعية؛ فكل مقترنين ومعين إنما يقترنان في أمرٍ ما هما فيه معاً؛ فما به المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويجعل كل منهما دالاً عليه، بل قد يدل عليه بغيرهما مما يقع فيه؛ فقد جعلتم أمارات الأوقات أوقاتاً؛ فأمكن عندكم تعاكس التوقيت؛ ولو كنتم تفقهون ما هو الوقت حقيقةً لحكمتم بامتناع ذلك.

تشعيب

من الناهضة لرابع الآراء من يحتف بخداج الظن؛ فيتخيل للزمان وجوداً مفارقاً للمادة على أنه واجب الوجود بذاته مستقل بالقيام بنفسه؛ وإليه ذهب متقدمة

٢. س، ن: - أمر.

١. ش: فليق؛ هامش «ش»: فيألق.

الفلاسفة من متهوّسّتهم^١.

و منهم مَنْ يضع إدراجه في الطبايع الإمكانية لكن لا على أن يعتريه تعلّق بمادّة، بل على أنه جوهر موجود منفصل الذات عن المادّيات، مفارق الوجود للجسمانيات، مستقلّ بنفسه، قائم في وجوده بذاته؛ وهذا الرأي ينسب إلى إمام الحكمة، أفلاطن الإلهي و شرذمة من أشياعه؛ و مشروع الفريقين استيجاب أن لا يقع في بحث ذات الزمان و المدة تغيّر أصلاً ما لم تعتبر نسبة ذاته إلى المتغيّرات؛ فالمدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات و التغيّرات لم يكن فيها إلاّ الدوام و الاستمرار و إن وقع حصلت لها قبلات و بعديات لا من جهة التغيّر في ذات الزمان و المدة، بل إنّما من قبّل تلك المتغيّرات.

ثمّ إن اعتبر نسبته إلى الذوات الدائمة الوجود المتزّهة عن التغيّر سمّي من تلك الجهة بالسرمد؛ و إن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات و التغيّرات من حيث حصولها فيه فذاك هو الدهر الداهر؛ و إن اعتبر من جهة نسبته إلى المتغيّرات المقارنة إتياء فذاك هو المسمّى بالزمان؛ و صاحب المباحث المشرقية [٩٠] يتزحزح عن مندوحة الحقّ بمضايق الشّبّه و يجتنع في شرحه لعبون الحكمة إلى التشبّه بذيل أفلاطن.

إيضاح [٩١]

أ^٢ ليست الحركة تتّصف بالسرعة و البطؤ حقيقةً و^٣ لا بالزيادة و النقصان و المساواة و المفاوطة إلاّ من جهة المسافة أو الزمان و لا كذلك الزمان، بل إنّما يتّصف بالطول و القصر و الزيادة و النقصان و المساواة و المفاوطة بالذات؟ و

يكون حركتان معاً ولا يكون زمانان معاً؛ وقد يحصل حركتان مختلفتان معاً في زمان واحد و زمانهما لا يختلف؛ والحركة فصولها غير فصول الزمان؛ والأمور المنسوبة إلى الزمان مثل: «هوذا» و «بغتة» و «الآن» و «آنفاً» ليست هي من ذات الحركة في شيء؛ والزمان يصلح أن يؤخذ في حدّ الحركة السريعة دون الحركة وكذلك حكم الحركة الأولى الفلكية؛ و جزء الزمان زمان و جزء الدورة ليس بدورة؛ وليس كلّ ما ينقضي منه شيء و يتجدّد آخر زماناً، بل إنّما يكون إذا كان ذلك لطبيعته بذاتها والحركة ليست كذلك بطبيعتها، بل بمقارنة الزمان؛ والقياس [٩٢] من موجبتين في الشكل الثاني لا ينتج على أنّ إحدى مقدّمتيه كاذبة وكلّ موجود ليس ينطبق عليه الزمان، بل بعض الموجودات يرتفع عن سيّط الزمان و يحيط به؛ «فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمِرْتَ» [٩٣] ولا تقتحم^٢ عقبات الظنون والأوهام.

تفصلة فيها تبصرة

عند محصلهم أنّ عدم الزمان قبل وجوده أو بعده قبليةً و بعديةً تصدّان ما هو قبل و بعد عن الاجتماع في الوجود يمتنع بالنظر إلى ذاته و لا يلزم أن يكون واجب الوجود كما توهم عديم التحصيل منهم في سالف الحكمة؛ لأنّ امتناع خصوص نحو عدم لذاته لا يستلزم امتناع طبيعة العدم؛ فلا يأتى ذاته أن يعدم أزلاً و أبداً؛ فلا يوجد أصلاً؛ [٩٤] ولعلّ الحق لا يسع إلّا ما هو أخصّ من ذلك؛ فالممتنع بالنظر إلى ذاته عدمه المتقدّم على وجوده التقدّم الزماني أو المتأخّر عنه ذلك التأخّر؛ إذ يلزم؛ إذ ذاك اقتران وجود الشيء بعدمه؛ ولنا تيّنك بمُشيع النظر في مستقبل القول ليطمئنّ قلبك.

أُسْ قَانُونِي

وجوب الطبيعة بشرط شيء لذاتها أو بالنظر إلى شيء يستلزم وجوب الطبيعة لا بشرط شيء كذلك، بل هو عينه ولا عكس؛ [٩٥] وامتناع الطبيعة لا بشرط شيء في نفسها أو بالنظر إلى شيء يستلزم امتناع الطبيعة بشرط شيء كذلك وليس عينه ولا عكس. [٩٦]

عَقْدٌ وَحَلُّ

لعلك تقول: أما جعلتم في أساسات تعاليمكم الإمكان^١ محوَجَ الممكن في بقائه أيضاً إلى العلة؟ [٩٧] وأحد النقيضين إذا امتنع بالنظر إلى ذات بذاتها أما تضعون الآخر واجباً بالنسبة إلى تلك الذات من حيث هي تلك؟ فإذا امتنع العدم الطاري بالنظر إلى ذات الزمان كان نقيضه وهو الوجود في آن الوجود أو الوجود المستمر أو ما شئت فسمه واجباً له بذاته؛ فكيف يحتاج هو في بقائه إلى علّةٍ مبقية؟

فيقال لك: كيف يكون ذلك النحو من الوجود واجباً لذات الزمان ويمكن انتفاؤه عنه نظراً إلى ذاته في ضمن انتفاء الوجود^٢ المطلق عنه بالكليّة؟! وإن لم يمكن ذلك بعد عروض الوجود؛ فالوجوب على تقدير لا يوجب الوجوب بالذات و^٣ شيء من أنحاء الوجود لا يقع نقيضاً للعدم الطاري، بل هو رفعه ويتحقّق بالوجود و بعدم لا يكون طارياً؛ فالمقيّد قد يرتفع برفع ذاته المقيّدة وقد يرتفع برفع قيده؛ وما تبرهن امتناعه هو العدم الطاري على طريق التوصيف التقيدي

٢. ن: - الوجود.

١. ن: أما جعلتم الإمكان في أساسات تعاليمكم.

٣. س: نحو؛ ن: و نحو.

دون الإضافة؛ أي رفع الوجود على التقييد بالطريان؛ أعني الرفع المقيّد [٩٨] لا الرفع المضاف على سبيل رفع المقيّد؛ فما أسهل لك أن تجتزئ في تحقّق نقيضه برفع الطريان؛ فيتحقّق برفع غير طارٍ.

تنوير

سبيل العدم بعد الوجود بعديةً زمانيةً [٩٩] بالنظر إلى ذات الزمان سبيل الوجود بعد العدم أيةً بعديةً كانت [١٠٠] بالقياس إلى ذات الواجب الوجود تعالى؛ فإنّه يمتنع هناك مع امتناع جميع أنحاء العدم و يتحقّق نقيضه بوجودٍ ليس بعد عدمٍ.

شكّ وتكشاف

ربّما يستكنّ بخُلك أن فرداً من المهيّة كيف يكون نقيض فردٍ آخر منها و أفراد المهيّة متشابهة من جهة ما لها من تلك المهيّة؟! [١٠١] أليس العدم الطاري و رفعه فردين لطبيعة العدم؟! فيزال بأنّ طبيعة العدم تختلف باختلاف ما أُضيفت إليه؛ فإن أخذ العدم الطاري فرداً من طبيعة رفع الوجود لم يكن رفعه فرداً من تلك الطبيعة^١، بل من طبيعة العدم بمعنى مطلق الرفع المساوق للسلب المستفاد من كلمة النفي مطلقاً^٢؛ و الفرق غير متّضح الفساد [١٠٢] سيّما في المفهومات الاعتبارية.

فإن لجّ لاجّ و قصّر الرفع البتّة على الإضافة إلى الثبوت دون المهيّة في نفسها فيكون قد أُرْجع النقيضين [١٠٣] إلى ثبوت العدم الطاري و رفعه؛ [١٠٤] وإن أُعيد النظر [١٠٥] في رفع رفع شيءٍ ما من الأشياء مقيّداً بالطريان و قيل؛ إنّهُ فرد من

طبيعة الرفع المساوق لمفهوم كلمة السلب مطلقاً و تقيضه و هو رفعه أيضاً فرد من تلك الطبيعة [١٠٦] أُرْتُكِبَ [١٠٧] أنْ تقيض الشيء بمعنى رفعه [١٠٨] قد يكون من أفراد مهية؛ فأحد التقيضين يكون رفعاً بالنسبة إلى الآخر و لا يكون الآخر رفعاً بالنسبة إليه و إن كان الرفع مهية في نفسه.

و من ههنا يتأسس [١٠٩] أن التناقض بهذا المعنى لا يتكرر من جانبى التقيضين؛ إذ لا يكون مفهوم كلّ منهما رفع الآخر و أنه لا يتحقّق بين أكثر من مفهومين؛ [١١٠] فلا يكون شيان مفهوم كلّ منهما رفع شيء واحدٍ بعينه. [١١١]

مدحضة

أنت على سلطنة التشكيك من قولك فإذن^١ قد صار عدم العدم مقابل العدم و نوعه و بينهما تدافع؛ لأن النوعية توجب حمل ما هو الجنس على ما هو النوع مواطاةً و على ما يحمل عليه النوع مواطاةً أو اشتقاقاً ذلك الحمل بخصوصه؛ فما أظهر أن عروض النوع، بل الأخصّ مطلقاً لشيء يلزمه عروض الجنس أو طبيعة الأعمّ مطلقاً له، بل هو عينه.

و ما أسخف قول من قال: النوعية بحسب حمل المواطاة و مقتضاها الصدق بحسبه و التقابل بحسب الحمل الاشتقاقي على ثالث و سبيله امتناع الاجتماع بحسبه؛ فلا يتفايان.

و يدانيه في الفساد حديث^٢ من [١١٢] يسرد أن موضوع التقابل هو مُسمّى لفظ عدم العدم و هو لا عدم لا أنّه عدم؛ فليس من أنواعه؛ و موضوع النوعية نفس

مفهومه و هو ما عيّن مسّاه به في الذهن و المسّى قد يتناول ما عيّن هو به و هو الحاصل منه في الذهن كالمفهوم؛ فيطلق اللفظ الموضوع للمسّى عليه حقيقة؛ و قد لا يتناوله كاللامفهوم؛ إذ ما يحصل منه في الذهن مفهوم؛ [١١٣] فيطلق عليه اللفظ الموضوع لمسّاه المقابل للمفهوم على سبيل التوسّع؛ فلفظ عدم العدم يطلق على مفهومه في الذهن و هو العدم المضاف إلى نفسه توسّعاً و على مسّاه الذي هو موضوع التقابل و هو اللاعدم حقيقة؛ فيختلفان و كيف يفرّق بين المسّى و المفهوم؟!

أفسي ما تحقّق عند أهل التحصيل و قد حصّله هو أيضاً من أنّ الألفاظ إنّما توضع للصور الذهنية بالذات و للحقائق التي تلك عنوانات لها بالعرض و لمّ أهمل حيثيّ الحملين الذاتي و العرضي [١١٤] و لم يحصل أنّ شيئاً لا يسلب عن نفسه و كلّ مفهوم [١١٥] يحمل على نفسه [١١٦] بالحمل الأوّلي الذاتي إلّا أنّ طائفة من المفهومات تحمل على أنفسها بالحمل العرضي أيضاً كالموجود المطلق و الممكن العامّ و المفهوم و الكلّي و أمثالها؛ و طائفة منها لا تحمل على أنفسها ذلك الحمل، بل الحمل الأوّلي فقط كالجزئي و اللامفهوم و اللاممكن و عدم العدم و أشباهها؛ و لذلك أُعتبر في وحدات التناقض وحدة الحمل [١١٧] أيضاً و لا يجب عرق الشبهة إلّا تكثير^١ الحيثية التقييدية الموقعة تكثرأ في ذات الموضوع دون التعليية، كما يقال: إنّ النوعية من حيث إنّها عدم مقيد؛ و التقابل من حيث إنّها رفع للعدم و لا يقرن بما يكثر الجهة.

تذليل فيه هدمٌ وتحصيلٌ^١

أُسمعت الذي [١١٨] من^٢ بعيدى الغور يتفصى بأن العارض للعدم هو حصّة من العدم مخصّصه^٣ به تخصّص العارض بالمعروض؛ وهذا لا يقابل العدم، بل هو نوع منه؛ و معروضه معدوم و المقابل له هو عدم العدم الذي تخصّصه بالعدم سابق على العروض و يصير بعد اعتبار عروضه له عدم عدم العدم و معروضه موجود؛ فالمعنيان متغايران.

ولا يتوهم أن معروض الأخير إن لم يتّصف بالعدم المطلق تحقّق المقيد بدون المطلق و إن اتّصف به كان موجوداً و معدوماً؛ لأنّه متّصف^٤ به بمعنى أنّه سلب عنه شيء^٥ ما و المعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود، إنّما المقابل له هو بمعنى ما سلب عنه الوجود.

و يعترف بعدم حسمه لمادّة الشبهة؛ إذ لو قيل: «إنّ عدم العدم الذي تخصّصه بالعدم سابق على العروض عدمٌ مقيدٌ بقيد؛ فيكون نوعاً منه و لا يجتمع مع العدم في موضوع؛ فيكون مقابلاً له» لتأتى.

ثمّ يقول: الحقّ أنّ هذا المقيد من حيث أنّه عدمٌ مقيدٌ بقيدٍ مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه و من حيث أنّه رفع للعدم مقابل له؛ فالمنظور إليه في الاعتبار الأوّل هو كونه عدماً مقيداً بقيدٍ و في الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم و سلبه؛ فالموضوع مختلف بالاعتبار، كما يقال مثلاً في معالجة الشخص نفسه أنّه من حيث أنّه معالج غيره من حيث أنّه مستعلاج؛ فالمؤثر النفس من حيث ما لها من^٥ ملكة المعالجة و المتأثر هي من حيث ما لها من قبول العلاج؛ و في علم

٣. من: تخصّصه.

٢. من: - من.

١. ن: فيه هدم و تحصيل.

٥. ن: - من.

٤. ن: يتّصف.

النفس بذاتها إنها من حيث حضور مجرد عندها عالمٌ و من حيث إنها مجرد حضر عند مجرد معلوم؛ فموضوع العالمية يغاير موضوع المعلوماتية بالاعتبار؛ ولا يستشعر أن المقيّد باعتبارٍ مطلق التقيّد مع عزل النظر عن خصوصية القيد إذا كان نوعاً من العدم بمعنى الأخصيّة منه كان باعتبار الخصوصية أحرى بأن يكون كذلك و نوعية الأول بالنسبة إلى طبيعة العدم المطلق غير مدافعة لأن يكون الثاني أيضاً نوعاً منه، بل محققة لذلك؛ وكيف ظنّ أنّ علم المجرد بذاته ممّا يحوج إلى تكثر جهة تقييدية فيه على أن يكون في ذاته شيء، بإزاء العالمية و آخر بإزاء المعلوماتية و لو بحسب انتزاع العقل؟! و لا يتكلّفه [١١٩] من في نفسه قوّة طابخة للحكمة.

فقد استبان لذويها أنّ معقولة الشيء هي كون مهيته المجردة لشيءٍ و عاقلية هي كون مهيته مجردة لشيءٍ له بلا شرط أن يكون ذلك الشيء هو أو غيره؛ و وجود المعقول لذاته^١ هو وجوده لمُدركه و وجوده لمُدركه نفس معقوليته؛ فلمّا كان المجرد وجوده لذاته بخلاف المادّي - فإنّ وجوده في ذاته هو وجوده^٢ للمادّة - كان وجوده بعينه عقله لذاته.

و ما منه بإزاء العاقلية هو ما منه بإزاء المعقولة إلّا أنّك إذا قايست بينه و بين الذات العاقلية لمعقولاتٍ هي غيرها سمّيته باعتبارك أنّ ذاته لها هويته المجردة لذاته^٣ عاقلاً و حكمت بأنّ ذلك منه بإزاء العاقلية و باعتبارك أنّ هويته المجردة لذاته معقولاً و وضعت هذا منه بإزاء المعقولة لا على أنّ في ذاته أحد الاعتبارين يخالف الآخر؛ فاختلاف الاسم يتبع اختلاف الإضافة الحاصلة بالمقايسة.

٣. س، ن: - لذاته.

٢. س: موجوده.

١. س، ش: في ذاته.

ولو كان الأمر كما ظنّ لأنجرّ تغايُر اعتبارات ذات المبدأ الأوّل - تعالى شأنه - إلى تكثر الحيات في ذاته - جلّ ذكره - وهو قولٌ فُضِيحٌ يتقدّس عن أمثال ذلك جنابٌ قدّوسيته؛ فليس هناك إلّا تكثر الأسماء باعتبار السلوب والإضافات اللازمة من المقايسة بينه وبين غيره؛ وكبرياؤه أعلى من ذلك كلّ؛ وليته ينظر إلى قول الشيخ الرئيس أبي عليّ في كتابي الشفاء والنجاة: «فقد فهمت أنّ نفس كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون إثنين في الذات ولا إثنين في الاعتبار أيضاً؛ فإنّه ليس تحصيل الأمرين إلّا اعتبار أنّ له مهية مجرّدة هي ذاته وأنّه مهية مجرّدة ذاته له.

وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة. فقد بان أنّ كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتّة. [١٢٠] وفي كتاب المباحث أنّه عاقل وأنّه معقول فيه شيء واحد؛ [١٢١] وفي كتاب التعليقات [١٢٢]: «والباري - تعالى - هو عقل؛ لأنّه هوية مجرّدة؛ وهو عاقل؛ لأنّ ذاته له؛ وهو معقول؛ لأنّ هوّيته المجرّدة لذاته؛ وكون ذات الباري عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون هناك إثنين في الذات ولا في الاعتبار. فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني؛ ولا يجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرّتين كما تعلم؛ فلا يجوز أن تكون الذات إثنين. [١٢٣] فانظر كيف زلّ حتّى كاد يضلّ: «وَاللّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» [١٢٤].

قسطاس

ما هو أخص من طبيعة و لئضعه نوعاً منها كالإنسان من الحيوان إنما نوعيته من حيث إنه تلك الطبيعة مع قيد لا من حيث تخصصه بخصوصية القيد كالناطق؛ فإن الطبيعة وإن كانت عين الفرد بحسب أنحاء الوجود جميعها إلا أن للعقل أن يأخذها تارة من حيث التعيين وأخرى من حيث الإيهام و يضع بينهما إثنية ما والفرد وإن كان في تلك الملاحظة أيضاً مخلوطاً بالطبيعة بحسب نفس الأمر لأنها لا بشرط شيء لم تأب في ذاتها عن أن يكون معها شرط أو لم يكن؛ فيتحقق بوجود الطبيعة بشرط شيء أينما وجدت ولو في هذا النظر إلا أن هذا اللحظ [١٢٥] لما كان اعتباراً للطبيعة بشرط شيء من حيث خصوص تعينها حتى يكون أصل الطبيعة لا بشرط شيء مفصلة عنها ريثما تلحظ بذلك اللحظ صَحَّ أيضاً أن يحكم عليهما بالتعرية فيه بحسبه؛ فيشبه أن يكون تلك الملاحظة ظرف الخلط والتعرية باعتبارين؛ [١٢٦] وما أشبه ذلك بقولهم في ظرف اتصاف المهية بالوجود: «إنَّ المعبر في مطلق الاتصاف بحسب ظرفٍ ما هو أن يكون الموصوف بحسب مرتبة وجوده في ذلك الظرف غير مخلوط بذلك الوصف العارض».

ولا يستراب أن المهية في الوجود الخارجي مخلوطة بذلك الوجود وفي الوجود في نفس الأمر كذلك مخلوطة به بحسب نفس الأمر وفي الوجود العقلي أيضاً مخلوطة به بحسب نفس الأمر لكن للعقل أن يأخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض؛ فهي في هذا الاعتبار معرّة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار؛ فهذا النظر وإن كانت التعرية فيه لكنّه ممّا به الخلط بحسب نفس الأمر وهذا النحو ظرف للاتصاف به وهو نحو من أنحاء وجود المهية في نفس الأمر وهو أن تقدّم

على سائر الاتصافات لكنّه لا يتقدّم على نفسه؛ والاتصاف به أيضاً فيه؛ فلذلك أهمل بعض أهل التحقيق اشتراطاً^١ التقدّم في الموصوف.

وهم وإزاحة

ولعلّك تقول: فيلزم تحقّق المقيّد دون المطلق أو الفرد دون الطبيعة في هذا النظر و هو نحو من أنحاء الوجود في نفس الأمر.

فيقال لك: هذا النظر وإن كان من أنحاء نفس الأمر لكن تلك أوسع من هذا و اللازم تحقّق الفرد^٢ دون الطبيعة في هذا لا^٣ بحسب تلك و الخرق [١٢٧] في ارتكاب ذاك دون ذا.

أو^٤ يقال: هذا إنّما يكون من أنحاء نفس الأمر من حيث إنّ وجوده لا يستعمل العقل اتّفق أن صار ذلك عينه لا من حيث خصوصية الاعتبار على ما سيقع سمعك و ذلك التحقّق فيه من حيث خصوص الاعتبار لا بالاعتبار الأوّل.

تذكير^٥

فعدم عدم فرد من أفراد عدم باعتبار^٦ طبيعة أنّه طبيعة عدم مع قيد لا من حيث خصوصية القيد في نحو ملاحظة التعيّن والإيهام؛ فإنّه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصوصه؛ وهو شيء غير طبيعة الفرد في تلك الملاحظة و مقابل له من حيث الخصوصية لا من جهة مطلق الفردية.

ولا أظنّك شاكاً في أن التدافع إنّما هو بين التقابل و سنخ [١٢٨] مطلق الفردية^٧ لا

١. س: اشتراك.

٢. س: تحقّق الفرد.

٣. ن: لا.

٤. هامش «س»: تنبيه.

٥. س: + طبيعة.

٧. س: + و.

بينه و بين التخصّص بخصوصية هذه الفردية من غير أن يجعل النظر إليها مشوباً
بالنظر إلى سنخ الفردية و إن كان ذلك السنخ و هذه الخصوصية متخالطين في
الوجود؛ فهذا سبيل اختلاف الحيثية التقييدية طباقاً أَمَلِك؛ فاشلُكهُ ممجّداً لربّي و
ربّك تمجيداً.

فصل

في استيناف القول في أمر الزمان على طور آخر

تمهيد

أما استبان لك من المتلوّ عليك من قبلنا و المخزون عندك من تلقاء نفسك في أصل اتّصال^١ الجسم و أنّه عديم الفاصل^٢ في ذاته بالفعل أنّ الزمان مقدار و هو متّصل محاذٍ لاتّصال الحركات و المسافات؟

فعند المتهوِّسين [١٢٩] بإثبات القِدَم أولى التحصيل منهم هو بجملته من الأزل إلى الأبد موجود متّصل واحد شخصي و كذلك^٣ محلّه و هو^٤ الحركة المستديرة الحافظة له^٥ بسرمديته.

و أهل التهويش [١٣٠] من أسلافهم يضعون أزمنة متكرّرة يلتئم السرمد من تركّبها^٦.

و على ما ذقناه من الحكمة و يشبه أن يكون فيه طعم التحقيق هو بهويّته

١. س: ابصال.

٢. س، ن: المفاصل.

٣. س: كذا.

٤. ن: - له.

٥. س: تركّبها.

٦. س: - محلّه و هو.

الامتدادية المتناهية لا على أن ينتهي إلى أزل^١ زمني، بل على نحو آخر سيستبين سبيله على ما نصفه^٢ لك - إن شاء الله الحكيم تعالى^٣ - موجود وحداني شخصي متصل من أزله إلى أبده حذاء اتصال محلّه من الحركة المستديرة كذلك؛ فلا محالة يتوهم بين أجزائه الوهمية فصول مشتركة حسب ما هو شأن المتصلات؛ فتلك هي التي تسمى الآنات؛ ولا تشافع^٤ وإلا استلزمت الأجزاء التي لا تتجزى في الجسم.

إشارة

إنك لتعلم أن أجزاء المتصل الواحد الموجود - وتسمى الأجزاء المقدارية^٥ - ليست معدومة صرفة. كيف والذهن يحلّله إليها؟! ولعلّ عقلك ينقبض من تحليل الموجود إلى المعدومات الصرفة.

ثم هي ربّما تصير موضوعات في صواديق الموجبات، كما إذا كان شيء من أبعاض متصل حارّاً وآخر منها بارداً^٦ وأحد أقسام متصل محاذاً لأحد أقسام آخر؛ فيصدق عليها الإيجاب الخارجي والربط الإيجابي مطلقاً في طباعه استيجاب وجود الموضوع؛ فإذا ن لها نحو من الوجود إلا أنه ليس منفزاً عن وجود الكل، بل هي موجودة بعين وجوده.

سدُّ فُقرَةٍ

لاتكن كمن يسبق إلى وهمه أن ذلك يستوجب كونها بالحقيقة أجزاء ذهنية

١. ن: أزل. ٢. س: نصف؛ ش: نصف. ٣. ش: - تعالى.

٤. ش: لا تشافع. ٥. ن: المقدار.

٦. س: من أبعاض و آخر منها بارداً و متصل حارّاً.

كالجنس و الفصل؛ فتذكر أن تلك ما بحسب المهية وهذه ما بحسب الكمية. ولا كمن^١ يتشبّه بمنع استلزام اختلاف العرض للانقسام الخارجي وكون محلّ الحرارة و البرودة مثلاً في الخارج هو الكلّ الموجود بالفعل؛ إذ يمكن أن يجتمع الضدان في محلّ على أن يكون التمايز بحسب الإشارة دون الوجود؛ و الإشارة الحسية إلى الأجزاء إنما يوجب الوجود بالقوة لا بالفعل؛ فتحدّس من نفسك أن العقل بعد تحليل المتصل إلى قسمين يجد أن محلّيته للحرارة مثلاً باعتبار أحدهما؛ فيوقع الحكم الإيجابي بذلك عليه على أنه صادق.

وكون الأجزاء في الخارج بالقوة لا يدفع كون الانقسام خارجياً؛ [١٣١] فحيثية اختلاف العرض يوجب الانقسام الخارجي وإن لم يستلزم كون نفس ذلك بالفعل؛ فهو من تلك الحيثية إنما يكون بالقوة لكنّه حيث تحقّق في الذهن^٢ بالفعل يكون مأخوذاً بالنسبة إلى ما بحسب الخارج.

و يشبه أن يكون هذا هو مراد من سماء ذهنياً إن صح؛ فلم تر في ذرهم إلا أن اختلاف العرض كالبلقة هل يحدث في المتصل انفصلاً بالفعل في الخارج كالقطع والكسر؛ فيترتب عليه إثبات الهولوى أو لا؛ فيحتاج إلى بيان آخر؛ وكلّ صار إلى مذهب.

و أما أن ما يستتبعه من الانقسام عند لحاظ [١٣٢] العقل بعد فعليته هل يعدّ خارجياً أو ذهنياً؟ فلا تعرّض له في أقوالهم و هو مفروغ عنه بتحديد أقسام الانقسام في مظانّه.

وهم وإحصاف [١٣٣]

و لعلّ متحيّن وقت التشكيك يقول: «فقد أوجبت بما وضعت صحة أن تحمل

الأجزاء المقدارية على المتصلات فيقال مثلاً: «الذراع المتصل نصف ذلك الذراع» إذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطأة» فيجاب بأن جزئية الجزء المعين من تلك للمتصل كنصف الذراع له إنما يكون باعتبار حقيقته الشخصية لا من حيث نفس المهية؛ إذ هو من جهة المهية الاتصالية ليس على تعيين شيء من الامتدادات ليصلح لانتزاع جزء بعينه منه؛ فاتحاده معه وجوداً إنما هو من حيث الشخصية لا بالذات من جهة المهية؛ والمعتبر في الحمل ذاك لا غير.

فنقول: إن كثيراً من المفهومات يحمل على الأشخاص من حيث خصوصيات الهويات الشخصية.

ويدفع بأن ذلك إنما يكون في المحمول حملاً عرضياً. فالاتحاد هناك بالعرض لا بالحقيقة؛ فيكفي أن يكون وجود الشخص باعتبار من الاعتبارات منسوباً إليه؛ وأما الحمل الذاتي [١٣٤] فلا يتحقق إلا حيث يكون وجود الشخص لمفهوم بالذات من حيث المهية.

فيعود بأن المعتبر في مطلق الحمل مطلق الاتحاد؛ فإن استكفى في العرض بانتساب وجود الموضوع من جهة هويته الشخصية إلى مفهوم بالعرض لكفى في الذاتي أيضاً كون ذلك له بالذات من تلك الجهة؛ إذ مفاد الهيئة التركيبية عندهم في الحملات مطلقاً مطلق الاتحاد ولا يختلف في الحملين.

افتحاص وفحص

كأنك، أضيفت إلى الذي [١٣٥] من أهل التحقيق يقول: إن الحمل مطلقاً وإن كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصي خصه بذلك مع عدم التمايز في الوضع،

كما خصّه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود؛ فهو مطلق الاتحاد و يقتضي
 إثنيّةً ما و وحدةً ما؛ [١٣٦] إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقّق أو الكثرة الصرفة
 لم يصدق؛ وكما أنّ الوحدة على جهات شتّى كالنوعية و الجنسية فكذلك هو حتّى
 أنّه يجري في جميع أقسامها إلّا أنّ أشهر أفرادها هو الحكم بالاتحاد في الوجود؛ إذ
 لا يقال في المتعارف: «زيد عمرو» من حيث اشتراكهما في النوع أو ^١ «الجُصّ
 الثلج» ^٢ من جهة الاشتراك في عرضٍ هو البياض؛ فلذلك قيل: «الحمل هو الاتحاد
 في الوجود». أ فرضيتّ منه بتخصيصي ^٣ لا يناسب طور الحكمة و هو الذي قد كان
 يضع أنّ الحقائق لا تقتنص ^٤ من الإطلاقات العرفية؟!

ثمّ لو كان النظر في إطلاق لفظ الحمل لوسع هذا الطور لكن ليس هو، بل إنّ
 يلزم كون المتّصل الواحد عين جزئه المقداري بحسب الأعيان؛ إذ المصحّح لتلك
 العينية هو الاتحاد في الوجود؛ و تخصيص الحمل بالاتحاد في الوجود ليس
 بحسب اللفظ أو التعارف، بل على سبيل أنّ سائر الأنواع لا تفيد العينية المصحّحة
 للحمل بحسب الخارج، بل بحسب جهة الوحدة فقط بخلاف هذا.

ميزان

معيّار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث
 إنّها أبعاد الأمر الواحد الموجود؛ و ^٥ في المرضيات أن ينسب إليها وجود
 المعروض بالعرض لا من حيث إنّها أبعاضه؛ و الأجزاء المقدارية و إن كانت
 موجودة بغير عين وجود المتّصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنّها أمور
 موجودة برئوسها اتّفق أن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبايع

٣. س: بتخصيص.

٢. س: ن: الثلج الجصّ.

١. ن: و.

٥. س: - و.

٤. ش: لا يقتنص.

المحمولة، بل من حيث إنها أبعاد الموجود الواحد؛ فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل. [١٣٧]

أساس

الوجود ليس إلّا نفس الوجودية التي ينتزعها العقل من المهيّات ونفس تحقّقها بالمعنى المصدري^١؛ ولا يثبت له فرد يقوم بالمهيّة سيوى الحصص المعيّنة بالإضافة أو بالوصف كالوجود الذي لا سبب له و الوجود المطلق ليس له خصوصية إلّا بالإضافة إلى ما ينتزع هو منه ولا يتخصّص إلّا بتلك لا قبلها؛ وهذا متكرّر في كلام الشيخ الرئيس أبي عليّ وأترابه وتلامذته و من في طبقتهم؛ ففي التعليقات: «الوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض» وفي التحصيل: «الوجود ليس هو ما يكون به الشيء في الأعيان^٢، بل كون الشيء في الأعيان أو صيرورته في الأعيان» و «تخصيص كلّ وجود هو بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه لا على أن يكون بالإضافة لحقته من خارج؛ فإنّ وجود الإنسان مثلاً متقوم بإضافته إلى الإنسان و وجود زيد بإضافته إلى زيد» و «أما إذا قلنا: «كذا موجود» فليس المعنى به أن الوجود معنى خارج، بل نعني به^٣ أن كذا في الأعيان أو كذا في الذهن» [١٣٨] ولعلّنا نوضحه بضرب آخر من البيان [١٣٩] في ما تستقبله، إن شاء الله تعالى.

إرشاد^٤

فالمهيّات المتباينة لا تتحد في الوجود وكيف ينتزع من إحديها عين المنتزع من

١. س. ن: تحقّقها بالمصدري. ٢. ن: بل كون الشيء في الأعيان.

٣. س. ش: - به. ٤. ش: إشارة.

الأخرى^١ مع اختلافهما و تقوم^٢ المنتزع بالإضافة إلى ما ينتزع منه؛ فالواحد بالاتصال لا يختلف بالطبيعة؛ والماء مثلاً لا يكون بينه وبين ما يخالفه في الحقيقة وحدة بالاتصال، بل وحدة بالتماس؛ والقسمة الوهمية أو الفرضية إنما تكون إلى أمور متحدة في المهية مشابهة للكل في الحقيقة؛ وعليه بني إبطال مذهب ديمقراطيس؛ فلا تُضغ إلى المنكر [١٤٠]؛ فإنه مخاصم العقل وعدو الحكمة.

قال في المقالة الثالثة^٣ من إلهيات الشفاء: «و الوحدة بالاتصال إما معتبرة في المقدار فقط وإما أن تكون مع طبيعة أخرى مثل أن يكون ماء أو هواء؛ ويعرض للواحد بالاتصال أن يكون واحداً في الموضوع؛ فإن الموضوع المتصل بالحقيقة [١٤١] جسم بسيط متفق بالطبع؛ وقد علمت هذا في الطبيعيات؛ فيكون موضوع وحدة الاتصال أيضاً واحداً في الطبيعة من حيث إن طبيعته لا تنقسم إلى صور مختلفة.» [١٤٢]

إفصاح

أفقد بان لك أن اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الذي هو مناط الحمل لا يتحقق إلا إذا كان حقيقتهما واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار؛ لأن الوجود ليس إلا نفس المعنى المصدرى المنتزع عن المهيئات المتخصص بالإضافة إليها لا قبل؛ فلا يتصور اتحاد الحقائق المتباينة بالذات بحسبه؛ فحقيقة الموضوع والمحمول إن كانتا متحدتين بالذات - كالإنسان والحيوان - استتبع ذلك اتحادهما في الوجود أيضاً كذلك؛ فيكون الحمل ذاتياً؛ وإن كان اتحادهما بحسب الحقيقة بالعرض

- كما في الإنسان و الأبيض - استتبع ذلك اتحادهما بحسب الوجود أيضاً كذلك؛
فيكون الحمل بالعرض.

فَلْيَكُنْ ذلك لقريحتك^١ في الفطانة دستوراً و لِيَتَخَرِّطَ في سِلْكِ ما لا مجاز لك
من الغياهب دون أن تتخذ منه^٢ لبصرك نوراً.

تذكرة

سبيل الآن من الزمان يشبه من وجه سبيل النقطة من الخطّ و هي للخطّ طرف و
نهاية كما الخطّ للسطح^٣ و السطح للجسم لكن الآن لا يوجد أصلاً إلا بحسب
التوهم على خلاف الأطراف؛ و الأطراف ربّما تكون فاصلة و الآن لا يكون إلا
واصلاً. [١٢٣]

فصل تاسيسي

فأحقّ ما يجب أن يحقّق إذن في أمر الآن يشبه أن لا يتعدّى أن نسبته إلى الزمان
نسبة النقطة إلى الخطّ المستدير المتناهي مقداراً لا^٤ وضعاً؛ و قد حقّق ذلك أولوا
البضاعة في^٥ الصناعة.

إشارة [١٢٤]

إنّ اتصال الزمان و ما يتلى عليك في تناهي امتداده ليس على أن ينتهي إلى أزل
زمانى محدود بالآن بحيث يمكن وراء الزمان امتدادٌ يوقع العقل بمعونة الوهم
بينهما اتصالاً بحسب التصوّر؛ فإن حكم به حاكم فهو بحث ذات الوهم لا غير، بل

٣. س: للصح.

٢. ن: - منه.

١. س: القريحتك.

٥. س: أولوا بضاعة في البراعة.

٤. س: + و.

على سبيل آخر يُسرَى بفظانتك إليه - إن شاء الله تعالى^١ - يضمنان لك بيان عدم وجود الآن البتة بالفعل في الأعيان وبالقيااس إلى نفس الزمان؛ فإن وجد فإنما هو على أن يتوهمه الوهم في مستقيم الامتداد إذا قطعه ضرباً من القطع؛ فيجده إذ ذاك واصلًا بين منتزعيه منه بالفعل إلا أن المتهوِّسين بالقدَم يبيّنونه ضرباً من البيان على طور آخر.

تذكّار

ذكر في الشفاء أن الآن لا يوجد بالفعل بالقيااس إلى نفس الزمان أصلاً وإلا لقطع اتّصاله، بل إنّما وجوده على أن يتوهمه الوهم واصلًا في مستقيم الامتداد؛ والواصل لا يكون بالفعل في المستقيم الامتداد من حيث هو واصل وإلا لكانت واصلات بلا نهاية؛ ففعليته إنّما يكون لو قطع الزمان ضرباً من القطع؛ ومحال أن يقطع اتّصاله؛ فلو جعل له قطع^٢ فإنما في بدايته؛ فيكون معدوماً ثم وجد. فعدمه قبل وجوده؛ و^٣ لا شيء غير الزمان يحصل به هذا النوع من^٤ القلبية؛ فيكون^٥ هذا الزمان قبله زمان يتّصل به ذلك قبل وهذا بعد؛ وهذا الفصل يجمعهما وقد فرض فاصلاً أو على أنه نهاية له وليس لا يمكن أن يوجد بعده شيء ولا واجب الوجود حتّى يستحيل أن يوجد شيء مع عدمه؛ فالوجود الواجب والإمكان المطلق لا يرتفعان؛ فيكون بعده إمكان وجود شيء؛ فله بعد وهو قبل؛ فالآن واصل لا فاصل؛ فقد خولف ما فرض وضعه.

فالزمان لا يكون له أن بالفعل موجود بالقيااس إلى نفسه، بل بالقوّة القريبة من الفعل؛ فإنّه يتهيأ أن يفرض فيه الآن دائماً إمّا بفرض فاضٍ أو بموافاة الحركة حدّاً

٣. س: فيكون.

٢. ن: قطعاً.

١. س، ن: - تعالى.

٥. س: و.

٤. ش: في.

مشاركاً غير منقسم كبدأ طلوع أو غروب أو غير ذلك؛ وذلك ليس بالحقيقة إحداث فصل في ذاته نفسه، بل^١ في إضافته إلى الحركات، كما يحدث من الفصول الإضافية في المقادير الأخر، كما ينفصل جزء جسم من جزء آخر بموازاة أو مماسية أو فرض فاضي من غير أن يكون قد حصل فيه بالفعل فصل في نفسه، بل مقيساً إلى غيره.

نقد

كأنّا تنهناك بالذكر [١٤٥] والوعد [١٤٦] على ما أبين به فاسد هذا القول من صحيحه؛ فعدم وجود الآن بالفعل^٢ ثم عدم قطعه بعد الانقراض اتصال الزمان في نفسه، بل باعتبار الإضافة صحيح ما أيسر أن يتحدث ذلك.

وأما استيجاب نهاية الزمان مطلقاً قبلية عدم تلك النحو من القبلية - أعني التي ليس معروضها بالذات إلا الزمان - أو بعدية الوجود الواجب أو الإمكان المطلق تلك البعدية؛ فعساء كاد يصير منكشف الفساد لثاقب بصيرتك.

وإني لعلّ شدة التعجب من الرئيس أبي علي بن سينا كيف تجعل معية غير الزمانيات مع الزمان أو الزمانيات نحواً آخر من المعية غير المعية الزمانية؛ وسيحيط به علمك - إن شاء الله تعالى^٣ - وكذلك معية بعض المفارقات بالنسبة إلى بعض ولا يأتي بمثل ذلك في القبلية أو البعدية؛ فيثبت بإزاء تلك المعية نحواً من القبلية أو البعدية [١٤٧] لا يكون زمانية؛ ولعلّ ذلك من جملة ما أوجبه المماشاة الملتزمة في كتاب الشفاء فقد بتاً بها في مفتتحه. [١٤٨]

استدكار

أما تبين لك بما قرع سمعك في طبقات التعاليم الحكيمة أنَّ الأطراف إنّما تكون نهايات للمقادير من جهة الوضع لا من جهة المقدار؟! فما يكون غير متناهي الوضع لا يكون له طرف [١٢٩] وإن كان متناهي المقدار في المساحة كمحيط الدائرة ومحيط الكرة.

نباط

أفتذكرت أنَّ النقطة لاتلزم طبيعة الخط من حيث هي خطٌ ولا من جهة الوجود مطلقاً، بل قد تتخلف وكذلك الخط بالنسبة إلى السطح وأما السطح فإنه يلزم الجسم في الوجود البتة لكن من حيث هو متناهٍ لا من حيث هو جسم؟ فاحتفظ أنَّ الآن سيرته ذلك بالنسبة إلى الزمان فلا يلزمه، بل يتخلف عنه في الأعيان دائماً وأما في الأوهام فقد يعرض من جهة الإضافة.

مفحص تذكيري

عساك تكون ممن تفتن في علومه الحكيمة أنه ليس انتفاء المقدار الموجود في امتداده مطلقاً انتهاءً لذلك الامتداد بشيءٍ من الأطراف، بل انتفاء الامتداد عند حدٍّ على أن يمكن للعقل بمعونة الوهم تصوُّر امتدادٍ آخر متصل به يجمعهما ذلك الحدُّ هو انتهاء له طرف^١ هو ذلك الحدُّ وحشما ليس هذا السبيل فلا طرف ولا انتهاء، بل انتفاء فحسب؛ فأخذ امتدادى سطح المخروط المستدير - أعني المقاطع للامتداد الآخذ من جهة القاعدة ذاهباً إلى جهة الرأس - لا ينتهي بنقطة الرأس

بالذات، بل هو غير متناهٍ في الوضع منتفٍ عند تلك النقطة؛ وانتفاء امتداديه عندها لا يستلزم انتهائهما بالذات بها.

أفليس امتداداً سطح المثلث ينتفیان عند نقطةٍ من نقط زواياه؛ ثم لا يستوجب ذلك كونهما منتهيين بها بالذات؟! وأليس الجسم المخروط المستدير ينتفي عند نقطة الرأس وكذلك الجسم المسنّم عند خطٍّ به ينتهي سطحان من محيطه. ثم لا ينتهي الأول بتلك النقطة ولا الثاني بهذا الخط بالذات^١، بل انتهائهما بالذات إنما هو بالسطح وهو ينتهي في المخروط بإحدى جهتي أحد امتداديه بتلك النقطة و ينتفي بالامتداد الآخر عندها وفي المسنّم بالخط^٢؟!

قَصُّ

فكما أنَّ الامتداد المستدير لسطح المخروط منتفٍ عند نقطة الرأس و حادث بتمامه بعدها من دون الانتهاء بها وكذلك الدائرة حول القطب في سطح الكرة فإنها منتفية عند نقطة القطب و موجودة بتمامها بعدها؛ فكذلك الزمان منتفٍ في جانب الأزل على معنى أنّه كان معدوماً صرفاً. ثم إنه أخرج من صرف العدم إلى الوجود بتمام امتداده المقداري من غير أن يكون له آن أولٌ ينتهي به امتداده بحسب الوجود. لقد علمت^٢ أنَّ الانتفاء لا يلزمه الانتهاء؛ فلا تكن من الجاهلين.

استبصار

انقطاع الزمان في جهة البداية مثلاً إنما يستلزم وجود الآن لو كان هو بطرفه مسبقاً بالعدم على سبيل أن يمكن ورائه امتدادٌ يوقع العقل بمعونة الوهم بينهما اتصالاً.

فربما يسبق إلى الوهم أنه قد وقع الانقطاع في شيء من أوساط ما يتصور من الامتداد؛ فحصل طرف للموجود من الامتداد تخلل بينه وبين العدم؛ وأما لو كان له بنفسه أيسر بعد ليس مطلقاً على أن يكون انتفاؤه بحيث لا يتصور ورائه امتداد أصلاً كما يكون للزمان ولا لا امتداد كما يكون للآن، بل عدم صرف للزمان لا ممتد ولا غير ممتد على ما نصفه بضروب التبيين^١؛ فلا يكون الانتفاء في جهة الامتداد يلزم^٢ الانتهاء بالآن. فالآن لا يستطيع هناك إليه سبيلاً.

وأما تحققه في التوهم ريثما يحلل^٣ الوهم امتداد الزمان إلى أجزاء ينتزعها منه؛ فليس يقطع اتصاله في الأعيان أصلاً ولا في الوهم بحسب نفس ذاته، بل بحسب الإضافة حسب ما أفيد في كلام الشيخ الرئيس؛ فتلطف في سرّك وتقدس في نفسك واخلع بدنك وقلع حسك وخذ الحكمة بعقلك وطهرها عن رجس وهمك ولا تمنحها ذا فطرة عوجاء أو فطانة بتراء^٤.

نقاوة معيارية

إنما يلزم الوجود للآن بالفعل حيث يكون لمسافة الحركة التي هي علة الزمان و^٥ محلّه^٦ امتداد خطّي استقامي يتعيّن طرفه بأنّه منه تبتدأ الحركة؛ فالانطباق بين المسافة والحركة يوقع ذلك؛ وأما لو كانت المسافة أوضاعاً متصلة كما في الحركة الوضعية لجرم^٧ مستدير؛ فلا يتعيّن نقطة بمبدئية الحركة أصلاً لا في الجسم المتحرك ولا في سطح هو نهايته ولا في محيط دائرة مفروضة فيه؛ فإنّ تبدّل الوضع يعرض لجميع الأجزاء والنقاط بعضها بالنسبة إلى بعض أو إلى خارج معاً و

١. ن: + إن شاء الله تعالى.

٢. س: يلزم.

٣. س: يخلل.

٤. س: - و.

٥. س: مجله.

٦. س: ثبراء.

٧. ن: - ما.

لا يكون آن يتعين أول حدوث ذلك التبدل بأنه فيه، بل لا يصح لمثل هذا الحدوث أول آني على ما ستعرفه^١ من بعد، إن شاء الله تعالى شأنه^٢.
 فمثل هذه الحركة لا يستلزم ذلك من جهة البداية أصلاً لا في العين ولا في الوهم. نعم ربما استلزمته في الوهم من جهة النهاية لانتهاه الحركة؛ فإن الوصول إلى منتهى المسافة آني الحدوث؛ ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ؛ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^٣ [١٥٠].

إشارة

إنك لتعلم أن الحركة إذا وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان؛ فإذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضيقه كانت لا محالة أبطأ أو أسرع من الأولى؛ فكانت تلك أيضاً على حد من السرعة والبطؤ وقد كانت وضعت لا على حد منهما؛ هذا خلف.

فإذن الحركة بنفسها ليس في طباعها استدعاء زمان بعينه؛ كيف وكل حركة في مسافة يقع في زمان يمكن وقوعها على أنها في تلك المسافة في زمان أقل؟! وكل زمان أيضاً يمكن بالنظر إلى هويته وقوع الحركة في أقل منه.

تأسيس

إن السرعة والبطؤ لا تختلف بهما الحركات اختلافاً بالنوع؛ فكيف وهما يعرضان لكل صنف منها وهما مما يقبل الأشد والأضعف؛ والفصل لا يقبلهما، بل الحركة الواحدة بالاتصال تتدرج من سرعة إلى بطؤ؛ فهما من الأمور التي هي للحركة

بالإضافة إلى حركة لا من التي لها في ذاتها؟! ولا الأزمنة تختلف هي بها اختلافاً نوعياً؛ فكيف و هي لا تختلف من حيث هي أزمنة بالنوع البتّة؟! لأنّها أقسام متّصل^١ واحد، بل إن كان فبالشخص؛ و مقارنة ما تختلف بالشخص دون النوع لا يوجب البتّة مخالفة فصلية منوّعة.

فإذن الحركة إنّما تختلف نوعاً باختلاف الأمور التي تقوم مهيتها.

ذخابة

لعلّ الاستقامة والاستدارة في الحركة تتعاندان تعاند الفصول أو لواحق الفصول اللازمة التي يدلّ تعاندها على اختلاف الأشياء في النوع، كما هما في الخطّ.

تنبيه و هتك

أليس حدّ السرعة والبطؤ في المستقيمة والمستديرة من الحركة واحداً؛ فالسريع هو الذي يقطع مقداراً أطول في الزمان الواحد وهذا يتناولهما معاً؟! فكما أنّ المستقيم مقدار فكذلك المستدير؛ وكما أنّ الأطول في المستقيم ما فيه المثل بالقوّة والزيادة فكذلك في المستدير، والزمان غير مختلف.

فإذن ما قد ظنّ أنّ السرعة إنّما يقال عليهما باشتراك الإسم فاسد؛ ولا يؤبه لمن ظنّه وإن كان النظر ربّما أوجب أنّه لا يصحّ المقايسة بين المستقيم والمستدير ولا المناسبة فيهما، كما لا يصحّ بين الخطّ والسطح مع قول المقدار عليهما على التواطئ.

استكشاف

أما تبيّن لك أنّ للحركة المستقيمة طرفاً بالفعل إزاء لما ينطبق عليه من المسافة و هو طرفها؟! فلو كان الزمان مقدراً لحركة مستقيمة كان له أيضاً طرف ينتهي هو به بالفعل؛ أعني الآن [١٥١] بالمعنى المُسَلَف تفسيره؛ وكأنك تفتنّت أنّ الزمان لا يكون له ذلك بالفعل البتّة.

فإذن إنّما هو مقدار الحركة^١ المستديرة لا أية حركة كانت، بل التي هي أسرع الحركات - وهي حركة الجرم الأقصى من المشرق إلى المغرب على منطقة معدّل النهار - فقد بيّن بما تبرهن في علم الهيئة أنّه يقطع مقدار درجة من مقرّره و عدد أميالها تسعة آلاف ألف و ثلاثمائة و ثلاثة و أربعون ألفاً و ثلاثة و تسعون في ثلاث خمس ساعة مستوية و في جزء من تسعمائة جزء منها؛ و ذلك بقدر ما يعدّ أحد من واحد إلى ثلاثين بقطع ما عدد أمياله مائة و خمسة و خمسون ألفاً و سبعمائة و ثمانية عشر و سدس؛ فبمقدار^٢ ما يقول أحد واحد يتحرّك خمسة آلاف و مائة و ستّة و تسعين ميلاً و هو ألف و سبعمائة و إثنتان و ثلاثون فرسخاً من مقرّره؛ و الله أعلم بما يتحرّك محدّبة^٣ حينئذٍ.

تأييد

كأنك تحدّست أنّ الزمان بأجزائه - من الساعات و الأيام و الشهور و الأعوام - أظهر المقادير إنيّة؛ فيكون محلّه المستحفظ هو به أظهر الحركات فعلية و هي الحركة اليومية؛ أعني حركة فلك معدّل النهار التي يتحرّك بها جميع السماويات و بها تتقوم^٤ الأيام و الساعات في بقاع الأرض بأسرها و تطلع و تغرب الكواكب

٣. س: محدبة.

٢. س: لمقدار.

١. ن: - الحركة.

٤. ش: يتقوم.

الثابتة و السّيارة في الآفاق أكثرها.

تشبيهُ حدسيّ

إنّ جملة الزمانيات يسعها الزمانُ بالفيثية، كما يسع المكانُ جملةً المكانيات كذلك؛ وكما أنّ كلاً من مظروفات المكان يتّصل منه امتداد مكاني إلى أقصى عالم المكان و هو فلك محدّد الجهات، كذلك كلّ من مظروفات الزمان يتّصل امتداد زمني منه إلى أقصى عالم الزمان و هو أفق محدّد التغيّر و محدّد جهة التقصّي و التجدّد؛ وكما المكان يحيط بالمكانيات جميعها كذلك الزمان بالزمانيات جملتها وإلاّ كان نسبة بعضها إليه بالمعيّة الغير الزمانية دون الفيثية.

و ما أيسر أن يظهر لك فسادُ ذلك؛ فلو كان محلّ الزمان حركة مستقيمة و لا شيء منها يحيط بالكلّ كان لم تقع فيه جملة^١ الزمانيات على أن تنسب إليه بغيره، بل كان أكثرها يقع مباينةً له على أن يقتصر في النسبة على معيّةً على نحوٍ أخرى غير زمانية؛ وفيه خداج و زيف؛ و سيتلى عليك ضرباً تاماً من البيان، إن شاء الله تعالى.

فإذن محلّ الزمان حركة مستديرة تحيط بهذا العالم كلّ و ما هي إلاّ حركة الجرم المحيط بالكلّ المحدّد للجهات؛ فتقدّس بعقلك و تحدّس من نفسك.

إيقاظ

ارجع إلى نفسك عساك تجد فعليةً تحقّق الآن في الزمان بحسب الوهم كأنها تشبه فعلية النقطة في السطح المستدير كما لقطب الحركة في سطح الكرة أو المستوي

كما لمركز الدائرة في سطحها. ما أسهل ما يتأتى لك بعد ما سبق إن تنفطن.^١

تبصير

ليس الجرم المتحرك الحركة الحافظة للزمان وجد ثم إنه تحرك، بل إنما أخرجه مُبدِعه من اللبس إلى الأيس متحركاً.

مضيق شكّ و فُصية تحقيق^٢

ولعلّك تقول: «إن كان للزمان وجود على أن يكون مقداراً للحركة وجب أن يتبع كلّ حركة زماناً^٣؛ فيكون كلّ حركة تستتبع زماناً.»

فيقال لك: أ لست تفرق بين أن يقال: «إنّ الزمان مقدار لكلّ حركة» وبين أن يقال: «إنّ إتيته متعلّقة بكلّ حركة»؟! فالصحيح هو الأوّل دون الثاني؛ فليس من شرط ما يقدّر الشيء أن يكون عارضاً له وقائماً به، بل ربّما قدّر المباين بالموافاة والموازاة.

وأيضاً: بين أن يقال: «ذات الحركة متعلّق بها الزمان^٤ على سبيل أن يعرض لها» وبين أن يقال: «ذات الزمان متعلّقة بالحركة على سبيل العروض لها»؟! فالصحيح هو الثاني؛ فيكون هذا يعرض لتلك دون الأوّل؛ فيكون تلك تستتبع هذا؛ فليس إذا تعلّق ذات شيء بطبيعة شيء وجب أن لا تخلو طبيعة الشيء عنه.

وما تبرهن من أمر الزمان إنّما هو أنّه متعلّق بالحركة وهيئته لها ومن أمر الحركة أنّ كلّ حركة تقدّر بزمانٍ وليس يلزم من هذين أن يكون كلّ حركة

١. ن: - ما أسهل ... تنفطن. ٢. ش: مضيق وشك و فُصية تحقيق.

٣. س، ش: زمان. ٤. س: متعلّق بالزمان.

يتعلّق بها زمانٌ يخصّها؛ فلو أنّ كلّ ما قدّر شيئاً استلزم أن كان عارضاً له كان لكلّ حركةٍ زمانٌ يعرض ذاتها وليس بذاك، بل الحركات التي لها ابتداء أو انتهاء مطلقاً عند المتهوّسين بالقدّم أو على وجهٍ يستلزم وجود الآن بالفعل على ما يشبه أن يكون هو الحقّ لا يتعلّق بها زمان؛ وكيف ولو كان لكان مفصّلاً بالآن وقد زاف ذلك.

فإذن الزمان العارض لحركةٍ واحدةٍ على صفةٍ تصلح لأن يتعلّق بها هو يقدّرها و يقدّر به سائر الحركات؛ وتلك حركة تستمرّ ولا يكون لها بالفعل أطراف تستلزم آناً تنطبق عليها وذلك كالمقدار الموجود في جسمٍ يقدّره و يقدّر ما يحاذيه و يوازيه وليس يوجب تقديره - و هو واحد بعينه - للجسمين أن يكون متعلّقاً بهما، بل يتعلّق بأحدهما و يقدّره و الآخر الذي لم يتعلّق به أيضاً.

و أمّا السكون فإمّا ينسب إليه الكون في الزمان أو التقدّر به على مسلك التجوّز؛ والمعنى أنّ الساكن لو كان متحرّكاً كان مقدار حركته الزمان.

تذنيب

فإن قلت: أ رأيت إن لم توجد تلك الحركة أكان يفقد الزمان حتّى إذا وجدت حركات غيرها كانت بلا تقدّم و تأخّر؟

قيل: أجاب عنه الشيخ في الشفاء بأنّه إن لم تكن حركة مستديرة لجرمٍ مستديرٍ لم تعرض للمستقيمة جهات؛ فلم تكن حركات مستقيمة طبيعية؛ فلم تكن قسرية؛ فيجوز أن تكون حركة جسم من الأجسام وحده و لا أجسام آخر مستحيلة وإن لم تكن استحالتها بيّنة؛ فكثير من المحالات لا تتبيّن استحالتها إلّا ببرهان؛ والوهم إذا رفع المستدير و أتى بالمستقيم يجد زماناً محدوداً لا يستكره لكن النظر في ما

يصحّ في الوجود دون التوهّم.

تفريع وضبط

فالدورية غنيّة عن سائر الحركات و هي ^١ غير مستغنية عنها؛ فهي إذن أقدم الحركات بالطبع؛ فيجب أن يتقدّم جميع الحركات حتّى يصحّ وجودها.

و أيضاً: المستديرة تامّة لاتقبل الازدياد و النقص و الاشتداد و التضعّف كما تعرض في الحركات الطبيعية أن تشتدّ آخر الأمر كمدرة إذا قربت من المركز ^٢ و في القسرية أن تتضعّف إلى أن تبطل رأساً؛ و التامّ أشرف من الناقص؛ فالدورية أقدم من سائر الحركات بالشرف أيضاً.

و كذلك الجرم الأقصى المستدير الذي هو موضوع تلك الحركة الدورية؛ فإنّه أقدم الأجرام بالطبع و به تتحدّد جهات الحركات الطبيعية المستقيمة؛ فلا يحتفّ ^٣ بسطحه المحدّب خلاً و لا ملاً؛ و هو أيضاً أشرف من سائر الأجرام.

كشف وإذاعة

رأيت كيف بدأنا بما يُحيل قيام الزمان بشيء من الحركات الفاعلة حدوداً و نقطاً أيّنية كانت أو كئيّة أو كيفية.

ثمّ تبيّنا بإيجاب كون مستديره بوضعية الاستحفاظ ^٤ هي أظهر الحركات و ليست إلّا اليومية. فرجع إبداء احتمال [١٥٢] وضعية لا يشعر بها و هي أسرع من اليومية ساقطاً سقوط اللغو من القول.

ثمّ قفينا بما يشمل ^٥ الحركة الكيفية الغير المتناهية لو أمكنت، كحركة الهولي

٣. س: فلاتحيف.

٥. س: شمل.

٢. س: - و.

٤. ش: ن: كون الاستحفاظ بوضعية مستديره.

١. س: - و هي.

في الكيفيات الاستعدادية عندهم؛ وأما حركة النفوس في الكيفيات النفسانية و الشوقية؛ فأنت متحدس من نفسك حالها وكيف لم تحوجنا سياقة البيان إلى أخذ وجوب السكون بين المستقيمتين.

وفيه تجشّم أنت عنه لفي مندوحة؛ فالرواقيون ومنهم أفلاطن الإلهي نافوه وأكثر المتكلمين موافقهم والمشاؤون مثبتوه بقولٍ دحضٍ والجبائي من المعتزلة بما هو أدحض.

تبصرة

المتهوسون^١ بالقدّم يجعلون الزمان غير متناهي الامتداد في جانب الأزل ولا منقطعه في جانب الأبد؛ فينزّهونه عن العدم أزلاً وأبداً.

ونحن قاطبة المليين نردّعهم عن الحكم الأول؛ ووافقنا من أوائل القدماء الحكماء السبعة المقتبسون نور الحكمة من مشكوة النبوة؛ فمن الملطيين تالس و أنكساغورس^٢ و أنكسيمائس، ومن غيرهم أنباذقليس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطن؛ دون الحكم^٣ الثاني؛ فلم يقم عقل أو شرع بامتناع بقاء ممكنٍ ما^٤ أبداً، بل قد يقوم^٥ان بآبائاته كما في المفارقات من النفوس الناطقة الإنسانية وغيرها ولعلّه هو الحق في الزمان أيضاً.

تكملة^٦

من نفى منهم السكون بين الحركات المختلفة أيّنيّةً وغيرها يتمسك في الإسناد إلى

١. س: للتهوسون. ٢. س: انكساغورس. ٣. س: ش، ن: - الحكم.
٤. ن: - ما. ٥. س: يقومان.
٦. س، ن: نكلمه؛ هامش «س»: نكلمه.

المستديرة بامتناع اتصال الحركات المختلفة [١٥٣] بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة. فالزمان إذ هو شيء واحد متصل دائماً يجب استناده^١ إلى ما هو مثله في الاتصال الوجداني؛ فإذا حافظ له متصلة دائمة ولا يكون سيوى الدورية.

و من أثبت قال: المتحرك إلى حدٍّ ما بالفعل إنما يصل إليه في آنٍ ثم إذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقاً أو مبيناً له بعد أن كان واصلاً في آنٍ أيضاً ولا يتحدان؛ فيكون المتحرك واصلاً مبيناً معاً؛ فيجتمع^٢ النقيضان؛^٣ فهما متغايران ولا يتشافعا^٤؛ فيلزم الجزء الذي لا يتجزى؛ فيبينهما زمان والمتحرك لا يكون فيه متحركاً إلى ذلك الحد ولا عنه؛ فإذا هو ساكن.

و نوقض بالحدود المفروضة في المسافات المتصلة المقطوعة بحركة واحدة. وذكر الشيخ في الشفاء أن مبينة المتحرك للحدِّ - أعني حركته عنه - إنما تقع في زمانٍ:

فإن عُنِيَ بآنِ المبينة طرفُ زمانها فلا يمتنع^٥ أن يكون هو بعينه آن الوصول؛ فإنه طرف للحركة عن ذلك الحدِّ وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة؛ فيخرج عن ذي الطرف وفيه يقع اللا وصول ولا يجمع النقيضان. وإن عُنِيَ به أن يصدق فيه الحكم بالمبينة؛ فهو مغاير لذلك الآن وبينهما زمان لكن المتحرك لا يسكن فيه، بل يقطع مسافة تقع بين ذلك الحدِّ وبين المباين له وضعاً.

قال: «وكذلك إن بدلَ لفظ المبينة لا مماثلة؛ فإنه يجوز أن تكون طرف زمان

١. س: استاده.

٢. س: فليجتمع.

٣. ن: فيجتمع النقيضان فيكون المتحرك واصلاً مبيناً معاً.

٤. س: لا تشافعا.

٥. س: الوجول.

٥. س: فلا يمتنع.

اللاماسة معاشة» [١٥٤]

ثم أتمَّ الحجَّة بأنَّ الحركة الموصلة إلى الحدِّ المذكور إنما يصدر عن علَّةٍ موجودةٍ تسمَّى باعتبار كونها مزيلةً للمتحرِّك عن حدٍّ ما مقربةً له^١ إلى آخر ميلاً وتلك هي علَّة الوصول إلى ذلك الحدِّ لكن باعتبار الإيصال؛ وذلك اعتبار آخر غير ما بحسبه التسمية ميلاً وهي موجودة أن الوصول؛ فالميل من الأمور التي توجد في آنٍ كما تكون معلولة وليس من التي لا توجد إلا في زمانٍ كالحركة.

ثمَّ المبانيَّة لا تحدث إلا بميلٍ ثانٍ يحدث أيضاً في آنٍ ويبقى زماناً ولا يكون ذلك الآن هو آن الوصول؛ فكيف يجتمع ميلان مختلفان في جسم واحد؟! فإذاً بينهما زمان يكون المتحرِّك فيه عديم الميل؛ فيسكن.

أوهام وتنبهات

ولعلَّك تقول: ألا لِمَ لا يكون الميل علَّةً مُعدَّةً للوصول لا موجبة؛ فيجوز أن ينعدم؛ فيوجد معلولها؟!

فيقال لك: أَلَمْ يَكُنْ النظر في علَّته الموجدة وهي بعينها علَّة صدور الحركة لا باعتبار ما يسمَّى ميلاً؛ أعني كونها مزيلةً للمتحرِّك عن حدٍّ ما مقربةً إلى حدٍّ آخر؛ فيزول بذلك الاعتبار عند^٢ الوصول إلى ذلك الحدِّ، بل باعتبار الإيصال إليه وأنه يبقى ما بقي معلوله، كما في طبيعة الحجر من الثقل قبل الوصول إلى حيِّزه الطبيعي ومادام فيه بعده.

أو تقول: ما ذكر إنما يصحّ لو صحَّ للآن وجودٌ وليس يصحّ.

فيقال لك: أليس تتعيَّن عند الوهم آثاٌ في الزمان تطابق حصول أشياء واقعة

لا شيئاً فشيئاً بل دفعةً، كطلوع أو غروب؟! وهذه موهومات انتزاعية ليست اختراعية؛ فيصدق كونها ظروفاً لحصولاتٍ أو ارتفاعاتٍ.

أو تقول: أليس ينتقض البيان بعلّة الآن وعلّة عدمه؛ فإمّا أن تجتمعا في وقت واحد أو تكون إحداهما تدريجية أو يقع بينهما زمان؟!

فيقال: سيقرع سمعك أنه ليس كلّ ما لا يكون حدوثه على التدريج فإنّه يكون آنياً، بل هناك قسم ثالث هو الحادث في جميع الزمان لا^١ على أن يكون له آن أول الحدوث؛ فتربّص.

هتاك وحكومة^٢

ربّما يقال: لِمَ لا تكون اللاماسّة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسّة لا على أن يكون لزمانها طرف غير آن المماسّة؛ فيكفي هناك آن واحد؟

و يدفع بأنّ آن المماسّة الذي يجب أن يوجد فيه السبب الموصل لا يمكن أن يقع مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً؛ لأنّ ذلك الزوال فاقر إلى حدوث سبب متجدّد لا يمكن اجتماعه مع السبب الأوّل؛ والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها ولا ممّا لا يوجد إلّا في أطراف الأزمنة ولا ممّا يكون منطبقه على أزمنتها؛ فهما إذن ممّا يوجد في الأزمنة وفي أطرافها لكن يتأتّى أنّ المفارقة يتحقّق^٣ في نفس زمانٍ طرفه آن الوصول وفي أيّ جزءٍ قُرض فيه؛ فهي مع الحركة التي يوجد منها اللاوصول؛ وإذ ليس لها آن أول الحدوث فكذلك لما معها.

فإذن الميل الثاني إنّما يحدث في نفس ذلك الزمان لا على سبيل أن يكون

١. ن: - يتحقّق.

٢. س: حكومة.

٣. س: لا.

لحدوثه آن أول لكون معلوله أيضاً على هذا السبيل؛ فلا ينفصل علّة المفارقة و اللاوصول عنها^١ في الحكم.

ثم لو لم يؤخذ ذلك على مسلك التبيين فلم لا يسلك في تزييف الحجة على طريقة المنع؟!

وما يقال: «إن الطبيعة بعد أن ينعدم^٢ عن محلّها القوة الموصلة لا يمكن أن يوجد فيه الميل المزبل إلّا بعد زمان؛ وإذ ليس للميل هوية اتّصالية تنطبق على الزمان لا يمكن أن يوجد شيئاً فشيئاً. فإذا حدّثته في آن هو آخر ذلك الزمان» يشبه أن تكون دعوى خلية عن برهان؛ فإنّ تأثيرات الجسمانيات وإن كانت زمانية لكن ليس يلزم أن يكون لآثارها آن أول الحدوث.

شك وإفشاء

إنّه ليسبق إلى الوهم [١٥٥] أنّ لنا أن نفرض ثلاث كرات صغرى ووسطى وكبرى، بعضها في ثخن بعض على أن يكون البعد بين مركزيّ الأولين كالبعد بين مركزيّ الآخرين؛ وكلّ حاوية متحركة و محرّكة محويّتها حول مركزها؛ وحركة الوسطى المحاطة بضعف حركة الكبرى المحيطة وعلى خلاف جهتها؛ ونفرض المراكز في مبدأ الدور على خطّ مستقيم هو قطر المحيطة الكبرى؛ ففي تمام دورة من دوراتها يتحرّك مركز جرم الصغرى على تمام قطر منطقة الكبرى مرتين - نزولاً وصعوداً - ولا يتخلّل بينهما سكون لاتّصال الحركات؛ فكيف وقد أسّس ذلك من [١٥٦] قام لسدّ ثغور الحكمة على أن يكون أساساً لحلّ العقدة في اشكال تشابه حال^٣ القمر حول مركز العالم مع عدم تساوي أبعاد مركز التدوير

عنه في أجزاء الدور؟!

وإنك تعلم أنه لا يتطرق السكون إلى الفلكيات و يفشى الزلل فيه بأنه إنما يحصل الصعود والهبوط هناك بالحركات المستديرة في نفس الأمر و المركبة منها في مركز الصغرى إنما هي المستقيمة بحسب الرؤية لا التي يلزمها الميل الاستقامي؛ والحكم إنما كان على السمتيتين تلك الاستقامة؛ فهما تستندان إلى تخالف الميلين؛ وأما هذه فلا يستلزم مبدأ ميل استقامي؛ فلا يلزم أن يكون في الفلكيات مبدأ ميل مستقيم وفيها مبدأ^١ الميل المستدير.

ثم إن الكلام في الحركات المستقيمة بالذات و هذه حركة بالعرض.

وضع استنكاري [١٥٧]

كأن الرائي ذلك الرأي يجعلون امتناع وجود الميلين سبباً لتحقيق السكون، كما أن امتناع الخلا قد يكون سبب الحركة التخلخلية و يرون أن عدم حدوث الميل المحرك عن القوة المحركة هو المبدأ القاسر للسكون؛ فالميل الغريب^٢ ربما يستولي على الميل الطبيعي و يعدمه و يمنع الحركة الطبيعية و تكون عند انتهاء الحركة القسرية بقية من الميل الغريب تقوي على منع القوة الطبيعية عن إحداث الميل الطبيعي إلى أن تبطل بنفسها أو يبطلها سبب آخر، كما أن السخونة الغريبة بعد انقطاع الحركة قد تمنع طبيعة الماء عن انبعاث بردها الطبيعي عنها أو أن السبب فيه معنى وجودي؛ فإن المحرك يفيد قوة غريبة يتحرك بها الجسم و بتوسطها قوة مسكنة هي أمر كالمضاد للميل؛ أعني بذلك أنها أمر غريب به يحفظ الجسم مكان ما هو فيه كما بالميل يترك^٣ مكانه؛ فيكون منه قسري و طبيعي، كما يكون من

٢. س، ش: الغريب.

١. ن: - ميل استقامي... فيها مبدأ.

٣. س: يترك.

الميل و يلتزمون السكنات حيث تحصل في المسافة حدود بالفعل، كما إذا اختلفت أبعاضها بعروض البياض و السواد مثلاً و السكون في الكُرّة المركّبة على دولاّب دابر تحت سطح بحيث تلقّاه عند الصعود على نقطةٍ ثمّ تفارقه حين المماسّة.

و الرئيس أبو عليّ لم يصوّب تعليقَ أحكامٍ طبيعيّةٍ بأوهامٍ رياضيّةٍ. و منهم من ينشط العقدة بأنّ موافاة الحركة المستديرة لموضع المماسّة لا يقتضي انقطاعها كما في سائر الحدود المفروضة في المسافة؛ فكيف و الكواكب ينتهي بالحركات المستديرة المتّصلة إلى نقاطٍ معيّنة و ترجع عنها و لا سكون في الفلكيات؟

و منهم من لم يفرّق بين الحركات المستقيمة و المستديرة إذا ما كان الوصول إلى حدود بالفعل و يقصر الحكم بتخلّل السكون على الحركات المختلفة الذاتية؛ و الكواكب إنّما تتحرّك تلك الحركات بالعرض؛ و به يسدّ الخلل أيضاً في حجر الرّحى الرّمّي إلى فوق إذا ما عارضه في مسلك نزوله حصاة صغيرة صاعدة؛ و في الشفاء سيق المقال إلى ضربٍ من البسط لا يحتمله^١ طور الغرض في هذا الكتاب؛ و أسلوب الجُبّانيّ مستبين الوهن^٢ بالمُسلّف من القول.

١. س: البسيط لا يحمله. ٢. ن: الفساد؛ هامش «ن»: الوهن.

فصل

فيه يستقصى الفخر في الآن السيال وتحل شكوك قيلت في أمر الزمان
و الآن و يحقق معنى كون الزمان غير قار الذات

مدخل

هل كفاك سلف القول في كشف الغطاء عن حقيقة الآن بمعنى الطرف الوهمي
للزمان؟ أعني الذي هو حد مشترك بين حاشيته - الماضي والمستقبل - به
يتصل أحدهما بالآخر و هو واصل بينهما بذلك الاعتبار، فاصل باعتبار أنه
يفصل الأول عن الثاني لكونه نهاية لذاك^١ و بداية لذا لكن على الجهة التي
عرّفناكها من قبل؛ و تتحصل فعليته الذهنية بشعورٍ دفعيٍّ بمماسّة جسمٍ لآخر أو
وصول مركز الثبوت إلى محاذاة الأفق أو شيء من أشباه ذلك و هو نفس طرف
الزمان لا شيء في طرفه؛ وكذلك سنّة الأطراف؛ فالسطح هو نفس ظاهر الجسم
لا شيء في ظاهره و الخطّ هو نفس طرف السطح و ظاهره لا شيء هو كذلك و

كذلك النقطة.

فقد حان حين أن تتعرّف أنّ هناك أناً على سبيل آخر.

توطئة

ألم يقرع سمعك في الحكمة أنّ للحركة^١ معنيين:

أحدهما: التوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها بحيث أَى حَدٍّ يُفرض في الوسط لا يكون المتحرّك قبله ولا بعده فيه لا كحدّي الطرفين؛ فهذا هو صورة الحركة و هو صفة واحدة بسيطة شخصية تلزم المتحرّك ولا تتغيّر مادام هو مستحرّكاً وإن تغيّرت حدود التوسط بالفرض إزاء ما يفرض في المسافة من النقاط مثلاً وليس كون المتحرّك^٢ متوسّطاً لأنّه في حدٍّ دون حدٍّ، بل لأنّه على الصفة المذكورة.

ثمّ هذا الكون في الوسط وإن كان واحداً شخصياً؛ فإنّه من حيث له حدود بالقوّة من جهة اتّصال موافاة حدود المسافة يقبل الانقسام بالفرض إلى غير نهاية وإلاّ كان دفعةً؛ فهو مستمرّ بحسب الذات غير مستقرّ بحسب النسبة إلى^٣ تلك الحدود؛ فكما أنّ النقطة مثلاً^٤ في المسافة لا يكون بالفعل ولكن بالقوّة فكذلك كلّ كون من الأكوان المنتزعة من ذاك لا تميّز عمّا يليه^٥ بالفعل إلاّ بالقوّة.

فإذن الحركة وجود بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل؛ فهي كمال أو فعلٌ أوّلٌ به يتوصّل إلى كمال أو فعل ثانٍ هو الوصول إلى الغاية؛ فلذلك رَسَموها بكمالٍ أو فعلٍ أوّلٍ لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة أو بالخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً على سبيل اتّجاهٍ نحو شيءٍ.

٣. من: + حدٍّ؛ ش: + عدد.

٢. س: ن: + هو.

١. من: + على.

٥. ن: لا يليه.

٤. ن: - مثلاً.

و ثانيهما: الأمر المتصل المنطبق على الممتد من المسافة بين طرفيها؛ وهذا يسمى الحركة بمعنى القطع والأول الحركة التوسّطية؛ فتذكر ولا تكن من الداهلين.

إيناس

هل اختطفت ما يقولون من ^١ أن النقطة فاعلة للخط كالوحدة للعدد؛ فإن طرف المتحرك وليكن نقطة ما كرأس مخروط يرسم بحركته وسيلانه مسافة ما ^٢، بل خطأ ما كانه - أعني ذلك الطرف - هو المتقل فقد تعرض ^٣ للنقطة مماسة منتقلة و المماسّة لا تحدث إلّا في آن؛ فلا يصحّ تنالي المماسّات.

فإذن بين كلّ مماسّتين حركة و زمان؛ فيوجد هناك لا محالة خط ينطبق عليهما ثمّ ذلك الخط تفرض فيه نقطة متوهمة لا على أنّها فاعلة له أو أجزائه، بل على أنّها واصلة بين أجزائه الوهمية؛ فالفاعلة للخط غير المتوهمة فيه.

فهذا القول في النقطة وإن كان أمراً يقال للتخيل لا على أن له إمكان وجود على ما حقّقه الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات: [١٥٨] فإنّه إذا ماسّ الجسم جسماً بنقطة ثمّ ماسّه بأخرى تكون النقطة الأولى قد بطلت بالحركة التي بينهما؛ إذ المماسّة لا تثبت و الجسم يكون بعد المماسّة كما كان قبل المماسّة؛ فلا تبقي فيه نقطة ثابتة يكون مبدأ خط بعد المماسّة و لا يبقي امتداد بينهما و بين أجزاء آخر ^٤ المماسّة؛ فإنّ تلك النقطة إنّما هي نقطة بالمماسّة لا غير، كما علّم في الطبيعيات؛ فإذا بطلت تلك المماسّة بالحركة فكيف تبقي هي نقطة وكيف يبقي الخط الذي هي مبدأ له؟!

٣. من: فقد تعرض.

٢. من: ما.

١. من: ش، ذ: من.

٤. ش: آخر.

و أيضاً: ما لم يكن هناك سطح موجود لم تصحّ للنقطة حركة؛ فإذاً السطح و الخطّ يوجدان قبل النقطة؛ فلا تكون النقطة حركة؛ النقطة علّة لوجود الخطّ، بل هذه الحدود جميعاً متأخرة عن وجود الجسم لكنك إذ انجذبت بذهنك إلى لحاظه تدرّجت إلى نيل ما أنت بسبيله.

إذاعة

يشبه أن يكون في الحركة بمعنى القطع شيء كالنقطة الفاعلة للخطّ و أشياء كالنقط المفروضة فيه التي لم تفعله^١، بل تأخّرت عنه و كذلك في الزمان؛ فإنّه يتوهم منتقل و حدّ في المسافة و زمان؛ فالمنتقل يفعل نقلة متّصلة على مسافة متّصلة في زمان متّصل؛ فهو، بل حالته التي تلزمه في الحركة - أعني الكون في الوسط - أمرٌ بسيطٌ غير منقسم فعّالٌ بسيلانه اتّصالاً متقدراً بالزمان و يطابقه من المسافة نقطة - أعني الفاعلة لا الواصلة بين جزئين من أجزائها - و من الزمان آن و هذا هو ما نسمّيه الآن السيال. لستُ أعني بذلك الآن المحفوف بالماضي و المستقبل كأنّه حدث زمان؛ فحدّ بعد حصوله بذاك على ما عرّفناك من قبل، بل الأمر البسيط الراسم للزمان، الذي هو مقدار الحركة، المنطبق على الحركة التوسّطية.

فمن البين أنّه لا يكون مع المنتقل المتحرّك خطّ المسافة فقد خلفه و لا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت و لا الزمان فقد سلف.

فإذاً إنّما يكون معه من كلّ واحد أمرٌ غير منقسمٍ باقي دائماً ما بقي الانتقال؛ فمن القطع الشيء الذي هو الحركة مادام الشيء يتحرّك و من المسافة الحدّ إمّا

نقطة [١٥٩] أو غيرها و من الزمان هذا الآن.

ذكر فيه تشبيهُ

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «فكل واحد من هذه نهاية؛ و المنتقل أيضاً نهاية لنفسه من حيث انتقل كأنه شيء ممتد من مبدأ المسافة إلى حيث وصل؛ فإنه من حيث هو منتقل شيء ممتد من المبدأ إلى المنتهى؛ و ذاته الموجودة المتصلة حد و نهاية لذاته من حيث إنه^١ قد انتقل إلى هذا الحد.» [١٦٠]

فحري بنا أن ننظر هل كما أن المنتقل ذاته واحدة و بسيلانه^٢ فعل ما هو حده و نهايته و فعل المسافة أيضاً؛ فكذلك في الزمان أيضاً شيء هو الآن يسيل؛ فيكون ذاتاً غير منقسمة من حيث هي هو و هو بعينه باقي من حيث ذلك و ليس باقياً من حيث هو الآن؛ لأنه إنما يكون أنا إذا أخذ محدداً^٣ للزمان، كما أن ذلك إنما يكون منتقلاً إذا كان محدداً لما يحدده و يكون^٤ في نفسه نقطة أو شيئاً آخر.

و كما أن المنتقل يعرض له من حيث هو منتقل أنه لا يمكن أن يوجد مرتين، بل هو يفوت بفوات انتقاله، كذلك الآن من حيث هو أن لا يوجد مرتين لكن الشيء الذي لأمر ما صار أنا عسى أن يوجد مراراً، كما أن المنتقل من حيث هو أمر عرض له الانتقال عسى أن يوجد مراراً؛ فإن كان شيء مثل هذا موجوداً فيكون حقاً ما يقال: «إن الآن يفعل بسيلانه الزمان.»

و لا يكون هذا هو الآن الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما، كما أن النقطة الفاعلة بحركتها مسافة هي غير النقطة المتوهمه فيها؛ فإن كان لهذا الشيء وجود فهو مقرون بالمعنى الذي حققناه^٥ في ما سلف من^٦ أنه حركة من غير أخذ متقدّم و

١. من، ش: - إنه.

٢. س: سيلانه؛ هامش «س»: بسيلانه.

٣. س: مجدداً.

٤. س، ن: كون.

٥. من، ش: حققنا.

٦. من، ش، ن: - من.

لا متأخّر ولا تطبّق.

وكما أنّ كونه ذا أين إذا استمرّ سائلاً في المسافة أحدث الحركة كذلك كونه ذا ذلك المعنى الذي سمّيناه الآن إذا استمرّ سائلاً في متقدّم الحركة ومتأخّرها أحدث الزمان. فنسبة هذا الشيء إلى المتقدّم والمتأخّر هي كونه آناً وهو في نفسه شيء يفعل الزمان.

تنبيه

أ يتيسّر لك أن تتلطف من نفسك فتجد أنّ استمرار ذلك الأمر البسيط في الحركة مع عدم استقرار نسبته إلى الحدود المفروضة في المسافة بحسب الوجود في الأعيان واتّصال ذلك مدّة الحركة بحيث تنطبق على المسافة المتّصلة في ذاتها وحصول قطع المسافة في الخارج على الاتّصال لا على أن تكون^١ هناك قطوع الأجزاء المسافة متمايضة على الانفصال؟ فيلزم أن تكون هي ذات مفاصل بالفعل تستوجب الحكم البتّي بوجود أمرٍ ممتدٍّ من الحركة في الأعيان منطبقٍ على المسافة المتّصلة لكن على أن يكون موجوديته في مجموع شخص زمان الحركة على التطابق؛ فتفرض الأجزاء فيه حسب ما تفرض في ذلك الزمان ولا يجتمع إثنان منها في شيء من أجزاء الزمان أو شيء من الآتات المفترضة فيه.

وكذلك وجود الآن السيال في الخارج على وصفى الاستمرار وعدم الاستقرار ووجود الحركات المعيّنة مع انطباق الحركة على الزمان يستدعيان الممتدّ المتّصل من الزمان أيضاً في الأعيان على نحو ما في الحركة إلا أنّ الممتدّ من الزمان موجود في نفسه لا في آن ولا في زمان بخلافه من الحركة؛ فإنّها توجد

في الزمان.

ثم أليس قول جمهور الحكماء في تقسيم الكم الموجود في الأعيان إلى القارّ وغير القارّ وتبيين وجود الزمان بأجزائه الممتدة من الليالي والأيام والشهور والأعوام؛ والحكم بأنّ الموجود من الحركة يتقدّر بالزمان وينطبق على المسافة ويتكّم^١ بكميّتها بالعرض؛ وهو لا يصحّ في التوسّطية؛ ومخالفة عامّة المتكلّمين لهم في وجود العرض الغير القارّ من الأمور الموضّحة مذهبهم في وجود الممتدّ من الزمان والحركة؟!

وإجراء تلك الأحكام مجرى المسامحة يشبه أن يكون قشْفَشَةً [١٦١] في القول وتقولاً على الفلاسفة وقمّعة [١٦٢] في الفلسفة وهذا لبنيان الحكمة.

إشارة

كما أنّ الحركة التوسّطية والآن السيّال يرسمان الممتدّ من الحركة والزمان الذي هو مقدارها في الأعيان كذلك يرسم من كلّ منهما بحسب الاستمرار وعدم الاستقرار أمر ممتدّ في الذهن - أعني الخيال - وحدوث ذلك الارتسام الخيالي إنّما يكون على التدريج في زمان؛ فالأجزاء المفروضة في ذلك الممتدّ تكون متعاقبة في الارتسام على نحو ما تتعاقب الأجزاء المفروضة في الخطّ المستقيم المرتسم من القطرة النازلة أو المستدير المرتسم من الشعلة الجوّالة؛ أعني بذلك التعاقب في صرف الحدوث دون البقاء؛ فإنّ تلك الأجزاء مجتمعة هناك في البقاء آنأً على خلاف ما يكون في الارتسام الخارجي؛ فشأنه هناك تعاقب ما يفرض من الأجزاء المتوهّمة حدوثاً وبقاءً.

فَأُخْذَسَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَنْ حَكَمَ بِكَوْنِ الزَّمَانِ أَوْ الْحَرَكَةِ غَيْرَ قَارٍّ الذَّاتَ مُطْلَقًا [١٦٣] عَنِ بِهِ ذَلِكَ بِحَسَبِ الْوُجُودِ فِي الْأَعْيَانِ.

وَهُمْ وَهْتِكَةٌ

أَرَأَيْتَ^١ مِنَ النَّاسِ مَنْ ضَلَّ فَظَنَّ أَنَّهُ لَا يَوْجُدُ فِي الْأَعْيَانِ مِنَ الْحَرَكَةِ وَالزَّمَانِ إِلَّا التَّوَسُّطَ وَالْآنَ السِّيَالُ الْمُنطَبِقُ عَلَيْهِ؛ وَأَمَّا الْمَمْتَدُّ مِنْهُمَا فَإِنَّمَا يَرْتَسِمُ فِي الْخِيَالِ مِنْ ذِيكَ الرَّاسِمِينَ عَلَى الْجِهَةِ الْمُسْتَقْصَاةِ لَا غَيْرَ؟!

ثُمَّ مِنَ الْعَجَبِ مَا يَدُورُ عَلَى أَلْسِنَةِ الْمُتَأَخَّرِينَ عَامَّتِهِمْ أَنَّ ذَلِكَ هُوَ مَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ آرَاءُ الْفَلَّاسِفَةِ بِشَتَاتِهَا؛ وَقَدْ ذَكَرَ الشَّيْخُ فِي طَبِيعِيَّاتِ الشَّفَاءِ أَنَّهُ مِنَ الْمَذَاهِبِ الْبَاطِلَةِ الَّتِي اضْطَرَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ إِلَى انْتِهَاجِهَا مِنْ جِهَةِ شَكْوِكَ أَوْرَدَتْ وَيَعْسِرُ عَلَى الْأَوْهَامِ حَلَّهَا وَسَبَّلُكَ قَوْلُهُ بِعِبَارَتِهِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى^٢.

شَكٌّ وَتَحْقِيقٌ

رَبِّمَا يُقَالُ: نَعَيْنُ أَنَا فِي زَمَانِ الْحَرَكَةِ فَقُولُ: أَفِيهِ^٣ حَرَكَةٌ؟ فَتَقَعُ الْحَرَكَةُ فِي الْآنِ وَ يَسْتَلْزِمُ جُزْئًا غَيْرَ مُنْقَسِمٍ فِي الْمَسَافَةِ وَقَدْ أَبْطَلَ أَوْ سَكُونٌ؛ فَتَنْبِتُ^٤ الْحَرَكَةُ وَقَدْ وَضَعَ أَنَّهَا مُتَّصِلَةٌ وَاحِدَةٌ كَالْمَسَافَةِ غَيْرِ مُلْتَمِثَةٍ مِنَ الْمُبْتَدَّاتِ^٥. ثُمَّ مِنَ الْمُتَحَرِّكَاتِ مَا فِي طَبَاعِهِ مَبْدَأُ امْتِنَاعِ السَّكُونِ كَالْفَلَكيَّاتِ أَوْ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْهُمَا فَيَخْلُو الْمَوْضُوعُ الْقَابِلُ عَنْهُمَا وَهُوَ خَلْفٌ.

فَيُزَالُ بِأَنَّهُ لَيْسَتْ فِيهِ حَرَكَةٌ، لَعَدَمِ كَوْنِهَا دَفْعِيَّةً؛ وَلَا سَكُونٌ، لِتَحَقُّقِ الْحَرَكَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْآنِ؛ فَالْحَرَكَةُ فِي الْآنِ أُخْصَّ مِنَ اللَّاسَكُونِ وَمَا يَسَاوِيهِ؛ فَانْتِفَائِهَا^٦

١. ن: أَرَأَيْتَ.

٢. س: ن: - تَعَالَى.

٣. س: إِنْ.

٤. س: ن: فَتَنْبِتُ.

٥. س: مُلْتَمِثَةٌ مِنَ الْمُبْتَدَّاتِ.

٦. س: فَانْتِفَائِهَا.

لا يستلزم انتفاء مساوي اللاسكون، لتحقيقه بالحركة لا في الآن؛ ونظير ذلك من وجه المتحرك في البيت؛ فإنه ليس بساكن ولا متحرك في السوق.
 فإذن الآن إن أخذ ظرفاً للاتصاف اختير الاتصاف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه؛ وإن جعل ظرفاً لوقوع الحركة^١ السكون قيل لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم خلؤ الموضوع فيه عن الاتصاف بهما.

عقدة^٢ وحل

ولعلك تقول: «إن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها وإذا وصل فقد بطلت الحركة.»

فيقال لك: إنما يستدعي ذلك امتناع وجودها في آن الوصول إلى المنتهى، بل أيّ آن فُرض من الآتات ويعبر عنه بالحال والوجود في الأعيان أعم من ذلك؛ فالحركة إنما توجد في زمانٍ نهايته آن الوصول؛ فهناك يتم وجودها في الماضي. ولا ينقبض العقل من أن يكون بعض الأشياء بحيث يكون ظرف وجوده نفس الزمان دون الآن؛ فيكون إما ماضياً أو مستقبلاً كالزمان. نعم الشيء الذي يكون ظرف وجوده الآن إذا لم يوجد في آن من الآتات لم يصح أن يوصف بالوجود أصلاً.

فإن توهمت أنها لا تتصف بالوجود العيني قبل الوصول لعدم انقطاعها ولا حاله وإلا استلزم شيئاً لا ينقسم من المسافة أزيل وهمك بأنه إن أريد بقبل الوصول أن قبله فالترديد غير حاصر وإن أريد به ما يعته وزماناً اختير أنها تتصف بالوجود العيني في زمانٍ قبل آن الوصول نهايته ذلك؛ فهي بنفسها توجد في نفس

ذلك الزمان وبعدها في تلك النهاية.

فإذن الحركة لا وجود لها إلا في الماضي من الزمان أو في المستقبل منه؛ وأما الحال فإنما هو نهاية أحدهما وبداية الآخر وليس بزمان؛ فلا يكون فيه حركة أصلاً.

ولا يسوغ لك أن تقول: الماضي من الحركة هو الذي كان موجوداً في آن حاضر ثم مضى؛ فإنه هو الذي كان بعضه بالقياس إلى آن قبل الحال مستقبلاً وبعضه ماضياً و صار في الحال كلها ماضياً؛ وهكذا في المستقبل والآن الفاصل بين الماضي والمستقبل ليس يقع فيه حركة.

أولم يكفك قول خاتم الحكماء في شرح الإشارات ونقد المحصل أنه لا تصح قسمة الحركة والزمان إلى ماضٍ ومستقبلٍ وحالٍ؛ لأن الحال هو حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية أحدهما وبداية الآخر؛ والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاء لها وإلا لكان التنصيف تثليثاً والتثليث تخميساً، بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع؟!

وهم وإزاحة

كدت أسمعك تقول: أما يلزم من اتصال الحركة الماضية بالمستقبلية اتصال الموجود بالمعدوم؟!

أفلا تتفكر أنك إن عنيت اتصال الموجود بالمعدوم المطلق بحيث يحصل منهما موجود عيني؛ فذلك غير لازم؛ وإن عنيت اتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يلتئم منهما موجود في

مجموع الزمانين على أن ينحلَّ إليهما في الوهم و هو في نفسه و في الوجود العيني متصل و حداني فذلك غير مستحيل، بل هو ما عليه الأمر نفسه.

إماطة ريبية

أَصْغَيْتَ إِلَى الَّذِي يَقُولُ - وَهُوَ مَتْنٌ قَدْ يَسِيرُ مَعَ زَمْرَةِ الْحَاقِّينَ حَوْلَ عَرْشِ التَّحْقِيقِ -: إِنَّهُ إِذَا قِيلَ بِوُجُودِ الْمَاضِي فَأَيُّمَا أَنْ يَرَادَ أَنَّ وَجُودَهُ مُقَارَنٌ لَوْصَفِ الْمُضِيِّ؛ فَيُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً وَ مَعْدُوماً مَعاً؛ إِذْ لَا مَعْنَى لِلْمُضِيِّ إِلَّا الْإِنْقِضَاءُ أَوْ أَنَّهُ كَانَ مُقَارِناً لَوْصَفِ الْحَاضِرِ ثُمَّ زَالَ الْوُجُودُ بِزَوَالِ الْحَاضِرِ؛ فَيُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً فِي آَنٍ: [١٦٤] فَمَا لَا يَكُونُ مَوْجُوداً فِي آَنٍ لَا يَكُونُ مَوْجُوداً فِي الْمَاضِي؛ وَ عَلَيْهِ يُقَاسُ مُقَارَنَةُ الْوُجُودِ لِلْإِسْتِقْبَالِ؟

و بِعِبَارَةٍ أُخْرَى: الشَّيْءُ إِذَا اسْتَلْزَمَ أَحَدَ الْوَصْفَيْنِ وَ لَمْ يَجَامِعْ شَيْئاً مِنْهُمَا فَأَيُّهُ لَا يَوْجُدُ أَصْلاً؛ وَ الْحَرَكَةُ يَسْتَلْزِمُ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ مِنَ الْمُضِيِّ وَ الْإِسْتِقْبَالِ؛ إِذْ لَا يَتَّصَفُ بِالْحَاضِرِ أَصْلاً وَ لَا يَجَامِعُ وَجُودَهَا شَيْئاً مِنْهُمَا؛ لِأَنَّ وَجُودَهَا إِيْمَا مَاضٍ الْآنَ وَ لَا يَسْهُو بِمَوْجُودٍ الْآنَ أَوْ مُسْتَقْبَلِ الْآنَ وَ لَا يَسْهُو بِمَوْجُودٍ الْآنَ؛ فَهِيَ لَا تَوْجُدُ فِي الْخَارِجِ قَطْعاً. [١٦٥]

فَهَلَّا قُلْتَ لَهُ: أَمَا تَتَفَكَّرْتَ أَنَّ الْإِنْقِضَاءَ إِيْمَا هُوَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْآنَ لَا فِي نَفْسِ الْمُتَّصِلِ وَ لَا بِحَسَبِ الْأَعْيَانِ مُطْلَقاً؛ فَإِنَّمَا يَصَحُّ سَلْبُ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ الْمُقَيَّدِ ذَلِكَ الْوُجُودِ بِالْوُقُوعِ فِي الْآنَ؛ فَهُوَ تَقْيِضُهُ؟! فَلَا يَرْتَفَعَانِ عَنْ شَيْءٍ لَا سَلْبَ مُطْلَقٍ الْوُجُودِ فِي الْأَعْيَانِ الْمُقَيَّدِ ذَلِكَ السَّلْبِ بِكَوْنِهِ فِي الْآنَ. فَهَذَا لَا يَنْقَاضُ الْوُجُودَ الْعَيْنِي فِي الْآنَ، بَلْ رَيِّبَا يَكْذِبَانِ مَعاً.

فإذن وجود الماضي إنَّما يقارن وصف المُضَيِّ بالقياس إلى الآن لا بحسب الأعيان مطلقاً؛ فلا يصدق الآن الحكم بعدمه في الأعيان مطلقاً، بل بعدم وجوده في الآن فقط؛ فلا يلزم من عدم وجود الماضي في الآن عدم وجوده مطلقاً؛ وكذا القول في الاستقبال.

فانظر كيف تخبَّط فتورط؛ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكوننَّ من الجاهلين.

دفاعُ وهم

لعلَّكَ تجد عبارة الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء: «إنَّ الحركة إسم لمعنيين أحدهما لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً في الأعيان والآخر يجوز أن يحصل في الأعيان؛ فإنَّ الحركة إنَّ عني بها الأمر المتَّصل المعقول للمتحرِّك^١ بين المبدأ والمنتهى فذلك لا يحصل البتَّة للمتحرِّك وهو بين المبدأ والمنتهى، بل إنَّما يظنُّ أنَّه قد حصل نحواً من الحصول إذا كان المتحرِّك عند المنتهى وهناك يكون هذا المتَّصل المعقول قد بطل من حيث الوجود؛ فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود؟^٢ بل وهذا الأمر بالحقيقة ممَّا لا ذات له قائمة في الأعيان وإنَّما يرسم في الخيال^٣ لأنَّ صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرِّك إلى مكانين: مكان تركه ومكان إدراكه^٤ أو يرسم في الخيال؛ لأنَّه^٥ صورة المتحرِّك؛ وله حصول في مكان وقُرب وبُعد من الأجسام يكون قد انطبعت فيه. ثمَّ تلحقها من جهة الحسِّ صورة أخرى بحصول له آخر في مكان آخر وقُرب وبُعد آخرين؛ فيشعر بالصورتين معاً على أنَّهما صورة واحدة لحركة^٦ ولا يكون لها في الوجود حصول

٣. س، ش، ن: - في الخيال.

٢. ن: - في الوجود.

١. ش: للمتحرِّك.

٤. س، ش، ن: متحركة.

٥. س، ن: لأن.

٦. س، ش، ن: أدركه.

قائم كما في الذهن؛ إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معاً ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم.

وأما المعنى الموجود بالفعل الذي بالحري أن يكون الإسم واقعاً^١ عليه وأن تكون الحركة التي توجد في المتحرك فهي حالته المتوسطة حين يكون ليس في الطرف الأول من المسافة ولم يحصل عند الغاية، بل هو في حدٍّ^٢ متوسط^٣ [١٦٦] إلى آخر ما ذكر هناك بظاهرها ناصّة على عدم وجود الممتدّ من الحركة في الأعيان بوجه أصلاً؛ فتظنّ وأنت غير محصّل لمذهب الشيخ [١٦٧] من مقامات آخر أن ذلك هو ما عناه بها.

فاعلم أن ما رامه إنما هو نفي وجود الحركة الممتدة على أن تكون قارّة تجتمع أجزائها في الوجود في الآن؛ فإنّ ذلك لا يصحّ بحسب الأعيان بوجه أصلاً، بل إنّما يكون بحسب الارتسام في الخيال من حيث البقاء دون الحدوث على ما سلف لا نفي وجودها العيني مطلقاً؛ ويرشدك إلى ذلك قوله: «لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً» حيث قيّد الحصول بالقيام؛ أعني قرار الذات؛ وقوله: «و لا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن؛ إذ الطرفان» إلى آخره؛ حيث نصّ على نفي الوجود من حيث يجتمع الطرفان؛ فكيف لا وقد قال بعد هذا القول ببسیر: «إنّ الذي يقال من أنّ كلّ حركة ففي زمانٍ فإمّا أن يعنى بالحركة الحالة التي للشيء بين مبدأ و منتهى وصل إليه؛ فتقف عنده أو لا تقف؛ فتلك الحالة الممتدة هي في زمان وهذه الحالة^٢ فوجودها على سبيل وجود الأمور في الماضي و تباينها بوجه آخر؛ لأنّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آنٍ من الماضي كان حاضراً ولا كذلك هذا؛ فتكون هذه الحركة يعنى

بها القطع.

و إما أن يعنى بالحركة الكمال الأوّل الذي ذكرناه؛ فيكون كونه في زمانٍ لا على أنّه يلزمه مطابقة الزمان، بل على أنّه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع^١ مطابق للزمان؛ فلا يخلو من حدوث زمان لا أنّه كان ثابتاً في كل آنٍ من ذلك الزمان مستمراً فيه» [١٦٨] انتهى قوله.

فهل تظنّ بمثله أن يناقض نفسه في عدة أسطر؟! ومن توهم التوفيق بأنّ المراد بهذا الأخير أنّ وجودها في الخيال على نحو وجود الأشياء في الماضي ألم يتفطن أنّ عدم قرار الذات إنّما يتمّ إذا لم تجتمع الأجزاء في الوجود والبقاء معاً؟! ثم إنّ الشيخ سيعلن بتحقيق وجود الزمان الممتدّ ولا يتصور إلا بوجود الحركة الممتدة؛ إذ هو مقدارها؛ فتبصر؛ وتعرّف من ذلك معنى قول بهنيار أيضاً في التحصيل: «أنّ الوهم يقيس الحركات المتقطّية بأناس يجتاز واحد منهم إثر الواحد؛ فيجتمعون في مكان واحد وليس الحال في الحركات كذلك» [١٦٩] فقد أعلن بأنّ المنفي هو الاجتماع في الوجود والبقاء؛ «فأستقيم كما أمرت» [١٧٠].

استصحاب

العادّ الحقيقي هو أوّل معطٍ للشيء معنى الوحدة و معطٍ له الكثرة بالتكرير؛ والآن الذي وصفناه يعدّ الزمان بما يحدث إذا أخذنا آناً من الآنات التي هي حدود؛ لأنّه حينئذٍ يجعله ذا عددٍ بما يفيد من التقدّم والتأخّر؛ فإنّا إذا أخذنا آناً^٢ إزاء لحدود المسافة حدثت في الزمان تقدّماً وتأخّراً معدودة كالنقط بعد الخطّ

بأن يكون كل نقطة مشتركة بين خطين بإضافتين و ما لم يكن أن لم يتعدّد الزمان و لم يكن متقدّم و لا متأخّر؛ والمتقدّمات و المتأخّرات تعدّ الزمان على أنّها أجزاءه؛ وكلّ جزء من أجزائه فإنّ من شأنه الانقسام كأجزاء الخطّ، فإنّ أولى ما^١ يوصف بأنّ نسبته إلى الزمان تشبه نسبة الوحدة إلى العدد^٢ إنّما هو الآن [١٧١]؛ وأجزاء الزمان متشابهة بالحقيقة مختلفة بالقبلية و البعدية بالنسبة إلى الآن المحفوف بجزئين من تلك الأجزاء أو إلى الزمان الذي حواله؛ فالأقرب من أجزاء الماضي إليه بعد و الأبعد قبل؛ و في المستقبل بالعكس.

و لولا الحركة بما تفعل في المسافة من حدود التقدّم و التأخّر للزمان لما وجد للزمان عددٌ على ما تكرر ذكره سابقاً.

ثمّ إنّ الزمان يقدر الحركة و الحركة أيضاً تقدر الزمان لكن هو يقدرها على وجهين بأن يجعلها ذات قدرٍ و بأن يدلّ على كميّة قدرها؛ و هي تقدره على وجه واحدٍ فقط بأن تدلّ على قدره بما يوجد فيه من المتقدّم و المتأخّر؛ فإنّ الدلالة على القدر^٣ تارة تكون كما يدلّ المكيال على المكيل و أخرى كما يدلّ المكيل على المكيال؛ و كذلك تارة تدلّ المسافة على قدر الحركة فيقال: «مسير فرسخين» و تارة الحركة على قدر المسافة فيقال: «مسافة زميّة^٤» إلّا أنّ الذي يعطي المقدار للآخر هو أحدهما بعينه و هو الذي بذاته مقدار.

و الزمان لأنّه متّصل في جوهره صَحّ أن يقال: إنّهُ طويل و قصير؛ و لأنّه عدد بما يلحقه من الانقسام إلى متقدّمٍ و متأخّرٍ صلح أن يقال: إنّهُ كثير و قليل؛ و كذلك الحركة يعرض لها اتّصال و انفصال؛ فيقال عليها خواصّ المتّصل و خواصّ

٣. سن: + تارة.

٢. ن: و.

١. سن: - ما.

٤. ش: زميّة.

المنفصل لكن جميع ذلك إنّما يعرض لها من غيرها على الوجه السالف تقريره.

ذيل

الآن كما يطلق على ما سلف يطلق أيضاً على الزمان القليل الذي على جنبته.
قال الشيخ في رسالة الحدود: «الآن هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي و
المستقبل من الزمان». [١٧٢]

وقد يقال: «أنّ لزمان^١ صغير المقدار عند الوهم متّصل بالآن الحقيقي من
جنبته» وهذا كما يقال: «يكب الآن» فيمتنع أن تقع الكتابة في الآن الدفعي دون
الزمان الذي حو اليه.

وفي شرح الإشراف: «إنّه مشترك بين الماضي والمستقبل» [١٧٣] وهو تخمين
قياساً على الآن ليس بتحقيق.

وفي طبيعيات الشفاء: «إنّ تحقيق سبب هذا القول - أعني أن يقال الآن و يعنى
الزمان القصير - هو أنّ كلّ زمان يحدث عنه فله حدّان لا محالة هما آتان يفترضان
في الذهن له و إن لم يشعر به؛ وهذان الآتان يكونان في الذهن حاضرين معاً
لا محالة لكنّه قد يشعر الذهن في بعض الأوقات بتقدّم^٢ آن في الوجود وتأخّر آن
وذلك لبعد المسافة بينهما، كما يشعر بالآن المتقدّم من آنى الساعة واليوم؛ وفي
بعضها يكون الآتان من القرب بحيث لا يشعر الذهن بما بينهما في أول وهلة ما
لم يستند إلى استبصار؛ فيكون الذهن يشعر بهما كأنهما وقعا معاً وكأنهما آن
واحد». [١٧٤]

شكوك وأوهام

مَنْ نفى وجودَ الزمان تعلق:

[الف.] بَأَنَّ الزمانَ إن كان موجوداً فإِذَا أن يكون شيئاً غير منقسم؛ فلا يكون منه ساعات و سنون و شهور و ماضٍ و مستقبل أو منقسماً. فإِذَا أن يوجد بجميع أقسامه فيتحقق الماضي والمستقبل واليوم و زمان الطوفان مثلاً معاً أو ببعضها؛ و لا يكون ذلك البعض الماضي أو المستقبل لكونهما معدومين؛ فتعين أن يكون هو الحاضر. فإن كان منقسماً عاد الفساد بعينه و إن لم ينقسم كان هو المسمى بالآن و ليس بزمانٍ و مع ذلك فإنه لو وجد فإِذَا أن يبقى فيكون منه شيء متقدّم و شيء متأخّر و لم يكن كلّه آنأً أو يعدم و يكون ذلك لا محالة دفعةً لثلاً يعود الانقسام؛ فعند فئانه يحدث آن آخر دفعةً و لا يتخلّل بينهما زمانٌ لفرض عدم البقاء؛ فتتشافع الآتات و هو محال.

[ب.] و بَأَنَّ كلّ زمانٍ يُفرض فقد يتحدّد عند فارضه بآتين - آن ماضٍ و آن هو بالقياس إلى الماضي مستقبل - و لا يوجدان معاً.

و بالجملة: كيف يكون شيء و اصلاً بين موجود و معدوم؟!

[ج.] و بَأَنَّ المعية التي بالزمان هي أن يكون عدّة أشياء في زمان واحد أو في آن واحد؛ و كلّ حركة تستتبع زماناً؛ فإذا كانت عدّة حركات موجودة معاً كانت أزمنتها لا محالة معاً؛ فيكون لتلك الأزمنة زمان واحد. ثمّ الكلام في ذلك الزمان مع تلك الأزمنة كالكلام فيها بعضها مع بعض إلى أن يلزم^١ أزمنة بلا نهاية معاً و الأزمنة تتبع الحركات؛ فتكون هناك حركات لا نهاية لها معاً؛ فيلزم وجود متحرّكات لا نهاية لها معاً؛ هذا خلف^٢.

وقد سبق ما يزال به الأخير إلا أن له دفعاً من وجه آخر أيضاً. قال الشيخ في طبعي الشفاء: «فمن جهة هذه الشُّكُوك وجوب أن يكون للزمان وجوداً اضطرّاً كثير من الناس إلى أن جعل للزمان نحواً من الوجود آخر^١ وهو الذي يكون في التوهم؛ والأمور التي من شأنها أن توجد في التوهم هي الأمور التي تلحق المعاني إذا عَقِلَتْ ونُسبَ بينها^٢؛ فتحدث هناك صور نسب إنَّما وجودها في الوهم فقط؛ فجعلوا الزمان شيئاً ينطبع في الذهن من نسبة للمتحرِّك إلى طرفي مسافته اللذين هو بقرب أحدهما بالفعل وليس بقرب الآخر بالفعل؛ إذ حصوله هناك لا يصحّ مع حصوله ههنا في الأعيان ولكن يصحّ في النفس؛ فإنّه يوجد في النفس تصوّرهما و تصوّر الواسطة بينهما معاً ولا يكون في الأعيان أمر موجود يصل بينهما ويكون في التوهم أمر ينطبع في الذهن، أن يبين وجوده ههنا وبين وجوده هناك شيئاً في مثله يقطع هذه المسافة بهذه السرعة أو البطؤ؛ فيكون هذا تقديراً للحركة لا وجود له لكنّ الذهن يوقعه في نفسه بحصول أطراف الحركة فيه بالفعل معاً، مثل ما أنّ الحمل والوضع والمقدّمة وما جرى هذا المجري أشياء يقضي بها الذهن على الأمور المعقولة ومناسبات بينها ولا يكون في الأمور الموجودة شيء منها.» [١٧٥]

ثمّ قال: «و الأولى بناءً أن تدلّ أولاً على نحو^٣ وجود الزمان وعلى مهيتّه بأن نجعل الطريق إلى وجوده من مهيتّه ثمّ نكرّ على هذه الشُّبّه فنحلّها.»
ثمّ قال في آخر الفصل: «و إذ قد أشرنا إلى المذاهب الباطلة في مهيتّة الزمان فحقيق بنا أن نشير إلى مهيتّة الزمان؛ فيتّضح من هناك وجوده ويتّضح حلّ الشُّبّه المذكورة في وجوده.»

ذكرُ فيه إشارات

كأنه حقيق بنا أن نورد في إزاحة^١ هذه الأوهام قول الشيخ في الشفاء بألفاظه ليكون شاهداً لنا في تثبيت ما حققناه و مشيِّداً لأركان الحق في تقويم ما مهَّدناه. قال في فصل حلّ الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة: «وَأَمَّا الزمان فإِنَّ جميع ما قيل في أمر إعدامه وأنه لا وجود له^٢ فهو مبنيٌّ على أن لا وجود له في الآن؛ و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقاً وبين أن يقال لا وجود له في آنٍ حاصلاً؛ ونحن نسلّم ونصحّح أنّ الوجود المحصّل على هذا النحو لا يكون للزمان إلّا في النفس و التوهّم؛ و أمّا الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له؛ فإنّه إن لم يكن ذلك صحيحاً له صدق سلبه؛ فصدق أن نقول: إنّه ليس بين طرفي المسافة مقدار إمكان لحركةٍ على حدّ من السرعة يقطعها و إن كان هذا السلب كاذباً، بل كان للحركة على ذلك الحدّ من السرعة مقدار فيه يمكن قطع هذه المسافة و يمكن قطع غيرها بأبطأ و أسرع على ما قد بيّنا قبل. فالإثبات الذي يقابله صادق و هو أنّ هناك مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلالةٌ على وجود الأمر مطلقاً و إن لم يكن دلالةٌ على نحو^٣ وجوده محصّلاً في آنٍ أو على جهةٍ ما.

و ليس هذا الوجه له بسبب التوهّم؛ فإنّه و إن لم يتوهّم كان هذا النحو من الوجود و هذا النحو من الصدق حاصلاً؛ و مع هذا فيجب أن تعلم أنّ الموجودات منها ما هي متحقّقة الوجود محصلته و منها ما هي أضعف في الوجود؛ و^٤ الزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة و مجانساً لوجود أمور بالقياس إلى أمور و إن لم يكن الزمان من حيث هو زمان مضافاً، بل قد تلزمه الإضافة؛ و لما كانت

١. س: نورد فلزاحة.

٢. س: - له.

٣. س: ش، ن: - نحو.

٤. س: - و.

المسافة موجودة و حدود المسافة موجودة صار الأمر^١ الذي من شأنه أن يكون عليها و مطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها^٢ نحو من الوجود حتّى إن قيل: «إنّه ليس له البتّة وجود» كذب؛ فإن أريد أن يجعل للزمان وجود لا على هذا السبيل، بل على سبيل التحصيل لم يكن إلّا في التوهم.

فإذن المقدّمة المستعملة في أن الزمان لا وجود له ثابتاً^٣ معناه^٤ لا وجود له في آنٍ واحدٍ مسلّمة؛ ونحن لانمنع^٥ أن يكون له وجود و ليس في آنٍ، بل وجوده على سبيل التكوّن^٦ بأن يكون أيّ آنين فرضتهما كان بينهما الشيء الذي هو الزمان و ليس في آنٍ واحدٍ البتّة.

و بالجملة: طلبهم أن الزمان إن كان موجوداً فهو موجود في آنٍ أو في زمانٍ أو طلبهم متى هو موجود، ممّا ليس يجب أن يشتغل به؛ فإنّ الزمان موجود لا في آن ولا في زمان ولا له متى، بل هو موجود مطلقاً^٧ و هو نفس الزمان؛ فكيف يكون له وجود في زمان؟!

فليس إذن قولهم: «إنّ الزمان إمّا أن لا يكون موجوداً أو يكون وجوده في آنٍ أو يكون^٨ وجوده باقياً في زمان» قولاً صحيحاً، بل ليس مقابل قولنا: «إنّه ليس بموجود» هو «إنّه موجود في آن أو موجود باقياً في زمان» بل الزمان موجود ولا واحد من الوجودين؛ فإنّه لا في آنٍ ولا باقياً في زمان^٩؛ و ما هذا إلّا كمن يقول: «إمّا أن يكون المكان موجوداً أو يكون غير موجود في مكان أو في حدّ» و ذلك لأنّه ليس يجب إمّا أن يكون موجوداً في مكان أو حدّ^{١٠} مكان و إمّا غير موجود،

١. هامش «س» و «ش»: للامر. ٢. هامش «س» و «ش»: + نحو. ٣. س: ن: + و.

٤. س: ثابتاً معناه و. ٥. س: لا يمنع. ٦. هامش «ن»: + المتصل.

٧. ن: + إذا كان الموجود مطلقاً. ٨. ن: - يكون. ٩. س: + في زمان.

١٠. الشفاء: جزء.

بل من الأشياء ما ليس موجوداً البتّة في مكان^١ و^٢ من الأشياء ما ليس موجوداً البتّة في الزمان^٣؛ والمكان^٤ من جملة القسم الأوّل و الزمان من القسم الثاني و ستعلم بعد هذا» [١٧٦] انتهت عبارته بألفاظها.

تلخيص فيه تأييد

إنّ أحسن ما لخصّ به كلام الشيخ قولُ خاتم الحكماء في نقد المحصل: «إنّ الزمان إمّا الماضي وإمّا المستقبل وليس له قسم آخر هو الآن. إنّما الآن هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخطّ؛ والماضي ليس بمعدهوم مطلقاً. إنّما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما معدومان في الحال^٥؛ وكلّ واحد منهما موجود في حدّه؛ وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً؛ فإنّ السماء معدوم في البيت وليس بمعدهوم في موضعه؛ ولو كان الآن جزءاً من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين، مثلاً نقول: «من الغداة إلى الآن و من الآن إلى العشاء» فإن كان الآن جزءاً لم تكن هذه القسمة صحيحة وإلاّ لأمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين و الآن موجود وهو عرض حالّ» إلى آخره. هكذا في كثير من نسخ نقد المحصل. [١٧٧]

فالآن عرض حالّ في الزمان كالفصل المشترك في الخطّ وليس بجزءٍ من الزمان و ليس فناؤه إلاّ بعبور زمانٍ؛ فلا يلزم منه تنالي الآتات.

٣. هامش ون: + نفسه.

٢. س، ش، ن: + و الآن.

١. س: - و.

٤. نقد المحصل: الآن.

وهم وإيماء

إِنْ كُنْتُ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ لِلتَّشْكِيكِ كَأَبِي الْبَرْكَاتِ الْبَغْدَادِيِّ أَوْ مِمَّنْ يَسْتَمَعُ إِلَيْهِمْ فِيهِوَ قَلْبُهُ^١ سَبِيلُهُمْ كَالْفَاضِلِ فَخْرِ الدِّينِ الرَّازِيِّ؛ فَلَعَلَّكَ تَقُولُ: الزَّمَانُ لَوْ كَانَ مُوجُوداً فَإِنَّمَا يَكُونُ مَقْدَاراً لِمَطْلُوقِ الْوُجُودِ^٢؛ فَإِنَّ الْبَاقِيَ مِنَ الْأَشْيَاءِ الزَّمَانِيَةِ لَا يَتَصَوَّرُ بَقَاؤُهُ إِلَّا فِي زَمَانٍ مُسْتَمِرٍّ؛ وَمَا لَا يَكُونُ زَمَانِيّاً وَيَكُونُ بَاقِياً فَإِنَّهُ أَيْضاً^٣ لَا بَدْءَ وَأَنْ يَكُونَ لِبَقَائِهِ مَقْدَارٌ مِنَ الزَّمَانِ.

وَأَيْضاً: إِنَّا كَمَا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ مِنَ الْحَرَكَاتِ مَا كَانَتْ مُوجُودَةً أَمْسَ وَمِنْهَا مَا يَوْجَدُ الْيَوْمَ وَمِنْهَا مَا يَوْجَدُ غَدًا كَذَلِكَ نَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - كَانَ مُوجُوداً بِالْأَمْسِ وَأَنَّهُ مُوجُودُ الْيَوْمِ وَسَيَبْقَى غَدًا؛ فَلَوْ جَازَ إِنْكَارُ أَحَدِهِمَا جَازَ إِنْكَارُ الْآخَرِ؛ فَيَكُونُ الزَّمَانُ مَقْدَارَ الْوُجُودِ؛ وَقَدْ وَضَعَ أَنَّهُ مَقْدَارُ الْحَرَكَةِ. ثُمَّ إِنَّهُ كَيْفَ يَكُونُ مَقْدَاراً لِمَطْلُوقِ الْوُجُودِ^٤ وَهُوَ فِي نَفْسِهِ إِمَّا مُتَغَيِّرٌ فَيَسْتَحِيلُ انْطِبَاقُهُ عَلَى الثَّابِتِ وَإِمَّا ثَابِتٌ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَنْطَبِقَ عَلَى الْمُتَغَيِّرِ؟!

فَيَقَالُ لَكَ: أَمَّا تَبَيَّنَ فِي مَا قَدْ سَلَفَ أَنَّ الزَّمَانَ إِثْمًا هُوَ مَقْدَارُ لَهْيَةٍ غَيْرِ قَارَةٍ وَسَيَسْتَبِينَ الْفَرْقَ بَيْنَ الزَّمَانِيَّاتِ وَالْمَوْجُودَاتِ الْغَيْرِ الزَّمَانِيَّةِ فِي كَيْفِيَةِ الْإِنْتِسَابِ إِلَى الزَّمَانِ وَعَدَمِهِ وَيُنْكَشِفُ مَعْنَى الْبَقَاءِ فِي كُلِّ مِنَ الْقَسْمَيْنِ.

فَيَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ عَلَى ذَوْقِ الْحِكْمَةِ وَعَلَى طِبَاقِ مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ؛ وَأَمَّا الْمُتَكَلِّمُونَ فَحَيْثُ قَالُوا: «الْقَدِيمُ مُوجُودٌ فِي أَزْمَنَةٍ مُقَدَّرَةٍ لَا نِهَايَةَ لِأَوَّلِهَا» فَقَدْ حَكَمُوا بِصَحَّةِ انْطِبَاقِ الثَّابِتِ عَلَى الْمُتَغَيِّرِ.

٣. ن: - لَا يَتَصَوَّرُ بَقَاؤُهُ... أَيْضاً.

٢. س: الموجود.

١. س: فهو اقلبه.

٤. س: - و.

شك وإشارة

ربّما يتخالَج في صدرك من أمر الآن الذي هو من الزمان كالنقطة^١ من الخطّ أنّه إمّا أن يُعَدَم على التدريج يسيراً يسيراً؛ فيمتدّ آخذاً إلى العدم مدّة أو دفعة؛ فيكون عدمه في آن؛ فيقع مشافعةً بين آئين؛ هذا خلف.

فاعلم أنّ السبيل إلى تحقيق الحقّ في ذلك هو ما ذكره الشيخ في الشفاء: «أنّه ليس قول القائل: «إمّا أن يعدم يسيراً يسيراً أو دفعة» صادقاً منفصلاً المحيط بطرفي النقيض أو المحيط بالشيء وما يلزم نقيضه» [١٧٨] فإنّ هناك قسماً ثالثاً وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده؛ وستكلّم فيه في المستقبل من القول على ضربٍ ما من البسط، إن شاء الله تعالى.

وهم وتحقيق

كأنّه يسبق إلى بعض الأوهام أنّ الآن هو نفس نهاية الزمان؛ فقد توهم في سائر الأطراف - وهي السطح والخطّ والنقطة - أنّها نهايات لذويها.

فتشبّث^٢ صاحب المحصل بذلك في نفي الوجود عن الأطراف مطلقاً سواء كانت نفس الكمّيات كالسطح والخطّ أو مبادئ الكمّ كالنقطة والآن وجعلها عدميات؛ فإنّ نهاية الشيء هي فناؤه؛ فكيف يكون^٣ أمراً وجودياً؟!

واضطرب كلامه في شرحه للإشارات فتارةً جعل النهاية من المضاف المشهورى وأخرى جعلها إضافة عارضة لكلّ من الأطراف بالقياس إلى ذي الطرف؛ فيكون من المضاف الحقيقي. قال: «فالسطح مثلاً إذا قيس إلى الجسم عرضت له إضافة هي النهاية؛ وهي وإن كانت متأخّرة عن السطح في التحقق

١. س: كالنقطة.

٢. س: فتشبّث.

٣. س: - يكون.

لكونه معروضاً لها إلا أن ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له^١ كالأوسط في برهان اللّم إذا كان معلولاً للأكبر وعلّة لثبوته للأصغر؛ وبذلك صحّ^٢ حكم الشيخ بأن لزوم السطح للجسم بواسطة التناهي^٣؛ وهذا كلّه خبطٌ في خبط؛ وكيف يكون إضافة العارض إلى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض وتلك الإضافة لاتعقل إلا بعد العروض؟! [١٧٩]

و تحقيق المقام هو سياق كلام خاتم الحكماء في شرح الإشارات ونقد المحصل من^٤ أن السطح مثلاً ليس هو فناء الجسم فقط؛ فإنّ الفناء لا يقبل الإشارة الحسية و السطح يقبل.

و الفحص التحقيقي يقتضي أن هناك ثلاثة أمور:

أولها: مهية السطح الذي هو المقدار المتّصل ذو البُعدين.

و ثانيها: فناء للجسم و عدم له بمعنى نفاذه و انقطاعه و انتهائه في جهة معيّنة لا العدم المطلق.

و ثالثها: إضافة إلى الجسم عارضة للفناء؛ فيقال له بحسب ذلك نهاية لجسم ذي نهاية.

و إنّما يستدلّ على ثبوت الأوّل للجسم بثبوت الثاني له؛ إذ هو مقارن و مستلزم للأوّل؛ و أمّا الثالث فإذا اعتبر عروضه للأوّل كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذي السطح، و إذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة إلى ذي النهاية. فالنهاية ليست عارضة للسطح بالقياس إلى الجسم، بل الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أولاً ثمّ السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانياً ثمّ يعرض لهما الإضافة بالاعتبارين؛ وكذلك القول في الخطّ و النقطة.

١. ن: - له. ٢. ن: - التناهي.

٣. س، ش: صحّ.

٤. س، ش، ن: - من.

فإذن عليك باعتبار الأمر في الآن وأنّ هناك أيضاً ثلاثة أمور:

[الف.] شيء لا ينقسم بحسب الامتداد؛ هو الآن

[ب.] وفناء للزمان عنده

[ج.] وإضافة عارضة لكلّ منهما بحسبها يقال لذلك الفناء إنّّه نهاية مضافة إلى

ذي نهاية هو الزمان؛ وللآن إنّّه آن مضاف إلى ذي الآن وهو الزمان؛ وربما يقال

بحسبها للآن إنّّه نهاية الزمان بمعنى أنّه مقارن لما هو نهاية له^١ أعني الفناء من

حيث الإضافة.

تذييل

ربّما يقال: يطلق الخطّ و السطح باشتراك الاسم:

[الف.] على معنى لا تؤخذ في مفهومه النهاية، كما يقال: «خطّ» ويعبّر به عن

مجردّ الطول مع قطع النظر عن العرض والعمق لا على أن يكون مجرداً عن

مقارنتهما، بل على أنّه طول غير ملحوظ فيه سوى حقيقة الطولية؛ أعني الامتداد

الواحد من غير منافاة لاقتران العرض والعمق به في الوجود أو لاقترانهما^٢؛ وكذا

يقال سطح لمجردّ الطول والعرض - أعني الامتدادين - مع قطع النظر عن الامتداد

الآخر وكلّ منهما بهذا الاعتبار مقدار موجود محسوس وذلك موضوع لعلم

الهندسة.

[ب.] وعلى ما تؤخذ النهاية في مفهومه، كما يقال: «خطّ» و «سطح» بالمعني

المذكور ولكن يشترط أن لا يبقى شيء آخر وراءهما؛ فشيء منهما لا يصير نهاية

إلا من حيث هذا المفهوم السليبي.

وكذلك الآن والنقطة يطلقان باشتراك الاسم على معنيين: أحدهما مبدأ الكمية والآخر ذلك المعنى بشرط لا بقاء شيء آخر ورائه؛ وما يطلق عليه النهاية إنما هو المعنى الأخير.

وهذا هو كلام صاحب التلويحات حيث قال بعد أن قرّر أنّ النهايات عدمية: لأنّها هي كون الشيء ذاكية لا يبقى ورائها منه شيء آخر: فإن قيل: ألستم حكمتهم بأن السطح يحسّ؛ فهو موجود؟! يقال: قد يعتبر عن مجرد طول بالخطّ ومع العرض بالسطح وهما من الكمية؛ فهو بالاشتراك وإلاّ النهايات عدمية من حيث عدمها لا تحسّ والكميات ما لم يشترط فيها لإبقاء شيء آخر ورائها لا تصير نهاية؛ فلا بدّ من سلب في مفهومها؛ فما يدور على ألسنة المتأخّرين: «أنّه يخالف الحكماء فيقول: السطح والخطّ والنقطة عدميات» يرجع إلى افتراءٍ عليه أو سوء تفهّمٍ لمرامه.

حكومة وردع

إنّ جمهور الحكماء يقضون بوجود السطح والخطّ والنقطة على أنّها موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع ومنهم من (١٨٠) يجعلها من العوارض التحليلية للجسم - يعنى الموجودة بعين وجوده على قياس الأجزاء التحليلية - ظانّاً أنّ الموجود في الأعيان ليس إلّا الجسم ثمّ العقل بضربٍ من التحليل ينتزع منه السطح ومن السطح الخطّ ومن الخطّ النقطة وتحكم بأنّها موجودة في الأعيان لكن لا بوجوداتٍ منفردة عن وجود الجسم، بل بعين ذلك الوجود. وربما يزعم أنّ في كلام المعلم الأوّل في إثبات تجرّد النفس^١ تصريحاً بذلك و

١. ذ: - في إثبات تجرّد النفس.

أَنَّ الشيخ قد حَقَّقَهُ في الشفاء ناصباً عليه؛ وكأني قد أسلفت لك ما يصدِّك عن تسويغ اتِّحاد العرض والجوهر في الوجود؛ فعسى أن تكون علي هديٍّ في أمرك إن كنت من المتذكرين؛ ولستُ أفقه من قول الشيخ في الشفاء إلا نفي التمايز بحسب الوضع دون نفي التباين بحسب الوجود؛ فهذه عبارته في فصل تجرّد النفس من طبيعيات الشفاء: «إن كان محلّ المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير، فإمّا أن تكون الصورة المعقولة تحلّ منه شيئاً وحدانياً غير منقسم أو^١ يكون إمّا تحلّ منه شيئاً منقسماً والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف تقطّي لا محالة وتُنتَجِن أولاً أنه هل يمكن أن يكون محلّها طرفاً غير منقسم.

فنقول: إنَّ هذا محال و ذلك لأنَّ النقطة هي نهاية ما لا تميّز لها عن الخطّ في الوضع أو عن المقدار الذي هو منتهى إليها تمييزاً يكون به النقطة شيئاً يستقرّ فيه شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك المقدار، بل كما أنَّ النقطة لا تنفرد بذاتها وإمّا هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك إمّا يجوز أن يقال بوجهٍ ما أنّه يحلّ^٢ فيها طرف شيء حالّ في المقدار الذي هي طرفه؛ فهو متقدّر بذلك المقدار بالعرض؛ وكما أنّه يتقدّر به بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع النقطة؛ فيكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات، كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد^٣ بالذات؛ ولو كان النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يميّز لها ذات؛ فكانت النقطة إذن ذات جهتين:

[الف.] جهة منها تلي الخطّ الذي تميّزت عنه

[ب.] و جهة منها مخالفة لها^٤ مقابلة

فيكون حينئذٍ منفصلة عن الخطّ بقوامها وللخطّ المنفصل عنها نهاية لا محالة

١. س: أن. ٢. هامش «س» و «ش»: انحط. ٣. س: - بالعرض مع امتداد.

٤. ش: ن: له.

غيرها تلاقيها^١؛ فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه؛ والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد؛ فيؤدِّي هذا إلى أن تكون النقط متشافعة في الخط إمَّا متناهية أو غير متناهية» انتهت بألفاظها.

وأما قوله في الشفاء: «إنَّ السطح هو نفس ظاهر الجسم» فميس فيه استيجاب للاتحاد في الوجود أصلاً.

وما يقال: [١٨١] «من البين أنَّ الجسم في الخارج ليس شيئين أحدهما ظاهره و الثاني باطنه، بل كلاهما موجود واحد في الخارج والعقل يميِّز ظاهره عن باطنه» فإنَّه تخييل بلا تحصيل؛ إذ الجسم في الخارج ليس شيئين، بل الموجود في الخارج شيان: أحدهما الجسم والآخر مقدار حال فيه ذو بُعدين يقال له باعتبار أنَّه ظاهر الجسم..»

قال الشيخ في التعليقات: «السطح يعتبر فيه أنَّه نهاية و يعتبر فيه أنَّه مقدار و ليس هو مقداراً^٢ بالجهة التي هو بها نهاية و نسبة ذلك المعني - و هو أنَّه يمكن أن يفرض فيه بُعدان - إلى المقدارية فيه نسبة فصل إلى جنس.» [١٨٢]

ثم كيف يكون وجود العرض بعينه وجود الجوهر الذي هو موضوعه و وجود الجوهر هو وجود الشيء لنفسه و وجود العرض هو وجود الشيء في موضوعه؟! - أعني الوجود الرباطي - ولعلَّ في قول الشيخ في التعليقات: «الوحدة والنقطة و الخط و السطح كلُّها تحدُّ من دون الموضوع و إن لم تكن توجد إلَّا في موضوع» [١٨٣] كفاية.

و أيضاً؛ قد يتداخل سطحان أو خطَّان أو نقطتان و لا يمكن أن يتداخل جسمان أصلاً؛ فلو لم يكن بين الجسم و بين تلك الأمور تفايِّر بحسب الوجود مع عدم

التمايز بحسب الوضع فكيف يصح ذلك؟!
فإذ قد ذكرناك فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين.

استيقاظ

أليس قد ظهر بما قد سلف أن معنى كون الزمان غير قارّ الذات هو أن أجزائه لا تجتمع في الوجود دفعةً - أعني الوجود بالقياس إلى الآن - لا أنها لا توجد في الأعيان على وجه الاتصال؟! فالزمان في نفس اتصاله موجود واحد ذاته على قرارٍ بحسب الوجود الاتصالي الوجداني في الأعيان وهو غير قارّ الذات بحسب أجزائه الحاصلة بعد تحليل الوهم إياه بالقياس إلى ما يتوهم فيه من الآتات؛ فتحقق القبليّة و البعديّة في الزمان إنما يكون بانفراض الآن واتّصاف أجزائه بالمُضيّ والاستقبال باعتبار ذواتها وهوياتها؛ وأما الحركة فإنما يتّصف بعدم قرار الذات والمُضيّ والاستقبال من جهة مقارنة الزمان لا بذاتها. وسيعاد في ذلك كلّ ضربٍ آخر من القول في مستأنف الكلام، إن شاء الله العزيز الحكيم.

فصل

في تحقيق معاني الدهر و السرمد و بيان متى الأشياء و الفرق بين الزمانيات
و الأشياء الغير الزمانية في الانتساب إلى الزمان
و أمور آخر تتقّم النظر و تكمل الغرض

شرطيّة أسرار

ما أسهل ما يتأتى لك أن يتحدّس أنّ الامتداد إنّما هو من أوصاف الكميّة المتّصلة
لا غير؛ فلا يوصف به الوجود أو العدم بالذات أصلاً، بل إنّما يصحّ ذلك بالعرض
على أن يكون الممتدّ حقيقةً هو الزمان و اتّصاف الوجود أو العدم بالامتداد عبارة
عن مقارنة أحدهما لما هو الموصوف به حقيقةً؛ أعني الزمان.

فوجود شيء من الموجودات لا يصلح أن يحكم عليه بامتدادٍ خاصٍّ أو
الامتداد المطلق إلّا باعتبار المقارنة لزمانٍ معيّنٍ أو لطبيعة الزمان؛ وكذلك
اللامتداد بمعنى كون الشيء دفعياً غير ممتدّ؛ فإنّ موصوفه بالذات إنّما هو الآن
طرف الزمان لا شيء آخر أصلاً؛ و أمّا الوجود أو العدم أو أيّة طبيعة كانت من

الأمر التي هي غير الآن فلا يتصف بذلك المعنى إلا باعتبار مقارنة الآن على سبيل الانطباق عليه؛ ففي طبيعة الوجود من حيث هو وجود - أي لا من حيث مقارنة الزمان و طرفه - ليس إلا التحقق الصرف من دون أن يكون على امتداد أو لا امتداد؛ وكذلك في العدم الصرف ليس إلا الانتفاء البحت من غير أن يتصف باستمرار أو لا استمرار؛ فلسْتُ أعني باللامتداد مجرد سلب الامتداد؛ أي مقابله مقابلة السلب والإيجاب.

أفليس من البين أن المتقابلين تلك المقابلة لا يعرى عنهما موضوع بحسب نفس الأمر البتة وإن عريت عنهما الذات بحسب خصوص بعض الملاحظات التي هي أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر؟! أعني حيث تؤخذ الذات من حيث هي، بل إني أعني بذلك إما مقابل الامتداد مقابلة العدم والملكة الذي هو أخص من نقيضه بقيد الاستعداد؛ فيخلو عنهما الموضوع الغير القابل، كالوجود الذي لا يشاب بالدخول تحت الكون و العدم الذي لا يختص بالوقوع في زمان أو في طرفه أو الأخص من ذلك أيضاً؛ أي كون الشيء دفعياً غير ممتد منطبقاً على طرف الزمان؛ فإن هذا المعنى قد يكذب هو و الامتداد كلاهما معاً؛ وإن كان الموضوع على القابلية باعتبار الوقوع في أفق الزمانيات كحدوث الحركة التوسّطية المنطبقة على الآن السيّال.

فإذن إنما يعقل الامتداد و الاستقرار و مقابلهما في الأمور الواقعة في أفق الزمانيات فقط و هناك أيضاً من قبل الزمان و طرفه لا غير؛ و الشيخ الرئيس أبو عليّ أمعن النظر^٢؛ فقال في كتاب التعليقات: «كل ما يكون له أول و آخر فينبهما اختلاف مقداري أو عددي أو معنوي؛ فالمقداري كالوقت و الوقت أو الطرف و

الطرف؛ والمعددي كالواحد والعشرة؛ والمعنوي كالجنس والنوع والوجود لا أول له ولا آخر بذاته. [١٨٤]

منهّل

مقولة متى هي نسبة ما للشيء إلى الزمان؛ وهي كونه فيه نفسه أو في طرفه؛ فإن كثيراً من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة لا في زمان أصلاً كالمماسّة والتقاطع [١٨٥] بين الخطّين والوصول إلى ما إليه الحركة ويُستل عنها بـ «متى» ويجاب. وذكر الشيخ في قاطيع غورياس الشفاء: «أنّه كما لم يكن الإضافة معنى مركّباً كذلك الأين ومتى يجب أن لا يظنّ فيهما تركيب» [١٨٦] ولخص ذلك في التعليقات بقوله: «قولنا متى وأين ليس نعني به كون الشيء في المكان أو الزمان مركّباً؛ ونعني بالتركيب الموضوع مع نسبته، بل نعني به نفس النسبتين؛ فنفس النسبة هو الأين لا المنسوب ولا المنسوب إليه ولا مجموع النسبة والمنتسبين^١؛ وكذلك الحال في الإضافة كالأخوة.» [١٨٧] ثم قال بعد ذلك بيسير: «متى الشيء هو كونه في زمانه؛ وقد يكون الزمان موجوداً ولا يكون ذو الزمان فيه؛ فلا يكون متى وكذلك الأين.» [١٨٨]

جمع وتفريق

أليس الأين: منه حقيقي أولي؛ وهو كون الشيء في مكانه الحقيقي؛ ومنه ما هو ثانٍ غير حقيقي؛ وهو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي، كالكون في الدار أو في السوق؛ ومنه جنسي، كالكون في المكان المطلق؛ ومنه نوعي، كالكون في الهواء؛

و منه شخصي، ككون هذا الشيء في هذا الوقت في الهواء و هو مكان ثانٍ أو كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي؟!

فكذلك متى؛ منه حقيقي، ككون الشيء في زمان مطابق له لا يفضل عليه، كقولهم: «كان هذا الأمر وقت كذا^١»؛ و منه غير حقيقي، كقولهم: «في سنة كذا» و لم يكن الأمر في جميع السنة، بل في جزء منها؛ فالسنة نظير السوق في الآن؛ و منه جنسي، كمطلق الكون في الزمان أو في طرفه^٢؛ و منه نوعي، ككل من ذينك الكونين؛ و منه شخصي، ككون هذا الشيء في هذا الزمان المطابق له أو في هذه السنة لكن الزمان الواحد قد يكون بعينه زماناً بالتحقيق لأشياء كثيرة على سبيل المطابقة و إن كان متى كل منها هو خلاف متى الآخر؛ لأنّ كون كل واحد منها في ذلك الزمان هو غير كون الآخر؛ و لا كذلك المكان الواحد؛ فهو لا يكون مكاناً حقيقياً لعدّة فوق الواحد؛ فهناك يختلف النسبة و المنسوب إليه. اللهم! إلّا في الغير الحقيقي؛ فيختلف النسبة فقط دون المنسوب إليه.

و أيضاً: تقع^٣ المضادّة في الآن؛ فإنّ الكون عند المحيط يخالف الكون عند المركز و هما معنيان يوجد^٤ لهما موضوع واحد يتعاقبان^٥ عليه و بينهما غاية الخلاف و أيون متوسطة ليس بينها تلك الغاية و ليس تقع في متى؛ فالكون في الزمان و إن كان غير الكون في طرفه على أنّ بينهما غاية الخلاف؛ فليس يوجد موضوع واحد يتعاقبان عليه أ يصير التدريجي تارةً دفعياً أخرى.

ثمّ الآن سبيله أن يقبل الأشدّ و الأضعف؛ فقد يكون إثنان كلاهما فوقين و أحدهما أشدّ فوقيّةً إلّا أنّ قبول الأشدّ و الأضعف لا يكون له باعتبار طبيعة الفوقية أو التحتيّة، بل باعتبار الإضافة إلى فوقيّة أو تحتية أخرى؛ فالفوق الحق لا يقبل

٣. ش: يقع.

٢. س: طرفه.

١. س، ش: الزوال.

٥. ن: متعاقبان.

٤. س: توجد.

الأشدّ والأضعف، بل الفوق المضاف إلى آخر، كما أنّ السواد الحقّ لا يكون أشدّ وأضعف، بل المضاف إلى سواد آخر.

ومتى ليس على ذلك السبيل؛ فليس فيه أشدّ وأضعف مطلقاً أو بحسب الإضافة.

فإذن المقولتان لهما عوارض جامعة و عوارض فاصمة.

ذنبه

قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: «أقول: وقد هَوّل فاضل المتأخّرين - يعني به المعلّم الثاني أبانصر الفارابي - في العبارة عن المتى الخاصّ تهويلاً مفرطاً؛ فقال: إنّ «متى» نسبة الشيء إلى الزمان الذي ينطبق نهاياته على نهايتي وجوده [١٨٩] أو زمان محدود هذا الزمان جزء منه؛ وذلك أنّه ذكر نهايتي وجوده؛ [١٩٠]» [١٩١] فبيّن أنّ الذي يصحّ أن يعنى الشيخ أبونصر بذلك ليس إلّا نهايتا متى الشيء ونسبته إلى زمانه.

قال بعد إبطال ساير ما تحتمله^١ العبارة: «وأما نهايتا النسبة فيمكن أن تجعل له وجه تأويل؛ فيقال: إنّ معناه أنّ متاه هو نسبته إلى زمانٍ ينطبق نهايته على نسبتيّن له إلى نهايتي هذا الزمان. ثمّ لا نسبة له قبل ولا بعد إليه؛ [١٩٢] فيجب أن يفهم قوله على هذا الوجه لكن نسبة الشيء إلى الآن الذي يقارنه عسى أن يظنّ بها أنّها ليست من مقولة متى بذاتها؛ فإن كان ذلك كذلك فكان هذا الرسم غير صحيح؛ وذلك لأنّ كون الشيء في آنٍ ما لا يحمل عليه هذا الحدّ لكن الحقّ أنّه يكون للشيء نسبة إلى الزمان لا على أنّه فيه، بل على أنّه في طرفه ومع ذلك يكون

آنيًا^١؛ فهذا يفسد ما قاله هذا الفاضل. اللهم^٢ إلا أن يحكم بأن النسبة إلى الآن ليس من مقولة متى لكنها لا مقولة لها تليق بها غير هذه المقولة ولا نعلمها غير داخلية في مقولة أصلاً^٣ انتهى قوله. ثم قال: «ثم بعد هذا يظن كأن^٤ الاشتغال به يخوض بالمبتدئ [١٩٣] في ما لا يعنيه.» [١٩٤]

قلت: وكأنه عني به النظر في متى الأمور الغير الزمانية؛ أعني المفارقات؛ فإنه بخلاف متى الزمانيات وأن^٥ فيه لغموض يقصر عنها قواصر الأنظار؛ فالاشتغال به لا يناسب فن قاطيغورياس الموضوع لمن بضاعته من الحكمة بضاعة المبتدئين^٦.

استشهاد

ألسن لو نظرت إلى قول يهينيار في التحصيل في فصل الأين و المتى بعد إتمام^٦ الكلام فيهما؛ وستعلم أن الأمور الزمانية التي توصف أنها في زمان فهي أمور واقعة تحت التغير وأن الأمور الثابتة لا يصح أن يقال إنها موجودة في زمان، بل لها كون آخر نبيته في مكانه لوجدت فيه سوق ذلك القول من الشفاء؟!!

هداية و تحصيل

ألا إن ما ذكر هو متى الزمانيات لا غير؛ أعني الأمور الواقعة في الزمان أو في طرفه؛ والزمان نفسه ليس^٧ لوجوده أو عدمه متى؛ فما أحسن قول الشيخ في التعليقات: «الزمان ليس وجوده في زمان فكذلك ليس بعدم في زمان؛ والآن نفسه

١. الشفاء: آناً.

٢. من: الفهم؛ ش: الفهم.

٣. س: ش، ن: ثم بعد هذا نظر لكن.

٤. س: المبتدئين.

٥. س: إيماء.

٦. ن: انه.

٧. س، ن: ليس.

ليس لوجوده متى بخلاف عدمه؛ فإنّ متاه نفس مجموع الزمان الذي بعده؛ وهذا كما أنّ المكان نفسه ليس له أين أصلاً والنقطة نفسها ليس وجودها في الخطّ أو النقطة وأنها معدومة في مجموع خطّ بعدها» وأما الأمور الغير الزمانية فربّما يقال بحسب جليل النظر إنّ متاهها يباين متى الزمانيات بالمعنى. فمتى الزمانيات هو النسبة إلى الزمان بالفينية؛ ومتى ما هو أعلى من الكون نسبته إلى الزمان بالمعنى.

ثمّ إنّ ضرباً من النظر الدقيق يأتي بفحص بالغ فيحكم بأنّ هذا الأخير كون على طور آخر أعلى من أن يكون متى، بل إنّما هو بإزاء المتى؛ أعني كون الزمانيات في الزمان أو في طرفه؛ [١٩٥] فلا ينبغي أن يدخل ذلك في التسمية إلّا أن يسلك مسلك التشبيه من طريق بعيد؛ فإنّ النسبة التي هي المتى تعتبر فيها انطباق المنسوب على المنسوب إليه وما يرتفع عن الزمان لا ينسب إليه بالانطباق على شيء من الأزمنة أو الأطراف؛ بل إنّما يحيط بالجميع؛ فبالحرى أن ينزّه عن الوقوع تحت ما يعتريه [١٩٦] هذا الاسم؛ فكيف والزمان لا يكون له متى؛ فما ظنك بشواهد العوالي وما هو أعلى منها؟!

تأييد تنصيصي

عساك تكون ممن ظفر من كلام الشيخ الرئيس بقول ناصي على ما حققناه. أَلَمْ يَكْفِكَ قوله في رسالته المسماة الكلمة الإلهية: «سبحان الملك القهار، الإله الجبار، لا تدركه الأبصار ولا تمتلئه الأفكار، لا جوهر يقبل الأضداد فيستقير ولا عرض فيسبق وجوده الجوهر، لا يوصف بكيف فيشابه ويضاهي، ولا بكم فيقدّر

و يجزى، و لا بمضاف فيوازي و يحاذي، و لا بأين فيحاط به و يحوى، و لا بمتى فينتقل من مدة إلى أخرى؟! و أشباه ذلك في كتبه غير محصورة فتصفع؛ و ممّا في زُبُر من سبقه من الأقدمين ينصّ على ذلك قولُ المعلّم الثّاني للحكمة في فصوصه: «هو أوّل من جهة أن كلّ زمانى ينسب إليه تعالى بكونٍ فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء و وجد - أعني الحقّ الواجب - معه لا فيه.»^١ [١٩٧]

دعامة تنويرية

أ لست تُدعين أن الكائن في شيء يلزمه أن يختصّ بذلك الشيء على سبيل الانطباق عليه و لا كذلك الموجود مع شيء؟! فكأنك تفرّق بين المعنيين؛ فالأمر الزمانى هو ما يختصّ وقوعه بالانطباق على الزمان أو على جزء من أجزائه أو على آين من الآتات؛ و ما ليس بزمانى لا يكون كذلك، بل إنّما يوجد مع الزمان لا كمعيّة الزمانيات و يحيط به كلّ دفعةً؛ و الزمان لكونه متغيّراً سيّالاً بذاته فلا يكون فيه و لا معه معيّة زمانيةً إلّا ما يتغيّر بتغيّره^٢ و يسيل بسيلانه و يصحّ أن يكون له ابتداء و انتهاء؛ و أمّا ما هو خارج عن هذه فإنّه يوجد مع الزمان المعيّة التي هي إضافة عارضة؛ فيجب أن يكون له اقتران به طبعي؛ فيتحقّق بينهما تضايفٌ بالفعل لا بالفرض؛ و ذلك بأن يكون حاملاً لمحلّه كالفلك أو فاعلاً لوجوده كالمبدأ المفارق.

قال الشيخ الرئيس في النجاة: «و ليس كلّ ما يوجد مع الزمان فهو فيه؛ فإنّا موجودون مع البرّة الواحدة و لسنّا فيها.» [١٩٨]
و قال في الشفاء: «و من المباحث في أمر الزمان أن نعرف كون الشيء في

١. ش. - و ممّا في زُبُر... لا فيه. ٢. ن. - بتغيّره.

الزمان؛ فنقول: إنما يكون الشيء في الزمان على الأصول التي سلفت^١ بأن يكون له معنى المتقدم والمتأخر؛ [١٩٩] وكل ما له في ذاته معنى المتقدم والمتأخر فهو إما حركة أو ذو حركة. أما الحركة فذلك لها من تلقاء جوهرها وأما المتحرك فذلك له من تلقاء الحركة» و«أما الأمور التي لا تقدم فيها ولا تأخر بوجه فإنها ليست في زمان؛ وإن كانت مع الزمان، كالعالم فإنه مع الخردلة وليس في الخردلة؛ وإن كان شيئاً له [٢٠٠] من جهة تقدم وتأخر مثلاً لا من جهة ما هو ذات وجوهر؛ فهو من جهة ما لا يقبل تقدماً وتأخراً ليس في زمان وهو من الجهة الأخرى في الزمان» [٢٠١] انتهى.

وكانه لم يزم حصر الزمانيات مطلقاً في الحركة وذي^٢ الحركة؛ فكيف وأن ما يتوقف على الحركة كالحوادث المرتبطة^٣ بالأزمنة وأطرافها لمن الزمانيات؟! فوجود الحادث باعتبار الحدوث والبقاء كليهما مما يختص بالوقوع في الآن أو في جزء من الزمان وليس بحركة ولا بذي حركة؛ بل إنما رام بالزمان ما يكون زمانياً بالذات؛ أي لا من حيث كونه متوقفاً على شيء هو زمني بذاته أو بالحركة [٢٠٢] وذي الحركة ما هو أعم منهما ومما يجري ذلك المجري من حيث توقفه على الحركة؛ فالأمور الغير الزمانية هي ما لا تكون حركة ولا متحركاً ولا متوقفاً في شيء من الحدوث والبقاء على وجود الحركة أصلاً وما دونها ينسب إلى الزمان أو طرفه بالفيشية؛ إن هذا هو قسطاس زنة الحكمة؛ فلا عليك لو اتخذته ميزاناً.

مشكاة فيها مصباح

إني إذن كدتُ أشهد أنك تحدثتَ وعرّفتَ أنه إذا انتسب متغير إلى متغير بالتطابق

على أن يصلح أحدهما لأن تنفرض فيه أجزاء بإزاء ما يفرض في الآخر؛ فينطبق كل ما انفرض فيه على ما بإزائه في الآخر^١ حصل هناك كونٌ متَّصفٌ بالامتداد؛ فإن كان المنسوب إليه من المنطقيين بحيث لا يكون في طباعه قبول الانقسام أصلاً اتَّصف ذلك الكون باللامتداد و يعبر عن تلك النسبة في صورتين بالفئسية؛ فالمنتسب إلى الزمان بالفئسية له كونٌ ممتدٌّ وإلى الآن بها له كونٌ غير ممتدٍّ؛ وأما النسبة إليهما بإضافة المعية في التحقق لا على سبيل الانطباق؛ فهي كونٌ دهرِيٌّ لا يتصوّر فيه امتدادٌ واستمرارٌ أصلاً ولا مقابلاًهما. نعم المنسوب إليه هو ما كونه ممتدّاً وما^٢ كونه غير ممتدّاً. [٢٠٣]

قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود: «الدهر معنى معقول من إضافة^٣ الثبات إلى النفس في الزمان كلّه». [٢٠٤]

ثم إن نسبة ما هو ثابت الذات إلى ما هو غير متغيّر الذات بإضافة المعية في التحقق هي كون سرمدى يتقدّس عن الامتداد ومقابله في نفس الكون وفي المنتسبين جميعاً. فالدهر نوع من أوعية الكون يحيط بالزمان كلّه؛ فهو وعاء الزمان؛ إذ معية الثابت و شيء من أبعاد الزمان وإن كان معنى غير النسبة إلى الزمان بالفئسية إلا أن الكون الذي بحسبها لا يسمّى دهرأ؛ والسرمد نوع آخر أرفع من الدهر أيضاً [٢٠٥] ومحيط به.

والحكماء المحصلون عبّروا عن هذه المعاني بقولهم: نسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمان ونسبة الثابت إلى المتغيّر دهر ونسبة الثابت إلى الثابت سرمد؛ ويعمّها الدوام المطلق؛ والدهر وعاء الزمان.

٣. س، هامش «ن»: إلصاق.

٢. س: هـ.

١. ن: - فينطبق... الآخر.

تزئيف وهم وإزالة شك

عساك تكون مَعْنٍ لن يستمع إلى مُثير فتنة التشكيك، الإمام الفاضل، فخرالدين الرازي، حيث يقول في المحصّل راداً على الفلاسفة: «إنّ هذا التهويل خالٍ عن التحصيل؛ لأنّ المفهوم مِن «كان» و«يكون» لو كان أمراً موجوداً في الأعيان لكان إما أن يكون قارّ الذات؛ فيلزم أن لا يوجد في المتغيّرات؛ وإن كان^٢ غير قارّ الذات استحالة وجوده في الثوابت.»

و هذا التقسيم لا يندفع بالعبارات^٣. أ و لم يكفك قولُ خاتم الحكماء، المحقّق نصيرالدين الطوسي في نفذه: «إنّه لا شكّ في أنّ وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القارّ الذات الثابت الوجود مع الزمان و ليس كوقوع القارّ الذات الباقي مع القارّ الذات الباقي كالسما مع الأرض؛ و ذلك الفرق معقول محصّل سواء كان تهويلاً أو غير تهويل و ليس معيّة المتغيّر و الثابت مستحيلاً. فإنّا نقول: «نوح عاش ألف سنة» فانطبق مدّة بقائه على ألف دورة من الشمس.» [٢٠٦]

وإذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين أن يعبروا عن كلّ معنى بعبارة يرون أنّها مناسبة لذلك المعنى و لا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعاني؛ فو النفوس الصّافّة بمشهد الحقّ صفّاً أنّه لقول منقّح محقّق.

و بالجملة: هذه المعيّة متحقّقة على أنّها ليست معيّة شيئين يقمان في زمان واحد؛ و هذا معنى محصّل؛ فإن كان أحد المعين الذات الثابتة و الآخر الزمان كلّهما سَمّي ذلك المعنى دهرأ.

و هذه المعاني و إن كانت جليّةً على ذوي الحدس فربّما تكون مخبوءة تحت الاختفاء عن أنظار القاصرين^٤ و نعمّا العبارة ما قيلت: إنّ نور الحقّ كلّما كان

٣. س: العبارات.

٢. س: المتغيّرات و أدّ.

١. س: أي.

٤. س: العاصرين.

أشرق وأجلنى فهو للعقول الزمّدة أضعف وأعشى.

بسط وإحكام

أليست هذه المسالك وراء مألوفات الأوهام؟ فلا علينا لو بسطنا الكلام بنمطٍ من القول يورد فيه شيء من عباراتهم؛ فلعلّ في ذلك ضرباً من الإعانة على ما نحن بسبيله.

قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء: «و الشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان؛ فوجوده مع استمرار الزمان كلّهُ هو الدهر وكلّ استمرار وجود واحد فهو في الدهر؛ وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كلّ وقت بعد وقت على الاتصال؛ فكأنّ الدهر هو قياس ثبات إلى غير ثبات؛ ونسبة هذه المعية إلى الدهر كنسبة تلك الفيئية إلى^١ الزمان ونسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض؛ والمعية التي لها من هذه الجهة هي^٢ معنى فوق الدهر؛ ويشبه أن يكون^٣ أحقّ ما سمّي به السرمد وكلّ استمرار وجود بمعنى سلب التغيّر مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوقه السرمد.» [٢٠٧]

وقال في موضع آخر من الشفاء: «معنى قولنا: «الجسم في زمان» أنّه في الحركة والحركة في الزمان وأما غير المتغيّر - أعني ما يكون قارّ الذات - فإنّما ينسب إلى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه؛ إذ ليس له جزء يطابق المتقدّم من الزمان و جزء يطابق المتأخّر منه؛ وهذا كما أنّ نسبة استمرار غير المتغيّر و ثباته إلى استمرار غير المتغيّر كالسما إلى الأرض يكون بالحصول معه من غير تصوّر الحصول فيه.»

٢. هامش «س» و «ن»: هو. ٣. س، ش، ن: يكون.

١. الشفاء: من.

ثم قال: «و غير الحركة أو المتحرك إنما ينسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه؛^١ وهذه المعية إن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت فهو الدهر وإن كانت بقياس ثابت إلى ثابت فهو السرمد؛ وهذا الكون - أعني كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت - بإزاء كون الزمانيات في الزمان؛ فتلك المعية كأنها متى للأمر الثابتة ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد وإلا لكان مقداراً للحركة.

ثم الزمان كمعلولٍ للدهر و الدهر كمعلولٍ للسرمد؛ فإنه لولا دوام نسبة علل الأجسام إلى مبادئها ما وجدت الأجسام فضلاً عن حركاتها و لولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان» انتهى بألفاظه.

و في قوله: «كأنها متى للأمر الثابتة» إشارة إلى ما حققناه من التحاشي عن إثبات متى لما لا يدخل في الزمان.

و قال أيضاً: «إن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان و اعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع المتغيرة هو الدهر و مع الأشياء الثابتة هو السرمد؛ و الدهر في ذاته من السرمد و هو بالقياس إلى الزمان دهر؛ يعني أن الدهر في نفسه شيء ثابت إلا أنه إذا نسب إلى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي دهرًا».

و قال في كتاب عيون الحكمة^٢: «ذوات الأشياء الثابتة^٣ و ذوات الأشياء الغير الثابتة من جهة و الثابتة من جهة إذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان، بل مع الزمان؛ و نسبة ما مع الزمان و ليس في الزمان هو الدهر؛ و نسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الأولى أن يسمى بالسرمد و الدهر في ذاته من السرمد و بالقياس إلى الزمان دهر» [٢٠٨]

٣. شرح عيون الحكمة: + من جهة.

٢. سنن: ش: + و.

١. ن: - ثم قال... لا فيه.

و قال في كتاب التعليقات: «العقل يدرك ثلاثة أكوان:

أحدها: الكون في الزمان؛ وهو متى الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ و منتهى؛ و يكون مبدؤه غير منتهاه، بل يكون متقضيًّا و يكون دائماً في السيلان و في تقضي حالٍ و تجدد حالٍ.

و الثاني: كون مع الزمان؛ و يسمى الدهر؛ و هذا الكون محيط بالزمان و هو كون الفلك مع الزمان؛ و الزمان في ذلك الكون؛ لأنه ينشأ من حركة الفلك؛ و هو نسبة الثابت إلى المتغير إلا أن الوهم لا يمكنه إدراكه؛ لأنه رأى كل شيء في زمان و رأى كل شيء يدخله كان و يكون و الماضي و الحاضر و المستقبل و رأى لكل شيء متى إما ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً.

و الثالث: كون الثابت مع الثابت؛ و يسمى السرمد؛ و هو محيط بالدهر. [٢٠٩] و قال: «الشيء الزماني يكون له أول و آخر؛ و يكون أوله غير آخره». [٢١٠] و قال: «الوهم يثبت لكل شيء متى؛ و محال أن يكون للزمان نفسه متى؛ و الفلك لا يتغير في ذاته و الحركة حالة طارئة عليه». و «أن [٢١١] ما يكون في الشيء يكون محاطاً بذلك الشيء؛ فهو متغير بتغير ذلك الشيء؛ فالشيء الذي يكون في الزمان يتغير بتغير الزمان و يلحقه جميع أعراض الزمان و يتغير عليه أوقاته؛ فيكون هذا الوقت الذي يكون مثلاً مبدأ كونه أو مبدأ فعله غير ذلك الوقت الذي يكون آخره؛ لأن زمانه يفوت و يلحق و ما يكون مع الشيء فلا يتغير بتغيره و لا يتناولُه أعراضه». [٢١٢]

ثم قال: «الدهر وعاء الزمان؛ لأنه محاط به».

و قال في طبيعيات النجاة: «ليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه؛ فإننا موجودون

مع البرّة الواحدة ولسنا فيها» وعدّ ما يصحّ أن ينسب إلى الزمان بالفئسيّة. ثمّ قال: «فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان، بل إذا قبل توهمه^١ مع الزمان واعتبر^٢ له ثبات^٣ مطابق لثبات الزمان وما فيه^٤ سمّيت تلك الإضافة وذلك الاعتبار دهرًا له؛ فيكون الدهر محيطًا بالزمان.» [٢١٣]

و قال في رسالته المسماة الكلمة الإلهية وهي في صورة خطبة^٥ محتوية على معظمات المعارف الإلهية: «الزمان عنه في الأفق الأقصى وناحية الجوهر الأدنى عند اشتغال الحركة على متقدّم ومتأخّر وجود الجسم في تبدّل وتغيّر؛ والدهر وعاء زمانه و يفيض عنه وجود جواهر روحانية لا مكانية ولا زمانية.»

و قال بهمنيار في تحصيله: «وهذه المعية إن كانت بقياس ثبات إلى غير ثبات فهو الدهر؛ وهو محيط بالزمان؛ وإن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت فأحقّ ما يسمّى به^٦ السرمد، بل هذا الكون - أعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت - بإزاء كون الزمانيات في الزمان؛ فتلك المعية كأنها متى الأمور الثابتة و كون الأمور في الزمان متاها؛ فليس للدهر ولا للسرمد امتداد لافي الوهم ولا في الأعيان وإلّا كان مقدار الحركة» [٢١٤] انتهى بعبارة.

و قال خاتم الحكماء في شرح الإشارات: «إنّ الاصطلاح كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة [٢١٥] التي تكون لبعض المتغيّرات إلى بعض في امتداد الوجود؛ فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيّرات إلى الأمور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للأمر الثابتة بعضها إلى بعض» [٢١٦] فهذه ألفاظه. ولقد رمز بأنيق أسلوب الكلام إلى كشف أسرار المقام وأنّها لمن لطائف

٣. س: ثابت.

٢. النجاة: به فكان.

١. النجاة: - توهمه.

٤. س، ش، ن: - به.

٥. س: - خطبة.

٦. النجاة: + و.

الخفیات؛ فلا تكوننّ من الذين هم لا يشعرون.

ظنّ واستنكار

مِنَ النَّاسِ مَنْ نَزَلَ نَفْسَهُ مَنزِلَةَ الْمَفْسِّرِينَ لِأَقْوَالِهِمْ؛ فَنَظَرَ إِلَى مَا فِي شَرْحِ الْإِشَارَاتِ وَلَمْ يَطُقْ^١ الْفُطْنَةَ وَلَمْ يَذُقْ الْحِكْمَةَ وَلَمْ يَنْلِ اللَّبَّ مِنْ قَشُورِ الْعِبَارَاتِ وَتَخَيَّلَ أَنَّهُ تَوَعَّلَ؛ فَقَالَ فِي كَشْفِ الْمَقَالِ: «نِسْبَةُ الْمُتَغَيِّرَاتِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ بِالتَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ زَمَانٌ وَدَوَامٌ صُدُورُ الْمُتَغَيِّرَاتِ عَنِ الْأُمُورِ الثَّابِتَةِ دَهْرٌ وَدَوَامٌ ثَابِتٌ بِدَوَامٍ ثَابِتٌ قَبْلَهُ بِالذَّاتِ سَرْمَدٌ».

وَكَأَنَّ تَحْصِيلَ الْمَطْلَبِ سَبِيلَهُ تَحْقِيقُ مَا حَقَّقْنَاهُ وَتَفْصِيلُ مَا أَجْمَلْنَاهُ طِبَاقًا مَا لَوَّحَ إِلَيْهِ صَاحِبُ الْإِشْرَاقِ بِقَوْلِهِ فِي كِتَابِ التَّلْوِيحَاتِ: «وَكَمَا أَنَّ الشَّيْءَ فِي الْعَدَدِ إِنَّمَا مَبْدَأُهُ كَالوَاحِدِ أَوْ أَقْسَامُهُ كَالزَّوْجِ وَالْفَرْدِ أَوْ مَعْدُودُهُ؛ فَفِي الزَّمَانِ مَا يَوْجَدُ كَالْمَبْدَأِ وَهُوَ الْآنَ وَأَجْزَاؤُهُ مِنَ الشُّهُورِ وَالْأَيَّامِ وَمَا يَعْدُهُ الزَّمَانُ وَيَقْدَرُهُ^٢ كَالْحَرَكَاتِ؛ وَالْجِسْمُ مِنْ حَيْثُ هُوَ جِسْمٌ لَيْسَ فِي الزَّمَانِ، بَلْ لَأَنَّهُ فِي الْحَرَكَةِ وَهِيَ فِي الزَّمَانِ؛ وَالأَشْيَاءُ الْغَيْرُ الْمُتَغَيِّرَةُ أَصْلًا كَالْعَقْلِيَّاتِ وَالتِّي تَتَغَيَّرُ وَتَثْبُتُ مِنْ جِهَةٍ كَالْأَجْسَامِ هِيَ مَعَ الزَّمَانِ لَا فِيهِ؛ وَنِسْبَةُ مَا مَعَ الزَّمَانِ إِلَيْهِ فِي الثَّبَاتِ هُوَ الدَّهْرُ؛ وَنِسْبَةُ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضِهِ اصْطَلَحَ عَلَيْهِ بِالسَّرْمَدِ».

أوهام وتزييفات

ظَنَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ قَدَمَاءِ الْفَلَسَفَةِ أَنَّ الدَّهْرَ لَيْسَ حَقِيقَتُهُ إِلَّا الزَّمَانُ الْمَجْرَدُ مِنَ الْحَرَكَةِ. قَالُوا بِنَاءً عَلَى مَا تَوَهَّمَتْهُ أَوْهَامُهُمْ^٣ أَنَّ الزَّمَانَ جَوْهَرٌ أَزَلِيٌّ وَهُوَ

واجب الوجود: «إنَّه لَمَّا كَانَ كَذَلِكَ اسْتَحَالَ أَنْ يَتَعَلَّقَ وَجُودُهُ بِالْحَرَكَةِ؛ فَجَايزٌ أَنْ يَوْجِدَ الزَّمَانُ وَإِنْ لَمْ تَوْجِدِ الْحَرَكَةَ» فالزَّمانُ عندهم تارةً يَوجدُ معَ الحَرَكَةِ فيَقْدَرُ الحَرَكَةُ وَتارةً يَوجدُ^١ مَجْرَدًا فَحِينَئِذٍ يَسْمَى دَهْرًا؛ وَكَأَنَّكَ بِتَذَكَارِ مَا أَسْلَفْنَاهُ لَكَ تَدْعُنَ أَنَّ هَذِهِ خَيَالَاتٍ فَاسِدَةٌ وَتَخَيَّلَاتٍ مُضَلَّةٌ.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: «إِنَّ الدَّهْرَ مَدَّةُ السَّكُونِ أَوْ زَمَانٌ غَيْرٌ مَعْدُودٌ^٢ بِحَرَكَةٍ» وَيُفْسِدُهُ أَنَّهُ لَا يَعْقِلُ مَدَّةً وَلَا زَمَانًا لَيْسَ فِي ذَاتِهِ قَبْلٌ وَلَا بَعْدٌ قَبْلِيَّةٌ وَبَعْدِيَّةٌ زَمَانِيَّتَيْنِ؛ وَإِذَا كَانَ فِيهِ قَبْلٌ وَبَعْدٌ وَجِبَ تَجَدُّدُ حَالٍ عَلَى مَا سَلَفَ؛ فَلَمْ يَخُلْ مِنْ حَرَكَةٍ؛ وَالسَّكُونُ يَوْجِدُ فِيهِ التَّقَدُّمَ وَالتَّأَخُّرَ عَلَى نَحْوِ مَا أوردَ سَالِفًا.

وَالْقِصْرِيُّ يَتَخَيَّلُ أَنَّ الدَّهْرَ لَيْسَ إِلَّا مَقْدَارُ الزَّمَانِ بِجَمَلَتِهِ؛ أَيَّ بِمَاضِيهِ وَمُسْتَقْبَلِهِ جَمِيعًا بِحَيْثُ لَا فَاصِلَ بَيْنَهُمَا؛ وَكَوْنُ هَذَا الْمَقْدَارِ دَائِمِيًّا غَيْرَ مُنْقَطِعِ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ هُوَ السَّرْمَدُ؛ [٢١٧] فَنَحْنُ قَدْ أَوْضَحْنَا مَا يَكْشِفُ عَنْ وَهْنِهِ وَيُحَدِّثُ بِسَخَافَتِهِ.

ذَكَرَ وَإِفَادَةُ

أَمَّا كَانَ قَدْ تَحَقَّقَ لَدَيْكَ مِمَّا سَلَفَ أَنَّ الْقَبْلِيَّةَ وَالْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّتَيْنِ لَا بَدَأَ أَنْ تَكُونَا بِحَسَبِ الزَّمَانِ وَانْفِصَالَهُ الْوَهْمِيَّ أَمَّا فِي أَجْزَاءِ الزَّمَانِ فَبِحَسَبِ الزَّمَانِ الَّذِي هُوَ نَفْسُ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ وَأَمَّا فِي غَيْرِهَا فَبِحَسَبِ الزَّمَانِ الْمَحِيطِ بِالْقَبْلِ وَالْبَعْدِ؟!

فَاعْتَبِرِ الْأَمْرَ إِذْنِ فِي الْمَعْنَى الزَّمَانِيَّةِ أَيْضًا عَلَى تِلْكَ السِّيَاقَةِ؛ فَإِنَّ مَعْنَى الْحَرَكَةِ وَ الزَّمَانِ هِيَ مَتَى الْحَرَكَةُ؛ أَيَّ كَوْنِ الْحَرَكَةِ فِي زَمَانٍ؛ وَ مَعْنَى شَيْئَيْنِ زَمَانِيَّيْنِ هِيَ أَنَّ مَتَى أَحَدَهُمَا عَيْنَ مَتَى الْآخَرِ؛ أَيَّ كَوْنَهُمَا فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ؛ فَالْمَعْنَى الْأُولَى لَيْسَتْ

بحسب زمان خارج عن المعين بخلاف الثانية؛ فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان.

إيقاد [٢١٨] وإنارة

أَلَسْتُ تَفْطَنْتَ بما تُلَى عليك أَنَّ مَعِيَّةَ الْأُمُور الْغَيْرِ الزَّمَانِيَةِ كَالْمَفَارِقَاتِ لَيْسَتْ بِحَسَبِ الزَّمَانِ، بَلْ إِنَّمَا هِيَ بِحَسَبِ الدَّهْرِ أَوِ السَّرْمَدِ؟! فَمَا بِهِ الْمَعِيَّةُ هُنَاكَ لَيْسَ إِلَّا نَفْسُ التَّحَقُّقِ الدَّهْرِيِّ أَوِ السَّرْمَدِيِّ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لِلزَّمَانِ إِلَى ذَلِكَ الْحَرِيمِ سَبِيلٌ أَصْلًا؛ فَكَيْفَ وَلا تَرْتَبِطُ تِلْكَ الْأُمُورُ بِشَيْءٍ مِنَ الزَّمَانِ وَأَجْزَائِهِ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ؛ وَفِيضَانَهَا عَنْ مُبْدِعِهَا إِنَّمَا يَكُونُ بِأَنْ يَخْرِجَهَا إِلَى الْإِيسِ مِنَ الْإِيسِ الْمَطْلُوقِ؛ وَلا يَمْقِلُ أَنْ يَتَعَلَّقَ ذَلِكَ أَوْ يَخْتَصَّ بِزَمَانٍ أَوْ آخٍ؛ وَهَذِهِ الْإِضَافَةُ ضَرْبٌ مِنَ التَّأْثِيرِ مَسْمُومٌ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ بِالْإِبْدَاعِ وَهُوَ أَعْلَى ضَرْبِ التَّأْثِيرِ عِنْدَهُمْ وَسَتَعْرِفُ^١ ذَلِكَ فِي مَا بَعْدَ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

فَتِلْكَ الْمَعِيَّةُ لَيْسَتْ مَعِيَّةً زَمَانِيَّةً، بَلْ هِيَ قِسْمٌ^٢ آخِرٌ وَرَاءَ الْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمَشْهُورَةِ لِلْمَعِيَّةِ؛ وَهِيَ فِي الْمَفَارِقَاتِ بِإِزَاءِ الْمَعِيَّةِ الزَّمَانِيَةِ فِي الزَّمَانِيَّاتِ؛ فَإِذَنْ هِيَ قِسْمٌ سَادِسٌ لِلْمَعِيَّةِ وَأَنَّ أَحَقَّ مَا تَسْمَى بِهِ الْمَعِيَّةُ الدَّهْرِيَّةُ وَالسَّرْمَدِيَّةُ.

ثُمَّ إِنَّ قَاطِبَةَ الْحُكَمَاءِ وَجُمْهُورَ الْمُتَهَوِّسِينَ بِالْقِدَمِ مِنْ مُحَصِّلِهِمْ لَمْ يَذْهَبُوا عَنْ هَذِهِ الْمَعِيَّةِ وَعَدَّهَا مِنْ أَقْسَامِ الْمَعِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ عَلَى أَنَّهَا مَعْنَى آخَرٌ خَارِجٌ عَنْ تِلْكَ الْخَمْسَةِ. فَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا قِسْمًا سَادِسًا؛ وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ أَحَدَ الْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ مَعْنَى هُوَ الْقَدَرُ الْمَشْتَرَكُ بَيْنَ الْمَعِيَّةِ الزَّمَانِيَّةِ وَالْمَعِيَّةِ الدَّهْرِيَّةِ وَالسَّرْمَدِيَّةِ؛ وَذَلِكَ الْمَعْنَى هُوَ مَطْلُوقُ الْاجْتِمَاعِ فِي التَّحَقُّقِ أَعَمٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِحَسَبِ الزَّمَانِ أَوِ الدَّهْرِ

أو السرمد.

قالوا: العلة التامة والمعلول إما أن يكون كلاهما زمانيين أو كلاهما غير زمانيين أو أحدهما زمانياً^٢ والآخر غير زمني؛ ولا محالة يكون الغير الزمني هو العلة دون المعلول؛ فقسّموا معيّنهما بحسب هذه الأقسام إلى الزمانية والدهرية والسرمدية؛ وجعلوا معيّة الواجب الوجود - تعالى - بالنسبة إلى معلولاته المجردة بالنسبة إلى الزمان والزمانيات سرمدية ودهرية؛ وحكموا بامتناع اتّصافه - تعالى - بالمعيّة الزمانية أصلاً، بل قد نزهوه - تعالى - عن التقدّم الزمني أيضاً؛ لأنّه ليس زمانياً، بل هو محيط بالزمان؛ والمتقدّم على الشيء تقدّماً زمانياً لا يكون إلّا من الزمانيات.

قال الشيخ الرئيس في كتاب التعليقات: «نسبة الأوّل - تعالى - إلى العقل الفعّال أو إلى الفلك نسبة غير متقدّرة زمانية، بل نسبة الأبديّات [٢١٩]؛ ونسبة الأبديّات إلى الأبديّات تسمّى السرمد والدهر؛ والزمان يدخل فيه ما هو متغيّر؛ ونسبة الأبديّات إلى الزمان هو الدهر؛ فإنّ الزمان متغيّر والأبديّات غير متغيّرة.» [٢٢٠]

وقال فيه أيضاً: «إمّا أن يكون الشينان معاً في الوجود أو في الزمان أو في شيء ثالث ينسبان إليه؛ والعلة والمعلول هما معاً وهما متلازمان؛ ولا يجوز أن يكونا معاً في الوجود؛ لأنّ العلة أقدم من المعلول [٢٢١] ولا في الزمان إن كانا غير زمانيين» [٢٢٢] انتهى؛ ومراده أنّ معيّنهما ليس في مرتبة الوجود، بل في الوجود باعتبار الدهر أو السرمد.

قال في إلهيات الشفاء: «إنّه إذا صار - أي الشيء الذي هو العلة - بحيث يصلح

أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باقي وجب عنه وجود المعلول؛ فإذا
وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول و
هما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك ولكن ليساً معاً في القياس إلى حصول
الوجود؛ وذلك لأن وجود ذلك لم يحصل من وجود^١ هذا؛ فذلك له حصول وجود
ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود^٢ وهو من حصول وجود ذلك؛
فذلك أقدم بالقياس إلى حصول الوجود» [٢٢٣] انتهى. [٢٢٤]

وقال بهمنيار في التخصيل: «وهما - أي العلة والمعلول - معاً في الزمان أو
الدهر لا في حصول الوجود» [٢٢٥] وإن كتب أساطين الحكمة بنظائر ذلك
لمشحونة؛ ففي شرح حكمة الإشراق قول بهذه العبارة: «وقد يكونان - أي العلة و
المعلول - في الزمان معاً وذلك إذا كانا زمانيين ولذلك قال - يعني مصنف حكمة
الإشراق -: «وقد يكونان كذلك» لأنهما قد لا يكونان كذلك كما في المجردات و
كيف ما كان لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة زمانيين كانا أو لا؛ و
منه يعلم أن [٢٢٦] تقدمها عليه ليس زمانياً» [٢٢٧] انتهت بألفاظها وفيه عند عد
أقسام المعية وكذلك المعلول على خمسة أقسام أما بالزمان فظاهر كالعلة مع
المعلول وذلك في غير المفارقات لأنها غير زمانية.

وفي شرح التلويحات بعد ذكر أنواع التقدم: «وبما علم من حال المتقدم يعلم
حال المتأخر والمعية إلا أن المفارق بالكلية لا يصدق عليه المعية الزمانية لكونه
ليس زمانياً؛ والجسمان لا يصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة
اجتماعهما في مكان واحد» نجزت عبارته.

والذي يشبه أن يكون أخرى وأحق هو أن تجعل المعية ستة أقسام والقسم

السادس قدراً مشتركاً بين المعية الدهرية والسرمدية؛ لأنّ ما به المعية فيهما - أعني الدهر والسرمدة - متشاركان في عدم الاتّصاف بالامتداد ومقابله، كما أنّهم جعلوا السبق بالذات قدراً مشتركاً بين السبق بالطبع والسبق بالعلية؛ لأنّ ما به السبق فيهما هو الوجود إمّا باعتبار نفسه أو باعتبار كميّته؛ أعني الوجوب.

و كأنّ الكلام قد بلغ نصاب الحقّ و مبلغ الكفاية؛ فإنّ بما دونهُ يتبسّر سليمُ الفطنة و بما فوق الفوق لا يهتدى سقيمُ الفطرة؛ «فَكُلُّ مُيسِّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ» [٢٢٨].

تفسير

كأنّك إذن بما تحقّق لديك استشعرت سرّاً قول سيّدنا و مولانا أمير المؤمنين، عليّ بن أبي طالب^٢ - عليه أزكى الصلوة و أوفى التحية - في خطبة يصف بها توحيد الباري - تعالى شأنه - و يمجّد بها جلاله و عزّه: «مع كلّ شيء لا بمقارنة و غير كلّ شيء لا بمزايلة» [٢٢٩]

مُحاجةٌ برهانيةٌ فيها مَحجةٌ شعشعانيةٌ

يا ليتك كنتَ ذا لسانٍ طَلِقٍ عقلانيّ غير جسمانيّ؛ فتقول لزمرّة المتهوّسين بالقدّم: يا قوم! أليست المعية في المعاني المختلفة جارية مجرى التقدّم و التأخّر؛ فكلّ إثنين من هذه الثلاثة بمعنى من تلك المعاني مقابلان للثالث بذلك المعنى؛ فإذا تحقّق في المعية معنى^٣ لا يتخلف بحسبه وجود أحد المعين عن وجود الآخر من دون مدخلة للزمان فيه أصلاً، بل على أن يكون ما به المعية أمراً آخر غير المقدار المتقضي المتجدّد^٤ أو طرفه؛ أما يلزم بإزاء ذلك معنى في التقدّم و التأخّر أيضاً به

٣. س: - معنى.

٢. س، ن: - سرّ.

١. س، ن: - سرّ.

٤. س: المنجد.

يتخلف المتأخر عن المتقدم من دون أن يدخل الزمان في ما به التخلف، بل على أن يكون ما به التقدم والتأخر شيئاً آخر غير مقدار الزمان أو طرفه يعبر عنه بالدهر أو السرد؟! (٢٣٠)

فلم تخادعون الحكمة و تخدعون العقل و تعادون الحق و تتعدون عن السبيل و أنتم تشعرون؟! فهذا النحو من التقدم معنى معقول سواء تحقق في مادة أو لم يتحقق؛ فذلك أمرٌ يتبين بضرب آخر من النظر يبين أن بعض المعلومات أخرج من العدم الصرف الذي لا يتصور فيه الامتداد و لا مقابله إلى الوجود^١ الذي هو أيضاً^٢ كذلك من غير أن يرتبط بزمانٍ أو آنٍ؛ فلا يسوغ لكم إلا الاعتراف بأن هذا السبق أمرٌ محصلٌ عند العقل.

نعم لو ادعيتم أنه يمتنع أن يتصف به شيء أصلاً لسمع منكم لو استطعتم إلى الإتيان بساطع البرهان سبيلاً؛ وهذا كما أن المعية المكانية عندكم معنى معقول بإزاء التقدم المكاني. ثم البرهان يحقق أنه ليس لها معروض أصلاً لامتناع وقوع جسم في مكان جسم إلا على التعاقب؛ فهلاً اعترفتكم بمثل ذلك هناك أيضاً؟! ولكن ﴿مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (٢٣١).

تذكرة وهداية^٣

كأنه قد قرع سمعك ما ذهب الفلاسفة إليه من^٤ أن ترتب أجزاء الزمان و تعاقبها إنما يكون بالقياس إلى ما يقع وجوده^٥ تحت الكون و في حیطة الزمان؛ وأما ما يتعالى عن أفق الزمان و يرتفع عن محتد الزمانيات كالواجب الوجود - تعالى - فإن وجوده ليس مشمولاً للزمان و لا هو مقارن للزمانيات مقارنةً زمانيةً، بل هو

٣. س: هداية.

٢. ن: أيضاً.

١. ش: الوجود.

٥. ش: وجود.

٤. س، ش، ن: من.

وجود صرف سرمدى محيط بالامتداد والاستمرار والزمان والزمانيات؛ فالأمور^١ التدريجية لا تعاقب لها بالنسبة إليه^٢ أصلاً، بل إنما تحضر عنده دفعةً غير متخلف آخرها^٣ عن أولها^٤ في الحضور عنده.

و بالجملة: أنَّ علَّةَ الزمان والأكوان الزمانية لا تكون تحت الكون والزمان، بل يكون كوناً بنوع آخر أعلى وأرفع محيطاً بالزمان مع ما فيه من سلسلة الزمانيات، بل بجميع الأشياء من أولها إلى آخرها ضرباً ما من الإحاطة أعلى وأشد من التي لمحيط الدائرة بالنسبة إلى سطحها أو مركزها أشدَّ غير متناهية المراتب^٥؛ فتلك الأشياء من مبدأها كنحو الظل من ذي الظل، بل هو أرفع من ذلك كله. فكم بين الإحاطة الوهمية الزمانية أو الحسِّية المكانية وبين الإحاطة النورية العقلية السرمدية.

فإذن الأول - تعالى - كما لا يقرب منه مكان بالنسبة إلى مكان، بل^٦ الأمكنة والمكانيات متساوية الأقدام جميعاً بالنسبة إليه فكذلك لا يقرب منه زمان بالنسبة إلى زمان^٧؛ فليس هناك ماضٍ أو مستقبل أو حال، بل هو محيط بالكل دفعةً واحدة؛ ومن ذلك يُعلم الأمر في المراتب العالية على الزمان من الجواهر المفارقة.

زيادة هداية^٨

فالامتداد الزماني المتصل الذي هو سنخ التغيُّر وعنصر التقصِّي والتجدد وفلك المتغيَّرات وعرش الزمانيات يحضر بما يحتفَّ هو به من الحوادث الكونية عند

٣. س: آخره.

٢. ش: - إليه.

١. ش: فإن الأمور.

٦. س، ن: ٤ ان.

٥. س، ش: المرات.

٤. س: ٤ لا.

٨. ش: هداية زيادة.

٧. س، ن: الزمان.

مُبْدِعَ الْكُلِّ أَوَّلًا وَأَبْدًا. أليس حضور الشيء عنده هو بعينه علمه بذلك الشيء و عقله للأشياء هو فيضانها عنه معقولة؟!

فإذن هو يعلم جملة الزمانيات كلاً منها في وقته علماً غير زمني و يشاهد ما بينها^١ من الأزمنة؛ فلا يفوته شيء و لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء [٢٣٢] و لا أصغر من ذلك و لا أكبر؛ و هو بكل شيء محيط. [٢٣٣]

فهذا ما حققه الحكماء مشاؤوهم و رواقيوهم. قال المعلم الأول، أرسطوطاليس^٢، في كتاب اثولوجيا: «إِنَّ كُلَّ عِلْمٍ كَائِنْ فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى الْوَاقِعِ تَحْتَ الدَّهْرِ لَا يَكُونُ بَزْمَانٍ؛ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ الَّتِي فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ كَوْنَتْ بِغَيْرِ زَمَانٍ» [٢٣٤] و زاده الشيخ الرئيس بياناً في كتاب التعليقات فقال: «لو كانت الصور العقلية فائضة عن الأول لا معاً و لا دفعةً واحدةً بلا زمانٍ، بل شيئاً بعد شيء لم تكن معقولة بالحقيقة، بل كانت مادية؛ إذ كانت تكون بعد ما لم تكن و لو كانت حادثة؛ و لو كان^٣ هو لا يدركها بالفعل معاً، بل شيئاً بعد شيء لكان فيه أيضاً قوّة تقبل الأشياء بعد ما لم تقبلها و كان مادياً.» [٢٣٥]

تشبيهه و تمثيل

أ لَسْتُ إِذَا أَخَذْتَ خِطْأً تَخْتَلِفُ أَجْزَاؤُهُ لَوْنًا؛ فَأَمَرَّتُهُ فِي مُحَادَاثَاتِ مَا تُضِيقُ حَدَقَتَهُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِتِلْكَ الْجُمْلَةِ دَفْعَةً كَذَرَّةٍ أَوْ غَيْرَهَا وَجَدَتْ مَا هِيَ مُتَسَاوِيَةٌ الْحُضُورِ لَدَيْكَ لِقُوَّةِ إِحْاطَتِكَ مُتَعَابِقَةً فِي الْحُضُورِ لَدَيْهَا لِضِيقِ حَدَقَتِهَا؟ فَاعْتَبِرِ الْأَمْرَ فِي الْإِمْتِدَادِ الزَّمَانِيِّ بِمَا فِيهِ مِنَ الْحَوَادِثِ الْمُرْتَبِطَةِ بِالْأَزْمَنَةِ أَوِ الْآنَاتِ الْمُنْتَزِعَةِ عَنْهُ وَ اخْتِلَافِ حُضُورِهَا بِالْقِيَاسِ إِلَى الزَّمَانِيَّاتِ وَ إِلَى مَا هُوَ خَارِجٌ عَنْهَا

٣. س، ش، ن: - حادثة و لو كان.

٢. س: ارسطوطاليس.

١. س: بينهما.

تعاقباً ومعيةً.

قال في أثولوجيا: «البصر إذا رأى شجرةً رآها^١ من أصلها إلى فرعها دفعةً واحدةً يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيبٍ وشرح لا بنوع زمانٍ؛ لأن^٢ البصر إنما رأى أصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعةً واحدةً؛ فالبصر يعرف أول الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان، على ما قلنا؛ فإن كان البصر يعلم ذلك فبالحرى أن يكون العقل يعلم أول الشيء وآخره بالترتيب لا بالزمان؛ والشيء الذي يعلم أوله وآخره بالترتيب لا بالزمان^٣ يعرف كلّه دفعةً واحدةً معاً» [٢٣٦] وذكر فيه أيضاً: «إن الإنسان الحسيّ إنما هو صنم للإنسان العقلي وظلّ له؛ والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الأعضاء كلّها مختلفة لكنّها كلّها في موضع واحد» [٢٣٧] فهذه أمور شَبّه بها المرام تارةً وتضرب بها له الأمثال أخرى^٤؛ فانتقل من ذلك إلى اعتبار الأمر في العالم العقلي وتفتّن أن الأزل عند مبدأ الأوّل لا يقع حيث لا يقع الأبد، بل هما وموقعاهما هناك واحد ومع ذلك فإنّه يشاهد ما بينهما من الامتداد؛ ونعم القول فيه ما في إلهيات الشفاء من^٥ أن هذا من العجائب التي يحوج تصوّرها إلى لطف قريحة.

كشف وشرح

كأنّه استبان بما ذكر أن الحكماء إنما ينفون عن المبدأ الأوّل - تعالى - نحو العلم - أعني^٦ العلم الزماني - لاشيئاً من المعلومات، كما أنّهم في تحقيق علمه - تعالى -

١. ن: لا بنوع زمانٍ على ما قلنا فإن كان.

٢. ش: رأى.

٣. ن: لا بالزمان.

٤. ن: - أخرى.

٥. س، ش، ن: - من.

٦. ش: - العلم أعني.

بالجزئيات إنما ينفون عنه^١ نحو العلم الإحساسي أو التخيلي لا انكشاف شيء من الجزئيات^٢. فلقد حقق القول فيه^٣ خاتم الحكماء نصير الدين الطوسي^٤ حيث قال في أجوبة الأسئلة القنوية كاشفاً عن مقالتهن: «أما نفي تأثير الحق في الموجودات ونفي تعلقه بالجزئيات فمما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم وكيف ينفون تأثيره في الموجودات بعد أن جعلوه مبدأ الكل؟! وكيف ينفون تعلقه بالجزئيات^٥ وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول؟! بل لثنا نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية ولثنا نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة^٦ واحدة؛ فقالوا: كما أن العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانياً يكون عالمياً بأنّ زيداً في أيّ جهة من جهات عمرو وكيف يكون الإشارة إليه وكم بينهما من المسافة وكذلك في جميع ذرات العالم ولا يجعل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكانى؛ كذلك العالم بالأزمنة إذا لم يكن زمانياً يكون عالمياً بأنّ زيداً في أيّ زمان يولد وعمراً في أيّ زمان وكم يكون بينهما من المدة وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة ولا يجعل نسبة شيء منها إلى زمان يكون حاضراً له^٧؛ فلا يقول: «هذا مضي» و«هذا ما حصل بعد» و«هذا موجود الآن» بل يكون جميع ما في الأزمنة حاضراً عنده متساوي النسبة إليه مع علمه بنسب البعض إلى البعض وتقدّم البعض على البعض».

و إذ تقرّر هذا عندهم وحكموا به ولم يسمع هذا الحكم أو هام المتوغلين في

١. ش: ج. تعالى؛ ن: - عنه.

٢. ن: - من الجزئيات.

٣. ن: - فيه.

٤. س: - قدس سرّه.

٥. ن: - نقله الجزئيات.

٦. س: - حالها إليها.

٧. ن: - له.

المكان والزمان حكم بعضهم بكونه مكانياً ويشيرون إلى مكانٍ يختصّ به و بعضهم بكونه زمانياً ويقولون: «إنّ هذا فاته» و «إنّ ذلك ما يحصل^١ له بعد» و ينسبون مَنْ ينفي ذلك عنه إلى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية و ليس كذلك.

تقرير وبسط

قال أرسطوطاليس في أثولوجيا^[٢٣٨]: «إنّ كلّ^٢ فعل فعله البارّي الأوّل - عزّ وجلّ - فهو تامّ كامل؛ لأنّه علّة ثابتة ليس من ورائها علّة أخرى؛ ولا ينبغي لمتوهّم^٣ أن يتوهّم فعل من أفاعيله ناقصاً؛ لأنّ ذلك لا يليق بالفواعل الثواني - أعني العقول - فبالحرّي أن لا يليق بالفاعل الأوّل، بل ينبغي أن يتوهّم المتوهّم أن أفعال الفاعل الأوّل هي قائمة عنده و ليس شيء عنده أخيراً، بل الشيء الذي عنده أولاً هو هيئنا أخيراً^٤ و إنّما يكون الشيء أخيراً لأنّه زمانيّ و الشيء الزماني لا يكون إلّا في الزمان الذي وافق أن يكون فيه؛ فأما في الفاعل الأوّل فقد كان لأنّه ليس هناك زمان؛ فإن كان الشيء الملاقي في الزمان المستقبل هو قائم هناك فلا محالة أنّه إنّما يكون هناك موجوداً قائماً، كما أنّه سيكون في المستقبل؛ فإن كان هذا هكذا فالشيء إذن الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه و كماله هناك إلى أحد الأشياء البتّة.

فالأشياء إذن عند البارّي - جلّ ذكره - كاملة تامّة، زمانية كانت أم غير زمانية؛ و^٥ هي عنده دائماً و كذلك كانت عنده أولاً كما تكون^٦ عنده أخيراً؛ فالأشياء الزمانية إنّما يكون بعضها من أجل بعض؛ و ذلك أنّ الأشياء إذا هي امتدّت و انبسطت و بانّت عن البارّي الأوّل كان بعضها علّة كون بعض؛ و إذا كانت كلّها معاً و

٣. س، ش: لا ينبغي ما يومه.

٤. ش: كانت.

٢. س، ن: كان.

٥. ن: - و.

١. ش: حصل.

٤. س، ش: أخيراً.

لم تمتدّ ولم تنبسط ولم تثب عن الباري الأوّل لم يكن بعضها علّة كون بعض، بل يكون الأوّل علّة كونها كلّها. [٢٣٩]

وقال فيه [٢٤٠] أيضاً: «القيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آتٍ؛ فإنّ الآتي^١ هناك حاضر و الماضي موجود؛ لأنّ الأشياء التي هناك دائمة على حال واحدة لا يتغيّر ولا يستحيل.» [٢٤١]

وقال الشيخ الرئيس في كتاب التعليقات: «والمعقولات صادرة عنه على مراتبها واختلاف أحوالها من الأبدية والحادثية والقارة وغير القارة؛ فهي كلّها حاصلة له بالفعل؛ وهذا كما تقول: إنّ الأشياء الموجودة دائماً والموجودة في وقت بعد وقت والشئ المتقضي^٢ شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التي غير موجودة الجملة والقارة بالجملة والمعدومة في الماضي^٣ والمعدومة في المستقبل كلّها بالإضافة إليه موجودة وحاصلة بالفعل؛ لأنّه سبب وجودها ومبدأ الأسباب التي توجد عنها؛ وهو يعقل ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه إلى أقصى الوجود وكلّ المعقولات حاصلة له حاضرة عنده وحالها عنده بالسواء في كلّ حال - أعني قبل وجودها وبعد وجودها ومع وجودها - و^٤ لا يتغيّر بوجه^٥؛ وهو يعقل الأشياء معاً ولا يعقلها شيئاً فشيئاً.» [٢٤٢]

وقال فيه أيضاً: «علم الباري بالأشياء الجزئية هو أنّه يعلم الأشياء من ذاته وذاته مبدأ لها؛ فيعلم أوائل الموجودات ولوازمها ولوازم لوازمها إلى أقصى الوجود؛ وكلّ شيء فإنّه بالإضافة إليه واجب الوجود وبسببه فهو موجود بالإضافة إليه ممّا وجد وممّا يوجد؛ فإذا كانت للأشياء الجزئية أسباب^٦ يلزم عنها

٣. ش: الزمان.

٢. ش: المتقضى.

١. أولوجيا: الآن.

٥. التعليقات: بوجودها.

٤. ش: - و.

٦. التعليقات: كانت الاشياء الجزئية أسباباً.

تلك الجزئيات و لتلك الأسباب أسباب حتّى ينتهي إلى ذات الأوّل وهو يعلم ذاته ويعلمه سبباً للموجودات ويعلم ما يلزم عن ذاته وما يلزم عن لازمه وكذلك هلّم جرّاً حتّى ينتهي إلى الجزئي؛ فإنّه يعلمه لكن يعلمه بعلمه بعلمه وأسبابه.»

ثمّ قال: «و يعلم الأشياء الغير المتناهية على ما هي عليه من اللاتناهي بأسبابها؛ ويعلم الزمان الغير الثابت الذي يتقضي شيئاً فشيئاً بعلمه وأسبابه.»
ثمّ قال: «فيكون علمه محيطاً بجميع الأشياء؛ فلا يكون لعلمه تغيّر؛ فإنّ معلومه لا يتغيّر.»

ثمّ قال: «فلاتخفى عليه خافية.»

وقال: «وهو يعلم الأشياء الغير المتناهية؛ فعلمه غير متناهٍ. وقد يتشكك فيقال: إنّ تلك الأشياء غير موجودة بالفعل بل بالقوّة؛ فبعض علمه يكون بالقوّة أو يكون لا يعلمها. فيقال: إنّ كلّ شيء فإنّه واجب بسببه وبالإضافة إليه؛ فيكون موجوداً بالفعل وبالإضافة إليه؛^١ فبسبب وجود كلّ موجود هو أنّه يعلمه؛ فإذا علمه فقد حصل^٢ وجوده؛ فهو يعلم الأشياء دائماً.»

ثمّ قال: «الأسباب كلّها عند الأوائل واجبات وليس هناك إمكان البتّة؛ وإذا كان شيء لم يكن في وقتٍ فإنّما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل؛ فإنّه كلّما حدث استعداد من المادّة حدثت فيها صورة من هناك؛ إذ ليس هناك منع ولا بخل^٣؛ فالأشياء كلّها واجبات هناك لاتحدث وقتاً وتمتنع وقتاً ولا تكون هناك كما تكون عندنا.

وقد يتشكك فيقال: إذن الأفعال كلّها طبيعية لا إرادية.

والجواب: إنّ إرادتها على هذا الوجه؛ إذ هو دائم الفيض؛ فالامتناع من جهة

٢. من: قد حصل.

١. ن: - فيكون موجوداً بالفعل وبالإضافة إليه.

٣. الصليقات: لاتعمل.

القابل.» [٢٢٣]

وقال فيه أيضاً: «علم الأول من ذاته و ذاته سبب للأشياء كلها على ترتيبها؛ فعلمه بالأشياء هو نفس وجودها؛ فهو يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد و يعرف أوقاتها و أزمنتها و لوازمها؛ وإذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها؛ فيستفيد من وجودها علماً مستأنفاً.»

ثم قال بعد أن حقق أنه - تعالى - يعلم أشخاص الزمان و أشخاص كل شيء و الأزمنة التي بينها علماً بسيطاً و كذلك: «أحوال كل شخص و أفعاله و تغيراته و اختلافات الأحوال به و عدمه و أسباب عدمه على الوجه الكلي - أعني الذي لا يتغير البتة و لا يزول بزواله - فلا يجوز أن يدخل علمه الماضي و الحاضر و المستقبل من الزمان كقولك: «كان» و «سيكون» و «هو كائن» من حيث هو كذلك.» [٢٢٤]

وقال فيه أيضاً: «الباري^١ يعقل كل شيء من ذاته لا من ذلك الشيء و^٢ لا من ذاته و لا من وجوده و لا من حال من أحواله؛ فإنه إن كان يعقله لا من ذاته، بل من خارج عن ذاته لكان فيه انفعال و كان هناك قابل لذلك المعقول؛ لأنه يكون له بعد ما لم يكن و يكون على الجملة له حال لا يلزم عن ذاته، بل عن غيره؛ و إذ هو مبدأ كل شيء فهو يعقل ذاته و يعقل ما هو مبدأ له و هو العقل الفعال؛ و يعقل أنه مبدأ له و يعقل ما بعده و لوازمه و ما بعد ذلك إلى ما لا يتناهى و يعقل الأشياء الأبدية أنها أبدية و الأشياء الفاسدة أنها فاسدة؛ إذ يعقل أسبابها و عللها و لوازمها؛ و يعقل الأشياء الزمانية و الزمان؛ إذ هو من لوازمها؛ و يعقل المتحرك و الحركة و أنها زمانية و متحركة؛ و يعقل الشخصيات من الفاسدات من جهة عللها

١. من: + شيء.

٢. ن: + تعالى.

٣. ش: - و.

٤. من: العقل.

وأسبابها.»

ثم قال: «و يعلم كل شيء كما هو موجود بعلمه وأسبابه و يعلم المعدومات بعلم أعدامها وأسبابها و يكون علمه بها سبب وجودها لا وجودها سبب علمه؛ و ذلك بخلاف أحوالنا؛ فإننا نعلمها من وجودها و نعرف الجزئيات من جهة كلية.» [٢٤٥]

و قال فيه أيضاً: «العقليات المحضة ثابتة لا يجوز عليها الانتقال و التغير؛ و معقولاتها تكون حاضرة معها دائمة^٢ لا يحتاج فيها إلى انتقال من معقول إلى معقول آخر؛ و النفس و إن كانت عقلاً فإنّ تعلّقاتها مشوبة بتخيّل؛ فلذلك يصحّ عليها الانتقال من معقول إلى معقول و تستعدّ بهذا المعقول لمعقول آخر.» [٢٤٦]

و قال فيه أيضاً: «أنا إذا علمت جزئياً^٣ ككسوف ثم علمت لا كسوفاً؛ فليس علمي بالأوّل هو علمي بالثاني؛ لأنّ ذلك قد تغيّر؛ لأنّي أعلم كلّ واحد منهما في آنٍ مفروض و أكون قد أدخلت الزمان في ما بينهما؛ فتغيّر علمي^٤.»

ثم قال: «لو أدركنا هذا الجزئي من جهة علله وأسبابه الكلية و علمنا صفاته المشخصة له بأسبابها و عللها الكلية لكان علمنا هذا كلياً لا يتغيّر بتغيّر المعلوم في ذاته؛ فإنّ أسبابه و علله الكلية^٥ مشخصاته لا يتغيّر و لا تفسد.»

ثم قال: «مشخصاته و إن كانت جزئية فإنّ لها عللاً و أسباباً كلية لا تتغيّر؛ و البارى يعلمها كلها كليةً و هو يعرف أوائلها من ذاته؛ لأنّ وجودها عنه و هو يعرف ذاته و يعرفها علّةً و أولاً لصدور الموجودات عنه؛ فعلمه غير مستفاد من خارج يلزم ذاته و ذاته لا تتغيّر.»

ثم قال: «الأوّل يعرف الشخص^٦ و أحوال الشخصية و وقته الشخصي و مكانه

٣. التعليقات: + ما؛ س، ن: جزئيات.

٢. التعليقات: دائمة.

١. ش: نصرف.

٤. التعليقات: الشخصي.

٥. التعليقات: + لا.

٦. التعليقات: علمي.

الشخصي من أسبابه و لوازمه الموجبة له المؤدية إليه؛ و هو يعرف كل ذلك من ذاته؛ إذ ذاته هو سبب الأسباب؛ فلا يخفى عليه شيء و «لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ» [٢٤٧].

ثم قال: «ينبغي أن نجتهد في أن لانجعل علمه عُرْضَةً للتغير و الفساد البتة بأن نجعله زمانياً أو مستفاداً من الحس و من وجود الموجودات؛ فيلزم ذاته أن أدخل في علمه الزمان فيكون متغيراً و فاسداً؛ لأن الشيء يكون في وقتٍ بحالٍ و يكون في وقتٍ آخر بحالٍ آخر».

ثم قال: «الأول يعرف هذا الكسوف الجزئي بأسبابه المؤدية إليه^١ و وقته الشخصي الذي يكون فيه بأسبابه الموجبة له و يعرف مقدار بُتْهِ بسببه و يعرف انجلاته بالسبب الموجب له؛ و كل ذلك يعرفه^٢ كلياً بأسبابه المؤدية إليه الموجبة له و يعرف المدة التي بين الكسوفين و جميع أحواله و أسبابه الشخصية؛ فلا يتغير علمه بتغير هذه الأشياء و^٣ تشخصها؛ إذ ليس يعرفها مشاراً إليه».

ثم قال: «الشيء المشار إليه لا يعرف معقولاً إنما يعرف محسوساً».

ثم قال: «العلم في الأول غير مستفاد من الموجودات، بل من ذاته؛ فعلمه سبب لوجود الموجودات؛ فلا يجوز على علمه التغير؛ و علمنا مستفاد من خارج؛ فيكون سببه وجود الشيء؛ و إذ كنّا لاندرك إلا الجزئيات المتغيرة فعلمنا يتغير؛ و لأنها تبطل فيبطل علمنا بها» [٢٤٨].

ثم قال بعد قسطٍ من القول: «هو يعرف كل واحد من الأشخاص و الأعراض و الصور مرةً واحدةً و يكون كلّها متميزة عنده بأعراضها و صورها؛ فأنا و أنت متميزان عنده بصورنا و أعراضنا و لواحقنا؛ و كذلك الكسوفات الجزئية كلّها

١. ش: يعرف.

٢. ن: إليه.

٣. س، ش، ن: أن يكون.

٤. س: تشخصاً.

٥. ن: و.

متميّزة عنده بأعراض كلّ واحد منها؛ والأزمنة أيضاً متميّزة عنده بصورها و
أعراضها؛ فإنّه يعرف كلّ شيء على ما هو عليه في الوجود كلياً كان أو جزئياً
سرمدياً أو زمانياً؛ فإنّه إذا كان يعرف الشيء بلوازمه و الزمان من اللوازم؛ فإنّه
يعرف الأشياء مع أزمنتها. [٢٤٩]

وقال في موضع آخر منه أيضاً: «كلّ ما لم يكن في الزمان فلا يتغيّر؛ إذ التغيّر
يلحق أولاً الزمان ثمّ ما يكون فيه.»

وقال في كتابي الشفاء والنجاة: «و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل
الأشياء من الأشياء و إلاّ فذاته إمّا متقوّم بما يعقل؛ فيكون تقوّمها بالأشياء؛ وإمّا
عارضة لها أن يعقل؛ فلا يكون واجبة الوجود من كلّ جهة وهذا محال و يكون
لولا أمور من خارج لم يكن هو بحالٍ و يكون له حال لا يلزم عن ذاته، بل عن
غيره؛ فيكون لغيره فيه تأثير؛ والأصول السالفة تبطل هذا و ما أشبهه و لأنّه مبدأ
لكلّ وجود؛ فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له و هو مبدأ للموجودات الثابتة^١ بأعيانها و
الموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً و بتوسّط ذلك بأشخاصها.

و من وجه آخر: لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيّرات مع تغيّرها من حيث
هي متغيّرة عقلاً زمانياً؛ فإنّه لا يجوز أن يكون تارةً يعقل عقلاً زمانياً^٢ منها أنّها
موجودة غير معدومة و تارةً يعقل عقلاً زمانياً^٣ منها أنّها معدومة غير موجودة؛
فتكون لكلّ واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة و لا واحدة من الصورتين
تبقى مع الثانية؛ فيكون واجب الوجود متغيّر الذات.

ثمّ الفاسدات إن عقلت بالمهيّة المجرّدة و بما يتبعها ممّا لا تشخص لم تعقل بما
هي فاسدة و إن أدركت بما هي مقارنة لمادّة و عوارض مادّة و وقتٍ و تشخصٍ

١. س، ش: الناقمة. ٢. النجاة: - عقلاً زمانياً. ٣. النجاة: - عقلاً زمانياً.

٤. ن: - منها.

لم تكن معقولة، بل محسوسة أو متخيَّلة؛ ونحن قد بيَّنا في كتبٍ أخرى أن كلَّ صورة لمحسوسٍ^١ وكلَّ صورةٍ خياليةٍ فإنَّما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيَّلة بالَّة متجزئية؛^٢ كما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك إثبات كثير من التعقُّلات، بل واجب الوجود إنَّما يعقل كلَّ شيء على نحو كليٍّ ومع ذلك فلا يعزب عنه شخصيٍّ و «لا يعزَّبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» [٢٥٠] وهذا من المعانِب التي يحوج تصوُّرها إلى لطف قريحة.

وأما كيفية ذلك فلا تَه إذا عقل ذاته و عقل أنَّه مبدأ كلِّ موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولَّد عنها و لا شيء من الأشياء يوجد إلَّا و قد صار من جهةٍ ما يكون واجباً بسببه و قد بيَّنا هذا؛ فتكون^٣ هذه^٤ الأسباب تتأدِّي بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية؛ فالأوَّل^٥ يعلم الأسباب و مطابقتها؛ فيعلم بالضرورة ما يتأدِّي إليه و ما بينها من الأزمنة و ما لها^٦ من العودات؛ لأنَّه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا. [٢٥١] ثم ساق الكلام إلى أن يبيِّن إدراكه - تعالى - للجزئيات بتشخصاتها إدراكاً عقلياً غير زماني لاحتسائاً زمانياً.

وبعد قال: «فإن منع مانع أن يسمَّى هذا معرفة للجزئي من جهة كَلِّيَّة فلما نقشة معه؛ فإنَّ غرضنا الآن في غير ذلك و هو تعريفنا أنَّ الأمور الجزئية كيف تعلم و تدرك علماً و إدراكاً لا يتغيَّر^٧ معهما العالم و كيف تعلم و تدرك علماً واحداً و إدراكاً لا يتغيَّر معهما العالم؛ فإنَّك إذا علمت أمر الكسوف كما توجد أنت و لو كنت موجوداً دائماً كان لك علمٌ بالكسوف المطلق، بل بكلِّ كسوفٍ^٨ كائن ثم كان

٣. ش: - هذا فتكون.

٢. س: - و.

١. س: المحسوس.

٤. س: له.

٥. ش: + تعالى.

٦. ن: هذا.

٨. س: + و.

٧. س، ش، ن: تغيُّر.

وجود ذلك الكسوف و عدمه لا يغيّر منك أمراً؛ فإنّ علمك في الحالين يكون واحداً وهو أنّ كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدّة كذا و يكون بعد كذا و بعده^١ كذا؛ إذ يكون هذا العقد^٢ منك صادقاً قبل ذلك الكسوف و معه و بعده.

فأما إن أدخلت الزمان^٣ في ذلك فعلمت في آن مفروض أنّ هذا الكسوف ليس بموجودٍ ثمّ علمت في آن آخر أنّه موجود؛ فلم يبق علمك ذلك عند وجوده، بل يحدث علم آخر؛ فإنّ التغيّر الذي أشرنا إليه قبل و لم يصحّ أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا و أنت زماني و آني و الأوّل الذي لا يدخل في زمان و حكمه فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان من حيث هو فيه و من حيث هو حكم منه جديد أو معرفة جديدة. [٢٥٢]

و قال في كتاب الإشارات بعد تحقيق أنّ الباري - تعالى - ليس موضوعاً للتغيّر: «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانياً حتّى يدخل فيه الآن و الماضي و المستقبل؛ فيعرض لصفة ذاته أن يتغيّر، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان و الدهر و يجب أن يكون عالماً بكلّ شيء؛ لأنّ كلّ شيء لازم عنه بوسطٍ أو غير وسطٍ يتأدّى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأوّل تأدياً واجباً؛ إذ كان ما لا يجب لا يكون.»

و بيّنه خاتم الحكماء في شرحه بقوله: «الصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر و هو أن يقال: العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول و لا يوجب الإحساس به؛ و إدراك^٥ الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة لا يمكن إلّا

٣. س: ادخلت النسبة ان.

٢. النجاة: العقل.

١. ش: بعدد.

٥. ن: - بكلّ شيء... إدراك.

٤. النجاة: بعد.

بالآلات الجسمانية كالحواس و ما يجري مجراها؛ و المدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لامحالة. أما إدراكها على الوجه الكلّي فلا يمكن إلا بالعقل و المدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير؛ فإذاً الواجب الأول و كل ما لا يكون موضوعاً للتغير، بل كل ما هو عاقل يتمتع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه^١ الأول و يجب أن يدركها على الوجه الثاني. « [٢٥٣]

مخلص و حكومة

أ و قد بان^٢ لك أن الحكماء إنما اشمازت قلوبهم من تسويغ القول بأن للباري - تعالى - علماً متكرراً و إدراكاً متغيراً حسياً أو تخيلياً، كما هو شأن الإدراكات و العلوم الزمانية؛ و لم ينف أحد من محصلهم علمه - تعالى - بالشخصيات أو بشيء من الشخصيات و العوارض الشخصية لها أو الأزمنة و الأوقات^٣ أصلاً، بل برهنوا على أن جملة الموجودات كلياتها و جزئياتها سرمدياتها و دهرياتها و زمانياتها معلومة له معاً دائماً علماً بسيطاً مقدساً عقلياً غير زمني؟! فما هو محسوس لنا وقتاً معيناً فهو بعينه معقول له دائماً لادواماً زمانياً، بل أرفع من ذلك؛ فكما أن وجوده ضرب آخر من الوجود لا يقاس بغيره فكذلك^٤ علمه لا يقاس.

قال الشيخ أبو علي في التعليقات: «الأول يعرف الشخص^٥ شخصياً معرفة كليةً بعلمها و أسبابها لمعرفة شخصية متغيرة، بل كلية، إذ لم يستفد المعرفة به من جهة شخصيته^٦ و من وجوده وقت تشخصه و وجوده؛ فإنه^٧ يكون حينئذٍ مدركاً من

١. ش: - الوجه. ٢. ش: مخلص و حكومت أفقد بان: ن: مخلص و حكومة فقد بان.

٣. ن: - و الأوقات. ٤. ش: فكذا.

٥. التعليقات: الأول نعرفه شخصياً؛ ش: الشخصي. ٦. ش: إذا.

٧. ن: شخصية. ٨. ش: فإذا.

حيث هو محسوس أو متخيّل لامعقول.» [٢٥٤]

وقال: «الأشياء الفاسدة تدرك من وجهين: إمّا أن تدرك بشخصيتها وجزئيتها؛ وذلك إمّا بالحسّ أو التخيل؛ وإمّا أن تدرك كذلك بأسبابها وعللها؛ والعلم بها من الوجه الأوّل يتغيّر بتغيّرها وبالوجه الثاني لا يتغيّر؛ لأنّ ذلك السبب كلّّي لا يتغيّر.^١» [٢٥٥]

وقال: «العلم الزماني هو أن يدرك ذلك المعلوم في زمانٍ أدرك كما أدرك الشيء المنسوب إليه، كما يقول: هذا الشيء في هذا الزمان من حيث هو متخيّل أو محسوس أو معقول من حيث تأدّى إلى العقل منهما لا من حيث حكم به العقل من أسبابه وموجباته.» [٢٥٦]

وقال: «الأبديّات و سائر الموجودات في حالة واحدة لها أحوال و نسب لبعضها إلى بعض و تلك النسب كلّها موجودة معاً للأوّل؛ فهي معلومة له.» [٢٥٧]

وقال: «العقل البسيط هو أن تعقل المعقولات على ما هي عليه من تراتيبها و عللها و أسبابها دفعةً واحدةً بلا انتقالٍ في المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال في النفس بأن يكتسب علم بعضها من بعض؛ فإنّه يعقل كلّ شيء و يعقل أسبابه حاضرة معه؛ فإذا قيل للأوّل عقلٌ قيل على هذا المعنى البسيط أنّه يعقل الأشياء بعللها و أسبابها حاضرة معها من ذاته.»

ثمّ قال: «كلّ معقول للأوّل بسيط أي معلوم له بما له^٢ من اللوازم والملزومات إلى أقصى الوجود.»

ثمّ قال: «الأوّل يعقل الصور على أنّه مبدأ لتلك الصور الموجودة المعقولة وأنّها فائضة عنه مجردة^٣ غاية التجريد ليس فيه اختلاف صور مرتّبة متخالفة، بل يعقلها

٢. هامش «س»: بمادة.

١. ش: - لأنّ ذلك السبب كلّّي لا يتغيّر.

٣. ن: عنها مجرد.

بسيطاً ومَعاً لا باختلاف ترتيبٍ وليس يعقلها من خارج.»

ثم قال: «كما أنَّ وجود الأوّل مبين لوجود الموجودات بأسرها فكذلك تعقله مبين لتعقل الموجودات وكذلك جميع أحواله؛ فلا يقاس حال من أحواله إلى ما سواه؛ فهكذا يجب أن يعقل حتّى يسلم من التشبيه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.» [٢٥٨]

و قال فيه أيضاً: «إن فرض أنَّ الأوّل يخفى عليه شيء من الجزئيات الكائنة لزم منه محال وهو أنَّ في علمه ما هو يعدّ^١ بالقوّة؛ فلم يخرج إلى الفعل وإنّما يخرج إلى الفعل^٢ عند إدراكه لوجوده.» [٢٥٩]

و أيضاً: «فإنَّ كلّ ما يحدث ويكُون لا يخلو من أن يكون بقَدَر^٣ الله؛ فإن كان لا يعلمه فلا يكون من قدره^٤؛ فيكون ههنا إله غير الله يكون ذلك الكائن بقَدَره، تعالى الله^٥ عن ذلك» [٢٦٠] انتهى بعبارة.

و قال^٦ المعلم الثاني^٧ أبو نصر الفارابي في فصوصه: «كلّ ما عرف سببه من حيث هو^٨ يوجبه فقد عرف؛ وإذا رتبَت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب؛ فكلّ كلّيّ وجزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى ولكن ليس^٩ يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والآن، بل عن ذاته و الترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية؛ فعالم علمه بذاته هو الكلّ الثاني لانهاية له ولا حدّ وهناك الأمر.» [٢٦١]

فهذه أقوالهم بألفاظهم وليس فيها ما يوهم نفي العلم بالجزئيات أصلاً؛ فانظر إلى بعض أعظم المتحدّقين^{١٠} كالشيخ الغزالي وأترابه كيف يجرّثون أنفسهم على

٢. ش: - وإنّما يخرج إلى الفعل. ٣. الضليقات: بقدره.

٥. ن: بقدره الله تعالى. ٦. س، ن: فقال.

٨. ن: هو. ٩. ش: - ليس.

١. الضليقات: ش: يعدّ.

٤. الضليقات: قدرة الله.

٧. ش: - الثاني.

١٠. ش: المتحدّقين.

تحريف الكلم و ترجيف القلم بالتشنيع حيث لا يفقهون قولاً و لا يعقلون دليلاً و لا يدركون غوراً و لا يهتدون سبيلاً؛ واستفت الذين يظنون بهم أنهم أحبار الأئمة و أئمة الدين و حجج الإسلام أهم أشدّ ضلالةً أم أنتم؟ ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [٢٦٢].

إحصاف

إنّ من حصيف البيان قول رئيس الحكماء في التعليقات: «الأوّل يعقل ذاته و يعقل لوازمه و هي المعقولات الموجودة عنه و وجودها معلول عقله لها؛ و يعقل لوازم تلك الموجودات و من لوازمها الزمان و الحركة؛ و أمّا الفاسدات فإنّه يعقلها فاسدة من جهة أسبابها و عللها، كما يعقل أنت فاسداً إذا عقلته من جهة أسبابه،^١ مثال ذلك إنك إذا عقلت أنّه كلّما تعفّنت مادّة في عرق تتبعها حمى و تعلم مع ذلك من الأسباب و العلل أنّ شخصاً ما يوجد يحدث فيه هذه^٢؛ فتحكم أنّ ذلك الشخص يُحمّ؛ فهذا الحكم لا يفسد و إن فسد الموضوع.

و شيء آخر و هو أنّ المعقولات التابعة للمحسوسات ما لم يدرك بعلة؛ فإنّ كلّ ما نحسّ به نقله^٣ من وجه و إن لم يكن معقولاً من جهة العلل و الأسباب؛ فإنّه زمني متغيّر؛ و بالحقيقة المدرك الزماني يكون بالحسّ و التخيل؛ إذ نحن ليس يمكننا أن نصادف^٤ شيئاً جزئياً إلّا في زمان؛ و الأوّل حكمه بخلاف حكمنا^٥؛ فإنّ الزمان هو معقول له من كلّ وجه و هو محسوس لنا من وجه و معقول من وجه؛ و المشخصات أيضاً معقولة من وجه ما؛ فإنّ وضعاً ما أوجبه سبب من الأسباب

١. ن: - و عللها كما يعقل... أسبابه.

٢. ن: - حكمتا.

٣. التعليقات: كلّ ما تحسه تعقله. ٤. س: نصادق.

٢. ش: يحدث هذه.

يمكن أن يعقل ذلك السبب كلياً والوضع كلياً^١؛ والأول لما عقل هذه الأشياء على تراتيب وجودها أدركها كلها على تراتيبها؛ والشخص^٢ وإن كان في الوجود شخصياً فإن ذلك الشخص عقلي عنده من حيث أدركه من أسبابه وعنده تلك الأسباب على نظامها و تراتيبها معقولة له؛ فلا يعزب عن علمه شيء من الموجودات» [٢٦٣] هذه ألفاظه. [٢٦٤]

وقال خاتم الحكماء في نقد المحصل: «الفلاسفة لا يزعمون أنه - تعالى - لا يعلم الجزئيات مطلقاً بعد قولهم إنه عالم بكل المعلومات، بل يقولون^٣ إنه - تعالى - يعلم جميع الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة. قالوا: المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة^٤ يجب أن يكون زمانياً ذاته^٥ قابلاً للتغير وهو شبيه الإحساس وما يجري مجراه؛ وهو - تعالى - منزّه عن هذا النوع من الإدراك، كما أنه منزّه عن الإحساس والذوق والشم والإشارة الحسية. هذا هو مذهبهم» [٢٦٥] انتهى.

تكملة

ما ألفت ما أورد لتلخيص عرض المرام وتحصيل غرض المقام؛ أعني كلام خاتم الحكماء في شرح رسالة مسئلة العلم؛ فلا بأس بأن يتلى عليك لما فيه من عظيم النفع ولطيف القول مع ما في المطلب من غوامض الفكر ومداخل الوهم؛ ولذلك آثرنا في ما قصصناه عليك من ترادف العبارة سياقة الإطناب وإن كان فيه اجتياز عن طريقة طور الكتاب.

٣. ش: يقون.

٢. م، ش: ن: اشخصي.

١. ن: كلياً.

٥. نقد المحصل: ذا آلة.

٢. ش: قالوا... متغيرة.

قال: «أما علم الباري - تعالى - بالجزئيات ففيه خلاف بين المتكلمين و الفلاسفة:

و ذلك أن المتكلمين قالوا: إنَّ الباري - تعالى - يعلم الحادث اليومي على الوجه الذي يعلمه أحدنا إنه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجوداً قبله ويمكن أن يوجد بعده أو لا يمكن. ثم إذا تبَّهوا بوجوب تغيُّر العلم بالمتغيِّرات حسب تغيُّرها التزم بعضهم جواز التغيُّر في صفات الله تعالى أو في بعضها.

فقال القائلون بالإضافات فقط: إنَّ تغيُّر الإضافات في صفات الله جازٍ عند جميع العقلاء، كالخالقية والرازقية بالإضافة إلى كلِّ شخص.

وقال غيرهم: يجوز^١ أن يكون ذاته - تعالى - محلاً للحوادث، كما يجوز طائفة من الحكماء كونها محلاً قابلاً لصور المعلومات غير المتغيِّرة.

و من لم يجوز التغيُّر في صفاته - تعالى - عاند^٢ في هذا الموضوع^٣ وأنكر التغيُّر أصلاً وقال^٤: العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد إلى أمثال ذلك من التمسكات^٥ الواهية.

و أما الحكماء فالظاهر يرون من المنتسبين إليهم قالوا: إنه - تعالى - عالم بالجزئيات على الوجه الكلِّي لا على الوجه الجزئي. فقليل لهم^٦: لا يمكن أن تنكروا وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيِّرة وكلَّ موجود فهو في سلسلة الحاجة ينتهي^٧ إلى الباري - تعالى - الذي هو مبدأه وعلته الأولى وعندهم أن العلم التام بالعلَّة التامة مستلزم للعلم التام بمعلولها وأنَّ علم الباري - تعالى - بذاته أتم العلوم؛ فأنتم بين أن تعترفوا بعلمه - تعالى - بالجزئيات على الوجوه

٣. ش. ن: الموضوع.

٢. س. ن: اعاند.

١. س: يجوز.

٦. ن: - لهم.

٥ هامش «س»: التمسكات.

٤. ش: فقال.

٧. ش. هامش «س»: يستند.

الجزئية المتغيرة و بين أن تقرّوا بانثلام إحدى المقدمات المذكورة؛ إذ من الممتنع أن يُستثنى من الأحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها، كما يُستثنى من الأحكام الفقهية^١ بعضها لتعارض الأدلة السمعية.

فهذا هو المذهب المشهورة وأما التحقيق في هذا الموضوع فيحتاج - كما قيل - إلى لطف قريحة و لتقدّم لببانه ما يحتاج إليه فيه؛ فنقول: إن تكثر الأشياء إما أن يكون بحسب حقائقها أو يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة؛ و الكثرة المتفقة الحقيقة إما أن يكون آحادها غير قارة أي لا توجد معاً أو يكون قارة توجد معاً.

و الأول من هذين القسمين لا يمكن أن يوجد إلا مع زمان أو في زمان؛ فإنّ العلة الأولى للتغير على هذا الوجه في الوجود هي الوجود الغير^٢ القار لذاته الذي يتصرّم و يتجدّد على الاتصال؛ و هو الزمان؛ و يتغير بحسبه ما هو فيه أو معه تغيراً على الوجه المذكور.

و الثاني لا يمكن أن يوجد إلا في مكان أو مع مكان؛ فإنّ العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه في الوجود هي الوجود الذي يقبل الوضع لذاته؛ أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية و يلزمه التجزّي بأجزاء مختلفة الأوضاع بالمعنى المذكور و بالمعنى الذي يكون لبعض الأجزاء إلى البعض نسبة بأن يكون في جهة من الجهات منه و على بُعد من تلك الأبعاد غير تلك الجهة و البعد؛ و كلّ موجود يكون شأنه كذلك فهو مادّي؛ و الطبايع المعقولة إذا تحصّلت في أشخاص كثيرة تكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها و تشخصها هي إمّا الزمان كما للحركات أو المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع

من الأنواع؛ وما لا يكون مكانياً ولا زمانياً فلا يتعلق بهما ويتنفر العقل من إسناده إلى أحدهما، كما إذا قيل: الإنسان من حيث طبيعته الإنسانية متى يوجد أو أين يوجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أي زمان يكون وأي بلدة يكون. بلى إذا تعيّن شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما.

و كون الأشخاص المتّفقه الحقائق زمانياً أو مكانياً لا يقتضي كون المختلفه الحقائق غير زماني وغير مكاني؛ فإن كثيراً منها يوجد أيضاً متعلقاً بالزمان و المكان كالأجرام العلوية بأسرها وكلّيات العناصر السفلية.

و^١ إذا تقرّر هذا قلنّعد إلى المقصود ونقول:

إذا كان المدرك أمراً يتعلق بزمان أو مكان فبأنما يكون الإدراك^٢ منه بآلة جسمانية لا غير، كالحواس الظاهرة والباطنة أو غيرها؛ [٢٦٦] فإنه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه، بل يقول: إنه كان أو سيكون وليس الآن؛ ويدرك المتكثرات التي يمكن له أن يشير إليها ويحكم عليها بأنها في أي جهة منه وعلى أي مسافة إن بعد عنه.

أما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون إدراكه تاماً؛ فإنه يكون محيطاً بالكلّ عالمياً بأن أيّ حادث يوجد في أيّ زمان من الأزمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدّمه أو يتأخّر عنه؛ ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك، بل بدل ما يحكم المدرك الأوّل بأن الماضي ليس موجوداً في الحال يحكم هو بأن

١. ن: و.

٢. س، ش، ن: و أنشأ يكون هذه الإدراكات؛ هامش «س»، «ش» و «ن»: «فأنشأ يكون الإدراك».

٣. س، ش، ن: فيكون؛ هامش «س» و «ن»: «و يكون».

كلّ موجود في زمان معيّن لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده و يكون عالمياً بأنّ كلّ شخص في أيّ جزء يوجد من المكان وأيّ نسبة تكون^١ بينه وبين ما عداه ممّا يقع في جميع جهاته و كم الأبعاد بينها جميعاً^٢ على الوجه المطابق للوجود و لا يحكم على شيء بأنّه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب؛ لأنّه ليس بزمني و لامكاني، بل نسبة جميع الأزمنة و الأمكنة إليه نسبة واحدة و إنّما يختصّ بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور و الغيبة أو بأنّ هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي من يقع وجوده في زمان معيّن و مكان معيّن؛ و علمه بجميع الموجودات أتمّ العلوم و أكملها؛ و هذا هو المفسّر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلّي و إليه أشير بطيّ السموات التي هي جامع الأمكنة و الأزمنة كلّها ﴿كُطِيَ السَّجَلُ لِلْكِتَابِ﴾ [٢٦٧] فَإِنَّ الْقَارِيَّ لِلْسَّجَلِ يتعلّق نظره بحرفٍ حرفٍ على الولاء و يغيب عنه ما تقدّم نظره إليه أو تأخّر عنه. أمّا الذي بيده السجلّ مطوّياً تكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة و لا يفوته شيء منها.

و ظاهر^٣ أنّ هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلّا لمن يكون ذاته غير زمني و غير مكاني و يدرك لا بآلة من الآلات و لا بتوسّط شيء من الصور و لا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كلياً كان أو جزئياً على أيّ وجه كان إلّا و هو عالم به؛ فَلَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ ﴿[٢٦٨] إِلَّا جَمِيعَهَا ثَبَتَ^٤ عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود؛ فَإِنَّ وَجُودَهُ كُلَّ شَيْءٍ مِمَّا مَضَى أَوْ حَضَرَ أَوْ يَسْتَقْبَلُ أَوْ يوصف بهذه الصفات على أيّ وجه كان مثبت في جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب.^٥

٣. ش: و تظاهر.

٢. ش: جمعا.

١. م، ن: تكون.

٥. س، ش، ن: فَإِنَّ بِالْوُجُودِ يَبَيِّنُ؛ هامش «س» و «ن»: فَإِنَّ وَجُودَهُ.

٤. ش: أثبت.

٦. ش: - مثبت... بالكتاب.

أما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكاً حسياً بآلة جسمانية في وقتٍ معيّن ومكانٍ معيّن؛ وكما أن الباري - تعالى - يقال إنه عالم بالمذوقات والمشمومات والملبوسات ولا يقال إنه ذائق أو شامٍ أو لامس لأنه منزّه عن أن يكون له حواسّ جسمانية ولا ينشلم ذلك في تنزيهه بل يؤكد^١، كذا نفى العلم بالجزئيات المشخّصة على الوجه المدرك^٢ بالآلات الجسمانية عنه - تعالى - لا ينشلم في تنزيهه، بل يؤكد^٣ ولا يوجب ذلك تغيّراً في ذاته الوجدانية ولا في صفاته الذاتية التي تدركها العقول؛ إنّما يوجب التغيّر في معلوماته والإضافات^٤ التي بينه وبينها فقط؛ فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضوع انتهى بعبارة.

إيهام وتبيين

ربّما يتوهم أنّي بما^٥ حقّقت سابقاً مستفيداً من الشيخ الرئيس و من في طبقته خالفتُ سياق كلام هذا الحكيم المحقّق حيث جعلتُ نسبة الزمانيات إلى الزمان مقصورة على الفئتيّة وهذا المحقّق أخذ الزماني على الأعميّة من أن يوجد في الزمان أو معه؛ وأيضاً جعلتُ نسبة حامل محلّ الزمان - أعني الفلك الأقصى المتحرّك بالحركة اليومية - إلى الزمان بالمعيّة الغير الزمانية لا التي تكون للزمانيات وهو عدّ الأجرام العلوية بأسرها من الزمانيات وجعل كلّ مكاني زمانياً؛ فتكون نسبة جميع الفلكيات^٥ إلى الزمان نسبة متقدّرة زمانية.

فبيّن وجه الإزاحة بأنّ هذا المحقّق إنّما عنى بهذه المعيّة المعيّة الزمانية؛ وهي إمّا نفس الفئتيّة كمعيّة الحركة والزمان أو راجعة إليها كمعيّة المتحرّك والزمان أو^٦

١. ش: يؤكد. ٢. ن: على الوجه المدرك. ٣. ن: الإضافة.
٤. ش: ربما يتوهم أن ما. ٥. ش: - الفلكيات. ٦. ن: و.

المتحركين^١؛ وإنما عنيَتْ بحامل محلّ الزمان في نفي المعية الزمانية عنه بالنسبة إلى الزمان نفس ذات الفلك الأقصى مع قطع النظر عن كونه متحركاً لامع اعتبار الحركة؛ فإنه أيضاً ينسب بذلك الاعتبار إلى الزمان بالفisية المعبر بها عن النسبة المتقدّرة الانطباقية؛^٢ [٢٦٩] والزمان هو ما يصحّ أن يتعلّق بالزمان بالفisية أو المعية المنتهية إليها أخيراً سواء كان ذلك له بالذات أو باعتبار معروضية الحركة؛ فالمعتبر في ما ليس بزمان^٣ هو نفي ذلك التعلّق بحسب نفس الأمر^٤ مطلقاً لا بالنظر إلى الذات من حيث هي فقط.

فإذن الجسمانيات بأسرها من الأجرام العلوية والسفلية جميعاً مع جميع ما يتعلّق بالمادة وجوداً ذاتاً أو فعلاً وحدوثاً فقط أو حدوثاً وبقاءً جميعاً زمانيات؛ وكيف يكون شيء مكانياً ولا يكون زمانياً وكلّ مكاني فإنه ذو وضع والوضع يتشخص بذاته وبالزمان، والزمان يتشخص بالوضع وكلّ زمان له وضع مخصوص؛ لأنه تابع لوضع مخصوص من الفلك؛ والمكان يتشخص أيضاً بالوضع؛ فإن لهذا المكان نسبةً إلى ما يحويه مغاير نسبة المكان الآخر إلى ما يحويه؛ وهذه المعاني ستكشف من ذي قبل، إن شاء الله تعالى.

وهم وكشف

أ رأيت بعض [٢٧٠] أولى الاعتياد بدقة النظر وسعة التعقّل كيف ضاق عقله وقصّر نظره؛ فتوهم أن علمه - تعالى - بالجزئيات الزمانية باعتبار وجودها العيني؛ وهو عبارة عن حضورها، بل الحاضر بذلك الاعتبار زماني؛ أي واقع في الزمان؛ فإنّ الحوادث لما كانت مختصةً بأزمنة معينة كان كلّ منها حاضراً في وقته لا في الوقت

١. ش: المتحرك. ٢. ش: - المعبر... الانطباقية. ٣. س: بزمان.

٤. س: ن: بحسب الأمر.

المتقدّم على ذلك الوقت ولا في الوقت المتأخّر عنه؛ فيكون حضورها باعتبار الوجود العيني مختصّاً بتلك الأزمنة المعيّنة؛ ولا يخلو إمّا أن تكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علماً بها أو حضورها باعتبار^١ ذلك الوجود علماً بها؛ وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانياً؛ أي واقعاً في الزمان؛ فعلمه - تعالى - الحادث المتعلّق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان ومختلف بالمُضَيّ والحالية والاستقبال.

نعم العلم المتقدّم^٢ على الإيجاد ليس زمانياً ولا يتغيّر فيه أصلاً. وهو إمّا إجمالي هو عينُ ذات الواجب الوجود تعالى؛ ولا يخفى أنّ الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي. فإن قيل: «إنّها باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الكلّي» فهو إمّا يصحّ بتأويل.

وإمّا تفصيلي؛ وهناك لا يحتاج في تصحيح ذلك القول إلى تأويل أصلاً؛ فإنّ الجزئيات قبل الإيجاد الخارجي إنّما تُعلم على الوجه الكلّي؛ فإنّ كلّ شخص من الأشخاص قبل الإيجاد يكون معلوماً بوجهٍ كلّيّ منحصرٍ في شخص وفي وقت الإيجاد يكون معلوماً بذاته على وجهٍ يكون مانعاً من وقوع الشركة فيه.

وكأنّك بما أوتيت لو حصّلت كدّت تقول: يا أيّها المستوهّم! ألم تفقه من تضاعيف أقوال الحكماء بمناطق عباراتهم فضلاً عن أساليب إشاراتهم أنّ الحوادث الزمانية المترتبة المتسلسلة إنّما يتعاقب في الوجود ويتقدّم بعضها على بعض تقدّماً زمانياً بالنسبة إلى الداخل فقط؛ أي باعتبار أن يؤخذ وجود بعضها بالقياس إلى وجود بعض آخر أو يؤخذ جميع السلسلة بالنسبة إلى أمر آخر زمني؛ وأمّا بالنسبة إلى ما ليس بزمني كالباري - تعالى - ويكون لا محالة

خارجاً عن السلسلة بأسرها و لا يتصور له اختصاص بشيء من الأزمنة قطعاً؛ فلا تعاقب لها في الوجود و لا تقدم لشيء منها على شيء و لا تأخر أصلاً، بل الجميع متساوية الاقدام في الحضور لديه؛ فإنّ الزمان لا يتّصف بالمُضيّ و مقابليها مقيساً إلى ذاته - تعالى - و وجوده؛ فهو يتنزّه عن أن يقال بعض الأزمنة ماضٍ و بعضها مستقبل و بعضها حال بالنسبة إليه، بل هو محيط بالكليّة دفعَةً واحدةً، كما تحقّق^١؛ فتقدّم وقتٍ على وقتٍ إنّما يصحّ بالنظر إلى هويّتيّ الوقتين بحسب وقوعهما في امتداد الزمان؛ و أمّا بالقياس إلى من هو محيط بهما معاً فلا يصحّ ذلك و إنّ صحّ اختصاص كلّ منهما بحدٍّ معيّنٍ من ذلك الامتداد؛ و الحوادث و إنّ كان وجودها العيني هو بعينه علم المبدأ الأوّل بها لكن^٢ وجودها العيني لباريها - أعني وجودها الرباطي - هو عين معلوميتها له؛ و بذلك الاعتبار لا يلحقها تقدّم و تأخّر، بل إنّما يلحقها ذلك باعتبار وجودها في أنفسها بالنظر إلى هويّاتها المختصّة بحدودٍ معيّنة مقيساً بعضها إلى بعض؛ و هي بهذا الاعتبار معلومات^٣ لاصور علمية.

فإذن المعلومات زمانية و العلم بها غير زمني و مع ذلك فإنّ وجودها في الأعيان هو نفس معلوميتها؛ و هذا ممّا يحوج إلى تلطيف للسّرّ و تنزيه عن الوهم؛ فليتدرّج إليه من تصوّر الأمر في المكانيات. أليس كلّ منها في نفسه يتقدّم بالمكان على الآخر أو يتأخّر عنه؟! و لا يمكن ذلك لها بالقياس إلى الباري - تعالى - إذ لا يختلف نسبتها المكانية في الحضور عنده بالقياس إليه - تعالى - و إنّ اختصّ كلّ منها بمكانٍ معيّنٍ.

ثمّ يا صاحب الوهم! ما قصدت بالعلم المتقدم على الإيجاد:

إن عنيّت بذلك التقدّم الزماني؛ فلا يسوغ وصف ذلك العلم به أصلاً؛ كيف^١ و الإجمالي منه عين ذاته - تعالى - كما اعترفت به؛ والتفصيلي منه يكون على الوجه الكلّي حسب ما اقتضاه نظرك؛ فلا يكون شيء منه زمانياً و ذلك التقدّم لا يتّصف به إلا الزمانيات.

وإن عنيّت به التقدّم السرمدى على سياق ما حصلناه من نضيج الحكمة فقولك: «إنّه ليس زمانياً» صحيح لكن العلم الحادث حين الإيجاد على زعمك أيضاً^٢ ليس بزماني ولا بمختلف^٣ بالتقدّم و التأخّر الزمانيين أصلاً، لما تعرّفت؛ فتفقّه و لا تكن كمن يسطاد حمام حرم الحكمة بشبكة الوهم؛ فيضلّ ضاللاً بعيداً.

زيادة كشف وإيقان^٤

أما قرع سمعك، بل استبان لديك أنّ التقدّم و التأخّر الزمانيين يرجعان إلى زمانى المتقدّم و المتأخّر و إنّما يكون اتّصاف غير أجزاء الزمان بهما بالعرض؟! فإنّ مفاد الحكم بهما أنّ متى المتقدّم قبل متى المتأخّر؛ وكذلك المعية الزمانية هي كون متى أحد المعين هو بعينه متى الآخر؛ فما لا يكون زمانياً لا يصحّ وصفه بشيء من هذه المعاني أصلاً؛ فالمتّصف بها مقصور^٥ عند الحكماء على الزمانيات لا يتعدّاها^٦.

فإذن تقدّم ذات البارى - تعالى - و وجوده و علمه على شيء من الحوادث الزمانية كالذي يوجد من بعد و هو معدوم بالفعل مثلاً ليس تقدّماً زمانياً فكيف و ليس لوجوده^٧ تعالى زمان يتّصف هو باعتباره بذلك التقدّم و لا أيضاً مكانياً؛ و هو

٣. ش: لا يختلف.

٦. ن: لا يتعدّاه.

٢. ن: أيضاً.

٥. س: مقصود.

١. س: ن: فكيف.

٤. ش: - و إيقان.

٧. س: فكيف و ليس بوجوده أيضاً و لا.

ظاهر؛ ولا تقدماً بالعلية، لامتناع تخلف المتأخر^١ بالعلية عن المتقدم بها في الوجود الخارجي قطعاً؛ ولا بالطبع؛ لأنَّ العقل يجد هناك نحواً^٢ آخر من التقدم^٣ غير ما بالطبع يأبى عن المعية في الوجود ولا بالشرف لذلك بعينه؛ فيكون هو لامحالة تقدماً آخر خارجاً عن الأقسام الخمسة يسمى على طور حكمتنا «التقدم السرمدي» والفلاسفة لم يذهلوا عن ذلك، بل هم ناصون عليه في هذا المقام. ثم إنهم ناسون له عند تهوُّسهم بإثبات القِدَم وحين عدَّهم أقسام التقدم والتأخر.

نص ورص

قال الشيخ الرئيس أبو علي في كتاب التعليقات: «واجب الوجود يجب أن تكون لوازمه و هي معلوماته معه لا تتأخر عنه تأخراً زمنياً، بل تأخر المعلول عن العلة.» [٢٧١]

وقال: «المعلومات^٤ لم تزل كائنة له معلومة له وكلها متميزة عنده؛ أي يعلم كل واحد منها متميزاً عن الآخر.» [٢٧٢]

وقال: «الأول هو السبب في لزوم المعلومات له و وجوبها عنه لكن على ترتيب و هو ترتيب السبب و المسبب^٥؛ فإنه مسبب الأسباب و هو سبب معلوماته؛ فيكون بعض الشيء متقدماً علميته له^٦ على بعض.» [٢٧٣]

وقال: «العقل البسيط هو أن يعقل الشيء و لوازمه إلى أقصى الوجود معاً لابقياس و فكر و تنقل في المعقولات؛ و معرفة الشيء أولاً و اللوازم ثانياً.» ثم قال: «فهذا النحو من التعقل^٧ تعقل الأول لذاته و اللوازم عنها و للموجودات

٣. ش: التأخر.
٤. ن: متقدماً علميه.

٢. س: نحو.
٥. ن: المسبب.

١. ش: التأخر.
٤. ش: المعلولات.
٧. التعليقات: + سبب.

كلّها حاصلها و ممكنها أبدّيها و كائناتها و فاسدها و كليها و جزئها؛ فإنّه يعقلها كلّها معاً على الترتيب السببي و المسببي؛ و هو يعقلها من ذاته؛ لأنّها فائضة عنه و ذاته مجردة؛ فهو عاقلٌ ذاته و ذاته معقوله؛ فهو عاقل و معقول؛ و الموجودات كلّها معقولة له على أنّها عنه لا فيه.»

ثمّ قال: «نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه؛ و نفس وجود هذه الأشياء^١ معقوليتها له على أنّه عنه.»

ثمّ قال: «وجود هذه الموجودات عنه وجود معقولٍ لا وجود موجودٍ من شأنه أن يعقل أو^٢ يحتاج إلى أن يعقل.» [٢٧٤]

و قال: «كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها؛ و علمه بأنّه يلزم عنها^٣ وجود ما هو مبدأ لوجودها عنه و ليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنّه مبدأ لوجودها^٤ عنه؛ فهذه المعقولة هي نفس هذا الوجود و هذا الوجود هو نفس هذه المعقولة.» [٢٧٥]

و قال: «الموجودات معلولة له لا محالة؛ و إذا قلنا إنّهُ يستفيد علم الأشياء من وجودها يلزم أن يستفيد^٥ معقولة الأشياء من وجوداتها التي هي معلولة له؛ فتكون معقولة الشيء بعد وجوده؛ و ذلك محال.» [٢٧٦]

ثمّ قال: «الأوّل - تعالى - لا يستفيد علم الموجودات من وجودها؛ فإنّه يفيدها الوجود^٦؛ فهو يعقلها فائضة عنه؛ ففي^٧ عقله لذاته عقله لها؛ [٢٧٧] إذ هي لازمة له و هو يوجدها معقولة لا أنّه يوجدها و يكون من شأنها أن تعقل.»

٣. س. ش. + نفس. ٣. س. ش. ن. عنه.

٢. ن. و.

١. س. ش. + نفس.

٤. ش. لوجوده.

٥. التعليلات: + وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بأنّه مبدأ لها.

٨. ش. فقد.

٧. س. الموجود.

٦. س. علم... يستفيد.

ثُمَّ قَالَ^١: «إِنْ قَالَ قَائِلٌ: «إِنَّهُ هَلْ يَعْلَمُهَا قَبْلَ وَجُودِهَا حَتَّى يُلْزَمَ مِنْ ذَلِكَ إِمَّا أَنْ يَعْلَمَهَا وَهِيَ فِي حَالِ عَدَمِهَا أَوْ يُلْزَمَ إِمَّا أَنْ يَعْلَمَهَا حَالِ وَجُودِهَا حَتَّى يَكُونَ يَعْلَمُهَا مِنْ وَجُودِهَا؟» كَانَ قَوْلُهُ ذَلِكَ مُحَالاً^٢؛ لِأَنَّ عِلْمَهُ بِهَا هُوَ نَفْسَ وَجُودِهَا وَ نَفْسُ كَوْنِ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ مَعْقُولَةٌ لَهُ هُوَ نَفْسُ كَوْنِهَا مَوْجُودَةٌ وَ هُوَ يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ لَا بِأَنْ تَحْصَلَ فِيهِ؛ فَيَعْلَمُهَا كَمَا نَعْلَمُ نَحْنُ الْأَشْيَاءَ مِنْ حَصُولِهَا وَ وَجُودِهَا، بَلْ حَصُولِهَا هُوَ عِلْمُهُ بِهَا وَ يَعْلَمُهَا بِسِيطَةٍ لَا بِأَنْ يَعْلَمَ الْأَسْبَابَ وَ يَجْمَعُهَا؛ فَيَسْتَنْتِجُ مِنْهَا الْعِلْمَ كَمَا نَحْكُمُ نَحْنُ بِأَنْ هَذَا كَذَا وَ كُلٌّ مَا كَانَ كَذَا فَهُوَ كَذَا؛ فَيَكُونُ فِي عِلْمِنَا بِهِ تَكَرُّارٌ^٣ وَ اسْتِنْتِاجٌ لِلْآخِرِ مِنَ الْأَوَّلِ، بَلْ يَعْلَمُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ مِنْ ذَاتِهِ وَ لَا زَمَهُ وَ لَا زَمَهُ؛ فَيَكُونُ عِلْمُهُ بِهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ عِلْماً بَسِيطاً عَلَى التَّرْتِيبِ السَّبَبِيِّ وَ الْمُسَبَّبِيِّ» [٢٧٨]

وَ قَالَ فِيهِ أَيْضاً: «كُلٌّ مَا كَانَ وَجُودُهُ لِدَاثَةِ فَوْجُودِهِ مَعْقُولِيَّتُهُ لِدَاثَةِ وَ كُلٌّ مَا كَانَ وَجُودُهُ لَغَيْرِهِ فَوْجُودُهُ مَعْقُولِيَّتُهُ لَغَيْرِهِ؛ وَ لَمَّا^٤ كَانَ وَاجِبُ الْوُجُودِ مَبْدَأٌ لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى تَرْتِيبِ الْمَوْجُودَاتِ وَ كَانَ عَاقِلاً لِحَقِيقَةِ ذَاتِهِ كَانَ عَاقِلاً أَيْضاً لِلْوَازِمَةِ؛ لِأَنَّ مَا يَعْقِلُ شَيْئاً بِالْحَقِيقَةِ فَإِنَّهُ يَعْقِلُ لَوَازِمَهُ؛ وَ وَجُودُ لَوَازِمِهِ أَيْضاً هُوَ مَعْقُولِيَّتُهَا؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ عَقَّلَهَا فَوَجَدَتْ وَ لَا أَنَّهَا وَجَدَتْ فَعَقَّلَهَا وَ إِلَّا كَانَ يُلْزَمُ مُحَالَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ^٥ يَتَسَلَّلُ إِلَى مَا لَانْهَاءَةٍ؛ فَإِنَّهُ كَانَ^٦ يَسْبِقُ كُلَّ وَجُودٍ لَزِمَ عَقْلٌ وَاجِبُ الْوُجُودِ لَهُ وَ يَسْبِقُ كُلَّ عَقْلٍ وَاجِبُ الْوُجُودِ لَتِلْكَ اللَّوَازِمِ وَجُودُهَا» [٢٧٩] انْتَهَى بِأَلْفَاظِهِ.

و الْمُعَلِّمُ الثَّانِي، أَبُو نَصْرٍ الْفَارَابِيُّ قَالَ فِي الْفُصُوصِ: «هُوَ - أَيُّ الْبَارِي تَعَالَى -

٣. ش. - محالاً.

٤. ش. ان.

٢. ن. وجوده.

٥. ش. وكل ما.

١. ن. - قال.

٤. م. ن. التعليقات: أو.

٧. ش. - كان.

آخر من جهة أن كلّ زماني يوجد زمانٌ يتأخّر عنه ولا يوجد زمانٌ يتأخّر عن الحقّ.» [٢٨٠]

وقال أيضاً: «وهو أوّل من جهة أن كلّ زماني ينسب إليه بكون فقد وجد زمان لم يوجد^١ معه ذلك الشيء ووجد - أعني الحقّ الواجب تعالى^٢ - معه لا فيه.» [٢٨١] والمعلّم الأوّل، أرسطوطاليس في أثولوجيا بعد أن ذكر أنّه ينبغي لك أن تنفي عن وهمك كلّ كونٍ بزمانٍ حتّى تعرف المبدّعات التي كوّنّت من مُبدّعتها بغير زمان، قال: «فعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان، بل تكون بنوعٍ أعلى وأرفع كنهو الظلّ من ذي الظلّ.»

ثمّ قال: «ولذلك صار ذلك العالم محيطاً بجميع الأشياء التي في هذا العالم؛ وهذه الصور في ذلك العالم من أولّها إلى^٣ آخرها إلّا أنّها^٤ هناك بنوعٍ أعلى وأرفع.» [٢٨٢]

وقال فيه أيضاً: «وذلك العالم ساكن دائم السكون؛ لأنّه في غاية الاتقان والحسن؛ فلا يحتاج إلى الحركة بأن ينتقل من حال إلى حال؛ ولو أراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك؛ لأنّ الأشياء كلّها فيه وليس شيء منها خارجاً منه فينتقل إليه.» [٢٨٣]

وقال فيه أيضاً: «العلّة الأولى واقفة ساكنة في ذاتها وليست في دهر ولا في^٥ زمان ولا في مكان، بل الدهر والزمان والمكان وسائر الأشياء إنّما قوامها وثباتها به؛ وكما أنّ المركز ثابت قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الدائرة كلّها إنّما تثبت وتقوم فيه؛ وكلّ نقطة أو خطّ في دائرة^٦ أو سطح

١. ش: زمان لم يوجد.

٢. ن: تعالى.

٣. ش: و.

٤. س، ن: في.

٥. س، ش، ن: الدائرة.

٦. ش: ان ما.

فإنما قوامه وثباته بالمركز فكذلك الأشياء العقلية والحسية؛ ونحن أيضاً قوامنا و
ثباتنا بالفاعل الأول وبه تتعلّق وإليه نرجع وإن نأثنا عنه وبعُدنا فإنما مصيرنا إليه
و مرجعنا كمصير خطوط الدائرة إلى المركز وإن بعُدت ونأت» [٢٨٤] انتهى.
و أنصّ من ذلك كلّ على ما ريم تحقيقه بالتفصيل المُشبع ذا هو قول شيخ
الحكماء الإلهيين، صاحب الأنوار والإشراقات في كتابه الموسوم بالمشارع و
المطارحات حيث قال في أول^١ فصول المشرع الثالث من الإلهيات بعد ذكر أقسام
التقدّم والتأخّر بإزاء المتقدّم وكذا مع: «وليس كلّ شيئين ليس بينهما تقدّم وتأخّر
زمانيّ هما معاً زماناً؛ فإنّ المفارق بالكلّية لا يتقدّم على زيد مثلاً زماناً ولا يتأخّر
عنه وليس معه بالزمان أيضاً وكذا غيره. فاللذان هما معاً بالزمان يجب أن يكونا
زمانين، كما أنّ اللذين هما معاً في الوضع والمكان يجب أن يكونا مكانين» [٢٨٥]
انتهى بالفاظه.

و خاتم الحكماء في نقد المحض حين^٢ أثار صاحب المحض فتنة التشكيك
معتزلاً على الفلاسفة بقوله: «إنّ تقدّم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن
يكون بالزمان لكان تقدّم عدم كلّ واحدٍ من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان و
لكان تقدّم الباري - تعالى - على هذا الجزء من الزمان بالزمان؛ فيلزم أن يكون
الله - تعالى - زمانياً وأن يكون الزمان زمانياً وهما محالان.» قال: «إنهم - أي
الفلاسفة - يقولون: القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته و لغير الزمان بسبب
الزمان؛ والوجود والعدم لمّا لم يدخل الزمان في مفهومهما احتاجا في
صيورتها بعد وقبل إلى زمان. أمّا أجزاء الزمان فلا تحتاج إلى غير أنفسها ولا
العدم بالقياس إليها في كونه قبل أو بعد إلى غيرها؛ وأمّا الباري - تعالى - وكلّ ما

هو علّة الزمان أو شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه إلّا في التوهم حيث يقسه^١ الوهم على الزمانيات. فهذا ما قالوه ههنا» [٢٨٦] انتهى قوله.

وقال فيه أيضاً حيث أعاد صاحب المحصل ذكر^٢ هذا الوهم؛ أعني أن^٣ تقدّم الباري - تعالى - على أجزاء الزمان كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر وهو الذي سمّوه المتكلّمون «التقدّم بالذات» قد سبق ما يرد عليه: «والحق أنّ الباري - تعالى - ليس بزمني والزمان من مُبدّعاته والوهم يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما مرّ في المكان؛ والعقل كما يأبى عن إطلاق التقدّم المكاني على الباري - تعالى - كذلك يأبى عن إطلاق التقدّم الزمني عليه، بل ينبغي أن يقال إنّ للباري - تعالى - تقدّماً خارجاً عن القسمين وإن كان الوهم عاجزاً عن توهمه» [٢٨٧] نجزت عبارته.

وقال فيه أيضاً حيث أورد صاحب المحصل عند نفي وجود الإضافات: «إنّ كلّ حادثٍ يحدث فإنّ الله - تعالى - يكون موجوداً معه في ذلك الزمان؛ فلو كانت تلك المعيّة صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى^٤». و^٥ «هم - أي الحكماء - يقولون إنّ لله تعالى صفات إضافية كالأوّل والآخر والخالق والرازق والمُبدع والصانع وغير ذلك؛ ويلتزمون القول بهذه الصفات غير المعيّة الزمانية لله تعالى». [٢٨٨] هذه ألفاظه.

وقد سبق عن شرح حكمة الإشراف أنّه يمتنع اتّصاف المفارقات بالتقدّم الزمني والمعيّة الزمانية؛ وقال شارح حكمة الإشراف [٢٨٩] في المقالة الخامسة من الفنّ الأوّل من الجملة^٦ الثانية في الفلسفة الأولى من كتاب درّة الناج ما ترجمته هذه العبارة: «ليس أن كلّ شيئين ليس بينهما تقدّم وتأخّر زمنيان يلزم أن يكونا معاً

١. تقد المحصل: يقسيهما. ٢. ن: ذكر. ٣. ش: أن. ٤. ن: تعالى. ٥. س: ش: -و. ٦. س: جملة.

المعينة الزمانية؛ إذ الأشياء التي وجودها ليس زمانياً لا يعرضها التقدّم والتأخّر الزمانيان ولا المعينة الزمانية؛ فإنّ كلّ شيئين هما معاً بالزمان يجب أن يكونا زمانيين، كما أنّ الأمور التي ليست بمكانية لا يكون بينها تقدّم وتأخّر مكانيان ولا معينة مكانية. « [٢٩٠]

استيثاق فيه ميثاق

أليس قد تحقّق بهذا التحصيل والتفصيل أنّ تقدّم الباري - تعالى - على كلّ جزء من أجزاء الزمان وكلّ واحد من الحوادث الزمانية المقارنة لها تقدّم آخر خارج عن الأقسام الخمسة أدّت إليه الفلسفة وأدّعت به الفلاسفة؟! وكذلك^١ معيّنه - تعالى - بالنسبة إلى شيء من تلك الأمور.

فاتخذ ذلك ميثاقاً لك عندهم لا ينسونه إلى أن نأتى بالنظر في ما يتشبهون به عند تهوؤهم بإثبات القِدَم.

فصل

في تحقيق الأزل والأبد والبقاء والسرمدية^١، وتحصيل تناهي الامتداد الزمني

وإحصاء المنتسبات إلى الزمان بالفينية وبيان أنحاء الحدوث

وذكر أمور^٢ نيط بها القصد من محصلات الأصول ومكملات الفصول

دعامة استنتاجية^٣

ألسنا قد تلونا عليك من قبل ما إن أخذت الفطنة بيدك لفطنك أن الدوام يقال على ما بحسب الوجود الزمني وعلى ما بحسب الوجود الغير الزمني بمعنىين مختلفين؟!

فالدوام الزمني^٤ هو المساوق لاستمرار الوجود وامتداده من حيث المقارنة للزمان بجميع أجزائه؛ أي من^٥ أزله إلى أبده؛ ويقابله اللادوام من جهة المقارنة للآن أو لبعض أجزاء الزمان فقط وهو اللادوام الزمني^٦؛ والدوام الغير الزمني

١. ش: السرمد. ٢. س: - أمور. ٣. ش: استنتاجية.

٤. ش: - وعلى ما بحسب الوجود... الزمني. ٥. ش: - من.

٦. س: بجميع أجزائه ويقابله اللادوام من جهة المقارنة للآن أو لبعض أجزاء الزمان فقط وهو اللادوام

أعلن من أن يتَّصف بذلك؛ فهو ما للشيء بحسبه صرف الوجود الذي لا يعقل فيه امتداد واستمرار أصلاً ولا مقابلاًهما، بل يكون محيطاً بذلك كلّ سواء كان ذلك الوجود في الأعيان أو في الأذهان؛ ويقابله اللادوام من جهة^١ سبق العدم في ذلك الظرف بحسب الواقع سبقاً سرمدياً لازمانياً وهو اللادوام الغير الزماني.

تبصرة وإرشاد^٢

إنّك سوف تعلم بما نبرهن عليه - إن شاء الله سبحانه - أنّ الدوام بالمعني الأخير - ونُصطَلح على تسميته دواماً سرمدياً - لا يثبت لشيء من الطبايع الإمكانية مفارقات عقلية كانت أو زمانيات مادية، بل إنّما استأثر به مُبدِعها الواجب الوجود - تعالى شأنه - لكن العقليات تتَّصف بأنّها موجودة مع الزمان بجميع أجزائه معيّة غير انطباقية بل دهرية؛ فلو أنّك سمّيت هذه دواماً دهرياً فوق الزماني ودون السرمدى لكنت من الأمر في مسأغ.

فقد اصطَلحت الفلاسفة بإطلاق الدهر على نسبة ما مع الزمان من الأمور الثابتة إليه في الثبات على ما سلف؛ فهذا سبيل الحكمة النضيجه؛ والمتهوّسون بالقدّم يجعلون الممكن القديم بالزمان سرمدى الوجود وتأخّره عن مُبدِعه بالذات فقط ويعبّرون عن الدوام بالسرمدية^٣.

فلقد صدر من المعلّم الأوّل في كلماته و من المعلّم الثاني في تعليقاته وتكرّر من الشيخ الرئيس في كتبه. قال خاتم الحكماء في شرح الإشارات: «وإنّما عبّر عن الدوام ههنا بالسرمد لأنّ الاصطلاح كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التي

→

الزماني أي من أزلّه إلى أبده.

١. ش: جهة.

٢. س: ن: إشارة.

٣. ش: السرمدية.

تكون لبعض المتغيرات إلى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض. [٢٩١]

تلويح

و هناك قسم آخر هو الدوام بالذات وهو القِدَم الذاتي و مرجعه إلى عدم مسبوقية الوجود بالعدم بالذات؛ وإنما يتحقق إذا كان الوجود واجباً بذاته؛ و يقابله اللادوام بالذات؛ أعني المعبر عنه في لسان الفلسفة بالحدوث الذاتي؛ وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم بالذات؛ و يستغرق الطبايع الإمكانية مفارقاتها و ماديّاتها على الإطلاق؛ فكما إذا تسرمد الوجود بحسب الواقع تحقق الدوام السرمدى فكذلك^١ إذا تسرمد الوجود بالذات تحقق الدوام الذاتي؛ و حيث يحين^٢ حينه من ذي قبل نبسط القول فيه على مسلك التحصيل، إن شاء الله العزيز الجميل^٣.

إيماض

كأنك إذن بما لاح^٤ لك ممّا قرع سمعك مستأنس بغيرتك بمسلك العقل، أنس ببصيرتك لمشهد الحق؛ فلا بأس أن تلونا عليك أن الأزل على ضريين: زماني و أرفع منه؛ فأما المرتفع عن محتد الزمانية فهو ما بحسب صرف وجود المبدأ الأول - تعالى - وجوداً متقدساً عن الامتداد و الاستمرار و مقابليهما اللذين باعتبار عدم البقاء تعالى عن ذلك، بل محيطاً بالاستمرار و بكلّ ما تسعه الشيشية؛

٣. ش: - الجميل.

٢. ش: تحين.

١. ش: فكذا.

٤. س، ش: الاح.

و صرف عدم الزمان عدماً بمعزلٍ أيضاً عن ذلك كله متقدماً على وجوده تقدماً سرمدياً لا زمانياً؛ والزمان بنفس امتداده الاتصالي و بجميع أجزائه الممكن الانحلال هو إليها لا طرفه فقد مسبوق بهذا الأزل ولا شطط أن يسمى^١ الأزل السرمدى؛ وأما الأزل الزمانى فهو عبارة عن أزمنة في جهة الماضي إلى حيث لا يتقدمها شطرٌ من الزمان أصلاً أو شيء آخر يسعه أن يستمر^٢ أو لا يبقى كوجودٍ أو عدم يطاوع انطباقاً على ممتدٍّ أو طرفه بالمقارنة؛ فيعقل فيه بحسب ذلك استمراراً ولا بقاءً.

و على ذاك يقاس في معنى الأبد إلا أن الزمان في جهة الأبد لا يجب أن ينتهى^٣ إلى حيث لا يلحقه تحقق^٤ شطرٍ آخر منه وأزلية الباري - تعالى - وأبديته دوامه^٥ السرمدى بالمعنى المُسلَّف عقدُ الاصطلاح عليه؛ فهذا سبيل نضج الفلسفة اليونانية لتستوى حكمة إيمانية^٦.

اقتصاص

المتهوسون بالقدم يجعلون الأزل مقداراً من الزمان في الماضي لا بداية له أصلاً والأبد مقداراً منه في المستقبل لا ينتهي إلى حيث لا يستمر بعده؛ والأزلية حقيقتها استمرار الشيء في الأزمنة المقدرة بحيث لا يكون له أول والأبدية استمراره في الآتية من الأزمنة بحيث لا يقف عند حدٍّ والسرمدية كون الشيء غير منقطع الأول والآخر.

وربما يطلق عندهم الأزلية على كون الشيء لا أول لوجوده ولا يتعلق وجوده بالزمان، كما في المفارقات والأبدية على نظيره.

٣. ن: يجب أن لا ينتهى.

٦. ن: إيمانية.

٢. س: أو.

٥. ش: دوام.

١. س: لا شطط سقى.

٤. ن: تحققه.

و ربّما يقتصر فيهما على الأخير؛ فيستعمل كلّ من الأزليات والأبديات حيث تستعمل أخريهما. [٢٩٢]

قال الشيخ الرئيس في التعليقات بعد ذكر الصفات الإضافية للمبدأ الأوّل - تعالى -: «و أيضاً له صفات عدمية - أعني لاصفية - كالوحدة؛ فإنّ معناها أنّه موجود لا شريك له أو لاجزاء له؛ وإذا قيل: «أزلي» أي أنّه لا أوّل لوجوده؛ فإنّا نسلب عنه الحدوث أو وجوداً متعلّقاً بالزمان؛ وهذه السلوب والإضافات لا تتكرّر^٢ بها الذات؛ فإنّ الإضافة معنى عقلي لا وجود له في ذات الشيء؛ والنفي والسلب معانٍ عدمية، بل رفع الصفات عن الشيء ولكن لما كان لمثل هذه السلوب ألفاظ محصّلة مثل الوحدة والأزلية ظنّ أنّها صفات محصّلة؛ وقد يكون ألفاظ محصّلة^٣ ومعانيها غير محصّلة ووجودية، بل سلبية؛ وقد يكون ألفاظ غير محصّلة ومعانيها محصّلة^٤ ووجودية [٢٩٣] «[٢٩٤] انتهى.

و أمّا المتكلّمون فإنّهم إلّا شرذمة من المنتمين إليهم يتوهّمون أنّ بين وجود المبدأ - تعالى - وبين حدوث العالم عدماً للعالم مستمراً لا إلى نهاية؛ فيتخيّلون بحسبه أزمنة موهومة غير متناهية يعبرون عنها بالأزل؛ وهل ذلك إلّا من خداج النحيزة [٢٩٥] وفساد الغريزة وعقوق^٥ العقل وإطاعة الوهم؟!

حكاية فيها دراية

اختلفت^٦ كلمة الأشعري والكعبي وطائفة من قوميهما في إثبات البقاء على أنّه معنى زائد على نفس الوجود الواقع في الزمان الثاني في الواجب - تعالى - وفي

٣. ن: - مثل الوحدة... محصّلة.

٢. ش: لا يتكرّر.

١. س، ش، ن: فانه.

٥. ش: الغريزة عقود.

٤. ن: ألفاظ محصّلة ومعانيها غير محصّلة.

٦. س: اختلف.

الممكنات جميعاً أو نفيه في الواجب - تعالى - فقط أو و^١ في الممكنات أيضاً و صاحب المحصل ارتضى الأخير؛ وشيء مما أوردوه لا يرجع إلى تحصيل يستحسن^٢ القول فيه على تفصيل^٣.

والحق ما حققه خاتم الحكماء المحققين في نقد المحصل حيث قال وفق أسلوب الحكمة: «والتحقيق فيه أن البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول؛ وذلك لا يعقل في ما لا يكون زمانياً؛ واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه؛ فإنه لا يمكن أن يقال إنه واقع في زمان أو في جميع الأزمنة، كما لا يقال^٤ إنه واقع في مكان أو في جميع الأمكنة؛ وإذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك؛ وعلّة الزمان لا تكون زمانياً؛ فكيف مبدأ الكل؟»

فإذن أتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات؛ وأما كون البقاء باقياً أو غير باقٍ؛ فإن كان باقياً فبقاؤه إما بذاته أو بغير ذاته؛ فحكمه حكم الأمور الاعتبارية التي توجد في العقل و تنقطع عند عدم الاعتبار.

وقال الشيخ الغزالي في شرح الأسماء الحسنى: «الباقى هو الموجود الواجب وجوده بذاته ولكنه إذا أضيف في الذهن إلى الاستقبال سمي باقياً وإذا أضيف إلى ماضٍ سمي قديماً والباقي المطلق هو الذي لا ينتهي تقدير وجوده في الاستقبال إلى آخر و يعبر عنه بأنه أبدي؛ والقديم المطلق هو الذي لا ينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أول و يعبر عنه بأنه أزلي.

وقولك: «واجب الوجود بذاته» متضمن لجميع ذلك وإنما هذه الأسامي بحسب إضافة هذا الوجود في الذهن إلى الماضي والمستقبل وإنما تدخل في

٣. ش: تحصيل.

٢. ش: يستحسن.

١. ش: و.

٤. ن: إنه واقع... لا يقال.

الماضي والمستقبل المتغيرَات^١ لأنهما عبارتان عن الزمان ولا يدخل في الزمان إلا التغير والحركة؛ إذ الحركة بذاتها تنقسم إلى ماضٍ ومستقبل، والمتغير يدخل في الزمان بواسطة التغير؛ فما جلَّ عن التغير والحركة فليس فيه ماضٍ ومستقبل^٢؛ فلا ينفصل فيه القِدَم عن البقاء، بل الماضي والمستقبل إنما يكون لنا إذا مضى علينا أو فينا أمور وسيتجدد أمور؛ ولا بدَّ من أمورٍ تحدث شيئاً بعد شيءٍ حتَّى ينقسم إلى ماضٍ قد انعدم وإلى حاضر وإلى ما يتوقع تجدده من بعد؛ فحيث لا تجدد ولا انقضاء فلا زمان؛ وكيف لا والحقّ - تعالى - قبل الزمان وحيث خلق الزمان لم يتغير من ذاته شيء و قبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان وبقي بعد خلق الزمان على ما كان عليه.

ولقد أبعد مَنْ قال: «البقاء صفة زائدة على ذات الباقي» وأبعد منه مَنْ قال: «القِدَم وصف زائد على ذات القديم» و ناهيك برهاناً على فساد ما لزمه من الخط في بقاء البقاء وبقاء الصفات و قدم القدم و قدم الصفات» انتهى.

ولقد أصاب في أخذ هذا الأصل من الفلاسفة لكنّه خطب في جعل الحركة بذاتها منقسمة^٣ إلى الماضي والمستقبل؛ فإنّ ذلك إنّما هو من جهة الزمان كما سلف تحقيقه و لم يحصل معنى قبلية الحقّ بالنسبة إلى الزمان على أصلٍ حكيمٍ يوثق بأن يبنى عليه.

إشراقٌ عقليّ

كيف يكون البارئ - تعالى - زمانياً و هو مُحَدِّث الزمان و مُبْدِعُه، بل يوجد ما هو محدث الزمان؟! و محدث الشيء لا يكون مشمولاً له فضلاً عنّ يوجد محدثه؛ و

٢. ش: - و المتغير ينحل... مستقبل.

١. س: المتغيران.

٣. س، ش: منقسم.

هذا المعنى ممّا تبّه عليه معلّم الفلسفة المشائية أرسطوطاليس في كتاب السماء و
العالم وفي غيره من الكتب الطبيعية والإلهية حيث بيّن أنّ الزمان إنّما هو عدد
حركة الفلك وهو يحدث عنه وما يحدث عن الشيء لا يشملها.
فإذن الباري - تعالى - خارج عن الزمانيات وأرفع من أن^١ تجرى عليه
أحكامها.

استيناس

أليس لهذا الأصل الحكمي^٢ - أعني أنّ الباري تعالى أعلى من أن يوصف بالبقاء،
بل هو محيط بالبقاء على أن يكون الأكوان الزمانية منه كنحو الظلّ من ذي الظلّ،
بل ما هناك أرفع وأشدّ مرّات متضاعفة للانهاية - أشباه وأتراب في مراتب
الحكمة، كما يقال:

إنّ ذات المبدأ الأوّل - تعالى - أعلى من أن يوصف بالتمامية، بل هو فوق
التمام.

وإنّه تعالى أعلى من أن يوصف بالاختيار فضلاً عن الإيجاب.

وإنّ علمه - جلّ ذكره - أجلّ من أن يوصف بالصدق.

وإنّما هو الحقّ بمعنى أنّه نفس الواقع لا المطابق للواقع على ما ذكره المعلّم
أرسطوطاليس في خواتيم كتاب أثولوجيا.

ومن هناك يُعلم الحال في المراتب العالية على الزمان من المفارقات أيضاً و
هذه المعاني مضمون عنها بالبسط في كلامنا من ذي قبل.

ثمّ إنّ الأمر في كلّ ما نصف به المبدأ - تعالى - من الصفات الحقيقية يشبه أن

يكون كما قيل في البقاء؛ فإنَّ كلَّ ما يعقل لنا من تلك الصفات طبيعة إمكانية يتقدَّس عنها جناب قدس الأول - تعالى - وما في عالم الربوبية حقيقة قائمة بالذات مجهولة الكنه واجبة الوجود لا سبيل للعقول إلى اكتناهاها؛ فما مثلنا^١ في توصيف الربِّ بالأشرف^٢ من طرفي التقابل ظناً ممَّا أنَّ الكمال مقصور على ذلك إلَّا مَثَلُ البعوضة إذا توهَّمت أنَّ الكامل ليس إلَّا مَنْ له جناح؛ فأثبتت للباري - تعالى - جناحاً.

وهذه حكمة إلهية نطق بها سيِّدنا ومولانا محمَّد بن عليِّ الباقر - عليهما صلوات الله وتسليماته - حيث قال: «هل يسمَّى عالماً إلَّا لآته^٣ وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلَّ ما ميَّزتموه بأوهامكم في أدقِّ معانيه مخلوق^٤ مصنوع مثلكم، مردود إليكم» [٢٩٦] والباري واهب الحياة ومقدِّر الموت؛ ولعلَّ النمل الصغار تتوهَّم أنَّ الله تعالى زبانيّتين^٥ فإنَّهما كمالها وتصور أنَّ عدمهما نقصان لمن لا تكونان له؛ هكذا حال العقلاء في ما يصفون الله - تعالى - به^٦ في ما أحسب و إلى الله المفزع؛ فتبصَّر أنَّك إذن لمن المهتدين.

تبصيرٌ تنبيهيٌّ

كأنَّك إذن تنبَّهت أنَّ ما أُشير إلى التنزيه عنه في كريم التنزيل بقوله - عزَّ^٧ من قائل - : «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» [٢٩٧] هو ما يصفه به الواصفون من المؤمنين حسب ما أدركه الحكماء الراسخون فضلاً عمَّا يقول الظالمون من المشركين على ما وقف عنده القشريون؛ فسبحانه سبحانه تلاشي الكلِّ في

١. ن: مثالنا.

٢. ش: بالاشراق.

٣. ن: آته.

٤. س: زبانيين.

٥. ش: به.

٦. ن: مخلوق.

٧. س: + و جلّ.

جبروته و تفاشي الرضا في القول من رَهْبَتِهِ^١. أشهد أن كل مفهوم أو موجود معقول أو محسوس من لدن عرشه العظيم إلى قرار أرضيه باطل ما خلا وجهه الكريم.

ضابط تفصيلي

فإذن لا يجوز أن يطلق عليه - تعالى - اسم على سبيل التوصيف إلا إذا صح أنصافه - تعالى - بمفهومه و لما كانت أسماؤه توقيفية فلا يجوز أيضاً أن يطلق عليه لفظ تسمية إلا أن يكون قد سبق ورود إذن بذلك من قبل شارع و سائر؛ فأسماؤه - تعالى - منها ما يصح إطلاقه عليه تسميةً و توصيفاً معاً^٢، كالعالم و القادر؛ ومنها ما إنما يجوز إطلاقه تسميةً فقط لا توصيفاً، كالباقى و الدائم إذا اشتق من الدوام الزماني؛ و منها ما لا يجوز ذلك إلا توصيفاً لا تسميةً، كواجب الوجود و مرادفات أسماؤه الحسنى من سائر اللغات، مثل: خدای و تنکری و دانا و توانا؛ و الله عليم بحقائق أسماؤه الحسنى و صفاته العليا.

تمهيد تذكيري [٢٩٨]

ألسن قد تعرفت أن الزمان بجميع أجزائه من أزله إلى أبده موجود واحد شخصي بهويته الامتدادية على ما أسسته^٣ محصلة الفلاسفة و أذعننت به^٤ طائفة من متفلسفتهم؛ و هو الذي يأذن به الحق المنضج^٥ للحكمة؟! و وجوده على امتداده الاتصالي إنما هو في وعاء الدهر، و كذلك الحركة القطعية التي هو مقدار لها موجودة في شخص مجموع الزمان على سبيل الانطباق

٣. ن: أنسه.

٢. ن: معاً.

١. ش: رصوبته.

٥. ش: النضج.

٤. ش: به.

عليه؛ وهي بذلك تفارق مقدارها - أعني الزمان - فإنّه موجود في نفسه لا في زمان آخر أو في حدٍّ من حدوده؛ وهي^١ ذات المقدار [٢٩٩] - أعني الحركة موجودة في الزمان - وهذا كما أنّ المتمكّن موجود في المكان والمكان موجود في نفسه لا في مكان آخر ولا في حدٍّ من حدوده؛ ولكلّ من ذينك الممتدّين في الأعيان راسماً بسيطاً والراسمان هما الآن السيّال والحركة التوسّطية البسيطة المنطبقة عليه.

فهل تدعن^٢ [٣٠٠] أنّ هناك كوناً في الوسط مستمرّ الذات غير مستقرّ النسبة إلى حدود المسافة وتقطع بذلك تلك المسافة في الأعيان لا^٣ على سبيل قطوع منفصلة. ثمّ ليس هناك قطع للمسافة متّصل منطبق عليها؟ فإذاً أنت لِمَن هَمَجٍ [٣٠١] المتفلسفين.

ثمّ إنّهما كما يرسمان ذينك الممتدّين في الأعيان يرسمانهما^٤ في الأذهان أيضاً تدريجاً ولكنّهما يتحقّقان هناك على قرار الذات واجتماع الأجزاء بحسب البقاء دون الحدوث ولا كذلك في الأعيان.

هذا ما استقرّت عليه آراء الأقدمين حتّى الشيخ الرئيس ومَن تأسّى به من المحصّلين؛ وأمّا القاصرون عن سلوك سبيل التحصيل كعامة المتأخّرين فإنّهم يقتصرون في الحركة القطعية ومقدارها من الزمان على الوجود في الأذهان.

استبصار

أليس إذا لم تتحقّق الحركة القطعية في الأعيان أصلاً يكون المتحرّك ليس ينال بحركته شيئاً من المسافة المتّصلة في شيء من زمان الحركة^٥ أصلاً؟! ضرورة

١. ش. ن. - هي. ٢. ش. ن. - لا.

٣. ش. ن. - لا.

٤. ش. ن. - في شيء من زمان الحركة.

٥. ش. ن. - هي.

٦. ش. ن. - يرسمانهما.

انطباقها على الحركة المعدومة المنطبقة على الزمان المعدوم؛ فلم يصدق أنه نال مسافةً ما^١ متصلةً في زمانٍ ما^٢ يتصل بحركةٍ ما^٣ متصلةً، بل هو يتوسط أبداً بين حدود المسافة لا على أن يقطع شيئاً من أجزائها في الأعيان قطعاً متصلّاً أو قطعاً منفصلاً. نعم يرتسم في الخيال من ذلك التوسط متصل؛ فيكون قد مرّ في الأعيان على متصل و يكون لم ينله بقطعةٍ متصلاً. فهل يسع عقلك أن تصدّق فيه وهماً؟

ظلمة وهم وإلحة إزاحة^٤

كأنك تتوهم أنه لا يعقل حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج؛ لأن^٥ الحاصل في الجزء الأول من الزمان لا بدّ وأن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني منه، لا ممتنع أن يكون الموجود عين المعدوم؛ فتكون هناك أشياء متغايرة غير صالحة للانقسام متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً، لاستحالة اتصال الموجود بالمعدوم كذلك؛ وكلّ واحد منها حاصل دفعةً لا تدريجاً.

فهذا الشكّ قد عرض لبعض أهل التهويل و التهويل من متقدّمة الفلاسفة؛ فتشبتّ به^٦ أفضل الدين الغيلاني و افتتن عليه^٧ مثير فتنة التشكيك في المباحث المشرقية. ثمّ تفصّل انتهاجاً لطريقة بهمنيار في التحصيل بالتزام أنه لا يوجد من الحركة في الأعيان إلّا التوسّطية البسيطة و أمّا القطعية المتصلة فلا تتحقّق إلّا في الذهن. قال: «فهذا^٨ ما^٩ عندي في هذا الموضع المشكل العسير؛ و المتأخرون أزاغهم ذلك عن الحقّ فتوغّلوا في الزيف أمد الغاية. أ و لم تستغرب أنهم كيف و لم^{١٠} لم يفتنّوا انتهاض الشبهة عليهم أيضاً حيث يعترفون بحدوث ارتسامها في الذهن

٣. ش: - ما.

٦. ش: - به.

٩. س: - ما.

٢. ن: - ما.

٥. ش: - لأن.

٨. ش: هذا.

١. ش: - ما.

٤. ش: إزاحة الإلحة ظلمة وهم.

٧. ش: - عليه.

١٠. ش: - لم.

على التدريج؟! فهل للتشكيك اختصاص بأحد الوجودين أو يسع مطلق حصول الشيء الواحداني تدريجاً؟

فإذن يشبه أن يكون ما يزاح به عن المقامين هو أن وجود الشيء بتمامه في الآن أخص من وجوده بتمامه مطلقاً؛ فإن ذلك قد يكون في الزمان لا في آن؛ ووحدة الشيء لا تأبى ذلك أصلاً؛ والتدرج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء المتصل الواحد في نفسه بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضاً متصل واحد شخصي، بل إنما ينفي وجوده بهويته الامتدادية في آن أو في شيء من أبعاض ذلك الزمان المنطبق عليه؛ ولا استيجاب لكل حادث أن يكون لحدوثه بتمامه ابتداءً^١ غير منقسم على أن يختص وجوده بهويته الامتدادية لو كانت له ذلك بأن يتحقق فيه..»

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «المتصل لا أجزاء له بالفعل بل يعرض أن تتجزأ الأسباب^٢ وتقسم المسافة؛ فتجعلها بالفعل مسافات على أحد أنواع القسمة وما بين حدود تلك أيضاً مسافات لا يشتمل عليها آن وحركة على النحو الذي قلنا إنه تكون في آن، بل الحركة التي على نحو القطع ويكون الزمان مطابقاً لها ولا يكون المعنى الذي سميناه آنأ هو متكرر فيها بالفعل؛ لأن ذلك لا يتكرر بالفعل إلا بتكرر المسافة بالفعل وإذا لم يكن متكرراً بالفعل وكانت الحركة على الموضوع الواحد - أعني المسافة - حقاً موجودة ولم تكن كثيرة بالعدد كانت بالضرورة واحدة بالعدد..»

وقال بهمنيار في التحصيل بعد ما حسبه إطلاً للتشكيك: «و الحركة الفلكية بالمعنى الذي تحققت - أعني ما يكون بين ماضٍ ومستقبلٍ - واحدة باقية فيه أبداً

ما تحرك؛ وأما الذي بمعنى القطع فيشبه أن يكون وحدته بالفرض^١؛ لأن كل دورة إنما يتجدد بالفرض. [٣٠٢]

وبالجملة؛ فإن وحدة الحركة مثل وحدة المسافة؛ أعني وحدة الاتصال.

تسديد

فأنت إذن لست تزاغ عن الحق بما يوهمه ظاهر كلام الشيخ من^٢ أن الحركة إسم لمعنيين:

الأول؛ الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى؛ وذلك ممّا لا حصول له في الأعيان؛ لأن المتحرك مادام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا^٣ وصل فقد انقطع وبطل؛ فإذن لا وجود له في الأعيان، بل في الذهن؛ وذلك لأن للمتحرك^٤ نسبة إلى المكان الذي تركه^٥ وإلى المكان الذي أدركه؛ فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان^٦ الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال؛ فحينئذٍ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنّهما شيء واحد.

الثاني؛ وهو الأمر الوجودي في الخارج؛ وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى؛ وهو حالة موجودة مستمرة مادام الشيء يكون متحركاً وليس في هذه الحالة تغيّر أصلاً. نعم قد يتغيّر حدود المسافة بالفرض لكن ليس كون المتحرك متحركاً لأنه في حدّ معيّن من الوسط وإلا لم يكن متحركاً عند خروجه منه، بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة؛ وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك

٣. ن: فإذا.

٢. س، ش، ن: من.

١. ش: بالفرض.

٥. ش: إلى المكان الذي تركه و.

٤. ش: المتحرك.

٦. ن: - الأول... المكان.

الوسط؛ وهذه الصورة توجد في المتحرك في آنٍ لآنه يصحّ أن يقال له في كلّ آنٍ يُفرض أنّه في حدّ متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه.

والذي يقال من أنّ كلّ حركة ففي الزمان:

فإمّا أن يُعنى بالحركة الأمر المتّصل؛ فهو في الزمان ووجوده فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي لكن تباينها بوجهٍ آخر؛ فإنّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي وكانت حاضرة فيه ولا كذلك هذا.

وإمّا أن يُعنى بها المعنى الثاني، فيكون كونه في الزمان لا على معنى أنّه يلزمه مطابقة الزمان، بل على معنى أنّه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق الزمان؛ فلا يخلو من حدوث زمان ولآنه ثابت في كلّ آنٍ من ذلك الزمان؛ فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطة.

فقد استبان لديك أنّ ما قصد نفيه إمّا هو وجود الحركة المتّصلة في الأعيان على سبيل قرار الذات واجتماع الأجزاء في الآن لا الوجود في مجموع زمان الحركة على وجه الانطباق كما أعلن به في خواتم كلامه على التنصيص؛ [٣٠٣] و من ثمّ عبّر بهمنيار في التحصيل عن المقصود ثمة بقوله: «وبان أيضاً أنّها ليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكملاً.» [٣٠٤]

ولا يكاد يصحّ أن يراد بالوجود في مجموع الزمان على المطابقة على سبيل وجود الأمور في الماضي هو الوجود في الأذهان؛ فكيف وقد بيّن أنّ هذه الحركة المتّصلة توجد في الذهن على سبيل قرار الذات، كما توجد الأمور في الآن الحاضر لا على نحو وجود الأمور في الماضي.

ثمّ قد تلى عليك في مُسَلَف الكلام أنّه ناصّ على وجود الزمان الممتدّ في

الأعيان؛ فكيف يكون ما لا يوجد في الخارج يتقدّر بالزمان الموجود في الأعيان وينطبق عليه؟! بل الحركة عنده محلّ^١ الزمان الممتدّ الموجود وعلته؛ فالعدم كيف يكون محلاً للموجود وعلّة له؟!

فإذن الحركة القطعية المتّصلة موجودة في الأعيان كالزمان لكن وجودها في الأعيان إنّما هو في الزمان الماضي.

وفي نقد المحصل لخاتم الحكماء [٣٠٥] «أنّ وجودها في الأعيان لا يكون إلّا في الماضي أو في المستقبل؛ وأما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل و ليس بزمان؛ وما ليس بزمان^٢ لا تكون فيه حركة؛ لأنّ كلّ حركة^٣ في زمان؛ وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير الأخر ليست بأجزاء لها؛ إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء للمقادير التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين قسمةً إلى ثلاثة أقسام والقسمة إلى ثلاثة أقسام قسمةً إلى خمسة أقسام؛ هذا خلف». [٣٠٦]

فإذن الحاضر ليس بحركةٍ و الماضي من الحركة لم يكن موجوداً في آنٍ حاضرٍ، بل إنّما كان بعضه بالقياس إلى آنٍ^٤ قبل الحال^٥ مستقبلاً وبعضه ماضياً و صار في الحال كلّ ماضياً؛ وهكذا في المستقبل وفي الآن الواصل بين الماضي و المستقبل لا يمكن أن يتحرّك؛ فإنّ الحركة إنّما تقع في زمان و ليس شيء من الزمان بحاضرٍ؛ لأنّه غير قارّ الذات.

تأييد

ألم يقل الشيخ [٣٠٧] في المقالة الثانية^٦ في طبيعيات النجاة: «فالحركة وجودها في

١. ش: محصل.
٢. س: + و ما ليس بزمان؛ ن: - ما ليس بزمان.
٣. ش: لأن الحركة.
٤. ش: آخر.
٥. هامش «ن»: الحاضر.
٦. س: الثالثة.

زمان بين القوة المحضة والفعل المحض؛ وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قاراً مستكماً^١ [٣٠٨] وليس يعنى بذلك وجودها في الأذهان؛ كيف و الحركة ممّا يحصل بالفعل في الذهن حصولاً قاراً مستكماً؟! ولا بالحركة معناها التوسّطية؛ إذ هي أمر بسيط يحصل بتمامه بعد نهاية زمان السكون؛ ولا يعقل لذلك التوسّط أجزاء؛ فلا يصحّ الحكم بأنّه من الأمور الغير^٢ القارة^٣ إلّا من جهة أحواله و نسبه؛ ونظر الشيخ في أصل الوجود وأنّه ليس حصولاً قاراً؛ ولذلك قال هناك بعد شطر من الكلام: «فالحركة هي ما يتصوّر من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارة يسيراً يسيراً وهو خروج من القوة إلى الفعل ممتداً لادفعاً». فتدبر عساك تراك من المستبصرين.

تكلمة

الزمان الممتدّ والحركة المتّصلة كما يوجدان في الأعيان كذلك يرسمان في الأذهان من راسمهما^٢ المتحقّقين^٤ من حيث ثبات تحقّقهما واختلاف نسبتها إلى حدود المسافة و ما يرتسم منهما في الذهن قارّ الذات بحسب الوجود البقائي هناك؛ وأمّا حدوث الارتسام في الذهن فعلى التدريج في مجموع الزمان الممتدّ الموجود في الأعيان المطابق لذلك المرتسم في الذهن؛ وأمّا في أيّ آن من الآتات فلا يرتسم من ذلك المرتسم جزء أصلاً؛ إذ كلّ من أجزائه زمان أو حركة؛ فكيف يطابق الآن؟! بل الآن إنّما يطابق طرف ذلك المرتسم الذي هو آن أيضاً أو حدّ من حدود الحركة المتّصلة.

فإذن الزمان الممتدّ موجود في الأعيان و مرتسم في الأوهام أيضاً من الآن

٢. ش: - الغير.

١. ن: - وليس يعنى... مستكماً.

٣. س: راسمها؛ ش: راسمها. ٤. ش: المحقّقين.

السيّال و كذلك الحركة القطعية المتقدّرة به من الحركة التوسّطية؛ فاتّخذ ذلك مطيأً يعوزك امتطاؤه في ما أنيلك إياه بالأسفار العقلية من الأفكار العريشة.

تسجيل

أليس مجرد عدم الاجتماع بحسب الحدوث إذا لم يكن هناك تعاقب في البقاء ممّا لا يحقّق معنى كون الشيء غير قارّ الذات؟!

أفليس هذا المعنى يتحقّق في المقادير القارّة عندهم كالجسم التعليمي إذا تحقّقت حركة في الكمّ، كما في النموّ، بل في التخلخل و التكاثر الحقيقيين و لا يفضي ذلك إلى الخروج عن قرار الذات؟!

فالمرسم من الزمان أو الحركة في الذهن من حيث كونه تدريجي الحدوث فقط على معنى أن أجزائه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها ثم هي توجد باقية معاً هناك ممّا لا يصحّ أن يعدّ في ما ليس قارّ الذات. فلو لم يكن الأمر على سبيل ما حصلناه من وجود الممتدّ المتّصل منهما في الأعيان لا على جهة قرار الذات لم يكذب يصحّ الحكم منهم [٣٠٩] بوجود العرض الغير القارّ و لا الإصرار في الإنكار عليهم في ذلك لخصمائهم.

ملاحظة

الرّاسم لهما في الذهن إنّما هو التوسّط المذكور و الآن السيّال بحسب^١ وجودهما في الأعيان مستمرّين غير مستقرّين النسبة^٢ إلى حدود المسافة^٣ على ما حصله محقّقوهم لا بحسب إدراكنا لهما كذلك، كما ربّما يذهب إليه بعض^٤ الأوهام؛ و

٣. س: + كماً.

٢. س: النسب.

١. ش: ذ: + الوجود.

٢. ش: - بعض.

كذلك الأمر في رسم القطر النازل خطأً مستقيماً في الحس المشترك والنقطة الدائرة بسرعةٍ خطأً مستديراً؛ فالمشاهد هو الخطّ المستقيم والخطّ المستدير لا القطر والنقطة وهما^١ راسماهما من جهة الوجود في الأعيان مع تبدل الأمكنة والأيون والسموت.

ثمّ كما يكون ذلك الارتسام في الأوهام الخيالية^٢ فكذلك يكون في النفوس المنطبعة الفلكية أيضاً^٣؛ فيرسم فيها الزمان وحركة معدّل النهار التي هي^٤ محلّه من حيث كون الراسمين في الأعيان على الجهة المذكورة.

إنارة تبصيرية

أليس إذا تحقّق لديك أنّ الزمان على أصول الفلسفة^٥ بهويته الامتدادية من الأزل إلى الأبد واحدٌ شخصيٌّ موجود في وعاء الدهر لا تكثر فيه^٦ إلّا بحسب ما يعرض له من الانفصال في الأوهام لأسبابٍ مؤدّيةٍ إلى انقسامات وهمية؛ ولا ينثلم ذلك في وحدانيته وشخصيته في نفسه بحسب الأعيان؛ وكذلك الحركة؟!

ثمّ إذا فرضت فيهما أجزاء كانت هي متعاقبة التحقّق حدوثاً وبقائاً باعتبار وجوداتها في أنفسها بالنسبة إلى ما في أفق الزمانيات وبقياس بعض تلك الأجزاء إلى بعض ومن جهة نسبتها إلى الآن؛ وأمّا بحسب الثبوت الرباطي؛ أعني وجودها لمبدأها وحضورها عنده؛ وبالجملة بالنسبة إلى المرتفع عن كورة الزمانية، بل باعتبار الوجود في نفسه في وعاء الدهر فلا تعاقب بينها أصلاً ولا بين الزمانيات مطلقاً، بل هي سواسية الاقدام في الحضور والتحقّق بحسب ذلك

٣. ن: أيضاً.

٤. س: فيه.

٥. ش: الأذهان العالية.

٥. ش: الفلاسفة.

١. س: ن: هم.

٢. س: هي.

الاعتبار.

استشعرتُ أنَّ الموجود الغير القارَّ إنّما يكون له وصفٌ عدمٍ قرار الذات حدوثاً وبقائاً بحسب الوقوع في الأفق الزماني.

وأما بالقياس إلى عرش وعاء الدهر و بالنسبة إلى المراتب المتعالية عن الزمان لإحاطتها به فهو قارَّ الذات على وصف اجتماع الأجزاء المفروضة في الحضور و التحقق؛ وكذلك حال المرتسم في المشاعر من الطبيعة^١ الغير القارة يرسم راسمها بالقياس إلى تلك الجنبه الرفيعة القدسية.

وأما بالنسبة إلى ما يقع في قطر الزمان فإنّما يتّصف بعدم قرار الذات من جهة الحدود فقط دون البقاء.

فإذن قولهم: «ما يتجدّد من الزمان إنّما يوجد على سبيل وجود^٢ الأمور في الماضي» يُعنى به أنّه إنّما يتمّ وجوده و يبقى في وعاء الدهر فقط؛ و ما يوصف من غير الزمان بالمُضَيّ فإنّما يقصد أنّه يوجد في شطرٍ مخصوصٍ أو حدٍّ معيّنٍ من الزمان مَضَى و الماضي بذاته إنّما هو زمان و أما الحركة و غيرها فإنّما يتّصف بالمُضَيّ بمقارنة الزمان لا بالذات، كما أسلفناه؛ و قد صرّح بذلك في طبيعيات الشفاء و غيره و قال في إلهيات الشفاء: «الماضي إمّا بذاته و هو الزمان و إمّا بالزمان و هو الحركة و ما فيها و ما^٣ معها».

تفصيل استشهادي

أسمعت هم يقولون: «إنَّ للمنتسب إلى الزمان أسوةً في الأحكام بالمنتسب إلى المكان»؟ فاعتبر في الحكم بأنَّ الزمان قارَّ الذات باعتبار وعاء الدهر غير قارَّ

الذات باعتبار أفق وجوده الذي هو وعاء الزمانيات من أن الجسم المتّصل يعدّ قارّة الذات من حيث تجتمع أجزاؤه بحسب الوجود في وعاء الزمان أو الآن وإن لم تكن مجتمعة باعتبار نسبة الوجود إلى وعاء المكان بحيث تجتمع في حدّ واحد من حدوده.

أفليست أجزاء الجسم المتمكّن إذا كانت تدرك أنفسها وأمكنّتها كانت تزعم أن أمكنّتها غير قارّة الذات من حيث إنّ أجزاء المكان غير مجتمعة التحقق بالنسبة إلى شيء من أجزاء المتمكّن؟

فالزمان سبيله بحسب وجوده في نفسه^١ لا في مكان.

و الحركة القطعية بما فيها أو معها من الأمور الزمانية بحسب وجودها في مجموع زمانٍ ما لا في شيء من أجزائه أو^٢ حدوده كالتّمكّن بحسب الوجود في مجموع المكان لا في جزء منه أو حدٍّ من حدوده.

و الآتات بما يختصّ بها من الآنيات كحدود المكان بالنسبة إلى حدود التّمكّن.

إشارة ملكوتية

أليس ما يكون حالاً أو مستقبلاً من الزمان بالنسبة إلينا ربّما يكون ماضياً بالنسبة إلى من سيوجد والماضي بالنسبة إلينا مستقبلاً بالنسبة إلى بعض من قبلنا؟! فلا ثقة بالحكم على الزمان الماضي بالعدم على الإطلاق، بل بالإضافة فقط؛ لأنّه مختلف بالقياس إلى الأشخاص الزمانية؛ والمحيط بأفق^٣ الكلّ لا يحكم على شيء منها بالعدم، بل باختصاص الوجود بحدٍّ معيّن؛ فليس يعرض لشيء من الأمور

١. ن: في وعاء الدهر لا في زمان سبيل المكان بحسب وجوده في نفسه.

٢. ن: بالافق.

٣. ن: و.

المتعاقبة المخرجة من الليس إلى الأيس بتأثير جاعلها عدم في وعاء الدهر و بالنسبة إلى المبدأ، بل إنما^١ اختصاص لكل من الحوادث الزمانية بجزء من أجزاء الزمان أو حدٍ من حدوده.

فإذن عدم إنما يرجع إلى غيبوبة زمني عن زمني أو عدم تحقق ما هو مختص بحدٍ من حدود الامتداد في حد آخر؛ والعدم الطاري في ما يعرضه انقطاع الوجود مرجعه إلى عدم تحقق الوجود في زمان ذلك عدم؛ وهو عدم أزلي مستند إلى عدم علّة الوجود في ذلك الجزء من الزمان لا إلى رفع الوجود عن زمان الوجود؛ فيشتمل على التناقض؛ فالوجود المتحقق لا يرتفع قطعاً، بل إنما لا يتحقق فيضان الوجود عن الجاعل في ما بعد و بينهما فرقان مبين.

كلمة عقلية

لعلك إذن تفقه سرّ قولهم: «القضية المطلقة العامة إما صادقة أزلاً وأبداً وإما كاذبة غير متحققة الحكم دائماً» على تقدير أن يصار إلى جعل الإطلاق العام في القضية مقابل التوجيه تقابل عدم والملكة؛ فيكون عنواناً لعدم ملاحظة شيء من الجهات لا تقييداً لجهة^٢ ما هي الإطلاق؛ وهو مسلك الشيخ الرئيس و من يضاهيه اتباعاً لما أخذه ثامسطيوس من كلام المعلم أرسطاطاليس^٣ و يشبه أن يكون هو التحقيق.

و ربّما تعدّ المطلقة في الموجهات توسّعاً كما تعدّ السالبة في الحملات؛ فلا يوثق بما يقال في دوام صدقها مع الذهول عن ذلك الأصل؛ ولقد تحقّق أيضاً لديك ممّا^٤ تأسّس من قبل أنّ مفاد المطلقة العامة الفعلية؛ والدائمة إنما هو التحقق

٣. ش: أرسطوطاليس.

٢. س: بجهة.

١. ش: إلى.

٤. س: في ما.

في أحد الأزمنة و في ^١ جميع الأوقات في الموضوعات الزمانية لا في نفس الزمان ولا في ما يرتفع عنه.

نقاوة عرشية

فإذن تحقّق لديك أنّ ما لا يتعدّى طور الحقّ في تحقيق علم المبدأ الأوّل - تعالى - يشبه أن يكون هو ما ذهبت إليه محقّقة الأوائل من الفلاسفة ومحصّلة القدماء من الحكماء حسب ما تلي عليك مفصّلاً.

و تلخيصه: أنّ علمه - تعالى - بحسب الأخيرة من المراتب التفصيلية بجميع المعلولات من الموجودات العينية و الصور الإدراكية للأذهان ^٢ هو عين وجود تلك المعلولات في الأعيان وعين صور تلك المدركات في الأذهان؛ فكلّ موجود عيني ^٣ شخصي بحسب وجوده العيني إذا اعتبر ذلك وجوداً له في نفسه معلوم و بحسب ذلك الوجود بعينه إذا اعتبر أنّه وجود رابطي له؛ أعني بذلك أن يلحظ أنّه بعينه وجود ذلك الموجود لبارئه المجرّد؛ أي حضوره عنده صورة ^٤ علمية حضورية لبارئه - تعالى - وكذلك الصورة الإدراكية باعتبار وجودها في نفسها ^٥ في الذهن ^٦ معلومة و باعتبار أنّ ذلك بعينه وجود رابطي لها ^٧ للمبدأ الأوّل تعالى؛ أي حضور لها عنده صورة علمية حضورية له تعالى.

فجميع معلوماته تفيض عنه منكشفةً عليه؛ و فيضانها عنه بعينه معلوميتها و معقوليتها ^٨ له؛ [٣١٠] و علمه بكلّ موجود كلّّي أو شخصي علم به من طريق العلم بأسبابه المؤدّية إليه و هذا علم تعقّلي و إن كان بالجزئي بجزئيته و شخصيته؛

٣. ش: - عيني.

٢. س: الأذهان.

١. ش: - في.

٤. ش: الدهر.

٥. س: أنفسها.

٤. س: - صورة.

٨. ش: معلوليتها.

٧. ش: - لها.

فمعلوماته بأسرها مترتبة في علمه - تعالى - من تلك الجهة الترتيب السببي و
 المسيبي؛ وأما الترتيب التعاقبي [٣١١] بين الحوادث الزمانية المتعاقبة من جهة
 تعاقب الأجزاء المفروضة للزمان والحركة؛ فلا يكون بالنسبة إليه وبالقياس إلى
 علمه قطعاً، بل إنَّما يجري ذلك بين تلك الأجزاء بما يختص بها من الحوادث
 الزمانية باعتبار وجوداتها في حدود أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض في وعاء
 الوجود الزماني؛ وهي بذلك الاعتبار معلومات لا باعتبار وجودها لمبدئها و
 حضورها عنده و هي بذلك الاعتبار علوم و صور علمية و إن كان وجودها
 لمبدئها - أعني حضورها عنده - هو بعينه وجوداتها في حدود أنفسها؛ فإهمال
 الاعتبار أفق اختلال الحكمة. نعم هو يعلم تعاقب تلك المتعاقبات بعضها
 بالقياس إلى بعض و ما يتخلل بينها من الأزمنة على ما هي عليه؛ والعلم
 بالزمانيات على هذا السبيل علمٌ تعقُّلي متعالٍ عن شوائب التغيرات اللازمة
 للمعلوم الزمانية.

فإذن علمه - تعالى - بجميع الجزئيات الشخصية و المتشخصات الزمانية
 بهوياتها و شخصياتها علم عقلي [٣١٢] على نحو ما يحكى عنه الإدراك التعقُّلي
 للمعقولات الكلية الغير المتغيرة من سبيلين. [٣١٣]

و نعم ما عبّر به عن المقصود قول بهمنيار في التحصيل: «كونه واجب الوجود
 بذاته هو بعينه كونه مبدئاً للوازمه - أي معقولاته - فإذا وصف بأنه يعقل هذه
 الأمور فإنه يوصف به لأنه تصدر عنه هذه^١ لا لأنه محلّها؛ و لوازم ذاته هي صور
 معقولاته لا على أنّ تلك الصور تصدر عنه فيعقلها، بل نفس تلك الصور تفيض
 عنه و هي معقولة له؛ فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له؛ فمعقولاته إذن

فعلية. « (٣١٤)

وقول خاتم الحكماء في شرح الإشارات: «قد علمت أن الأول - تعالى - عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار الاعتبارين - على ما مرّ - وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول؛ فإذا حكمت بكون العلتين - أعني ذاته وعقله لذاته - شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضاً - أعني المعلول الأول وعقل الأول تعالى له - شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير؛ وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك؛ فإذا وجد المعلول الأول هو نفس تعقل الأول تعالى إياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك. « (٣١٥)

ثم لما كان الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول صورها فيها و لا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب وكان جميع صور الموجودات الكلية و الجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر و الصور؛ وكذلك الوجود على ما هو عليه؛ فإذا لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال.

فهذا أصل إن حقيقته وبسطته انكشف لك كيفية إحاطته - تعالى - بجميع الأشياء الكلية و الجزئية إن شاء الله و «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ» [٣١٦] انتهى. فاضمم ذلك إلى أشباهه مما حكي سالفاً عن الحكماء المحققين و اهتد إلى الحق سبيلاً.

استبصارٌ عقليُّ

ألم يستبن لبصيرتك أن ما تحقّق لديك من وجود الزمان الممتدّ في نفسه على أنّه متّصل واحد موجود في وعاء الدهر تجتمع أجزائه الفرضية في الوجود معاً بالقياس إلى المبدأ الأوّل؛ و المراتب العالية عن الزماني^١ وإن لم تكن مجتمعة بالنسبة إلى الزمانيات و في حدّ واحد من حدوده و كذلك الحركة المتّصلة التي هي محلّه وعدم تعاقب الحوادث الزمانية بحسب وجوداتها العينية بالقياس إلى بارئها يستنهض برهانى التطبيق و التضايف و برهان الحثّيات و غيرها من التي أقيمت لدى المتهوّسين بالقدّم و غيرهم من أئمة الفلسفة الذين هم الحكماء الأصول على بطلان اللانهاية في الكمّ المتّصل كالمقدار الموجود و في الكمّ المنفصل كمراتب الأعداد المجتمعة الوجود و في الموجودات المجتمعة المترتبة وضعاً أو الترتّب السببي و المسببي بالطبع أو بالعلىّ هناك أيضاً؛ فتنهض تلك البراهين [٣١٧] لإبطال كون الزمان و الحركة لا بداية لهما في جانب الأزل و كون الحوادث المتسلسلة المتعاقبة غير متناهية لا أوّل لها؛ [٣١٨] فيلزم أن يكون امتداد الزمان و محلّه من الحركة في جانب الأزل متناهياً، كما أن الأبعاد الجسمانية أو المجردة المشغولة بها متناهية و كذلك الحوادث المترتبة المتعاقبة في أفق الزمان لا في وعاء الدهر و بالقياس إلى المبادي المفارقة منتهية إلى أوّل لا يتقدّمه حادث آخر زماني^٢.

فالآن حصّص الحقّ و بطل تشبّث المتهوّسين بالقدّم في مصادمة البرهان بأنّ الموجود الغير القارّ بالذات و إن كان كمّاً متّصلاً لكنّه لا يوجد بتمامه دفعةً؛ و الأمور المتعاقبة و إن كان لها عدد مترتب الذات بالطبع لكنّها غير موجودة معاً؛

٢. ن: لا يتقدّمه آخر.

١. س: ن: الزمانية.

فهل حكم التطبيق و تكافؤ المتضايقات في العدد و تناهي المحصور بين حيشة^١ ما و آية حيشة^٢ كانت و غير ذلك مقتصر على ما يوجد بتمامه في حدّ من حدود الامتداد و على الموجود بجميع آحاده معاً بالقياس إلى زمنيّ ما أو يشمل ذلك و الموجود بتمامه في نفسه و ما يوجد بجميع آحاده^٣ معاً بحسب الواقع بالقياس إلى من يحيط بالزمان أم هل أظنك شاكاً في ضوء الحقّ بعد ما سطع صبح اليقين؟
فإذن ﴿قُطِعَ دَائِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [٣١٩].

وهم وإزاحة

لعلّك تقول: امتداد الزمان بحسب حضوره عند المبدأ الأول لا يكون أجزاءه مترتبة؛ إذ لا ترتّب و لا تعاقب بذلك الاعتبار؛ إذ لا تدريج من تلك الجهة، بل الكلّ بذلك الاعتبار يتحقّق معاً دفعةً و الترتّب إنّما هو باعتبار كونه تدريجياً و إنّما ذلك بحسب أصل الوجود في نفسه و أخذه مقيساً إلى شيء من الزمانيات أو الآنات و بحسب ذلك الاعتبار لا يوجد ذلك الامتداد بتمامه و كذلك الأمر في الحوادث المتعاقبة؛ و حيث لا تدرّج و لا ترتّب لا جريان لحكم التطبيق.

فيقال^٤ لك: أ^٥ لم يُتَلَّ عليك أنّ المبدأ الأول - تعالى - بل المفارقات العقلية يدرك^٥ ترتّب أجزاء الزمان و الحوادث الزمانية و تعاقبها بقياس بعضها إلى بعض على ما هي عليه؟ و إن لم يكن ذلك بالقياس إلى المدرك و إدراكه فهو يعلم التدرّج فيها باعتبار ما يكون على أنّ هناك ترتّباً سببياً و مسببياً بحسب حضور المدركات عند المبدأ الأول^٦ - تعالى - و إن يكن لها تعاقب زمنيّ بالنسبة إليه؛ فإنّ أجزاء الزمان كما يتقدّم بعضها على بعض تقدّماً زمانياً من حيث التدرّج

٣. ش: فقال.
٤. س: - الأول.

٢. ش: - آحاده.
٥. س: بذلك.

١. ش: - حيشة.
٢. ش: - أ.

فكذلك يتحقق بينها التقدّم والتأخّر بالطبع أيضاً من حيث إنّ كلّاً منها يتوقّف عليه ما بعده وهي وإن لم يجزّ بينها التقدّم والتأخّر الزمانيان^١ من حيث تعاقب لهما بحسب حضورها عند بارئها لكنّها تتّصف بالتقدّم والتأخّر بالطبع بحسب ذلك الحضور؛ فإنّ علمه - تعالى - بكلّ شيء إنّما يكون من جهة العلم بأسبابه المؤدّية إليه وكذلك حال الحوادث المتسلسلة المتعاقبة.

ثمّ إنّ وجود امتداد الزمان الذي هو مقدار متّصل واحد في نفسه بحسب الواقع في وعاء الدهر يستقلّ بجريان حكم التطبيق فيه من دون أن يحوج إلى توهم أجزاء موهومة فيه بقطع اتصاله في الوهم. فإذن الممتدّ الواحداني المتّصل الموجود في نفسه من الزمان في الأعيان متناهٍ في جهة الأزل وكذلك المتّصل الموجود من الحركة؛ فإنّ الحركة المتّصلة موجودة في نفسها إلّا أنّ ظرف وجودها الزمان لا الآن؛ فإذن قد ثبت أنّ لهما بداية.

إشراق برهاني^٢

أليس إذا كانت الحركة التوسّطية الراسمة لمحلّ الزمان من الحركة الفلكية والآن السّيال الراسم للزمان الذي هو مقدار حالّ فيها أزليّتين لا بداية لوجودهما على ما يراه المنهوسون بالقدّم استوجب ذلك أن يكون المرسم من كلّ منهما في المدارك الخيالية أو النفوس المنطبعة الفلكية ممتدّاً متّصلاً غير متناهي المقدار في جانب الأزل تدريجياً بحسب حدوث الارتسام قارّ الذات بحسب أنّ ما يرسم في الذهن تدريجاً يبقى بتمامه فيه دفعةً واحدةً وجميع أجزائه الفرضية معاً؟!!

ثم أليس مقتضى البراهين امتناع [٣٢٠] لا تناهي المقدار المتصل المرتسم على اتّصاله بتمامه في المدارك الوهمية والخيالية والنفوس المنطبعة والقوى الجسمانية [٣٢١] كما في المقدار الموجود في الأعيان كذلك [٣٢٢] وكذلك لا تناهي الصور الإدراكية المترتبة المنطبعة في الأذهان مجتمعة، كما في الأعداد المترتبة الموجودة في الأعيان معاً؟!

و أليس الحكماء جميعاً، بل المتهوِّسون بالقدِّم قاطبةً لا يفصلون بين الصور الإدراكية المنطبعة في الأوهام وبين المعدودات^١ أو الأعداد الموجودة في الأعيان في حكم امتناع اللانهاية مهما تشاركت في استجماع وصفى الترتيب والاجتماع لكن في الانطباع في الأذهان^٢ لتلك وفي الوجود في الأعيان لهذه ولا بين الكم المتصل المرتسم على امتداده في الذهن والكم المنفصل المنطبع فيه في ذلك الحكم إذا كان المرتسم فيه على قرار الذات بتمامه دفعةً واحدةً والمنطبع على اجتماع الآحاد المترتبة المنطبعة معاً على التفصيل؛ ويستيقنون امتناع التسلسل واللانهاية في الأمور الذهنية [٣٢٣] والكم المتصل المتخيّل ناظرين على أنّ جواز التسلسل في الاعتباريات العقلية يرجع معناه إلى عدم تحصيله هناك لانقطاع ملاحظة العقل.

فإذن يشبه أن لا يسعهم إلّا الاعتراف بحق القول أنّ الآن السيّال والتوسّط الموجودين من الزمان والحركة في الأعيان ليسا أزليين، بل لوجودهما في الماضي بدايةً وكذلك الحوادث المادّية المترتبة المتعاقبة المسبوق كلّ منها بالزمان والحركة الدورية.

فلعلّ هذا سبيل النضج للفلسفة اليونانية ومسلك الحقّ في الحكمة اليمانية و

ماذا ﴿بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [٣٢٤].

شكّ وتحقيق

ربّما يستكنّ هوى التشكيك في سرّك فتقول: كما بيّنت حكم البرهان امتداد الزمان والحركة ولا تناهيتهما من جانب الأزل و يبطل أزلية وجود التوسّط والآن السيّال؛ فكذلك بيّنت ذلك فيهما^١ من جانب الأبد و يبطل أبدية وجود هذين أيضاً من دون فارق [٣٢٥] ضرورة أنّ الماضي والمستقبل كليهما موجودان على وصف الوحدة الاتّصالية ومتّصفان^٢ بالحضور عند الباري - تعالى - معاً دفعةً؛ فيلزم أن ينتهي الزمان في جانب الأبد [٣٢٦] إلى حيث لا يستمرّ بعده أصلاً.

وقد وضع من قبل أن المتهوّسين بالقدّم إنّما زاغوا عن الحقّ في حكمهم بأزلية الزمان لا في استيجاب أن لا ينقطع في جانب الأبد ولا يقف على حدٍّ لا يستعدّاه استمراره، بل يشبه أن يكون ذلك هو سبيل الصواب، فإنّ فيض^٣ المبدأ الدائم لا يقصر عن الاتّصال وجود الجواد الحقّ لا يتعطّل عن الإفاضة^٤؛ وكأنّه قد نطق بذلك كريم التنزيل أيضاً في قوله - عزّ من قائل -: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ [٣٢٧] فإنّ كلمات الربّ يشبه أن تكون هي معلولاته من الموجودات المتسلسلة إلى الأبد؛ فيقال^٥ لك إنّ الموجود التدريجي وجود الماضي منه في جانب الأزل يتصوّر اللانهاية فيه و يبطل بالبرهان؛ وأما المستقبل في جانب الأبد فإنّما يعقل أن يكون غير متناهٍ على معنى أنّه لا يقف عند حدٍّ لا يستمرّ الوجود على وصف الاتّصال بعده لا أن يكون له لا تناءٍ بالفعل وإلّا لم تكن موجوديته على سبيل

٣. ن: الغبض.

٢. ش: يتّصفان.

١. س، ش: فيها.

٥. ش: يقال.

٤. ش: الاضافة.

التدرّج.

نعم كلّ ما يوجد من ذلك المتّصل يتمّ وجوده في الماضي على الاتّصال، كما سبق في ما نقل عن الشفاء و يستمرّ موجوديته بعده أيضاً على جهة الاتّصال؛ فكلّ ما يخرج من القوّة إلى الفعل متناهٍ أبداً لا يشكّ في ذلك؛ وأمّا ما يمكن له بحسب القوّة البحتة^١ أن يخرج من القوّة إلى الفعل فيظنّ أنّ له لا نهاية وإن كان الخارج منها إليه بالفعل متناهياً وهو صرّف وهم كاذب؛ فإنّ ما يوصف باللانهاية ليس في قوّته^٢ أن يخرج إلى الفعل؛ فما يمكن له بحسب القوّة ذلك محكوم عليه بالتناهي قطعاً إلاّ أنّ مرتبة تناهيه غير متعيّنة بالوقوف عند حدٍّ أخيرٍ أصلاً؛ فإنّما يصحّ أن يسلب عنه التناهي إلى النهاية الأخيرة لا تناهي الكميّة بالمعنى الذي له بحسب الحقيقة؛ فهناك مغالطة باشتراك الإسم؛ وقد بسط الشيخ تحقيق ذلك في كتبه كالشفاء والنجاة.

فإذن المستقبل الحاضر مع الماضي عند الباري - تعالى - هو ما له إمكان الفعلية وهو متناهي الكميّة لا إلى نهاية أخيرة معيّنة؛ فإن رجعت بأنّ ما يوجد من الزمان تدرّجاً حاضراً بماضيه ومستقبله عند الباري - تعالى - دفعةً؛ فالحاضر عنده دفعةً إمّا متناهٍ عند حدٍّ معيّنٍ وقد فرض خلافه أو غير متناهٍ؛ فيجري فيه حكم البرهان. [٣٢٨]

قيل لك هو غير متناهٍ عند حدٍّ معيّن^٣ وذلك ليس بلا تناءٍ، بل أعمّ منه؛ والسرّ فيه على ما أدّى إليه الفحص البالغ والبحث الحاسم [٣٢٩] والنظر السابغ هو أنّ المستقبل لما كان حادثاً زمانياً كان وجوده في نفسه متوقفاً على ما يتقدّمه من الزمان؛ [٣٣٠] فالباري - تعالى - يعلمه قبل حدوثه على أنّه مستقبل بالنسبة إلى

١. ش: البحتية.

٢. س: قوله.

٣. ش: - وقد فرض... معيّن.

بعض الزمانيات لا بالقياس إليه بأحدى مراتب العلم السابقة على وجود المعلوم في نفسه عينا^١.

ثم إذا وجد في نفسه عينا^١ حضر بعين وجوده العيني عند بارئه؛ فكان ذلك بعينه صورة علمية لبارئه لا على أن يتجدد له في علمه شيء لم يكن يعلمه أو يحكم عليه بالحالية بالنسبة إليه، بل بالنسبة إلى ما يقارنه من الزمانيات فقط.

ثم لا يرتفع ذلك الوجود عن الأعيان أصلاً، بل يبقى في وعاء الدهر على وصف المضي بالنسبة إلى من يتأخر عنه من الزمانيات فقط لا بالنسبة إلى من يرتفع عن الزمان؛ فيكون بقاءه في الأعيان على سبيل وجود الأمور في الماضي بالنسبة إلى زمان^٢ ما لا غير وهكذا إلى ما لا يقف على حد.

فإذن لا ينفذ حكم البرهان إلا في الماضي من حيث كونه موجوداً في نفسه عينا بحسب وعاء الدهر و بالقياس إلى المبدأ دون المستقبل الذي لا وجود له في نفسه بعد.

ثم لو بُنى الكلام سلوكاً لمسلك الجدل على تسليم أن ما يمكن أن يخرج إلى الفعل في الأبد يوصف باللاتناهي والخارج بالفعل إلى الفعلية متناهاً أبداً قيل أيضاً إن المستقبل باعتبار حضوره عند المبدأ وإن صح وصفه بالانهاية لكن ذلك ليس اعتبار وجوده في نفسه ولا يكون هو بذلك الاعتبار موصوفاً بالاستقبالية وأما بحسب وجوده في نفسه فإنه متناهاً قطعاً إلا أنه مستمر على الاتصال على أن لا يقف^٣ تناهيه عند حد أصلاً، بل يسيل على الاتصال إلى ما بعده أيضاً.

ونظير ذلك من وجه هو أن انقسامات الجسم المتصل الواحد غير متناهية في

٢. ن: ما.

١. ش: ثم إذا وجد في نفسه عينا.

٣. ش: يقف.

القسمه الفرضية العقلية الكلّية^١؛ وأقسامه الغير المتناهية بالعدد بحسب تلك القسمه داخله في ملاحظة العقل بالفعل على أنّها غير متناهية بالعدد؛ وأمّا انقساماته^٢ الفعلية بحسب القسمه الوهمية الجزئية فهي متناهية بالعدد غير متناهية على معنى أنّ مرتبة تناهيها غير متعيّنة؛ لأنّ القسمه لا تقف عند حدٍّ^٣ وإن كان كلّ ما يخرج منها إلى الفعل متناهية.

و الفرق أنّ العقل لا يلاحظ تلك الانقسامات إلّا نحواً إجمالياً لقصورها عن الإحاطة بما لا يتناهى تفصيلاً؛ والباري وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى؛ فله الإحاطة التفصيلية.

و بما حقّق أمر المستقبل من الزمان تحقّق أمر الحوادث المترتبة المتعاقبة في الأبد على القوانين البرهانية والجدلية.

و المطلب رفيع السمك، غاير العمق؛ قولٌ وجهك شطر الخوض في النظر كي تدرك سمكه وغوره.

حكومة

كأنّ سبيل إبطال ما يهواه المتهوِّسون بالقدّم هو ما سلكناه على قواعد حكيمه تحصيلية؛ وأمّا ما يتكلّفه المتكلّمون من إنفاذ حكم البرهان في ما لا يترتب أو لا يوجد دفعةً واحدةً من الأمور الغير المتناهية فيلتئم إمّا من ذايعات محدودة و إمّا من مقدّمات سوفسطائية؛ و ليس شيء منها ببرهانيّ على ما حقّقه الشيخ الرئيس في الشفاء والنجاة وغيرهما.

و أمّا قولهم: «الحركة يقتضي المسبوقية و الأزلية تنافيا» ففيه سخافةٌ

ظاهرة؛ إذ المسبوقية إنما هي في الحركات الحادثة و في أبعاد الحركة الأزلية التي هي أشخاص لمهية نوعها؛ و لا ينافي ذلك وجود حركة قبل حركة لا إلى أول على أن يكون كل منها حادثة؛ و النوع أزلياً محفوظاً بتعاقبها و كذلك الشخصية المتصلة لا إلى أول بحيث يمكن تحليلها إلى أبعاد غير متناهية في جانب الأزل.

و تشبثُ مُثيرِ فتنة التشكيك في المحصل بـ «أن مهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمرٍ يتقضي و من أمرٍ يتحصل؛ لأنها لا بد أن تكون منقسمة إلى أجزاء لا يجوز اجتماعها؛ و المتحصل مسبق بالمتقضي؛ فمهيته إذن متعلقة بالمسبوقية و مهية الأزلية منافية لذلك المعنى» [٣٣١] فاسدٌ بما حصل ناقده من^١ أن التركيب من أمرٍ تقضي و أمرٍ حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى نوعها و النوع باقٍ مع المتقضية و الحاصلة؛ فإن الحركة لا تنقسم إلا إلى أجزاء كل واحد منها حركة؛ فكل من المتقضي^٢ و المتحصل جزئي من جزئيات مهية الحركة و هي مستحفظة بكل منهما^٣؛ و كذلك إذا قسم ذلك المتقضي إلى جزئين يتقدم أحدهما على الآخر و كل منهما جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه^٤؛ فإذا مسبوقية المتحصل بالمتقضي لا يستلزم إلا مسبوقية فردٍ من مهية الحركة بفردٍ آخر منها لا مسبوقية المهية.

ثم الزمان هو المتقضي المتجدد بالذات لا الحركة على ما تعرّفت؛ فالأخرى^٥ بذلك النظر ذاك لا هذه.

و ما سبقت إليه أوهام من^٦ «أن كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثاً كان مسبوقاً بعدمٍ أزلي؛ فيجتمع عدما تلك الجزئيات في الأزل؛ فلا توجد مهية

١. س. ن. - من. ٢. ش. - فإن الحركة... المتقضي. ٣. ش. منها. ٤. س. - فيه. ٥. س. فالأخرى. ٦. س. ن. - من.

الحركة في الأزل؛ إذ لو وجدت كان ذلك بعين وجود جزئي من جزئياتها؛ فكان قد اجتمع وجود ذلك الجزئي و عدمه معاً في الأزل» فلعلك^١ تجده أسخف من أخواته؛ فإنَّ الأزل ليس وقتاً محدوداً و زماناً معيناً تجتمع فيه عدمات الحركات بأسرها حتّى لو وجد فيه شيء منها جامع وجوده عدمه، بل معنى كونها أزلية أنَّ تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتّب بينها بخلاف وجوداتها؛ فإنَّ لها بدايةً و ترتّباً؛ فليس يُفرض شيء من أجزاء الأزل إلّا و ينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجودٍ من^٢ تلك الوجودات.

وليس لأجزاء الأزل أوّل في جانب الماضي؛ فإذا وجد في كلّ منها حركة و انقطع^٣ فيه عدمها لم يكن هناك محذور إلّا أنَّ الوهم لقصوره عن إدراك الأزل يحسب أنّه وقتٌ معيّن يجتمع فيه وجود الحركة و عدمها.

و أمّا «أنَّ كلّ ما يقبل الزيادة و النقصان ففي طبيعته استيجاب أن يكون له بداية» فيشبه أن يكون أو هن ظنونهم في هذا المقام.

صديع [٣٣٢] نور عقلي لصنع غيوم وهمية

السبق الذي لا يجتمع بحسبه السابق و المسبوق:

[الف.] إن كان بحيث يمكن بحسبه تصوّر مرورٍ ممتدٍّ غير قارّ الذات بهما فهو سبقٌ زمنيٌّ و معروضه^٤ بالذات أجزاء الزمان و إنّما يوصف غيرها به من حيث مقارنته لما هو معروضه حقيقةً.

[ب.] و إن كان بحيث لا يستوجب تخلّل زمانٍ أو آنيّ بينهما و لا يمكن للعقل بمعونة الوهم تصوّر مرورٍ متّصلٍ غير قارّ الذات بهما، بل إنّما كانت السابقة و

٣. من: القطع.

٢. ن: + من.

١. ش: فلعله.

٤. ش: معروض.

المسبوقية بحسب صرف وجود السابق وعدم المسبوق من دون أن يتصور هناك استمرار أو لاستمرار - لكونهما معاً غير زمنيين أو^١ لكون السابق وحده غير زمني - كان ذلك قسماً آخر من السبق؛ ويشبه أن يكون أخرى ما يسمى به^٢ التقدم السرمدى أو^٣ الدهري. فالعقل إنما يحكم هناك بأن ذات السابق متقدمة بأن كانت متحققة دون المسبوق. ثم تحقق المسبوق لا على أن يمكن أن يتخلل بينهما زمان أو أن؛ فالوجود أعم من أن يكون تحققاً صرفاً أو تحققاً في زمان أو أن و كذلك العدم.

فإذن تصدعت غيوم أو هام المتهوسين بالقدم حيث يستدلون على أزلية الزمان وأبديته بأنه لو وجد بعد عدمه أو عديم بعد وجوده لزم أن يسبق عدمه وجوده أو وجوده عدمه سبقاً لا يجتمع معه السابق والمسبوق؛ وذلك سبق زمني^٤ ليس معروضه حقيقة إلا أجزاء الزمان؛ فيكون الزمان موجوداً على تقدير عدمه؛ ومن ثمة قال معلم الفلسفة المشائية أرسطوطاليس: «من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدومه من حيث لا يشعر.» [٣٣٣]

فقد ظهر أن اللازم على ذلك التقدير إنما هو وجود الزمان بعد بحث عدمه الصرف لا على أن يكون عدماً مستمراً؛ إذ ذلك إنما يكون من جهة مقارنة الزمان أو غير مستمر؛ إذ ذلك إنما يكون من جهة مقارنة الآن وحيث يقولون الزمان^٥ لا يتقدمه^٦ إلا بآثره فقط بالذات؛ إذ لو كان قد سبقه لا بذاته فقط، بل بذاته و بالزمان بأن كان وحده ولا زمان ولا حركة؛ ولا شك أن لفظة «كان» يدل على أمر مضى وليس الآن و خصوصاً و يعقبه قولك: «ثم فقد كان» كون قد مضى قبل خلق الزمان وهو متناه حين ابتداء الزمان؛ فقد كان إذن زمان قبل الزمان و^٧

٣. ش: و.
٤. س: لا يتقدم.

٢. ش: به.
٥. ش: الزمان.

١. ش: و.
٤. س: زمني.
٧. س: و.

الحركة؛ لأنّ الماضي إمّا بذاته و هو الزمان و إمّا بالزمان و هو الحركة و ما فيها و ما^١ معها.

و الشيخ الرئيس بسط التطويل فيه في طبيعيات الشفاء و النجاة و إلهياتهما و قال في التعليقات: «الزمان غير محدث؛ لأنّه لا يصحّ أنّ الخالق يتقدّم على الزمان بزمانٍ آخر؛ فإن لم يكن الحدوث بسبب تقدّم الزمان، بل^٢ بسبب تقدّمه بشيءٍ آخر فهو شيء لا نعرفه؛ [٣٣٤] فلعلّك تقول لهم: الباري يتقدّم الزمان بذاته و بصرف وجوده في الواقع و عدم الزمان و وجوده بإيجاد الباري له من غير وصف مُضَيٍّ و امتدادٍ و غير ذلك من أوصاف الزمانيات.»

و من المستغرب أنّ الشيخ الرئيس ممّن ينزّه وجود الباري - تعالى - عن ذلك كلّ و لم يجعل تقدّمه^٣ على كلّ جزءٍ حادثٍ من أجزاء الزمان تقدّماً بالزمان مع أنّ ذلك ليس تقدّماً بالذات فقط ضرورة أنّ المتقدّم قديم و المتأخّر حادث زمني، بل يضعه خارجاً عن التقدّم الذي يكون لبعض الزمانيات بالنسبة إلى بعض آخر. ثمّ إنّّه لم يستطع عند تحصيل تقدّمه - تعالى - على مجموع الزمان إلى الحقّ سبيلاً.

و أمّا ما تمسّك به الرئيس في طبيعيات الشفاء و النجاة و إلهياتهما و في التعليقات أيضاً من أنّه إذا فرض الزمان حادثاً و الحركة حادثة كان الذي يسبقهما ليس لاشيئاً مطلقاً؛ فإنّه لم ينازع^٤ أحد من المتكلّمين في أنّه لا يمتنع في قدرة الله - تعالى - إيجاد حركة أو حركات في ذلك العدم الذي يقولونه تنتهي مع بداية الزمان الحادث و الحركة الحادثة، فإن فرضنا وجودَ عشرين حركة تستهي مع بدايتهما و وجود عشر حركات تنتهي أيضاً مع بدايتهما لم يصحّ أن يقال إنّ مطابق

٢. ش: - بسبب تقدّم الزمان بل. ٣. ش: - تقدّمه.

١. م، ن: - ما.

٤. س: ينازع.

الحركتين من ذلك العدم واحد [٣٣٥] بل يجب أن يكون مطابق الحركات العشرين مخالفاً لمطابق الحركات العشر؛ واللاشيء المطلق ليس فيه اختلاف و ليس الاختلاف بينهما إلاً اختلافاً مقدارياً سبباً و هو الزمان؛ فيكون قد سبق الزمان الحادث و الحركة الحادثة زماناً و الزمان مقدار الحركة؛ فيكون قد سبق الزمان زمان و الحركة حركة؛ و لا بد من وجود متحرك مع الحركة و قد منعنا^١ أن يكون المفارق الذي لا علاقة له مع المادة متحركاً؛ فيجب أن يكون المتحرك جسماً أو جسمانياً و أن منع أن يكون في قدرة الله - تعالى - إيجاد حركات قبل بداية الزمان الذي يفرض حادثاً و الحركة الحادثة فرضاً كان تحكماً عجيباً؛ [٣٣٦] و تقدير الحركات بذلك العدم فهو مساوٍ لتقدير الغلظ في باب أنه لاشيء مطلقاً. ففساك تراه يبين السخافة على طريقتنا العقلانية البرهانية من الحكمة اليمانية؛ فإن وجود الحركة^٢ مع عدم امتداد زمني من الممتنع بالذات؛ إذ الانطباق على الزمان مأخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة.

و كما أن المسبوقية بالعدم مأخوذ في طبيعة الحدوث فقدّم الحادث من حيث هو حادث مستحيل بالذات؛ و الممتنع بالذات لا تتعلق به القدرة لا لضيق القدرة و قصرها؛ بل لنقص ذلك الممتنع بحيث لا يقبل تعلق القدرة به؛ لأنه ليس في نفسه شيئاً حتى تتعلق به قدرة؛ فكذلك وجود الحركة بلا زمان محال؛ فلا يمكن إيجاد الحركة إلاً مع إيجاد الزمان؛ و وراء وجود الزمان ليس إلاً وجود صرف للمبدأ و عدم صرف للزمان؛ و ليس هناك امتداد موهوم و لا مقابله وإنما ذلك بحث حكم الوهم الغلوطن الذي هو سوفسطائي الحكمة و إبليس الفطرة.

و هذا كما أن وراء محدّد الجهات ليس ملأ و لا فضاء، بل عدم صرف؛ و الوهم

يغلط فيتوهم هناك فراغاً محدوداً وبعداً موهوماً؛ فكما لا يستوجب حكمُ إبليس الوهم هناك تقدراً للعدم فكذلك لا يستوجب تقدراً^١ وراء أفق الزمان الذي هو محدّد جهات التقضي والتجدّد والمضي والحالية والاستقبال.

نعم هذا القول الغلط^٢ يُعضل به^٣ الأمر بالمتكلمين حيث يضعون أن للمعلولات عدماً^٤ قبل وجودها مستمراً غير متناهٍ متخللاً بينها وبين الباري - تعالى - يتوهم بحسبه أزمنة موهومة غير متناهية يعبر عنها بالأزل؛ ويمكن وجود حركة في كل جزء من أجزاء ذلك الأزل الموهوم؛ فليس لهم عن ذلك محيص؛ والشيخ أيضاً لم يورده على أنه نظرٌ برهاني، بل إنما أورده على أنه مُسكِتٌ للمتوهمين مُبكِتٌ^٥ للمتكلمين على قانون الجدل. قال في إلهيات النجاة في عنوان الفصل المعقود لبيان هذه الشكوك: «إن^٦ المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهاية و زماناً ممتداً في الماضي بلانهاية وهو بيانٌ جدليٌّ إذا استقصى قاد إلى البرهان.» [٣٣٧]

وما قال في التعليقات: «الزمان لا يمكن رفعه عن الوهم؛ فإنه لو تَوَهَّم مرفوعاً لأوجب الوهم وجودَ زمانٍ يكون فيه الزمان مرفوعاً. لهذا أثبتت^٧ المعتزلة ههنا امتداداً ثابتاً بين الأول وبين خلق العالم و سَمَوَه اللاوجود؛ وهذا مثل ما يثبت خلأ يكون فيه وجود العالم وأنه إذا^٨ تَوَهَّم العالم مرفوعاً وجب وجود^٩ الأبعاد؛ فإنه يتوهم دائماً فضاءً غير متناهٍ ولذلك يتوهم امتداداً ثابتاً وكلاهما محال؛ وفي امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على أن^{١٠} الزمان سرمدى والعالم سرمدى؛ و

٣. ش: - به.

٢. ن: المغلط.

١. ش: - تقدراً.

٤. ن: - إن.

٥. ش: - للمتوهمين مبكت.

٦. ش: عندنا.

٩. س: وجوب.

٨. س: أنه وإذا.

٧. ش: أثبت.

١٠. ش: - أن.

أَنَّ^١ الأول يتقدّم عليهما^٢ بذاته لا غير؛ [٣٣٨] ولا يمكن أن يتوهم الوهم الزمان^٣ إلا شيئاً متفضّياً سيّالاً لا يثبت على حال؛ وعندهم أن هذا الامتداد الثابت هو وعاء الزمان وهو محال؛ إذ هو نفس الزمان؛ فإنّه متفضّ متجدّد سيّال؛ فإنّ ذلك الجزء من الامتداد الذي كان فيه مثلاً زمان الطوفان هو^٤ غير الجزء الذي فيه هذا الوقت لا محالة. [٣٣٩] فإنّما هو من تنصيصاته على أن ذلك مذهب استدلال^٥ يصحّ على قوانين الجدل بناءً على مسلّمات الأقوام المذعنة للأوهام^٦ لا على مسالك البرهان حسب ما تقتضيه الحكمة الحقّة النضيجة.

حكومة^٧

كأنّ طريق المتهوِّسين بالقدّم سبيل بتّة ما حصلناه؛ وأما ما يتشبّه به المتكلّمون من إنكار وجود الزمان^٨ تارةً وجعل تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض قسماً آخر غير التقدّم الزماني سمّوه التقدّم بالذات ووضع أن تقدّم عدم الزمان، بل عدم الشيء مطلقاً على وجوده من قبيل^٩ ذلك أخرى فأوهام ضعيفة لا تُسَمِّن ولا تُغني^{١٠} من جوع.

استقصاء فلسفي

نقول على سبيل ما قاله الشيخ في الشفاء وغيره: إنّما يكون الشيء في الزمان على الأصول التي سلفَتْ بأن يكون له معنى المتقدّم والمتأخّر اللذين من جهة التغيّر؛ وكلّ ما له في ذاته ذلك المعنى فهو إمّا حركة أو ذو حركة. أمّا الحركة فذلك لها من

١. س. ن. ش. فإنّ.

٢. ن. عليها.

٣. ش. الزماني.

٤. ش. - هو.

٥. ش. - هو من ... استدلال.

٦. ش. - المذعنة للأوهام.

٧. س. حكومة.

٨. س. + رأساً.

٩. ن. قبل.

١٠. ش. لا يسمن ولا يغني.

تلقاء جوهرها^١ وأما المتحرك فذلك له من تلقاء الحركة؛ وقد يقال لأنواع الشيء ولأجزائه ولنهاياته إنها في الشيء.

فإذن المنتسبات إلى الزمان بالفيتية على معنى أن وجودها يكون في الزمان هي:^٢

أما أولاً: فأقسامه وهي الماضي والمستقبل والساعات والأيام والشهور والسنون وأطرافه وهي الآتات.

وأما ثانياً: فالحركات.

وأما ثالثاً: فالمتحركات.

فالمتحركات^٣ في الحركة والحركة في الزمان.^٤ فالمتحركات بوجه ما في الزمان.

وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد.

وكون الساعات والأيام والماضي والمستقبل فيه ككون أنواع العدد من الإثنين والثلاثة والأربعة ولوازمها من الزوج والفرد فيه.

وكون الحركة في الزمان ككون العرض المعروض لعدد في ذلك العدد كالعشرة الأعراس في العشرية.

وكون المتحرك فيه ككون موضوع العرض المعدود في العدد كالموضوع للأعراس العشرة في العشرية.

والذوات الحادثة أيضاً في الزمان لاختصاصها بأزمنة مخصوصة وكونها في الزمان أيضاً ككون معروض نوع العدد في العدد.

١. س: وجودها. ٢. ن: هي.

٣. س: «فالمحركات: ش، ن: - فالمحركات.

٤. من هنا إلى آخر الكتاب لم يوجد في مخطوطة «ش».

وأما ما هو خارج عن هذه الجملة كالأمور التي لا تقدّم فيها ولا تأخّر من جهة التغيّر بوجهه؛ فإنّه ليس في الزمان أصلاً وإن كان مع الزمان؛ فليس كلّ ما وجد مع الزمان فهو فيه. أليس الإنسان موجوداً مع الخردلة وليس فيها؟! وما له تقدّم وتأخّر من جهة لا من جهة ما هو ذات و جوهر كالفلك فهو من جهة ما لا يقبل تقدّماً وتأخّراً ليس في زمان وهو من الجهة الأخرى في الزمان. ثمّ معيّة ما هو خارج عن الزمان بالقياس إلى الزمان ليست معيّة زمانية، بل نحو آخر منها ليست بالانطباق على الزمان أو على طرفه؛ وما يتحقّق بينه وبين الزمان هذه المعيّة الغير الانطباقية.

[الف.] إمّا أن يكون له اقترانٌ طبيعيٌّ بالزمان، كأن يكون فاعلاً له كالبدء أو حاملاً لمحلّه كالفلك الأقصى؛ فيكون معيّتهما معيّة سرمدية أو دهرية بالطبع على أنّ بينهما تضائفاً بالفعل دون مجرد الفرض^١ ولا على الاتفاق البحث، بل من جهة تلك العلاقة الطبيعية ومن جهة حصول الوجود لهما جميعاً.

[ب.] وإمّا أن لا يكون له ذلك، كالنفس المجردة لفلك الثوابت مثلاً؛ فيكون معيّتهما دهرية غير طبيعية، بل على الاتفاق البحث من جهة حصول الوجود لهما فقط.

والمعيّة الزمانية إمّا نفس الفئتيّة ملحوظة على اعتبار آخر هو اعتبار المقارنة لما هو منتسب إلى الزمان بالفئتيّة معه بحسب حصول الوجود، كمعيّة الحركة و الزمان أو راجعة إليها^٢، كمعيّة المتحرّك و الزمان أو الحركتين أو المتحرّكين أو الحادثين المختصّين بزمانٍ معيّن؛ فهذه المعيّة هي^٣ على سبيل التضائيف الطبيعي من حيث الحاملة و المحمولة كالمعيّة بين السواد من حيث هو محمول و الجسم

من حيث هو حامل أو بين السواد والشكل من حيث إنّ الجسم حامل لهما؛ فهي إنّما يكون بالطبع لا على مجرد الاتفاق البحث من حيث حصول الوجود لهما لا غير.

ولعلّ سلوك سبيل الحكمة الفلسفية على هذه البضاعة لم يتفق لأحد بعد الرئيس من أصحاب الصناعة. فقد اختلفت نَمَطُ القول فيه في النجاة والشفاء و بهمنار لم يُطبق تحصيل الغرض على وجهه في التحصيل؛ فأتى بما شاء.

استصحاب

على ما حصلناه من الحكمة اليمانية النضيجه المنضجة بانضاجات، القوة العقلانية ريشما [٣٤٠] أدّت إليه القياسات البرهانية والإفاضات الربّانية يشب أن يكون للحدوث ثلاثة معانٍ محصّلة:

أحدها: مسبوقية وجود الشيء بالعدم بالذات ويقال له عند الفلاسفة، «الحدوث الذاتي»؛ ولا ينافي وجود الحادث أزلاً وأبداً بوجود علته الموجودة له دائماً.

وثانيها: مسبوقية وجود الشيء بعدمه مسبوقيةً دهريةً و سرمديةً لا زمانيةً بأن يكون الشيء معدوماً في الواقع بأصل العدم الصّرف الغير المتّصف بالاستمرار و مقابله. ثمّ قد أخرج من صِرف العدم إلى الوجود؛ ويشبه أن يكون أحقّ ما يُصطلح عليه في تسميته هو «الحدوث الدهري».

و ثالثها: مسبوقية وجود الشيء بعدمه مسبوقيةً زمانيةً بأن يتقدّم وجوده شطرً من الزمان و هو المستوى عند الجمهور بـ «الحدوث الزماني».

ولا شَطَطَ أن يُصطلح على جعل الحدوث الزماني للقدر المشترك بين

الأخيرين إلا أنه ليس ممّا تحدّد عليه ضرورة عقلية أو شرعية؛ فلا جناح في الاصطلاح الأول و كأنّ الحقّ لا يتعدّاه.

وكذلك القِدَمُ بإزاء تلك المعاني يطلق على معاني ثلاثة:

[الف.] القدم الذاتي؛ وهو بأن لا يكون وجود الشيء مسبقاً بالعدم مسبوقية بالذات.

[ب.] والقدم الدهري؛ وهو بأن لا يكون وجود الشيء مسبقاً بعدمه في الواقع أصلاً سواء سبق عدمه وجوده سبقاً بالذات أو لم يسبق ويستلزمه في التحقّق القدمُ الذاتي دون العكس.

[ج.] والقدم الزماني؛ وهو بأن لا يكون وجود الشيء مسبقاً بشطرٍ من الزمان والحركة سواء كان^١ مسبقاً بالعدم في الواقع أو لا؛^٢ وهذا المعنى تتّصف به المفارقات ويستلزمه في التحقّق القدمُ الدهري دون العكس؛ ولو فسّر القدم الزماني بمقارنته وجود الشيء للزمان بجميع أجزائه من أزلّه إلى أبده لم يصحّ اتّصاف المفارقات الغير الزمانية به حقيقةً، اللهمّ إلا على تكلفٍ، بل يختصّ صحّة الاتّصاف به حينئذٍ بالزماني كالحركة.

ثمّ لو جعل الحدوث الزماني للقدر المشترك بين المعنيين كان القدم الزماني بإزائه عدم كون وجود الشيء مسبقاً بعدمه في الواقع أصلاً؛ و ظاهر أنّه حينئذٍ لا يكون مسبقاً بشطرٍ من الزمان والحركة.

ثمّ القديم الزماني عند المتهوِّسين بالقِدَم يطلق تارةً بالقياس وتارةً مطلقاً. فالقديم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر؛ والقديم مطلقاً هو الذي وجد في زمان ماضٍ غير متناهٍ؛ والمتكلّمون يجعلون القديم ما

يكون موجوداً في أزمنة موهومة مقدرة غير متناهية لا بداية لأولها.

حكمة إلهية

أ تَفَنَّنَتْ مَتَا قَرَعَ سَمْعَكَ أَنَّ الزَّمانَ والحركة التي هي محلّه أخرجنا من العدم في الواقع إلى الوجود؟ فهما بجميع أجزائهما مسبوقان بالعدم، والباري - تعالى - أخرجهما بهويتهما الاتصاليّتين من العدم البحت و^١ اللّيس المطلق إلى الأيس و الوجود في وعاء الدهر مرّة واحدة. فكلّ جزء منفصل بحسب الوهم عمّا يسبقه يتقدّمه بحسب وجوده في نفسه شطرّ من الزمان والحركة لا بحسب نسبته إلى باريه؛ فلا يتخلّل بين شيء من تلك الأجزاء وبين باريها زمانٌ ولا أنّ أصلاً؛ وسنبرهن من ذي قبل - إن شاء الله تعالى - على أنّ مفارقات المادّة من الطّبايع الإمكانية أيضاً كذلك؛ فإذا الممكّنات طُرّاً حادثة حدوثاً دهرياً. ثمّ هي على أضرب:

[الف.] منها: حوادث زمانية يسبق وجود كلّ منها شطرّ من الزمان والحركة؛ وهي الحوادث الكونية المادّية.

[ب.] ومنها: زمانية تتّصف بالمقارنة للزمان والانطباق عليه لكنّها ليست متّما يتقدّم وجوده شطرّ من الزمان، كالحركة التي هي محلّ الزمان؛ فلا تتّصف بالحدوث الزماني، بل هي قديمة زمانية على معنى أنّها موجودة في جميع أجزاء الزمان الماضي^٢ وإن كانت حادثة دهرية موجودة بعد عدمها في الواقع.

[ج.] ومنها: مفارقات غير زمانية هي أيضاً حوادث دهرية وهي موجودات إبداعية ولا تتّصف بشيء من القدم والحدوث الزمانيين إلّا على أحد التفسيرين

للقدم الزماني؛ إذ على التفسير الآخر يشترط في مفهوميهما جميعاً كون الشيء زمانياً.

ولو اصطلاح على إدراج الحدوث الدهري في المستى بالحدوث الزماني لم يتصف شيء من الممكنات بالقدم الزماني أصلاً، بل كانت هي بجملة آحادها حوادث زمانية لكن ما نطق به السنة الشرايع المتلقاة من قِبَل الساتين الشارعين المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - ليس إلا أنّ العالم بجميع أجزائه حادث بمعنى أنّه كان معدوماً وقد أخرجه مُبدعه من العدم إلى الوجود لا أنّ كلّ ممكن يتقدّم وجوده شطر من الزمان والحركة؛ كيف وهذا ممّا لا ينبغي أن يسبق إليه وهمّ أصلاً؛ فإنّ من الممكنات نفس الزمان والحركة؛ ولا أنّ كلّ ممكن يجب أن يطلق عليه لفظة الحادث الزماني؛ فإنّ الغرض إنّما تعلق بإثبات ذلك المعنى المحصل من الحدوث - أي الوجود بعد العدم - لا بإطلاق لفظ الحادث الزماني أو عدمه.

فبعد وضوح المتصود لا صاّد عن أن يُصطلح على ما يراه، كما أنّ القدم قد يطلق اصطلاحاً على المعنى الإضافي وتُصَف به بعض الممكنات بالنسبة إلى بعض.

ثمّ عند الفلاسفة ربّما يُعدّ نفس الزمان من المُبدعات وأنّه لَيْسَ عليك من ذي قبل - إن شاء الله - القول في الإبداع ومقابلاته.

مصباح عقليّ

فإذن ما أسهل ما يتأتّى لك أن تتعرّف أنّ مجموع الزمان على الحكمة اليمانية مسبوق بالأزل الغير الزماني لا بأزلٍ زمانيّ؛ وكلّ جزء منفصل منه عند الوهم عمّا

سبقه من أجزاء الزمان مسبوق بحسب وجوده في نفسه بأزل زمني هو مجموع الزمان السابق عليه لا الأزمنة الغير المتناهية في الماضي على ما يراه المتهوسون بالقدّم؛ وأما بحسب نسبته إلى باريه فلا يسبقه أيضاً [٣٢١] إلا الأزل الغير الزماني - أي الأزل السرمدى - فإنّ مسبقته^١ بذلك الامتداد الزماني^٢ إنّما هو لأنّ هويته الشخصية اقتضت أن يختصّ هو بحسب وجوده في نفسه بذلك الحدّ؛ فيسبقه ما وراء ذلك الحدّ من امتداد الزمان ويقع بينه وبين ما يختصّ بحدّ آخر شطر منه ضرورة؛ فأما من لا يختصّ بالوقوع في حدّ أو في مجموع الامتداد فلا يمكن أن يتخلّل بينه وبينه شطر من الزمان أو حدّ من حدوده.

فإذن سبق الباري - تعالى - على شيء من أجزاء الزمان ليس تقدّمًا بالزمان، بل إنّما هو تقدّم سرمدى كسبقه على مجموع الزمان المتصل الشخصي من غير تفاوت يقتضيه ذات السابق الأوّل - تعالى - ومع ذلك فإنّ كلّ جزء من الأجزاء المنفصلة وهما عمّا يسبقها^٣ لا يوجد في نفسه إلّا بعد انقضاء ذلك السابق الممتدّ؛ فلو كان لم يتوقّف وجوده في نفسه على ذلك لم يكن يتقدّم عليه شيء إلّا الأزل السرمدى؛ و سبيل الحركة وكلّ جزء من أجزائها وجميع الحوادث الزمانية بسلسلتها وكلّ واحد من آحادها في ذلك المعنى هو بعينه سبيل الزمان وكلّ جزء من أجزائه؛ وهذا ممّا يحوج تصوّره إلى تلطيفٍ للقريحة وتنزيهٍ للغريزة وتقويمٍ للفكر. وتقديسٍ للسرّ.

و بالجملة: لا يتخلّل بينه - تعالى - وبين شيءٍ ممّا من الأشياء أصلًا أنّ أو زمانٌ لكونه غير مختصّ بزمانٍ أو بمجموع الأزمنة؛ فتقدّمه على أى شيءٍ كان إنّما هو التقدّم السرمدى من جهة سبوق الوجود والتقدّم بالذات أيضاً من جهة العلية؛ فإذن

لا يكون شيء بالقياس إليه أشدّ تأخراً من شيء، بل الحادث اليومي والحادث الأمسي، بل الأزل والأبد في مرتبة واحدة من التأخّر عنه. نعم بعض الأشياء بحيث لا يوجد في نفسه إلّا بعد انقضاء زمانٍ وحركة؛ وأما المتقدّمات الزمانية فبعض المتأخّرات عنها ربّما يكون أشدّ تأخراً بالنسبة إليها من بعض آخر؛ فميسى مثلاً أشدّ تأخراً بالنسبة إلى نوح من موسى - صلوات الله تعالى على نبيّنا وعليهم - وهذا كما أنّ تقدّم الباري - تعالى - على المكان ليس تقدّماً مكانياً ولا على شيء من أجزاء المكان؛ والمكان وأجزائه سواسية في نحو التأخّر عنه وأنّ شيئاً من المكانيات لا يكون أقرب إليه أو أبعد عنه من مكاني آخر كما يكون ذلك في المكانيات بقياس بعضها إلى بعض.

تبصيرٌ تفريعيّ

فلعلّك إذن تتفطن أنّه لما كانت أجزاء الزمان حاضرة عند الباري - تعالى - معاً دفعةً فلا تمايز هناك أولية عن أخرية؛ فكلّ زمانٍ فإنّ نسبة أوله إليه - تعالى - كنسبة آخره؛ فكما أنّه بأوله ينتهي إليه - تعالى - فكذلك بآخره منتهٍ إليه.

وسبيل الزمانيات كلّها بالنسبة إليه ذلك. [٣٤٢]

وأما ما ليس بزماني فإنّ أوله بعينه هو آخره وهو ينتهي إليه - تعالى - فهو أوّل كلّ شيء وآخره؛ فهو الأوّل والآخر على الإطلاق؛ وهذا معنى آخر لأوليته وآخريته غير ما ارتسم في أكثر الأذهان؛ وغير ما حصّله الحكماء المحصلون من جهة أنّه - تعالى - فاعل الوجود وغايته على الإطلاق؛ وغير ما نحققه عند تحقيق سلسلة البدو والعود، إن شاء الله.

و لقد أنلناك بذر الفحص؛ فأنت منه في روضة التحقيق على طلع ميسين؛
فلا عليك إذن إلا اجتناء ثمرة الحق [٣٤٣] من شجرة اليقين. [٣٤٤]

خصومة جدلية على أسلوب برهاني

يا زمرة المتهوسين بالقدّم! يا أسارى الطبيعة الوهمانية! أ لستم تجعلون الباري -
تعالى^١ - متقدّمًا على الحادث الزماني الذي يوجد من بعد و هو معدوم بالفعل؟!
فذلك أمر من أوائل القطعيات^٢.

ثم أ لستم جعلتم الاتّصاف بالتقدّم الزماني مقصوراً على الزمانيات فقط و
الباري^٣ - تعالى - غير داخل فيها؟!

فإذن لا يكون تقدّمه على الحادث زمانياً و كيف يكون زمانياً و اتّصاف غير
أجزاء الزمان بالتقدّم الزماني إنّما هو بالعرض بمعنى المقارنة لأجزاء الزمان
المتّصفة به حقيقةً و ليس لوجود الواجب زمانٌ يتّصف هو من جهته بذلك؛ و ليس
تقدّمًا بالعلية لامتناع تخلّف المتأخّر بالعلية عن المتقدّم بها في الوجود الخارجي
قطعاً؛ و لا تقدّمًا بالطبع؛ إذ العقل يجد بينهما غير التقدّم بالطبع تقدّمًا آخر بحسب
عدم الاجتماع في الوجود؛ و بهذا الوجه بعينه ليس ذلك تقدّمًا بالشرف و لا
بالمكان أو بالرتبة.

فيكون لا محالة تقدّمًا آخر خارجاً عن الأقسام الخمسة لكن لا على نحو ما^٤
تخيّله المتكلّمون، بل بحسب السرمدية [٣٤٥] و عدمها [٣٤٦]. فلم اشأزت قلوبكم
إذا قيل: إنّ الواجب - تعالى - متقدّم على الزمان، بل على العالم كلّ ذلك التقدّم؟!
فهل ذلك إلا معاداة الحكمة و معصية العقل و طاعة الوهم؟! فأنتم إذن عصاة العقل

٣. س: الأول.

٢. س: القطعيات.

١. س: - تعالى.

٤. س: - ما.

وخصماؤه^١، وولاية الوهم وأصدقائه.

استشهاد واستغراب

أليس مثبتو الوجود للزمان من المتهوِّسين بالقدَم؟! وهم أسراء الوهم يجعلونه موجوداً في نفسه مطلقاً لا في زمانٍ أو في آنٍ؛ فإنَّ ذلك إنَّما يلزم استجابته في وجود الزمانيات دون الزمان نفسه، كما أنَّ المكان موجود في نفسه لا في مكان أو في حدٍّ من حدوده؛ فإنَّ ذلك إنَّما يستوجب في المكانيات لا في المكان نفسه؛ و قد سبق ذلك في المنقول عن الشفاء وشحن به كتب المتهوِّسين بالقدَم.

ثمَّ أليست نسبة العدم إلى الشيء شاكلتها في ذلك شاكلة نسبة الوجود إليه؟ فإنَّ أليس لنا أن نقول: «لَمَّا كان الزمان معدوماً كان معدوماً في نفسه لا في زمانٍ أو في آنٍ، كما أنَّ المكان حيث يكون معدوماً يكون معدوماً كذلك» فاستفهم أ معدومية المكان وراء الفلك الأقصى عبارة عن عدمه هناك في مكان أو في حدٍّ من حدوده أم المكان معدوم وراء محدّد^٢ الجهات في نفسه؛ فكذلك الزمان وراء امتداده في جانب البداية معدوم في نفسه عدماً صرفاً بمعزلٍ عن الامتداد و مقابله؟!

ثمَّ من المستغرب يا أسراء الوهم! أنَّ معلِّمكم ورئيسكم ومن هو في طبقتكما منكم^٣ لا يذهلون عن تلك الحقائق ومع ذلك فإنَّهم يستنكرون الحقَّ وهم لا يستشعرون. أفليس رئيسكم يقول في التعليقات: «متى هو الكون في الزمان و الزمان الواحد يصحُّ أن يكون زماناً لعدَّة كثيرةٍ بالتحقيق؛ فأما متى كلٌّ واحد منها فإنَّه يخالف متى الآخر؛ فإنَّ كون كلٍّ واحد منها في ذلك الزمان هو غير كون

الآخر؛ والأين هو كون الشيء في المكان ومعناه وجوده فيه وهو وجود نسبي لا وجود على الإطلاق وهو مختلف فيه؛ فإنَّ كون زيد في السوق غير كون عمرو فيه؛ والكون في الزمان غير نفس الزمان؛ وإذا بطل كون الواحد في زمانٍ لم يبطل كون الآخر؛ والزمان ليس وجوده في زمان فكذلك^١ ليس بعدم في زمان؟ [٣٢٧] هذا قوله بألفاظه.

ثم يقول في التعليقات أيضاً: «الوهم ثبت لكل شيء متى ومحال أن يكون للزمان نفسه متى»؛ و«الدهر وعاء الزمان؛ لأنه محاط به.» [٣٢٨]
و ليس تلميذه بهمنيار يقول في الفصل الآخر من المقالة الثانية من الهبات كتاب التحصيل: «و معلوم أنَّ الزمان ليس وجوده في زمانٍ حتَّى يكون عدمه في زمانٍ آخر؟» [٣٢٩] وأمثال ذلك في صحفهم غير محصورة؛ فكيف يحصلون ذلك في أبعاض الزمان وينقبضون عنه في الزمان نفسه؟! فليت شعري ما خطبكم أيُّها المتهوِّسون بالقدِّم! تكتُمون الحقَّ وأنتم تشعرون.

تسوية^٢ برهانية فيها حكمة ربَّانية

يا أيُّها المتهوِّسون بالقدِّم! أنسيتم ما أدركتموه بعلومكم^٣ البرهانية أنَّه لو وقع أحد في الفلك الأقصى فأراد أن يمدَّ يده وراء سطح المحدّد لم يمكن أن يذهب يده و ينبسله^٤ هناك لا لمانعٍ مقداريٍّ، بل لعدم فضاءٍ وجهٍ و بُعدٍ لانتهاه الجهات مع الأبعاد؟! فكذلك عند عدم الزمان لا يمكن أن يقع شيء في ذلك العدم بحيث يتوسَّط بين الباري - تعالى - وبين الزمان؛ فيتأخَّر عنه - تعالى - و يتقدَّم على الزمان تقدِّماً سرمدياً؛ لأنَّ هناك عدماً صرفاً لا غير؛ وإِنما كان يمكن ذلك لو كان

٣. س: بعلومكم.

٢. ن: تشوية.

١. هامش «ن»: فذلك.

٤. س: تنبسط.

يتصوّر في ذلك العدم امتدادٌ يعقل بحسبه واسطة يقع فيها ذلك الشيء و طرفان يقع فيهما الباري و الزمان؛ و ذلك بحث كذب الوهم و صرف توهم المحبوس في سجن الهولوى و محض ظنّ المستوطن في كورة الزمان. فأما من يطير بجناح العقل في فضاء القدس فلا يصاد بشبكة الطبيعة و بُرة الوهم.

نعم قد يتصوّر ذلك التوسيط بحسب التقدّم و التأخّر بالعلية و بالطبع؛ فيقال: لعلّ المتأخّر بالعلية أو بالطبع عن المبدأ الأوّل - تعالى - كالعقل أو النفس أو جرم الفلك الأقصى أو حركته متقدّم^١ بالعلية أو بالطبع على الزمان.

ثم يشبه أن يكون أمر الزمان مناسباً لأمر المكان في أكثر الأحكام؛ فكما يمكن أن يقع مكانيان بينهما^٢ قسط من المكان في زمان واحد فكذلك يمكن وقوع زمانين بينهما قسط من الزمان في مكان واحد؛ وكما لا يتصوّر فوق محدّد الجهات امتدادٌ مكانيّ أو لا امتدادٌ كذلك؛ إذ ليس ورائه خلأ و ملأ، كذلك ليس يتصوّر وراء مجموع الزمان امتدادٌ زمنيّ و لا لا امتدادٌ كذلك؛ إذ ليس فوقه ممتدّ و لا غير ممتدّ؛ فلا يصدق هناك اللامتداد مطلقاً عدولياً على أن له موضوعاً هناك، بل إنّما يصدق سلباً بسيطاً في نفسه؛ إذ هناك عدمٌ صرفٌ لا يتصّف بالامتداد و اللامتداد؛ فإذا اللامتداد الزماني لا يتصوّر هناك أصلاً فضلاً عن الامتداد؛ وكما أنّ المكان موجود في نفسه بجميع أجزائه و إن لم تجتمع المكانيات في شيء منها فكذلك الزمان موجود في نفسه بجميع أجزائه و إن لم يكن ذلك بالقياس إلى الزمانيات؛ فهذا ضربٌ من النظر فيه نَمَطٌ من^٣ التحصيل.

١. س: مقدّم؛ ن: يتقدّم.

٢. س: - بينهما.

٣. ن: - من.

اقتصاص و حكومة

ما جُبَّ عِرْقُ إِعْضَالِهَا مِنْ شُبّهِ الْمَتَهَوِّسِينَ بِالْقِدَمِ يَقْرُبُ مَسْلُكُهَا مِنْ رَابِعَةِ شَبَهَاتِ أَبْرِقْلَسَ وَ هِيَ تَسَعُ وَ مَا لَفَقَهَا الشَّيْخُ الرَّئِيسُ وَ تَلَوْنَا عَلَيْكَ إِبْطَالَهَا أَيْضاً مُسْتَنْبِطَةً مِنْهَا وَ مِنَ التَّاسِعَةِ.

وَ عِبَارَةُ أَبْرِقْلَسَ فِي تَقْرِيرِ الرَّابِعَةِ عَلَى هَذَا السَّبِيلِ: «إِنْ كَانَ الزَّمَانُ لَا يَكُونُ مُوجُوداً إِلَّا مَعَ الْفَلَكِ وَ لَا الْفَلَكُ إِلَّا مَعَ الزَّمَانِ؛ لِأَنَّ الزَّمَانَ هُوَ الْعَادَّةُ لِحَرَكَاتِ الْفَلَكِ. ثُمَّ لَا جَائِزَ أَنْ يُقَالَ مَتَى وَ قَبْلَ إِلَّا حِينَ يَكُونُ الزَّمَانُ وَ مَتَى وَ قَبْلَ أَبَدِيٍّ؛ فَالزَّمَانُ أَبَدِيٍّ؛ فَحَرَكَاتُ الْفَلَكِ أَبَدِيَّةٌ؛ فَالْفَلَكُ أَبَدِيٌّ.»

وَ التَّاسِعَةُ هِيَ قَوْلُهُ: «لَنْ يَتَوَهَّمَ حَدُوثُ الْعَالَمِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَتَوَهَّمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ؛ فَأَبْدَعَهُ الْبَارِي - تَعَالَى - وَ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ الَّتِي لَمْ يَكُنْ لَا يَخْلُو مِنْ حَالَاتٍ ثَلَاثَ: [الف.] إِمَّا أَنَّ الْبَارِي - تَعَالَى - لَمْ يَكُنْ قَادِراً فَصَارَ قَادِراً؛ وَ ذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ قَادِرٌ لَمْ يَزَلْ.

[ب.] وَ إِمَّا أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ؛ وَ ذَلِكَ مُحَالٌ أَيْضاً؛ لِأَنَّهُ مَرِيدٌ لَمْ يَزَلْ.

[ج.] وَ إِمَّا أَنَّهُ لَمْ يَقْتَضِ الْحِكْمَةُ؛ وَ ذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْوُجُودَ أَشْرَفَ مِنَ الْعَدَمِ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

وَ لَعَلَّ دَرَّةَ سَائِرِ تِلْكَ الشَّبَهَاتِ وَ حَسَمَ جَمِيعَ مَا أَعْضَلَ الْأَمْرَ فِيهِ بِالْمَتَهَوِّسِينَ بِالْقِدَمِ يَسْتَبِينَ لَدَيْكَ سَبِيلُهُ عَلَى مَسْلَكِ التَّحْصِيلِ حَيْثُ يَحِينُ حِينُهُ مِنْ ذِي قَبْلِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ؛ وَ أَبْرِقْلَسَ مِنْ أَفَاضِلِ تَلَامِذَةِ إِمَامِ الْحِكْمَةِ أَفْلَاطُنِ الْإِلَهِيِّ وَ عَلَى مَا وَصَلَ إِلَيْنَا مِنْ بَرَعَةِ الْمُرْجَمَةِ لِأَقْوَالِ الْفَلَّاسِفَةِ وَ مَهَرَةِ الْمُورَخَةِ لِأَحْوَالِهِمْ. الْقَوْلُ فِي قَدَمِ الْعَالَمِ وَ أَرْزَلِيَّتِهِ بَعْدَ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ وَ الْقَوْلُ بِالْعِلَّةِ الْأُولَى إِنْمَا ظَهَرَ بَعْدَ مَعْلَمِ الْفَلَسَفَةِ

المثائية أرسطاطاليس؛ لأنه خالف القدماء صريحاً وأبدع المقالات على قياسات ظنّها حجّة وبرهاناً؛ فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرّحوا القول فيه مثل الإسكندر الأفروديسي و ثامسطيوس و فرفوريوس شرّاح كلام أرسطاطاليس و مثل الشيخ اليوناني و ديوجانس^١ و الإسكندر الرومي؛ و صنف أبرقلس المنتسب إلى أفلاطن في هذه المسئلة كتاباً و أورد فيه تلك الشبهة و إلّا فالقدماء ما أبدوا في العالم إلّا القول بالحدوث؛ و المتعصبون لأبرقلس يمهّدون له الأعذار في إيراد تلك الشبهات.

ثمّ فلاسفة الإسلام من معلّمهم و رؤسائهم صيّروا أنفسهم كالمقلّدين للمعلّم أرسطاطاليس لا يخالفون طوره و لا ينحرفون عن سبيله.

فهذا ما قد استبان لي من تتبّع كتبهم و كلامهم؛ و عليه استقرّ أيضاً رأي الشهرزوري صاحب ثمرة الشجرة الإلهية و الشهرستاني صاحب الملل و النحل؛ و أمّا الشيخ المعلّم أبو نصر الفارابي فقد قال في مقالته في الجمع بين الرأيين بهذه العبارة: «مما^٢ يظنّ بأرسطوطاليس أنّه يرى أنّ العالم قديم و أنّ أفلاطن على خلاف رأيه و أنّه كان يرى أنّ العالم محدث؛ فأقول: إنّ الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظنّ القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طويقتا^٣: «أنّه قد تؤخذ^٤ قضية واحدة بعينها يمكن أن تؤتى على كلا طرفيها بقياس من مقدّمات ذائعة، مثال ذلك «هل العالم قديم أم ليس بقديم؟» و قد وجب^٥ على هؤلاء المختلفين أمّا أولاً فبأنّ الذي يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد؛ و أيضاً فإنّ غرض أرسطوطاليس في كتاب طويقتا^٦ ليس هو بيان أمر

١. ن: ديوياجانس. ٢. س: ن: ان ما. ٣. س: ن: طونيكا.
٤. الجمع بين الرأيين: توجد. ٥. س: ن: ذهب. ٦. س: ن: طونيكا.

العالم لكن^١ غرضه بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة؛ وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم هل قديم أم مُحدث؟ كما كانوا يتناظرون في اللذة هل خير أم شر؟ وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة منهما بقياساتٍ ذائعة؛ وقد بين أرسطوطاليس في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه أنَّ المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب؛ لأنَّ المشهور ربَّما كان كاذباً ولا يطرح في الجدل لكذبه وربَّما كان صادقاً فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان؛ فظاهر أنَّه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأنَّ العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب.

ومما دعاهم إلى ذلك الظنُّ أيضاً ما يذكره في كتاب السماء والعالم: «أنَّ الكلَّ ليس له بدوٌ زمني» فيظنون عند ذلك أنَّه يقول بقدم العالم وليس الأمر كذلك؛ إذ قد تقدَّم فسَّ في ذلك الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والإلهية أنَّ الزمان إنَّما هو عدد حركة الفلك و عنه يحدث؛ وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء؛ ومعنى قوله: «إنَّ العالم ليس له بدوٌ زمني» أنَّه لم يتكوَّن أولاً فأولاً^٢ [٣٥٠] بأجزائه، كما يتكوَّن البيت مثلاً أو الحيوان الذي يتكوَّن أولاً فأولاً^٣ بأجزائه؛ فإنَّ أجزائه يتقدَّم بعضها بعضاً بالزمان والزمان حادث عن حركة الكلَّ؛ فمحال أن يكون لحدوثه بدوٌ زمني ويصحَّ بذلك أنَّه إنَّما يكون عن إبداع الباري - جلَّ جلاله - إتياء دفعةً بلا زمانٍ وعن حركته حدث الزمان.

ومن نظر في أقاويله الربوبية في كتابه المعروف بأولوجيالم يشته عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم؛ فإنَّ الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن

١. س، ن: لكنه.

٢. س، ن: أولاً.

٣. س، ن: فأولاً.

٤. الجمع بين (اليمين) والفلك.

يخفى؛ وهناك يبين أن الهولن أبدها الباري - جلّ ثناؤه - لاعتن شيء وأنها تجسّمت عن الباري - سبحانه - وعن إرادته ثم ترتبت؛ وقد بين أيضاً في السماع الطبيعي: «أن الكل لا يمكن أن يكون حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك في العالم جملة» يقول في كتاب السماء والعالم: «ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض» وقد بين هناك أمر العلل وكم هي وأثبت العلة الفاعلة؛ وقد بين هناك أيضاً أمر المكوّن والمحرك وأنه غير المكوّن والمحرك.

وكما أن أفلاطن في كتابه المعروف بطيماوس بين أن كل مكوّن^٢ عن علة مكوّنة له اضطرار^٣ وأن المكوّن لا يكون علة لكون ذاته^٤؛ كذلك أرسطوطاليس بين في كتاب أولوجيا أن الواحد موجود في كل كثرة. ثم بين أن الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدية. ثم بين أن الكثير بعد الواحد لا محالة وأن الواحد تقدّم الكثير. ثم بين أن كل كثرة تقرب من الواحد الحق^٥ كان أقل كثرة ممّا يبعد عنه وكذلك بالعكس. ثم ترقى بعد تقديمه^٦ هذه المقدمات إلى القول في أجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية وبين بياناً شافياً أنها كلّها حدثت عن إبداع الباري لها وأنه - عزّ وجلّ - هو العلة الفاعلة الواحد الحق^٧ ومبدع كل شيء على حسب ما بينه أفلاطن في كتبه الربوبية مثل طيماوس واملطيا^٨ وغير ذلك من سائر أقاويله.

وأيضاً: فإنّ حروف أرسطوطاليس في ما بعد الطبيعة إنّما يترقى فيها من المقدمات الضرورية البرهانية إلى أن يبين وحدانية الباري - جلّ وعزّ - في حرف

٣. س: أو.

٢. ن: مكوّن.

١. س: لأنّ.

٥. ن: الحقّ.

٤. س: ن: لكونه؛ هامش: ن: لكون ذاته.

٨. ن: الملبط؛ الجمع بين الرأيين: بوليطا.

٧. س: ن: و.

٦. ن: تقديم.

اللام. ثم ينحدر^١ راجعاً في بيان صحّة ما قدّمه من تلك المقدمات إلى أن يستوفيه^٢؛ وذلك ممّا لا يعلم أنّه يسبقه إليه من قبله ولم يلحقه من بعده إلى يومنا هذا؛ فهل يظنّ بمنّ هذا سبيله أنّه يعتقد نفي الصانع وقَدَم العالم؟! ولا بلونيوس^٣ رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع استغنياً بشهرتها عن إحضارنا إياها في هذا الموضع.

ولولا أنّ هذا الطريق الذي نسلكه^٤ في هذه المقالة هو الطريق الأوسط ومتى ما نكبناه [٣٥١] كنّا كمن ينهى عن خلقٍ ويأتي بمثله لأفرطنا في القول ويبيّن أنّه ليس لأحدٍ من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق^٥ من العلم بحدوث^٦ العالم وإثبات الصانع وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطاطاليس وقبلة لأفلاطن ولمن يسلك سبيلهما.

ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممّن أوضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مُقنعة وأنّه إيجاد الشيء لا عن شيء وأنّ كلّ ما يتكوّن عن شيءٍ ما فإنّه يفسد لا محالة إلى ذلك الشيء والعالم مُبدع من غير شيء؛ فعّاله إلى غير شيء في ما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبها مملوءة منها وخصوصاً ما لهما في الربوبية وفي مبادي الطبيعة لكان الناس في حيرة.

فطرق البراهين الحقيقية مستفادة من عند الفلاسفة الذين تقدّمهم هذان الحكيمان - أعني أفلاطن وأرسطوطاليس - وأما طرق البراهين المُقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمستفادة من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بأنواع

١. الجمع بين الرأيين: ينحرف. ٢. الجمع بين الرأيين: يسبق فيها. ٣. الجمع بين الرأيين: لامونيوس.
٤. ن: الأديان. ٥. هاشم «س»: يحدث. ٦. الجمع بين الرأيين: يسلكه.

الوحي والإلهامات^١ و مَنْ كان هذا سبيله و محلّه من إيضاح الحجج وإقامة البراهين على وحدانية الصانع الحقّ و كان لأقاويله في كيفية الإبداع و تلخيص معناه ما لأقاويل هذين الحكيمين فمن المستنكر أن يظنّ بهما فسادٌ يعترى ما يعتقده و أنّ رأيهما مدخولان في ما يسلكانه» [٣٥٢] انتهى قول المعلم الثاني للحكمة بألفاظه.

و الذي أنا أراه هو أنّ كلام هذا الحكيم المبرّز يشبه أن يكون ممّا يحوج صيرفيّ القوة النظرية إلى نقده؛ فالذي ذكره^٢ من اتفاق الحكيمين^٣ على أنّ العالم ليس له بدؤ زمني - يعنى لم يتقدّمه زمان - فذلك حقّ لا يسع ذا قسطٍ صالحٍ من الحكمة أن يستنكره و يتعدّاه.

ثمّ يتصوّر بعد هناك افتراق من جهة القول بأنّ ما ليس له بدؤ زمني من العالم له بدؤ غير زمني من تلقاء المسبوقية بالعدم في الأعيان على سياق معنى حصّته من الحدوث الدهري^٤ لا من تلقاء المسبوقية بذات الفاعل فقط و التأخّر عن العدم بالذات لا غير على ما هو شأن الحدوث الذاتي أو عدم القول بذلك^٥، بل الاقتصاد على المسبوقية بالعدم من تلقاء الحدوث الذاتي فقط.

فإن أراد أنّ المعلم أرسطاطاليس لا يقتصر في حدوث العالم على الأخير، بل يذهب إلى الحدوث الدهري أيضاً و يقع بالقدم الزمني على معنى أنّه لم يتقدّم الكلّ شطرٌ من الزمان؛ فكلام أرسطاطاليس في كتبه ناصّ على أنّه لم يشعر بذلك أصلاً. ألم يقل في كتاب أثولوجيا من حرف اللام عند إثبات كون الحركات سرمدية «إنّ صدور الفعل عن الحقّ الأوّل إنّما يتأخّر لا بزمانٍ، بل بحسب الذات؛ و الفعل ليس مسبوقاً بعدمٍ، بل هو مسبوق بذات الفاعل فقط.» ثمّ تلازمته و شيعته أطبقوا

١. الجمع بين الرأيين: عوّضوا بالإبداع الوحي و الإلهامات.
٢. س: ذكر.
٣. س: الحكمين.
٤. س: الدهر.
٥. س: + القول.

على ذلك وكلّ ما استدلّوا به على قِدَم العالم ناسج على منوال عدم الشعور بذلك المعنى من الحدوث؛ ولعلّ هذا الحكيم المبرّز أيضاً لم يتفطن لذلك ولم يقصده^١ بقوله هذا.

وإن أراد أن إمام الحكمة أفلاطن أيضاً لم يدّع^٢ إلّا الحدوث الذاتي وإنّما لم يطلق لفظ القِدَم هناك نظراً إلى أن كون العالم ليس له بدؤ زمني ممّا لا يستوجب إطلاق القديم عليه مع كونه مسبوقاً بالعدم بالذات وبذات الفاعل أيضاً؛ وكأنّ هذا هو الذي عناه؛ فإنّه ومن في طبقة في التحصيل قلّما يستصحون إطلاق القديم بلا تقييد على المحدث المسبوق بالعدم بالذات ولذلك ترى الشيخ الرئيس يقول في أجوبة المسائل العشر: «كلّ ما تعلق وجوده بغيره ومبدأ وجوده فهو مسبوق في ذاته وكلّ مسبوق في ذاته فغير قديم. اللهم! إلّا أن يعنى بالقديم ما لم يسبق بزمان إمّا على الإطلاق وإمّا بالقياس» ويقول في الشفاء والنجاة: «كلّ معلول محدث وليس حدثه إمّا هو في آن من الزمان فقط، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر». [٣٥٣]

فأقول: إنّ أفلاطن الإلهي قد صرّح في كتابه الذي يسمّى فاذا^٣ وفي كتابه الذي يدعى طيمائوس وبالجملة في أكثر ما وصل إلينا من كتبه وكلامه أو بلغني من قبيل ناقلي أقواله بأنّ العالم أوجد بعد ما لم يكن في الأعيان، بل كان الموجود موجدّه فقط حيث قال بهذه العبارة: «إنّ للعالم مُبدِعاً محدثاً أزلياً واجباً^٤ بذاته عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلّية كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل» وأحال وجود حوادث لا أوّل لها لكنّه بيّن امتناع ذلك بما يحوج إلى تدقيق للنظر يخرجّه عن الحمل على سياق ما يتكلّفه المتكلّمون من

٢. ن: لم يتفطن؛ هامش «ن»: لم يدّع.

٤. س: واجب.

١. ن: لم يقصد.

٣. س: أو.

شمول حكم كل واحد واحد لمجموع الآحاد و سوف نحققه من ذي قبل إن شاء الله تعالى؛ و أثبت جوهرأ سماء العنصر الأول؛ و أطلق لفظ الإبداع عليه و قد أخرجه عن الأزلية بذاته، بل جعل وجوده بوجود واجب الوجود كساير المبادي التي ليست زمانية و لا وجودها و لحدوثها حدوث زمني.

قال: «فالبسائط حدوثها إيداعي غير زمني و المركبات حدوثها بوسائط البسائط حدوث زمني.»

و قال: «الشيء الذي لا حدوث له هو وجود الباري - تعالى - و الشيء الحادث الذي ليس بيباق هو وجود الكائنات الفاسدات التي لا تثبت على حالة واحدة و الشيء الحادث الموجود بالفعل و هو أبدأ بحالٍ واحدٍ هو وجود البسائط و المبادي التي لا تتغير من الجواهر العقلية التي هي فوق الزمان.»

و قال: «إنه لم يسبق العالم زمان ولكنه حادث أبدع و لم يكن في الوجود شيء و لم يبدع عن شيء^١»

فإذن لا يكاد يصح اتفاق الحكيمين في أمر الحدوث و يشبه أن يكون هذا الحكيم المبرز قد أخذ هذا الحكم من فرفوريوس الشارح لكلام أرسطاطاليس حيث قال: «إن الذي يحكى عن أفلاطن عندكم من أنه يضع للعالم ابتداءً زمانياً فدعوى كاذبة؛ و ذلك أن أفلاطن ليس يرى أن للعالم ابتداءً زمانياً^٢ لكن ابتداء من جهة العلة و يزعم أن علة كونه ابتداءه [٣٥٤] و قد رأى أن المتوهم عليه في قوله «إن العالم مخلوق» و «إنه أحدث لا من شيء» و «إنه خرج من لا نظام إلى نظام» غلط و ذلك لأنه لا يصح دائماً أن كل عدم أقدم من الوجود في ما علة وجوده

١. ن: - و لم يبدع عن شيء. ٢. س: + فدعوى كاذبة و ذلك ان أفلاطن.

شيء آخر غيره و لا كلّ سوء نظام أقدم من النظام؛ وإِنّما يعني أفلاطن من أنّ الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود أنّ وجدانه لم يكن من ذاته لكن سبب وجوده من الخالق.

و كأنّ فرفوريوس إنّما لم يهتد إلى ما رامه أفلاطن إمّا ذهولاً عن المعنى المحصّل في المسبوقية بالعدم وإمّا تشوّقاً و تهوّساً بإثبات القدم على أنّه أقلّ تحصيلاً من ساير تلامذة أرسطاطاليس و ليس بعيد الفور طويل الأمد في التحقيق كأترابه. أفترى الشيخ الرئيس ما يصنع به في الشفاء والإشارات و قلّما يتكل عليه في شرح كلام أرسطاطاليس، بل أكثر تعويله [٣٥٥] على تامسطيوس.

و أمّا ما قاله صاحب الأنوار والإشراقات في حكمة الإشراف: «إنّ الاختلاف بين متقدّمي الحكماء و متأخريهم إنّما هو في الأنفاظ و اختلاف عاداتهم في التصريح و التعريض و الكلّ قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل» ففسّر الشارح [٣٥٦] ذلك بقوله: «أي في المسائل المهمّة التي هي الأمّهات كقدّم العالم و صحّة المعاد و ثبوت السعادة و الشقاوة و أنّه - تعالى - عالم بجميع الأشياء و أنّ صفاته عين ذاته و أنّه يفعل بالذات و أمثال ذلك من أصول المسائل الحكيمة و أمّهاتها؛ و أمّا الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف مأخذها.» [٣٥٧] فالمراد بقدّم العالم فيه إنّما هو نفي البدؤ الزماني عنه؛ يعني أنّه لم يتقدّمه شطرّ من الزمان أصلاً.

و لا شكّ أنّه متفق عليه بين الفلاسفة لا يستنكره من له قسطٌ من تحصيل الحكمة، بل بضاعة من غريزة العقل.

و أمّا إثبات البداية له على المعنى المحصّل الذي سمّيناه الحدوث الدهري

فدقيق غامض لم يتعرفه الجمهور لدقته وغموضه؛ و^١ إنَّ معلِّم الفلسفة المشائية و
من تأخَّر عنه إلى يومنا هذا لفي غفلة عنه لمحوضة عقلية وشدَّة ارتفاعه عن
الوهم؛ وأيم الله إنَّه لَمِنْ أُمِّهَاتِ المسائل وعويصاتها ولكن يعسر إليه بلوغ الطبيعة
الوهمية بنقيصاتها؛ فصقالة الجوهر القابل لفيض العقل إنَّما إكسيراها رفض البدن
الغليظ^٢ السابل لفطرة النفس و«ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ
الْعَظِيمِ» [٣٥٨].

ذيل

ما أصحَّ قول الشيخ الرئيس في التعليقات: «المُحَدَّثُ إِنِّ عُنِيَ بِهِ كُلُّ مَا لَهُ أَيْسَ بَعْدَ
لَيْسٍ مُطْلَقاً - أي بعد أن كان معدوم الذات لا معدوماً في حالٍ من أحواله وإن
لم يكن في الزمان - كان كلَّ معلول مُحدثاً؛ وإن عُنِيَ بِهِ كُلُّ مَا وَجَدَ فِي^٣ زَمَانٍ وَ
وَقْتٍ قَبْلَهُ؛ فَبُطِلَ لِمَجِيئِهِ بَعْدَهُ أَوْ تَكُونُ بَعْدِيَّتُهُ بَعْدِيَّةً لَا تَكُونُ مَعَ الْقَبْلِيَّةِ مَوْجُودَةً، بَلْ
مَمَازِيَّةٌ لَهَا فِي الْوُجُودِ؛ لِأَنَّهَا زَمَانِيَّةٌ؛ فَلَا يَكُونُ كُلُّ مَعْلُولٍ مُحَدَّثاً، بَلْ الْمَعْلُولُ الَّذِي
سَبَقَ وَجُودَهُ زَمَانٌ وَسَبَقَ وَجُودَهُ لَا مُحَالَةَ حَرَكَةً وَتَغْيِيراً» [٣٥٩] لو كان يشعر أنَّ
هناك قسماً آخر يتوسَّط القسَمَين هو أن يعنى بالمُحَدَّثِ كُلُّ مَا سَبَقَ وَجُودَهُ عَدَمٌ
وَاقِعِي فِي الْأَعْيَانِ؛ فَيَكُونُ أَيْسِيَّتُهُ بَعْدَ لَيْسِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ سَرْمَدِيَّةٍ لَا بِحَسَبِ الذَّاتِ فَقَطْ
فِي اعْتِبَارِ الْعَقْلِ، بَلْ وَاقِعَةٌ فِي الْأَعْيَانِ خَارِجَ الْأَذْهَانِ عَلَى أَنْ تَكُونَ الْبَعْدِيَّةُ
مَمَازِيَّةً لِلْقَبْلِيَّةِ لَا مَمَازِيَّةً زَمَانِيَّةً بَلْ سَرْمَدِيَّةً؛ فَيَكُونُ كُلُّ مَعْلُولٍ مُحَدَّثاً عَلَى هَذَا
التَّحْوِ أَيْضاً كَمَا أَنَّهُ مُحَدَّثٌ بِحَسَبِ الذَّاتِ؛ وَالْحَوَادِثُ الزَّمَانِيَّةُ مُحَدَّثَةٌ عَلَى الْأَنْحَاءِ
الثَّلَاثَةِ جَمِيعاً.

ثم لو تظنّ لذلك لم يردف قوله بأنّ العالم ليس وجد بعد أن لم يكن موجوداً بعديةً حدثت مع بطلان معنى هو القبلية؛ فيكون قد وجد وجوداً زمانياً متقدّراً يكون فيه القبل متقدّماً على البعد و يكون القبل باطلاً لمجيء البعد؛ فكأنّه قد استبان لديك أنّ بعض ما يوجد بعد أن لم يكن ليس يوجد وجوداً زمانياً متقدّراً كالزمان نفسه و هو مسبوق بجميع أجزائه بالعدم لا بأن ينتهي إليه طرفه فقط.

ختم

ذكر المشاؤون أنّ الموجودات منها ما هي متحقّقة الوجود محصّلة ومنها ما هي أضعف في الوجود؛ والزمان من الأمور الضعيفة الوجود كالحركة والهيولي؛ و قيل في الشفاء: «و الزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة» و كأنّ المعلّم الأوّل أخذ هذا المعنى من قول أستاذه إمام الحكماء^١ أفلاطن الإلهي في أسئلته [٣٦٠] عن تلميذه طيماوس «ما الشيء الكائن ولا وجود له؟» و «ما الشيء الموجود ولا كون له؟» يعنى بالأوّل الحركة المكانية والزمان؛ لأنّه لم يؤهله لإسم الموجود و يعنى بالثاني الجواهر العقلية التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة حقّ لها إسم الموجود؛ إذ لها السرمد والبقاء والدهر.

ثمّ من الأمور المتعلقة بالزمان أنّ الزمان محسوس لنا من وجهٍ و معقول من وجهٍ؛ فإنّ كلّ إحساسٍ يتبعه تعقّلٌ و من فقد حسّاً فقد علماً و معقول للباري - تعالى - من كلّ وجه؛ فلذلك لا يكون المدرك الزماني لنا إلّا بالحسّ والتخيّل و يكون للباري - تعالى - على المعقولية الصرفة و عقل الباري له أتمّ و أرفع من

إدراكاتنا التعقلية بما لا يحصى وأشد وأقوى منها بما لا يتناهى.

ومن المباحث المتعلقة بالزمان أن الزمان ليس بعلةٍ لشيءٍ من الأشياء، بل إنّما يتوقف الحوادث على حصص من الحركة التي هي محلّه؛ فلذلك يختص وجوداتها بالأزمنة المعيّنة على مجرد أن يكون هي ظروفاً وأوقاتاً لها لا على أن يكون هناك علية وتسبب لكنّه إذا كان الشيء مع استمرار الزمان يوجد أو يُعدم و لم تُزل له علة ظاهرة نسبّ الناس ذلك إلى الزمان إذا لم يجدوا هناك مقارناً غير الزمان أو لم يشعروا به؛ فإن كان الأمر محموداً مدحوا الزمان وإن كان مذموماً ذمّوه لكنّ الأمور الوجودية في أكثر الأمر ظاهرة العلل، والعدم والفساد خفيّ العلة؛ فإنّ سبب البناء معقول وسبب الانتقاض والاندراس مجهول في الأكثر وكذلك إن شئت استقريت جزئيات كثيرة فيعرض لذلك أن يكون أكثر ما يُنسب إلى الزمان هو من الأمور العدمية والفساد كالنسيان والهَرَم والانتقاض وهن المادّة وغير ذلك؛ فلذلك صار الناس يولعون بدمّ الزمان وهَجْوه؛ ولكلٍّ من تلك الأعدام والفسادات علل وأسباب في عالم الطبيعة.

هذا على ظاهر الفلسفة وأما على ما أدّى إليه الفحصُ التحقيقي - كما أشرنا إليه - فشيء من العدميات لا يستند إلّا إلى عدم علة الوجود أو عدم علة استمراره؛ وكلّ عدم وإن كان طارياً في ظاهر الأمر فهو أزلي في نفسه؛ لأنّه عبارة عن عدم تحقّق الوجود في زمان ذلك العدم [٣٦١] والوجود غير متحقّق في زمان ذلك العدم [٣٦٢] من الأزل [٣٦٣]؛ إذ الوجود إنّما يتحقّق في زمان ذلك^٢ الوجود ولا يرتفع تحقّقه في ذلك الزمان [٣٦٤] أصلاً، بل قد لا يستمرّ؛ [٣٦٥]

فلا يتحقق الوجود في زمان آخر؛ فيبقى الشيء على عدمه الأزلي في ذلك الزمان، لعدم تحقق ما يستوجب فيضان الوجود فيه عن العلة؛ فينقطع استمرار الوجود بعدم فيضانه؛ فيظن أنه قد انقطع الوجود بأن ارتفع وحدث عدم؛ وليس كذلك؛ فكل عدم وفسادٍ واندراسٍ ووهنٍ في المادّة فإنّما يكون على ذلك السبيل.

وذلك كلّهُ على مسلك الحكمة وما يذهب إليه الحكماء؛ ورهطٌ من المتكلمين يجعلون الأعدام والفسادات وتخصيصات الوجودات بتأثيرات العلة من قبَل خصوصيات الأوقات؛ وأما أنا فلا أقُلّد في ما اعتقده إلاّ الحقّ ولا أتبع إلاّ البرهان؛ فللحقّ أهل يجدون العقل عليه دليلاً وللباطل أهل لا يستطيعون إلى الحقّ سيلاً؛ ولولا أن بُنِيَ ربّي لقد كدْتُ أركن إليهم شيئاً قليلاً.

وإذ قد بلغ فحصُ الحقّ بنا إلى هذا النصاب فلنختم عليه النزعة الأولى من المساق الأوّل ونأخذ في ابتداء القول من النزعة الثانية وعالم العقل لنا بفضل الله ورحمته كالمنتزعة والقوّة النظرية كإنسانية^١؛ فقد تولّينا أرصاداً عقليةً رصدنا فيها مسير كوكب التحقيق في فلك الحكمة وسير نجم الحقّ على معدّل نهار^٢ التحقيق بآلات رصدية من تقويم الفكر وتلطيف السرّ وتهذيب النفس وتخليص العقل عن الوهم صالحةً للرصدّين الحدسي والفكري متّخذين ذات شعبتين [٣٦٦] من النفس المجرّدة وذات حلقٍ من القوّة العاقلة وذات ثقبين من القوّة النظرية وأسطرلاباً من العقل الخالص وربعاً مجيباً من السرّ النقيّ ومقياساً من البرهان الصريح وفرجاراً من الوجدان الصحيح ومسطرة من سلامة الفطرة واستقامة الفطنة وحلقة إسكندرية من دايرة اليقين على جيب النظر البالغ وقُطر القول

المبين؛ ولا بدّ لمُدرك الحقّ من أن يضع لزنة العلم ميزاناً من الطبع المستقيم و معياراً من الذوق السليم مع إهمالٍ لجانب البدن و رفضٍ لجهة الطبيعة.

فليكنّ عندك سنّة عقلية في مطالعة هذه النزعة، بل نزع هذا^١ الكتاب على العموم لا تتعدّها هي أنّه متى ما ضاق عليك الأمر في نيل المرام و إذعان الحقّ من بعد فقه الكلام فعليك أن تهاجر كورة الطبيعة و تجاهد بغاة العقل من القوى الوهمية و الخيالية و ترفض أعداء الله فيك من الدواعي الجسميّة و الصوارف البدنية و تستهتك الجلايب الجسدانية^٢ و الفواشي الهيولانية و تستحقّر البهجة الجسدية و اللذة المزاجية؛ فعساك تنفصل عن عالم الغرور [٣٦٧] و تتّصل بالملاّ الرفيع حول حضرة القدس بالأفق الأقصى و تفارق أصقاع إقليم الزور و تتمسّك بجنان ربّك الأعلى؛ فيتيسّر لك أن تشاهد فضاء عالم الملكوت من كوّة النفس الناطقة بعين العقل المستفاد و هنالك يتهيّأ لعقلك أن يسبح في نهر علم اليقين؛ فيصل إلى شاطئ حقّ اليقين.

و إذ دريت أنّ مقناطيس درك الحقّ هو صدّع غيّم القلب بالبروق الخاطفة الملكوتية و تنوير جوّ السرّ بالأنوار الساطعة اللاهوتية؛ فإذا استقيت ماء الحكمة من شطّ العقل فاحذّر أن يدور بك دولاّب الوهم أدوار الشكوك؛ و الله وليّ الفضل و الجود؛ و بيده مفاتيح الفيض و مقاليد الوجود؛ و الحمد لله كما يليق بكرم وجهه و عزّ جلاله.

فلقد نجز القول في النزعة الأولى بمنّه و إفضاله؛ و كتب مصنّفه أحوج الخلق إلى الربّ الغنيّ، محمّد بن محمّد المدعوّ باقر الداماد الحسيني، ختم الله

له بالحُسنى حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً راجياً مؤملاً داعياً^١.

٦

١. س: + أمّا بعد، فقد كان من منّ الرحيم الرحمن الذي لا يكدّر عن عطاياه بالامتنان ولا يبيع نعمه بالائتمان أن وفق عبده - و هو أولي بالحرمات - لاقتطاف ورود هذه الأزهار واجتداد إلى هذه الثمار واقتناء هذه اللوالب البحرية والمقود الجوهريّة والنخب الصحاح اللغوية وأخذها من الساحل حيث ألقاها اليمّ فيه وأبدأها قذف متلاطم المباب إليه؛ وهي لعمرى الجوهر الذي لم يثقب والمطية التي لم تركب ولما كان مؤلفها ومبدعها ومصنّفها من ذرية المصطفى وعرة المرتضى كانت بكلامهم أنسب وإملائهم أقرب؛ فهي حدّ وسط بين كلامهم وكلام البريّة؛ ولها على ماسواها ما لمؤلفها من المزيّة كتبها بحمد الله مسودتها الأصلية ونسختها التي بخطّه الأزليّة. ثمّ هذا الكتاب يعون الله الملك الوهاب في يوم الخميس ثامن من شهر ربيع الأول سنة ستّ وسّتين بعد الألف من هجرة النبوية - صلوات الله عليه - أنا أقلّ العباد، الحقير الفقير الجاني المذنب العاصي، محمّد قاسم بن أحمد الطبرستاني [بلدة من بلاد المشهور بالبارفروش] نقل من خطّ السيّد الزكيّ، أفضل المتقدّمين والمتأخّرين، مير محمّد باقر الداماد الحسيني - نور الله مرقده ونور ضريحه - وكان مسكني ومنامي في ذلك الزمان في مدرسة الشيخ المقفور المبرور شيخ لطف الله الميسري العاملي. ن: - وكتب مصنّفه... داعياً.

الزُرعَة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتصام بالعزیز العليم^١

رَبِّ لَا أَتَقَى إِلَّا بِكَ وَلَا أَتَكَلَّى إِلَّا عَلَيْكَ وَلَا أَرَى فِي الوجود إِلَّا نُورَ وَجْهِكَ؛
فَأُدِرْ كُنِيَ بِفَيْضِ فَضْلِكَ وَاهْدِنِي سَبِيلًا إِلَى جَنَابِ قُدْسِكَ وَلَا تَجْعَلْ لِلشَّيْطَانِ عَلَى
قَلْبِي دَلِيلًا وَلَا لِلْبَاطِلِ إِلَى سَرِّي سَبِيلًا.
وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى أَفْضَلِ الْوَسَائِلِ إِلَيْكَ، مُحَمَّدَ، أَكْرَمِ الْمُرْسَلِينَ وَآلِهِ أَفْضَلِ
الْمَعْصُومِينَ مَا دَارَتِ السَّمَاوَاتُ عَلَى الْأَرْضِينَ.

الفزعة الثانية

من المساق الأول من كتاب المصراط المستقيم في أنحاء الحدوث الزماني
و تحقيق القول فيها و ما يترتب على الفحص عنها و كشف غطاء الخفاء عن
مُخَيَّا الحق في غوامض حكيمية ترتبط بمسائل الحركة و
تلتصق بالمباحث الزمانية

١. س، ن: - و الاعتصام بالعزیز العليم.

فصل

في أنواع الحدوث الزماني وتحقيق ما عليه الأمر فيها و
ما يُناط^١ [٣٦٨] بالفحص عنها على سبيل قول تحصيلي

إشارة

لعلّ النظر التحقيقي لا يسع إلا أن نقول على سياق ما قاله الشيخ في الشفاء وغيره:
إنّ وجود الشيء الواحد الزماني أو عدمه:

[الف.] إمّا أن يكون دفعياً بأن يحصل أو يعدم دفعةً في آنٍ يختصّ به؛ فإن
استمرّ كان ذلك الآن أوّلَ آتاتٍ حصول الوجود أو العدم؛ وإن لم يبق كالأمور
الآنية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول.

[ب.] وإمّا أن يكون تدريجياً بأن يكون الشيء الوجداني له هويّة اتّصالية
لا يمكن أن يتحصّل إلّا في زمان واحد متّصل على سبيل الانطباق عليه؛ و يعتبر
عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج؛ و لا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء

حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان؛ لأنه من حيث هو يتة ليس بملتئم عن أشياء كثيرة، بل^١ هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء؛ فهو قبل عروض القسمة ليس إلا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد ولا يكون لذلك الزمان طرفٌ يوجد هو فيه؛ لأن وجوده ممتنع الحصول في طرف زمانٍ أو حدٍّ من حدوده، بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان؛ وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء؛ فهذا الحاصل - أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي - لا يكون له أن ابتداء الحصول، بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه.

[ج.] وإما أن يكون زمانياً بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه؛ إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان، بل إنما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد أو يفرض في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن أول الحصول أصلاً لا طرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه.

و^٢ تقرير القول كأنه على أسلوب تحصيلي قد اضمحل به ما استشكله مثير فتنة التشكيك من الشكوك في الملخص وفي شرحه للإشارات.

شك وهمي وفحص حكيم

كأنك متوهم أن وجود الشيء أو^٣ عدمه بتمامه إما أن يحصل يسيراً يسيراً؛ فيكون في زمانٍ على وجه الانطباق عليه والانقسام إلى الأجزاء حسب انقسامه أو دفعةً

واحدة؛ فيكون في آن قطعاً^١ و هو آن أول الحصول.

وكذلك تقول: إما أن يحصل بتمامه دفعةً واحدة؛ فيكون في آن هو آن أول الحصول ضرورةً أو لا بل قليلاً قليلاً؛ فيكون لا محالة في زمانٍ ينطبق هو عليه؛ فكيف يتصور^٢ هناك الواسطة؟!

فيقال لك: الموجود أو المعدوم دفعةً بمعنى الذي يحصل في آنٍ واحدٍ يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه بتمامه ليس لازماً لمقابل الذي يوجد يسيراً يسيراً أو يعدم يسيراً يسيراً، بل هو أخص صدقاً وتحققاً ممّا هو المقابل له^٣؛ والمقابل هو الذي ليس يذهب إلى الوجود أو العدم أو الاستحالة أو غير ذلك يسيراً يسيراً؛ وهذا يصدق على ما يحصل وجوده بتمامه دفعةً واحدةً في آنٍ ما سواء استمر زماناً ما أو لم يبق بعد ذلك الآن أصلاً أو يحصل عدمه بتمامه دفعةً واحدةً في آنٍ ما وعلى ما يحصل وجوده بتمامه في زمانٍ ما بأن يكون في جميع ذلك الزمان موجوداً على معنى أنه في كلّ جزء من أجزاء ذلك الزمان وفي كلّ آنٍ من الآتات المفروضة فيه موجود بتمامه ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان وليس بزمانٍ معدوماً أو ما يقع عدمه بتمامه في زمانٍ ما بأن يكون في كلّ جزء من أجزاء ذلك الزمان وفي كلّ آنٍ من الآتات المفروضة فيه معدوماً ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان وليس بزمانٍ موجوداً. [٣٦٩]

فهذا الوجه الأخير ليس يوجد فيه الشيء أو يعدم قليلاً قليلاً والأول أيضاً كذلك وهو الذي يكون وجوده أو عدمه في آنٍ لكن هذا الوجه يباين ذلك الوجه الأول بأنّ ذاك قد فرض فيه الحكم في الآن الذي هو نهاية الزمان بالذات كالحكم في جميع ذلك الزمان إذا كان للحكم استمرارٌ وفي هذا قد فرض الحكم

في ذلك الآن مخالفاً للحكم في ذلك الزمان من غير أن يوضع آن بعد ذلك الآن لابتداء المخالفة وإلا لوقعت مشافعة بين آناتٍ و لكان ذلك الآن هو الطرف بالذات.

و ليس كلامنا الآن في أن هذا الوجه الثاني يصح وجوده أو لا يصح؛ فإننا لا نتكلم فيه من حيث يصدق^١ بوجوده؛ بل إنما نلاحظه من حيث يحمل عليه سلبٌ ما - أعني أنه ليس يوجد أو يعدم قليلاً قليلاً - وله في ذلك شريك؛ فذلك^٢ الشريك أخص من هذا السلب والأخص لا يلزم الأعم؛ وليس يجب أن يكون الشيء من حيث يتصور موضوعاً أو محمولاً بحيث يصدق بتحقيقه أو لا يصدق؛ و قد علم هذا في صناعة المنطق. فإذاً قولنا: «ليس يوجد أو يعدم يسيراً يسيراً» الذي هو مقابل قولنا: «يوجد أو يعدم يسيراً يسيراً»^٣ أعم من قولنا: «يوجد أو يعدم دفعة» بمعنى أنه يكون حاله ذلك في آنٍ مبتدأ وكذلك مقابل «ما يوجد أو يعدم دفعة» هو «ما لا يوجد دفعة» أي لا يوجد في آنٍ مبتدأ أو لا يعدم كذلك و ليس يلزمه لا محالة «أنه يوجد أو يعدم قليلاً قليلاً» بل قد يصدق معه الذي بحسب الوجه المذكور؛ فليس قولك: «إما أن يكون يسيراً يسيراً أو يكون دفعة في آنٍ مبتدأ» أو قولك: «إما أن يكون دفعة أو يكون قليلاً قليلاً»^٤ صادقاً صدق المنفصل المحيط بطرفي النقيض أو المحيط بشيءٍ و ما يلزم نقيضه. فقد تبينت الوساطة؛ فاعتزل الوهم تتعرفها.

تبيان

سبيل البرهان على تثليث القسمة و تحقق^٥ هذه الوساطة على سياق ما في الشفاء

٣. ن: - الذي هو مقابل... يسيراً.

٢. ن: فذلك.

٥. ق: تحقيق.

١. س: تصدق.

٤. ن: دفعة أو قليلاً.

هو أن ننظر^١ هل الآن المشترك بين زمانين في أحدهما الأمر بحالٍ وفي الآخر بحالٍ أخرى قد يخلو الأمر فيه عن الحالين جميعاً أو يكون فيه على إحدى الحالين دون الأخرى؛ ومن المعلوم أن الأمرين اللذين هما في قوّة المتناقضين أو المتقابلين تقابلَ العدمِ والملَكَةِ يمتنع خلؤُ الشيء أو الموضوع القابلَ عنهما جميعاً في ذلك الآن.

ثم من الأمور ما يحصل في آنٍ ثم يتشابه حاله في أيّ آنٍ فُرض في زمان وجوده ولا يحتاج في أن يكون إلى أن يطابق مدّة، كالماصّة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارّة المتشابهة الحال في كلّ آنٍ من زمان وجودها؛ وما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به.

ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا يحتمله كالحركة التي لا تشابه^٢ حالها في آتات زمان وجودها، بل يتجدّد بحسبها^٣ في كلّ آنٍ قُرْبٌ جديدٌ إلى الغاية وبعُدٌ عن المبدأ وهي إنّما تحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك؛ أي^٤ في جميع الزمان الذي هو بعده وفي جميع آتاته؛ وكذلك ما لا يقع إلّا بالحركة، كاللاماصّة التي هي المفارقة بعد المماصّة؛ فلمثل هذه الأمور لا يكون أوّل آتات التحقق^٥ وإلّا فإنّما أن يتصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك؛ فيلزم تشافع الآتات أو يتخلّل بينهما زمانٌ؛ فيلزم خلؤُ الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماصّة واللاماصّة مثلاً.

وبالجملة: الحركة التوسّطية موجودة قطعاً ولا تحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية؛ لأنّه آخر آتات السكون.

وأيضاً: هو منطبق على طرف المسافة الذي هو مبدأها؛ فكيف يصدق أنّ

٣. ن: - بحسبها.

٢. ق: يشابه.

١. ق: ننظر.

٥. ق: التحقيق.

٢. ن: - أي.

المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها؟! و بعد ذلك الآن لا يخلو عنها أنّ من آتات زمان الحركة ولا جزء من أجزائه؛ ولا يمكن أن يتلو ذلك الآن أنّ آخر؛ فيقع بين الآتات مشافعة؛ فإذاً هي موجودة في زمان^١ ما^١ وفي كلّ آني من آتاته وليس لها أن ابتداء الحصول وكذلك حال ما لا يتمّ حصوله إلا بالحركة التوسّطية ولا يستدعي قدراً معيّناً من الحركة القطعية أصلاً، بل يكفي فيه تحقّق حركة ما على أي قدر كان.

و أيضاً: ما يختصّ وجوده بآني فقط كالأمور الآتية الوجود إنّما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه أن الوجود وفي جميع الآتات بعد ذلك الآن^٢ ولا يكون هناك أن مبتدأ يختصّ به أوّل وقوع العدم.

تنبيه

أوّل الأقسام - أعني الحصول الدفعي - وهو الحصول دفعةً في آني هو طرف للزمان وفصل مشترك بين حاشيتيه لا يقع إلا في الحوادث الزمانية؛ فإنّ القديم الزماني لا يبتدأ وجوده في آني، بل إنّما يكون حادثاً دهرياً يُخرجه مُبدِعه من العدم الصرف الواقع في الخارج إلى الوجود من دون أن يتحقّق هناك أنّ يكون طرفاً لزمانٍ على ما قد استبان لديك من قبل؛ وأمّا الأخيران - أعني الحصول يسيراً يسيراً في زمان على سبيل الانطباق عليه وهو الحصول التدريجي والحصول في نفس الزمان لا على التطابق وهو الحصول الزماني - فكما يكونان في الحوادث الزمانية كالحركات القطعية الحادثة زماناً ومقاديرها من الأزمنة والحركات التوسّطية الراسمة لتلك الحركات والآتات السيّالة الراسمة لتلك

الأزمنة فقد يكونان للقديم الزماني أيضاً كالحركة القطعية للفلك الأقصى و الزمان الذي هي محلّه و الحركة التوسّطية لذلك الفلك و الآن السّيال الذي هو منطبق عليها.

توضيح

فإذن الحادث الزماني ليس ما يكون له أوّل آتات الوجود، بل هو ما يكون زمان وجوده مسبقاً بزمان عدمه أو آن وجوده^١ طرفاً لزمان عدمه السابق سواء كان طرفاً لزمان عدمه اللاحق أيضاً؛ فيكون فصلاً مشتركاً بين زمانى عدميه السابق و اللاحق أو كان طرفاً لزمان وجوده البقائي؛ فالحادث الزماني يكون على ثلاثة أضرب:

[الف.] ضرب منه يوجد عن العلة دفعةً في آنٍ ما من الآتات و يكون وجود هذا الحادث^٢ أو أوّل حدوثه لا محالة منطبقاً على ذلك الآن.

[ب.] و ضرب منه يوجد عن العلة في مجموع زمان معيّن على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض بإزاء كلّ جزء من الزمان جزء في ذلك الحادث؛ فيكون تحصيل كلّ بعضٍ من أبعاض ذلك الحادث في بعض معيّن من أبعاض ذلك الزمان.

[ج.] و ضرب منه يوجد مجموعه في جميع أجزاء زمانٍ ما لا على نحو الانطباق عليه، بل بأن يوجد جميع ذلك الحادث في كلّ جزءٍ فُرض من أجزاء ذلك الزمان.

و أمّا الحادث الدهري فيفيض بتمامه عن العلة مرّةً واحدةً ولكن لا في زمانٍ و

٢. ن: - و يكون وجود هذا الحادث.

١. ن: - مسبقاً بزمان عدمه أو آن وجوده.

لا في آنٍ ما من الآتات وهو يشارك الحادث الذاتي في ذلك المعنى وبيانه من حيث إنَّ وجوده يكون مسبوقاً بعدمه في الخارج؛ فيحدث بتمامه عن العلة مرةً واحدةً ويقع في الدهر الذي ليس فيه امتداد ولا مقابله؛ والحادث الذاتي لو لم يكن حادثاً دهرياً على ما اخترعه المتهوِّسون بالقدَم لا يكون كذلك، بل يكون موجوداً دائماً دوماً دهرياً لكن لا دوماً ذاتياً، بل بتأثير العلة وإفاضة الموجد على الدوام.

استقراء

يندرج في النوع الأول الأمور الآتية كالوصلات إلى حدود المسافة والوصول إلى ما إليه الحركة والكون والتربيع والتماسُّ والسكون [٣٧٠] وانطباق إحدى الدائرتين على الأخرى وأحد الخطَّين على الآخر وكلَّ ما يكون له آن ابتداء الحدوث ثمَّ يستمرَّ وجوده زماناً.

وتقع في النوع الثاني الحركات القطعية ومقاديرها المنطقية هي عليها من الأزمنة [٣٧١] الحادث ارتسامها في الأذهان وما يتبع الحركات من الهيئات الغير القارة كالأصوات وأمثالها.

ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسُّطية وحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامطة الحادثة بين خطَّين متوازيين يتحرك أحدهما عن المسامطة إلى الموازة وافتراق أحد الخطَّين المنطبق أحدهما على الآخر عنه أو تقاطعها بالحركة واللاوصول واللامماسَّة والفساد وبالجمله كلَّ ما لا يتمُّ إلَّا بالحركة لا بالانطباق عليها وعدمُ الأمور الآتية الحصول وعدمُ الآن، بل الأعدام الطارئة للحوادث

مطلقاً بعد آخر آتات وجودها. [٣٧٢]

ولو استقرت وجدت جزئيات تكاد لا تنحصر^١.

تذكير

فإذن قد انكشف لك ما أسلفناه من حلّ الشكّ للمتوهمين في أمر عدم الآن وأنه يلزم أن يكون تدريجياً أو يستوجب مشافعةً بين الآتات؛ فكأنه قد بان أن الآن إنما يُعَدَم في جميع الزمان الذي بعده وفي كلّ جزءٍ وحدّ منه لا في آنٍ يليه؛ فإنّ فناه^٢ ليس إلّا بعبور زمانٍ ما غير متعيّن الامتداد.

واعتبر الحكم من النقطة؛ فما أشبه أمر الآن بأمرها؛ فكما أنّ النقطة موجودة طرفاً للخطّ وليست موجودة في نفس الخطّ وليس يتلوها نقطة يبتدأ منها عدها.

فالحكم بأنّ النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخطّ وليس بصادقٍ على نفس الخطّ المتصل؛ والحكم بأنّها ليست بموجودةٍ هناك صادق على نفس الخطّ وليس بصادقٍ على طرفه؛ ولا يلزم من ذلك أن يكون للخطّ طرف آخر غير تلك النقطة يصدق عليه الحكم بأنّها ليست بموجودةٍ هناك؛ فكذا في الآن بالنسبة إلى الزمان.

عقدة وتعميد

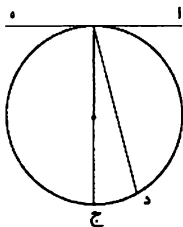
أسمعت ما يُعَدَم من عويصات الشكوك ومُستصعبات الأوهام أنّه قد برهن أقليدس الصوري في خامس عشر المقالة الثالثة^٣ من أصول الهندسة على أن الزاوية

١. ن: لا تكاد تنحصر.

٢. ق: ن: فناه.

٣. ن: الثانية.

الحادثة من الدائرة والخط المماس لها أحد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين؟ فلامحالة تكون^١ الزاوية الحادثة من قطر الدائرة ومقرها أعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لما بيته أقليدس في ذلك الشكل أيضاً ولأنها تتمم الزاوية الأولى من قائمة؛ إذ الخط الخارج من نقطة التماس إلى مركز الدائرة عمود على الخط المماس، كما برهن عليه في هذه المقالة؛ ويلزم من ذلك أنه إذا حرك القطر من طرف المركز أدنى حركة مع ثبات نقطة التماس تصير الزاوية الحادثة من القطر والدائرة بعد الحركة أعظم من قائمة من غير أن تصير مثل القائمة؛ لأن أي قدر يتحرك القطر ينضاف إلى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطين وهي أعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخط المماس التي كانت متممة للزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر من قائمة؛ فيكون مجموعهما أعظم من قائمة؛ فيلزم أن يصير المقدار الصغير بالحركة أعظم من المقدار الكبير من غير أن يصير مساوياً له؛ وهذا هو الظفرة.



و يلوح الأمر من النظر في دائرة «ب ج د» على قطر «ب ج» والخط المماس لها «ا ب ه» و خط «ب د» منطبقاً تارةً على قطر «ب ج» و مفترقاً عنه أخرى بالحركة من جانب المركز مع ثبات طرفه المنطبق على «ب» نقطة التماس و بقاء قطر «ب ج» على ما كان.

ثم هل أضعيت إلى الذي [٣٧٣] يقول وهو ممن قد^٢ يستطيل [٣٧٤] على أهل صقع التحصيل: «وهذا الإشكال مما لم يصل إلينا من أحد من الفضلاء و

الأذكياء حلُّه.

وأقول: قد تحقّق عند المحقّقين أنّ الزاوية من الكيفيات المختصّة بالكمّيات و ليس كمّاً بالذات، بل الكمّ بالذات هو السطح الذي هو معروض الزاوية؛ ولا شكّ أنّ السطح الصغير في هذه الصورة لا يصير أعظم من الكبير إلّا بعد أن يساويه؛ و أمّا الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا توجد في هذه الحركة، كما أنّه لا توجد الصفرة في الحركة من الفستقية إلى السواد ولا البياض؛ و في الطعوم لا توجد في الحركة من الحموضة إلى الحلاوة المرارة.

والحاصل: أنّ الظفرة إنّما تلزم لو كان المقدار الأصغر قدزاد على المقدار الأكبر من غير أن يساويه؛ والمقدار هو السطح و هو لا يزيد على السطح الأعظم منه إلّا بعد أن يساويه؛ و أمّا الزاوية فليست مقداراً بالذات، بل هي من الكيفيات العارضة للسطح؛ و لا يلزم تحقّق جميع الكيفيات في جميع الحركات الكيفية.»
و لا يستشعر أنّ الكيفيات المختصّة بالكمّيات تتّصف^١ بالمساواة والمفاوتة حسب اتّصاف الكمّيات التي هي^٢ محالّها. نعم لا يكون ذلك لها^٣ بالذات؛ فاختلافها بالعظم والصغر أو مساواتها يستلزم اختلاف كمّيات هي معروضاتها أو مساواتها وبالعكس، بل هو ذلك بعينه منسوباً إليها بالعرض لعلاقة المقارنة؛ فكما أنّ السطح الناقص عن آخر لا يزيد عليه بالحركة والتدرّج إلّا بعد المساواة - كما استيقنه - فكذلك الكيفية المختصّة به الموصوفة بالمساواة والمفاوتة بالعرض و التبعية لا تزيد على كيفية أخرى ناقصة عنها^٤ إلّا بعد البلوغ إلى مساواتها؛ والكمّية و الكيفية المتكتمة بالعرض سبيلهما في ذلك واحد.

ثمّ أليس السطح المتوسط بين السطحين المعروضين لهيئتي^٥ الحدة والانقراج

٣. ن: لها ذلك.

٢. ق: - هي.

١. ق: يتصف.

٥. ن: لهيئة.

٤. ن: - عنها.

هو السطح المعروض لهيئة القائمة؟! فإذا يبلغ السطح الواقع في الدائرة إلى مساواة سطح القائمة هل يعرى عن إحاطة الخطّين الغير المفارقين إتياء ولا يكاد يتوهمه ذو غريزة العقل أصلاً أو لم يعر؟ فيلزم أن تعرض الهيئة التي هي القائمة قطعاً وهو ممتنع هناك؛ فالذهاب إلى الكيفية لا يتنجي، بل لا يُجدي أصلاً على أن الرياضيين يجعلون الزاوية من مقولة الكمّ والإشكال عليهم والصفرة غير متوسطة بين الفستقية والسواد ولا واقعة في مسلك الانتقال من البياض إلى السواد من طريق الفستقية؛ فإنّ لذلك الانتقال مسالك شتّى وفي كلّ متوسّطات وفي السلوك إنّما يجب البلوغ إلى المتوسط لا غير؛ فلا يقاس عليها حال القائمة المتوسطة بين الحادّة والمنفرجة.

تنوير وحلّ

أليس من المستبين لديك أنّ الطفرة إنّما هي تركّ حدٍّ من حدود ما فيه الحركة و نيلُ حدٍّ آخر منها بالحركة التدريجية من دون البلوغ إلى حدٍّ يتوسطهما؛ فإذا انضمّ إلى مقدارٍ ما مقدار انضماماً تدريجياً من غير أن ينضمّ إليه أولاً ما هو أقلّ من ذلك المقدار كانت^٢ هناك طفرة؛ وأما إذا فارق الشيء مقداراً ونال مقداراً آخر عظيماً لا على سبيل التدرّج فلا يلزمه أن يكون ذلك من بعد البلوغ إلى ما هو أقلّ منه؛ فإنّه إنّما يرجع إلى انعدام فرد من المقدار و حدوث فرد آخر عظيم من كتم العدم ابتدئاً؛ وهو لا يستوجب أن يكون ذلك مسبوقاً بحدوث ما هو أصغر منه؟!

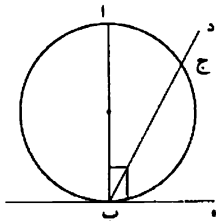
وأما استبان لك ممّا تأسّس أنّه إذا تحرّك خطّ عن الانطباق على خطّ آخر مع

ثبات انطباق^١ أحد طرفيه على أحد طرفي ذلك الآخر تحدث بينهما زاوية لا على التدرج، بل حدوثاً زمانياً في نفس مجموع الزمان الذي هو بعد آخر آتات الانطباق ولا يكون لها آن أول الحدث؟!

فإذن قد انكشف عليك أن زاوية القطر والمحيط ليست تتعاضد على التدرج إلى أن تصير منفرجة، بل تحدث المنفرجة في جميع زمان حركة القطر مرة واحدة لا على أن يختص ابتداء حدوثها بآن؛ إذ الحادثة المستقيمة الخطين الحادثة بين القطر المتحرك والقطر المفروض ثابتاً تحدث كذلك وتنضم إلى زاوية القطر والمحيط انضماماً لا على التدرج، بل مرة واحدة في نفس ذلك الزمان وكل آن مفروض فيه؛ فلا طرفة في تلك الأعظمية الحادثة مع الحركة التوسّطية للقطر وبسببها؛ فإنها تتوقف في تحققها على تحقق حركة ما قطعية لا بأن تنطبق على قدر ما منها أصلاً؛ فإذا قد تحقق الأمر سواء كانت الزاوية من الكميات أو من الكيفيات المختصة بها؛ فليتحقق^٢.

تشكيك وخسّم

ولعلك تعود فتقول: زاوية «ا ب ج» الحاصلة من القطر و«ب ج د» المقاطع للدائرة أصغر من زاوية القطر والمحيط لوقوع أحد ضلعيها وهو «ب ج د» بين ضلع «ا ب» المشترك بينهما وبين قوس «ب ج» الضلع الآخر لزاوية القطر والمحيط.



فإذا فرضنا حركة «ب ج د» مع ثبات نقطة «ب»

منه منطبقاً على نقطة التماس إلى جهة «ج ب» إلى أن ينطبق على «ب هـ» الخط المماسّ تقرب نقطة «ج» موضع تقاطع خط «ب ج د» والدايرة شيئاً فشيئاً إلى نقطة «ب» محلّ تماسّ الدائرة وخط «هـ ب» إلى أن تتبدّل إلى نقطة التماسّ وتنطبق على «ب»؛ فتعظم زاوية «ا ب ج» يسيراً يسيراً إلى أن تصبح قائمة من دون البلوغ إلى مساواة زاوية القطر والمحيط؛ فإنّ «ب ج د» مادام مقاطعاً للدايرة تكون تلك الزاوية أصغر من هذه [٣٧٥] وإذا انتقل من التقاطع إلى التماسّ صارت هي أعظم منها؛ فقد صار الأصغر من مقدار أعظم منه بالتدرّج على سبيل الانطباق على الحركة القطعية من غير أن يساويه.

ثم إنّ زاوية «هـ ب ج» زاوية تماسّ خطّ «هـ ب» والدايرة وإن كانت أحد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطّين لكنّها من المقادير القابلة للانقسام إلى غير النهاية وإن لم يمكن انقسامها بوقوع خطّ مستقيم بين ضلعيها وحين انتقال خطّ «ب ج د» من مقاطعة الدائرة إلى مماسّتها تنضاف زاوية التماسّ القابلة للانقسام إلى غير النهاية إلى زاوية «ا ب ج» دفعةً واحدةً من دون أن ينضاف إليها أولاً بعض من تلك الزاوية مع أنّ ذلك الانضيايف واقع على حدّ من حدود الحركة القطعية لخطّ «ب ج د» وإنّما يتحصّل على التدرّج.

فيقال لك: أليس زاوية القطر والمحيط لها اعتباران: اعتبار أنّها سطح واعتبار أنّها أحيطت بمستقيم ومستدير وهي إنّما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الأوّل فقط دون الاعتبار الثاني؛ وذلك لأنّ شيئاً من الزوايا المستقيمة الخطّين لا يمكن أن تساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس؛ فإنّه إذا طُبّق الضلع المستقيم من المستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما^١؛ فبإمّا أن يقع

المستقيم الآخر بين المختلفين أو خارجاً عنهما؛ إذ لا يمكن أن ينطبق المستقيم على المستدير؛ فلا تنطبق المستقيمة الضلعين إلى ما هي مختلفتهما^١.
وبالجملة: تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معاً وكون أحدهما مستقيماً والآخر مستديراً لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالمهية النوعية و شيء من أفراد أحد المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع في طريق الحركة في الآخر؛ فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلاً لا يساوي في شيء من المراتب مقداراً ما سطحياً ولا بالعكس؛ وكذلك المتزايد في السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة إلى مساواة جسم ما ولا العكس؛ فكل فرد من أحد نوعي الزاويتين إذا تحرك ضلعه و صار أكبر إنما يبلغ بالتدريج إلى مساواة جميع الأفراد المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن أن يبلغ إلى مساواة شيء من أفراد النوع الآخر ولا تكون تلك الأفراد واقعة في مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدأ والمنتهى.

فإذن ليس يلزم مساواة الزاوية التي هي مستقيمة ضلعي «ا ب»، «ب ج» من حيث إحاطة المستقيمين بها في شيء من مراتب التدريج لزاوية القطر والمحيط من حيث إحاطة مستقيم و مستدير بها. نعم يلزم مساواتها لها من حيث كونهما سطحين مع عزل النظر عن ملاحظة الحيثية؛ وكذلك زاوية التماس من خارج الدائرة إنما تنضاف إلى زاوية «ا ب ج» المستقيمة الضلعين دفعة واحدة من حيث إنها محاطة بمحيط الدائرة والمستقيم المماس لها؛ وأما سطحها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فإنما ينضم إلى سطح هذه شيئاً فشيئاً؛ إذ كلما تقرب نقطة التقاطع إلى

نقطة التماس ينضم شيء من ذلك السطح إلى هذا السطح وهكذا إلى أن يستنفى التقاطع؛^١ فتتضم زاوية التماس المحاطة بالمختلفين من تلك الحيثية إلى تلك المستقيمة الضلعين دفعة؛ فتصير تلك أعظم من زاوية القطر والمحيط الغير الواقعة من تلك الحيثية في مسافة الحركة؛ ولا حرج^٢ في ارتكابه؛ فليتدبر.

تذكّر

ومن جملة ما تنحلّ عقدة الاعضال فيه بما تأسس لديك أمر منطقة البروج باعتبار طلوع نصفها^٣ في أفقٍ يساوي عرضه تمام الميل الكلّي؛ فإنّ قطب منطقة البروج هناك ينطبق في كلّ دورة من معدّل النهار على قطب الأفق مرّة واحدة؛ فتطبق^٤ أيضاً منطقة البروج على الأفق لامحالة؛ فإذا افترق قطب منطقة البروج عن قطب الأفق بحركة المعدّل تفرق لامحالة منطقة البروج عن الأفق دفعةً وتتقاطعان؛^٥ فيطلع نصفها عن الأفق دفعةً لا في زمان و يغرب نصفها الآخر؛ وليس للنصف الطالع مطالع من معدّل النهار ولا للنصف الغارب مغارب، بل إنّما يكون طلوع ذاك وغروب ذا مع نقطة من المعدّل. ثمّ يطلع النصف الغارب مع تمام دور معدّل النهار.

و يضمحلّ ما يستشكل فيه بأنّ الطلوع والغروب لا يكون إلاّ بالحركة وهي لا تكون إلاّ في زمان؛ فيستدعي طلوع قوسٍ ما من المعدّل هي المطالع وغروب قوسٍ ما هي المغارب.

ولو ارتكب وقيل: إنّ طلوع النصف أو غروبه على سبيل التدرّج حتّى يكون

٢. س، ق: جرح.

٥. ن: أيضاً.

١. ن: وهكذا إلى أن يتنفى التقاطع.

٤. ق: فينطبق.

٣. ن: نصفها.

٥. ق: يتقاطعان.

في زمانٍ لزم تقاطع العظيمين لا على التناصف؛ فما أسهل لك أن تتعرفه من بعد ما تلي عليك و منها أمر حدوث زاوية المسامته في برهان المسامته على تناهي الأبعاد؛ وسيُتلى عليك، إن شاء الله تعالى.

تنقمة

و مما يُستَمَّ بتأسيس تلك الأصول ما ذكره الشيخ في ^١ طبيعيات ^٢ الشفاء إطلاً لشبهة الذخرجة؛ و ^٣ تحقيقه أن انطباق المستدير على المستقيم كمنطقة الكرة ^٤ المتدحرجة على سطحٍ مستويٍ حتى تعود إلى وضعها على خطٍ مستقيم فيه إنما يمتنع دفعةً في آنٍ لا على سبيل التدرّج في زمان؛ وكذلك انطباق النقطة على الخط في الزمان غير ممتنع، كما إذا كان مخروط ينطبق برأسه على نقطة من طرف سطح؛ فأمرته عليه؛ فالكرة إنما تماسّ السطح المستوي والخط بالنقطة لا غير في حال الثبات والسكون؛ فإذا تحرّكت ماسّت بالخط في زمان الحركة و لم يكن في زمان الحركة مماسّة على النقطة إلا في الوهم؛ إذ لم يكن البتّة وقت بالفعل تماسّ فيه بالنقطة من دون تعملٍ الوهم؛ لأنّ ذلك لا يتوهم إلا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل البتّة؛ والمسلم هو أنّ الكرة لا تلقى السطح في آنٍ واحدٍ إلا بنقطة؛ وليس يلزم من ذلك أن تنتقل الحركة من نقطة إلى نقطة مجاورة لها و من آنٍ إلى آنٍ مجاورٍ له؛ فالتشافع بين النقط و بين الآنات ممتنع؛ والملافة بالنقطة تزول في جميع زمان الحركة؛ و ^٥ كذلك أمر المخروط الممدود برأسه على خط.

وأما ما تشبّه به مُثير فتنة التشكيك [٣٧٦] في الملخص والمباحث المشرقية من

٣. ق: - و.

٢. ن: - طبيعيات.

٥. س: - و.

١. س: - في.

٤. س: لكرة.

أنه إذا فرضت كُرّة ملاقية للسطح على نقطة ثم زالت الملاقاة عن تلك النقطة فقد حدث أمران:

[الف.] زوال الملاقاة^١

[ب.] وحصول اللاملاقاة.

فأما زوال الملاقاة فهو حركة؛ فلا جَرَمَ ليس له بداية يكون هو فيها حاصلًا؛ و أما حصول اللاملاقاة فهو من جملة ما يحصل في الآن ويستمر في جميع الزمان الذي بعده؛ فاللاملاقاة لها بداية هي حاصلة فيها؛ فالآن الذي حصلت فيه اللاملاقاة إما أن يكون هو الآن الذي كانت فيه الملاقاة أو غيره؛ والأوّل باطل و إلاّ اجتمعت الملاقاة و اللاملاقاة بالنقطة الواحدة في الآن الواحد، وعلى الثاني فإما أن يكون بين آن الملاقاة و آن اللاملاقاة زمان أو لا يكون. فإن كان كانت الكُرّة فيه ملاقية للنقطة الأولى؛ فتكون ساكنة و^٢ إن لم يتوسطهما زمان فقد تتالي آنان.

و أيضاً: الآن الذي هو أوّل زمان اللاملاقاة بتلك النقطة^٣ إما أن تكون الكُرّة فيه ملاقية بنقطة أخرى أو لا تكون. فإن لم تكن ملاقية بنقطة أخرى لم تكن الكُرّة ملاقية للسطح، هذا خلف؛ وإن كانت ملاقية له فإما أن تكون ملاقية بالنقطة الأولى أو بنقطة أخرى؛ والأوّل يستلزم كون الملاقاة بالنقطة الأولى غير زايلة؛ وعلى الثاني فإما أن تكون بين تلك النقطة و بين النقطة الأولى واسطة أو لا تكون؛ فأن كانت فيكون ملاقاة الكُرّة للسطح بذلك المتوسط قبل الملاقاة بالنقطة الثانية؛ فلا تكون الملاقاة بالنقطة الثانية في أوّل زمان اللاملاقاة بالنقطة الأولى؛ وذلك خلف.

٣. س. ق. فنلك.

٢. س. ق. و.

١. س. الملاقات.

فإذن ليس بين النقطتين واسطة؛ فيلزم تتالي النقط؛ فمستبين الوهن^١ ممّا ظهر عليك؛ فعلى ما تعرّفت حصول اللاملاقة بالنقطة إنّما هو على النحو الثالث من أنحاء الحدوث وليس يلزم أن يكون اللاملاقة لها أن أوّل الحصول، بل هي حاصلة في جميع الزمان الذي هو بعد آخر آتات الملاقة بتلك النقطة وفي أيّ آنٍ فُرض فيه وليس لها بداية آتية، بل كلّ آنٍ فُرض في ذلك الزمان يكون بينه وبين آخر آتات الملاقة بالنقطة لا محالة زمان و تكون الكُرة فيه ملاقية للسطح لا بالنقطة، بل بالخطّ الذي بإزاء ذلك الزمان^٢ ينفّر بحسب الوهم عن الخطّ الذي عليه تكون ملاقاتها له في مجموع زمان الحركة وهكذا إلى حيث يذهب الوهم؛ وليس يمكنه لا محالة أن يبلغ إلى آنٍ يصحّ^٣ فيه ابتداء اللاملاقة بالنقطة؛ و اللاملاقة بالنقطة مع تحقّق الملاقة أعمّ من أن يكون هناك ملاقة بالخطّ أو بنقطةٍ أخرى؛ و على ذلك يقاس أمر رأس المخروط مع الخطّ.

فإذن قد صحّ ما أورده الشيخ أنّه إذا كان المسلم هو أنّ الكُرة تلاقي السطح بالنقطة في آنٍ و كان الخلاف في أنّ الحركات و الأزمنة غير مركّبة من أمور غير متجزّية و من آتاتٍ كالخلاف في المسافة و كان إنّما يلزم تجاوز النقط لو صحّ تجاوز الآتات كان استعمال ذلك في إثبات تتالي النقط كالمصادرة على المطلوب الأوّل و سقط التشكيك. [٣٧٧]

و ما أورده الشيخ أولاً من منع إمكانٍ تدحرج الكُرة على السطح المستوي فمعناه لعلّ ضرورة امتناع التالي تحيل ذلك كما أنّ ضرورة امتناع الخلأ ربّما تقسر الطبايع و تصدّها عن بعض مقتضياتها و تُمسك الأجسام في غير أحيائها. و بذلك ينحسم تشبّه تشبّثٍ مُثير فتنّة التشكيكٍ بحديث الانزلاق؛ و أمّا الذي اعتمد

هو عليه في حَسَم الشُّبْهَةِ من «أَنَّ القول بالجزء الذي لا يَتَجَزَّى يَمْنَع من إمكان وجودِ الكُرَّةِ والدَّائِرَةِ؛ فكيف يستدلُّ بوجود الكُرَّةِ و حركتها على وجود الجزء؟! و أيضاً الحركة لا يعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يَتَجَزَّى؛ فلا يمكن أن يستدلَّ بها عليه» فلا ثقة به؛ إذ ذلك الاستدلال عند أصحابه إنما هو على قانون الجدل بناء على مسلّمات الحكماء من وجود الكُرَّةِ و حركتها لا على سبيل البرهان.

ثمَّ بما تأسَّس من الأصول ينقضّ جدار الوهم في شكوكِ شَتَّى إن استقريناها^١ كاد يفضي بنا إلى سلوك سبيل التطويل.^٢

فصل

في كيفية تلبّس المتحرّك في زمان الحركة بالمقولة التي فيها الحركة

و النظر في ما يظنُّ أَنَّهُ ليس للمتحرّك شيء^٣ من أفراد

المقولة مادامت الحركة؛ و تحقيق المعنى^٤ المحضّل من ذلك

و تعيين ما له منها مادامت هي

مدخل^٥

١. ق: استقريناها. ٢. إلى هنا تمّت مخطوطة «ق». ٣. ن: - شيء.

٤. ن: + المعنى.

٥. م: + بلغ مقابلة بحسب الجهد و الطاقة من نسخة الأصل بخطه؛ ن: + فرغ من كتابته صُحى يوم الأحد رابع عشر شوال سنة ١٠٧١.

الحواشي والتعليقات

[١]. فيه نوع من براعة الاستهلال؛ فإنه سيحقق في المطالب - إن شاء الله تعالى^١ - أنَّ الباري - تعالى - أعلى شأنًا من أن يوصف بالبقاء الزماني^٢ وإِنَّمَا هو محيط به؛ لأنَّ وجوده - تعالى - لا يقع في شيء من الأزمنة، بل يحيط بها. قال الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي في نقد المحصل: «التحقيق فيه أنَّ البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوَّل؛ وذلك لا يعقل في ما لا يكون زمنيًّا؛ واعتبر الحكم بكون الكلِّ أعظم من جزئه؛ فإنَّه لا يمكن أن يقال إنَّه واقع في زمان أو في جميع الأزمنة، كما لا يقال إنَّه واقع في مكان أو في جميع الأمكنة؛ وإذا كان الحكم كذلك فما يتوقَّف عليه الحكم كالصورات أولى بأن يكون كذلك وعلَّة الزمان لا يكون زمنيًّا فكيف مبدأ الكلِّ؛ فإذا اتَّصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات. «منه دام ظلُّه»^٣

[٢]. العمَّاء - بالفتح والمد - السحاب؛ والمراد بالموهوم إمَّا عالم الإمكان وبالمعلوم حقيقة الواجب - تعالى شأنه - أو مدركات الوهم وبالمعلوم مدركات العقل؛ وفيه اقتباس لحديث أمير المؤمنين عليه السلام لجميل بن زياد حين سأله عن الحقيقة. «منه دام ظلُّه»^٤

[٣]. أي المِلَّة الإسلامية على طريق الاقتباس من قوله عليه السلام: «الإيمان يمانى و

٣. س. ن: منه رحمه الله.

٢. س. ش: - الزماني.

١. س. ن: - تعالى.

٤. س. ن: منه رحمه الله.

الحكمة يمانية^١. «منه مدّ ظله»^٢

[٤]. «الرّسل» و «النّجدة» الرّخاء و الخصب و الشدّة و الجذب؛^٣ و الضمير فيهما يحتمل الرجوع الى القوّة النظرية أو إلى^٤ المعضلة المذكورة. «منه سلّمه الله»

[٥]. جمع^٥ «الخلصة» - بالضم - تقول: «خلست الشيء و اختلستّه» إذا استلبته و يقال: الفرصة خلصة؛^٦ و عند المحقّقين مرتبة من مراتب تجريد النفس عن البدن و شواغله و اتّصالها بعالم المجرّدات خلصة و هذا هو المراد. «منه طال بقاؤه»^٧

[٦]. اقتباس من التكوير / ٢٤: «وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ».

[٧]. «عمش» سست شدن بيناي چشم و آب ريختن چشم و افزون شدن.

[٨]. «نقه» كُند شدن در رفتار و در ادراك و مانده شدن و بد دل شدن.^٨

[٩]. النور / ٣٩.

[١٠]. أي مبتلية^٩؛ يقال: «منوت الشيء و منيته» أي ابتليته.^{١٠} «منه رحمه الله»^{١١}

[١١]. «الصّابة» - بالفتح - رقة الشوق و حرارته و «الصّابة» - بالضم - هي البقية من الشراب تبقى في أسفل الإناء.^{١٢} «منه سلّمه الله»^{١٣}

[١٢]. الحاقّة / ٣.

[١٣]. الحاقّة / ١٩.

[١٤]. يقال: «فلان كزّد القوم» أي صرفهم عن رأيهم و ردّهم عنه و «يكرّدهم»^{١٤}

بسيقه» أي يطردهم؛ كذا في^{١٥} النهاية^{١٦} ابن الأثير. «منه رحمه الله»^{١٧}

١. بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ٣٣٢. ٢. ن: منه رحمه الله.

٣. قال ابن الأثير: «و الأحسن أن يكون المراد بالنّجدة الشدّة و الجذب و بالرّسل الرّخاء و الخصب». النهاية، ج ٢،

ص ٢٢٣. ٤. ن: إلى. ٥. ن: رحمه

٦. ن: جمع. ٧. انظر: الصحاح، ج ٢، ص ٩٢٣ و النهاية، ج ٢، ص ٦١.

٨. ن: منه رحمه الله. ٩. ن: ش: - عمش... بد دل شدن. ١٠. ش: - أي مبتلية؛ ن: مبتلاة

١١. انظر: الصحاح، ج ٢، ص ٢٢٩٨. ١٢. ش: - رحمه الله.

١٣. انظر: الصحاح، ج ١، ص ١٦١ و النهاية، ج ٣، ص ٥. ١٤. ن: رحمه.

١٥. ن: فلان. ١٦. ص: يكردها. ١٧. ش: - كذا في.

١٨. النهاية، ج ٤، ص ١٦٢. ١٩. ش: - ابن الأثير منه رحمه الله؛ ن: - رحمه الله.

[١٥]. يقال: «هام في الأمر يهيم» إذا تحير فيه؛ و«المهيمات» دقائق المسائل التي تُهيم الإنسان و تُحيرُه؛ ومنه قول عكرمة: «كان عليّ أعلم الناس بالمهيمات» كذا في النهاية.^١ «منه رحمه الله»^٢

[١٦]. «الزاملة» البعير الذي يُحمل عليه الطعام والمتاع، كأنها فاعلة من «الزمل» الحمل و«الزمل» العدل الذي جعله مع جملك على البعير و^٣ «زاملني» عادلني. كذا في النهاية.^٤ «منه رحمه الله»^٥

[١٧]. «تصدع السحاب صدعاً» أي تفرق وتقطع و«تصدعت الأرض من النبات» أي تشققت. «منه رحمه الله»^٦

[١٨]. الطارق / ١٢.

[١٩]. حوزة الإسلام حدوده ونواحيه؛ و فلان مانع لحوزته^٧ [أي] لما في حيزه؛ و الحوزة فَعْلَةٌ منه سَمِيَتْ بها الناحية.^٨ «منه رحمه الله»^٩

[٢٠]. «رجل طمّاح» أي شره و«الطمّاح» إسم رجل من بني أسد [بعثوه إلى قيصر فَمَحَل بِأمرئ القيس عنده حتّى سُمّ] كذا في^{١٠} الصحاح.^{١١} «منه رحمه الله»^{١٢}

[٢١]. الفجر / ١٤.

[٢٢]. أنظر: أوّلوجيا (المير الثاني)، صص ٤٢ - ٤١.

[٢٣]. حليه الأولياء (الأبى نعيم)، شرح اصول الكافي، ج ٢، ص ١٧٩ و مشكوة الأنوار، ص

٢٥١ و ٤٣٩.

[٢٤]. شرح اصول الكافي، ج ١، ص ١٧٩.

[٢٥]. بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ١٥٣؛ ج ٤٦، ص ١٣٥؛ ج ٤٤، ص ٣٢١؛ ج ٤٦، ص

- | | | |
|-------------------------|--------------------------------|--|
| ١. النهاية، ج ٥، ص ٢٨٩. | ٢. ش: - رحمه الله. | ٣. س، ن: - و. |
| ٤. النهاية، ج ٢، ص ٣١٣. | ٥. ش، ن: - رحمه الله. | ٦. ش، ن: - رحمه الله. |
| ٧. ش: حوزته. | ٨. النهاية، ج ١، ص ٤٦٠. | ٩. ش: - رحمه الله؛ ن: - حوزة الإسلام... منه رحمه الله. |
| ١٠. ش: - كذا في. | ١١. الصحاح، ج ١، صص ٣٨٩ - ٣٨٨. | ١٢. ش: - منه رحمه الله. |

٢١٩: ج ٤٧ ص ١٤٢؛ ج ٨٤ ص ٣٠٤؛ شرح اصول الكافي، ج ٣، ص ١٧٣؛ ج ٤، ص ٢٣١؛ ج ٧، ص ٢٠٢؛ ج ٨، ص ١٤٨؛ ج ١٢، ص ١٨٩ و ٤٢٨؛ شرح مائة كلمة، ص ٥٢، ٥٤ و ٢١٩؛ غرر الحكم و درر الكلم، ص ٧٥٦٩؛ مطلوب كل طالب، ص ٣؛ المناقب (ابن شهر آشوب)، ج ١، ص ٣١٧؛ ج ٢، ص ٣٨ و منتهى المطلب، ج ٣، ص ٤٤.

[٢٦]. الاختصاص، ص ٢٤٥؛ بحار الأنوار، ج ١، ص ٦٥؛ عيون الحكم والمواعظ، ص ٣٧١ و كثر العمال، ص ٢٨٦٥٧.

[٢٧]. الاستبصار، ج ٢، ص ٦٢؛ الاختصار، ص ٥٢؛ بحار الأنوار، ج ٧، ص ٣٢٢؛ ج ٤٧ ص ١٨٩، ١٩٠، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٩؛ ج ٧٤، ص ١٧٨؛ ج ٨١، ص ٣٧٢، ٣٨١؛ ج ١١٠، ص ١٤٦؛ التوحيد، ص ٣٩٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٤٢؛ رسائل المرتضى، ج ١، ص ١٢٠؛ ج ١٣، ص ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٩؛ روض الجنان، ص ٣٦٣؛ زبدة البيان، ص ٥٦٣؛ علل الشرايع، ج ٢، ص ٥٢٤؛ فقه الرضا، صص ٣٧٩ - ٣٧٨؛ الكافي، ج ٢، ص ٨٤؛ مجمع الفائدة، ج ٣، ص ٣٢٠؛ ج ٥، ص ٢٤٩؛ المحاسن، ج ١، ص ٢٦٠؛ مختلف الشيعة، ج ٣، ص ٣٤٣؛ الهداية، ص ٦٢ و...

[٢٨]. نهج البلاغة، حكمة ٨١

[٢٩]. معراج نامه، صص ٩٥ - ٩٤.

[٣٠]. قال ابن الأثير في نهايته^١: «الْعِدَى» بالكسر الغرباء والأجانب والأعداء. فأما بالضم فهم الأعداء خاصة؛^٢ وفي كثير من نسخ كتب الحديث «أعدى عدواك» والعدوى إسم من الأعداء كالرعوى والتقوى من الارعاء والالتقاء «منه رحمه الله»^٣

[٣١]. مع تفاوت ما في بحار الأنوار، ج ٧، ص ٣٦، ٦٤ و ٢٧١.

[٣٢]. غير أنني لما أطلت الفكرة وأجلت الرأي و صرت كالمنهوت؛ ذكرت أرقليطوس فإنه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة والحرص على الصعود إلى ذلك العالم

١. ش: - قال ابن الأثير في نهايته. ٢. النهاية، ج ٣، ص ١٩٢. ٣. ش: - وفي كثير... الله.

الشريف الأعلى وقال: إنَّ مَنْ حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جُوزَى بأحسن الجزاء؛ فلا ينبغي لأحدٍ أن يفتر عن الطلب والحرص في الارتقاء إلى ذلك العالم وأن تعب ونصب؛ فإنَّ أمامه الراحة التي لاتعب بعدها ولا نصب؛ وإنَّما أراد بقوله هذا تحريضاً على طلب الأشياء العقلية لنجدها كما وجد وندركها كما أدرك.» ^{٢٣} أولوجيا، ص ٢٣.

[٣٣] أولوجيا، ص ٢٢.

[٣٤] من «البجح» بمعنى الفرح. يقال: «فلان يتبجح بكذا» أي يتعظم وافتخر. كذا في النهاية^١. «منه رحمه الله»^٢

[٣٥] مجمع الأمثال، ج ٢، ص ٢٦٩.

[٣٦] اقتباس من الحديث النبوي؛ انظر: بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٢٢؛ ج ٧٥، ص ١٥٥؛ ج ٨٧، ص ٢١ و...

[٣٧] اقتباس من الحديث النبوي؛ انظر: بحار الأنوار، ج ٨، ص ٩٢ و ١٧١؛ ج ٧٦، ص ٣٣٦، ٣٧١؛ ج ٨٢، ص ١٢٥ و...

[٣٨] فصوص الحكمة، صص ٦٩-٦٨.

[٣٩] المصدر السابق، صص ٦١-٦٠.

[٤٠] أي تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق بأعيانها ثم رفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات إليها عن لذاته تكميلاً لها بالتجرد عما سوى الحق والايصال به ثم ترك لتوخي الكمال لأجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية.^٣

[٤١] الإشارات والنتيحات، ج ٣، ص ٣٨٨.

[٤٢] العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف؛ فهي لامحالة غير المعروف. فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين؛ لأنَّه يريد مع الحق شيئاً غيره.^٤

١. النهاية، ج ١، ص ٩٦. ٢. ش: - غير أي... رحمه الله ٣. س، ن: - أي... بالكلية.

٤. س، ن: - العرفان... غيره.

[٤٣]. الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٩٠.

[٤٤]. اقتباس من الكلام العلوي: «هَمَجُ رَعَا» نهج البلاغة، حكمة ١٤٧.

[٤٥]. اقتباس من كريمة ﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾ معارج / ٥٠.

[٤٦]. جمع نزعة بمعنى الروضة.^١

[٤٧]. التزعة - بالضم - الروضة في مكان مرتفع. «مجمع»

[٤٨]. ما اخترناه من أنَّ وجود الزمان من الضروريات وأن إنكاره يجري مجرى إنكار الأوليات وإن كانت حقيقة^٢ خفية محتاجة إلى النظر هو ما ذهب إليه المحققون من الحكماء وهو مذهب الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا على ما حققه^٣ الحكيم الطوسي في شرح الإشارات^٤ ولذلك وسم الفصل المعقود لإثباته في الإشارات بالتنبيه والفصل المعقود لبيان حقيقته بالإشارة، وما أورده في صورة الاستدلال فإنما قصد به التنبيه على ما هو دأب الأفاخم والأوائل، وزُيِّرَ أولى التحقيق بذلك مشحونة؛ وأما ما وقع في شرح الإمام العلامة فخرالدين الرازي لميود الحكمة من نسبة القول بنظرية وجود الزمان إلى الشيخ حيث قال: «للناس في وجود الزمان قولان: فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه؛ والمثبتون فريقان: منهم من يزعم أنَّ أظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان ولا حاجة فيه إلى الاستدلال؛ ومنهم من يزعم أنه لا يمكن إثباته إلا بالدليل والحجة وهذا اختيار الشيخ»^٥ فلعله جرى منه على المساهلة في الفحص نظراً إلى ظاهر الاستدلال وإن أمكن التوجيه بأن يقال أراد بالاستدلال البيان التنبيهي والدليل والحجة التنبيهية. «منه رحمه الله»^٦

[٤٩]. قوله: «به تتكَّم الحركة» أي بجميع أنواعها من الكمية والكيفية والأينية والوضعية على ما هو المختار عندنا من إثبات الحركة في الكم والكيف كما تقرّر في الحكمة المشائية وسنحقق ذلك في أصل الكتاب - إن شاء الله تعالى - متفصلاً عن الشبهة

١. س، ن: - جمع نزعة بمعنى الروضة.

٢. س: حقيقة.

٣. س: حقيقة.

٤. شرح الإشارات، ج ٣، ص ٨٧.

٥. شرح عيون الحكمة، ج ١٢، صص ١٢٠ - ١١٩.

٦. س، ن: - التزعة... منه رحمه الله.

المستصعب دفعها للإشراقيين في الحركة الكيفية بوجهٍ تحقيقي؛ وحينئذٍ لا انتقاض بالمسافة الممتدة المتصلة بذاتها؛ إذ لا تتكّم بها إلا الحركة الأينية؛ ويمكن أن يراد مطلق الحركة أيّتها كانت ونعني بتكتمها تكتمها بحسب أجزائها الغير القارة المتقدمة والمتأخرة إما بحسب الوجود في الأعيان حدوداً وبقاءً وفي الأذهان حدوداً فقط إن قلنا بوجود الحركة بمعنى القطع على ما يساعده ذوق التحقيق حسب ما يتلى عليك مفصلاً أو بحسب الوجود في الأذهان حدوداً فقط إن نفينا وجودها في الأعيان رأساً على ما تخيله قوم من المتأخرين؛ وعلى هذا لا انتقاض بالمسافة أصلاً؛ إذ تكتم الحركة بها إنما يكون بحسب أجزائها القارة المجتمعة باعتبار الوجود البقائي الارتسامي في الأذهان لا غير.

«منه رحمه الله»^١

[٥٠]. وسمه بالتنبيه لكون الحكم المنبّه عليه بما يذكر بديهاً؛ وصفه بالتحصيل لكونه تعبيراً لطور القوم على وجهٍ محصلٍ يسلم في بيان المطلب وإزالة خفائه عن الفساد؛ ففيه أسلوب جديد على ذوق أهل التحصيل لا يتوجّه عليه ما يتوجّه على كلام القوم من الإيراد^٢. «منه سلّمه الله»^٣

[٥١]. ربّما يتوهّم أنّ التصديق بهذه القبلية والبعدية يتوقّف على التصديق^٤ بوجود الزمان، كما أنّ تصوّرهما يتوقّف على تصوّر الزمان. فكما لا يصحّ تحديده بهما كذلك لا يصحّ الاستدلال بهما^٥ على وجوده.

و يدفع بأنّ الزمان لما كان معروف الإينية^٦ لم يلتفت في التنبيه عليه إلى ذلك. فإنّ الغرض من التنبيه إنّما يكون^٧ إيضاح ما فيه خفاء بسيطٍ ما وكشف ما أو أنّ هذه القبلية والبعدية من البديهيات؛ ولا يتوقّف التصديق بهما على شيء أصلاً بعد ملاحظة حال الحوادث بعضها بالنسبة إلى بعض ما يشاهد بينها من التعاقب في الوجود.

١. ش: - قوله به تتكّم... الله. ٢. ش: - من الإيراد. ٣. س: ن: رحمه.

٤. س: النصور. ٥. ن: بها. ٦. س: + لاينية.

٧. ش: - إنما يكون.

وَأَمَّا أَنْ التَّصَدِيقَ بِهَما عَلَى هَذا الْوَجْهِ^١ يَتَضَمَّنُ التَّصَدِيقَ بِالْأَمْرِ الْمَمْتَدِّ وَهُوَ الزَّمَانُ؛ فَيَدُورُ الْبَيَانُ؛ فَيُزَالُ بَأَنَّ مَشَاهِدَةَ حَالِ الْحَوَادِثِ تُعْطِي التَّصَدِيقَ بِهَاتَيْنِ عَلَى وَجْهِ يَتَضَمَّنُ الْوُجُودَ الْوَهْمِيَّ لِلْأَمْرِ الْمَمْتَدِّ؛ فَيَجْعَلُ ذَلِكَ ذَرِيعَةً إِلَى إِثْبَاتِ الْوُجُودِ^٢ الْعَيْنِيِّ لِلزَّمَانِ بَأَنَّ يُقَالُ: الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ الْمُسْتَلْزِمَتَانِ لِلْمَمْتَدِّ الْوَهْمِيِّ تَعْرِضَانِ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةَ فِي الذَّهْنِ بِحَسَبِ حَالِهَا فِي الْأَعْيَانِ^٣؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ لِمَعْرُوضِيهِمَا^٤ وَجُودٌ عَيْنِيٌّ وَأَنْ يَكُونَ فِي الْأَعْيَانِ أَمْرٌ مَوْجُودٌ بِهَذَا^٥ ذَلِكَ الْمَمْتَدِّ الْوَهْمِيِّ وَذَلِكَ هُوَ الزَّمَانُ؛ فَلْيَدْرِكْ. «مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ»^٦

[٥٢]. قَوْلُهُ: «لَا عَلَى أَنَّهُ مُجَرَّدُ اعْتِبَارٍ» - إِلَى آخِرِهِ -^٧ أَشَارَ بِذَلِكَ إِلَى أَنَّ مَا حَاوَلْنَا إِثْبَاتَهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ - أَيِ فِي أَوَّلِ النَّظَرِ - يَفِي بِتَحْقِيقِهِ اعْتِرَافُ الْمُنْكَرِينَ. فَإِنَّ مَا رِيمَ تَنْبِيهِهِ^٨ فِي أَوَّلِ الْوَهْلَةِ مِنَ النَّظَرِ لَيْسَ إِلَّا أَنَّ الزَّمَانَ الْمَمْتَدَّ مَوْجُودٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ سِوَاءَ كَانَ ذَلِكَ بِتَحْقِيقِهِ فِي الْأَعْيَانِ، كَمَا يَقْتَضِيهِ النَّظَرُ التَّحْصِيلِيُّ أَوْ بَارْتِسَامِهِ فِي الْأَذْهَانِ بِحَسَبِ وَجُودِ رَاسِمِهِ فِي الْأَعْيَانِ عَلَى مَا جَنَحَ إِلَيْهِ الْمُتَأَخَّرُونَ؛ وَلا شَكَّ أَنَّ الاعْتِرَافَ بِالْقُرُونِ وَالسِّنِينَ وَالْأَيَّامِ وَالسَّاعَاتِ الْمَمْتَدَّةِ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُجَرَّدِ تَعَمُّلِ الْأَذْهَانِ وَاخْتِرَاعِ الْأَوْهَامِ يَكْفِي مَوْثِقَةً لِإِثْبَاتِ الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ بَيْنَ التَّحَقُّقِ الْعَيْنِيِّ وَالْإِرتِسَامِ الذَّهْنِيِّ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ؛ أَعْنِي مُطْلَقَ الْوُجُودِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ؛ وَأَمَّا أَنَّ ذَلِكَ الْوُجُودَ لِلزَّمَانِ الْمَمْتَدِّ إِنَّمَا هُوَ بِتَحْقِيقِهِ^٩ فِي الْأَعْيَانِ؛ فَلَا يَلِيقُ بِأَوَّلِ الْبَيَانِ بِحَسَبِ التَّحْلِيلِ مِنَ النَّظَرِ، بَلْ إِنَّمَا يَحَقِّقُ بِنَظَرٍ دَقِيقٍ تَحْصِيلِيٍّ^{١٠} بَعْدَ قَسْطٍ مِنَ الْبَيَانِ بِأَنْظَارٍ حَكْمِيَّةٍ. «مِنْهُ أَبْقَاهُ اللَّهُ تَعَالَى»^{١١}

[٥٣]. ثَبُوتُ هَذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ - أَيِ الْقَبْلِيَّةِ وَالْبَعْدِيَّةِ - عَلَى هَذا الْوَجْهِ يَدُلُّ عَلَى وَجُودِ

١. س: لوجه.

٢. س: الوجود.

٣. س: تعرضان في الموجودات بحسب حالها.

٤. س: لمعروضيهما.

٥. س: فيلزم أن يكون وجود عيني في الأعيان بهذا القبلي في لذهن في الأعيان لمعروضيهما وأن يكون أمر

موجود.

٦. س: رحمه الله.

٧. س: ذ: قوله... اعتبار.

٨. س: تنبيهه.

٩. س: ذ: في الأمر.

١٠. س: تحصيلي.

١١. س: منه رحمه الله؛ ش: منه أبقاه الله تعالى.

الزمان ولا يصح تعريفه بهما؛ لأنَّ تصوّرهما لا يمكن إلاّ مع تصوّر الزمان؛ و تمييزهما عن سائر أقسام القبلية و البعدية بأنّهما اللّتان لا توجدان معاً ليس بتمييز حقيقي؛ لأنّ المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة. «منه مدّ ظلّه»^١

{ ٥٤. } يعني أنّ العدم المعروض للقبلية لا يأبى - نظراً إلى أنّه فرد من طبيعة العدم - أن تزول عنه تلك القبلية و تعرضه البعدية؛ فينقلب القبل و البعد كلّ منهما إلى الآخر؛^٢ فإنّ طبيعة العدم من حيث هي تلك الطبيعة لا تقتضي تعاقب أفرادها في التحقق و لا اختصاص^٣ شيء من أفرادها بالقبلية أو البعدية و لا يكون أيضاً اختصاص ذلك العدم بالقبلية من جهة الإضافة إلى ذلك الحادث؛ فإنّ عدم ذلك الحادث قد يكون لجهة الفعل و لا يأبى من تلك الجهة أن تعرضه البعدية ابتداءً أو بعد ما كان معروضاً^٤ للقبلية و كذلك ذات الفاعل لا يأبى أن يكون قبل أو مع أو^٥ بعد، بل قد يتحقّق جميع ذلك في نفس الأمر؛ فإذاً إنّما يكون اختصاص ذلك العدم بتلك القبلية من جهة كونه مقارناً لما هو فرد من طبيعة متجدّدة متصرّمة.

و بالجملة: ما يقتضي اختصاص بعض الأفراد بالقبلية بالنسبة إلى بعض و بعضها بالبعدية إنّما هو كون تلك الأفراد أفراد طبيعة متجدّدة متصرّمة لا غير. فيكون إذ ذاك معروض القبلية هو^٦ القبل بالذات و لذلك وضع^٧ القبلية مكان القبل بالذات؛ فقال: و ليست هي نفس العدم.

هذا هو تحقيق المقام على ذوقهم؛ و أمّا الحقّ فهو أنّ القبلية التي لا يتصوّر إلاّ مع توهم تخلّل ممتدٍّ أو لامتدٍّ بين القبل و البعد إنّما يكون لكون طبيعة متجدّدة متصرّمة تقتضي أن تكون هناك قبل و بعد بالذات؛ و أمّا مطلق القبلية التي تصدّ القبل و البعد عن الاجتماع في التحقق فإنّما يكون لكون التحقق حاصلاً بالفعل لما هو قبل من دون أن يكون حاصلاً لما

١. س. ن: منه رحمه الله. ٢. س. ش: + أو أن تعرضه البعدية ابتداءً.

٣. س. و الاختصاص. ٤. س. ن: معروضة. ٥. س. - أو.

٦. س. - هو. ٧. ن: ذكر.

هو بعد ولا يكون حاصلًا بالفعل لما^١ هو بعد^٢ إلا ويكون حاصلًا لما هو قبل؛ فإن كان ذلك بحيث يتخلل بينهما ممتدّ بالذات أو لامتدّ كذلك كانت القبلية زمانية وإلا كانت نحو آخر ستتكشف إن شاء الله.

فإن قلت: أ^٣ ليس مفهوم^٤ المطلقة العامة الفعلية هو التحقق في أحد الأزمنة؟ قلت: كلاً، بل إنما يكون كذلك في ما هو من الزمانيات دون ما هو خارج عنها وذلك غير مغفول عنه في كلام الشيخ في الشفاء^٥ وغيره. «منه رحمه الله»^٦

[٥٥]. فيه دفع اشتباهات توهمها الإمام الفاضل فخرالدين الرازي وجوهاً من الخلل في البيان التنبيهية؛ وهي ثلاثة ووجه العنوان ظاهر. «منه رحمه الله»^٧

[٥٦]. ربّما يبيّن هذا الاتصال بأنّه من الجائز أن يفرض متحرّك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته؛ فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث وتكون بين ابتداء الحركة وحدث هذا الحادث قليات وبعديات متصرّمة ومتجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة؛ فظهر أنّ هذه القليات والبعديات متّصلة اتصال المسافة والحركة. «منه رحمه الله»^٨

[٥٧]. يقال: «أفصح الشاة» إذا خلص لبنها و«أفصح اللبن» إذا ذهب اللبّ عنه و«أفصح الصبح» إذا مدّ ضوءه^٩ و«أفصح عن الشيء إفصاحاً» إذا بيّنه وكشفه؛ وطى هذا الإفصاح يكشف الخفاء عن مهية الزمان ويفرق بينها وبين غيرها من المهيّات المعروضة للقبلية والبعديّة على وجه يتحدّس منه بدفع إشكال التشابه. «منه رحمه الله»^{١٠}

[٥٨]. فالسؤال بأنّه «لِمَ اختصّ هذا الجزء أو الحدّ بالتقدّم والآخر بالتأخّر مع تشابه الجزئين وتساويهما في الحقيقة؟» يرجع إلى مثل أن يقال: «لِمَ اختصّ هذا الجزء من

٢. قد: ولا يكون حاصلًا بالفعل لما هو بعد.

١. س: + هو.

٤. س: + له.

٣. س: - أ.

٥. س: - أو.

٧. س: - فيه دفع... منه رحمه الله؛ ش: - رحمه الله.

٦. ش: - رحمه الله.

٩. الصالح، ج ١، ص ٣٩١.

٨. ش: - رحمه الله.

١٠. ش: - رحمه الله.

المقدار بهذا الحدّ أو هذا الحدّ بهذا الموضع المعيّن؟» ولا يستتراب أنّ هذية الجزء لا تحصل بدون ذلك؛ فيصير حاصل السؤال أنّه لم كان هذا هذا؟ «منه رحمه الله»^١

[٥٩] فمرجع ذلك إلى تحليل الزمان إلى الأجزاء وإضافة بعضها إلى بعض. فيصير كلّ منها قبلاً و قبليةً أو بعداً و بعديةً باعتبارين لا^٢ أنّ القبلية و البعدية من العوارض الذاتية الأولى لحقيقة الزمان. «منه رحمه الله»^٣

[٦٠] و تلخيصه^٤ أنّ الزمان متّصل واحد لا جزء له أصلاً؛ فإذا حلّله الذهن إلى أجزاء وأضاف كلّها منها إلى آخر وجد أنّ بعضها قبل و بعضها بعد على معنى أنّ مصداق الحمل هو نفس ذينك البعضين لاشيء آخر يكون هو ما به القبلية أو البعدية؛ وأمّا مصداق حمل القبل و البعد على غير أجزاء الزمان فإنّما هو مقارنة بعض تلك الأجزاء لا غير.

فقد تحقّق معنى أنّ القبلية و البعدية لا تزیدان على حقيقة الزمان كما نطق به كلامهم؛ و اندفع وهم من توهم مورداً على كلام الحكيم المحقّق الطوسي - قدس سرّه القدوسي - في شرح الإشارات: «أنّ القبلية و البعدية من مقولة الإضافة و الزمان كمّ متّصل؛ فكيف تكون الإضافة نفس حقيقة الكمّ و المقولات متباينة؟» فليتبصّر. «منه مدّ ظلّه»^٥

[٦١] الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الحادي عشر، صص ١٥٨

- ١٥٧.

[٦٢] يتبيّن فيه وجود الزمان بنحو آخر و أنّه مقدار الحركة. «منه رحمه الله»^٦

[٦٣] قوله: «ربّما يتوافق» - إلى آخره^٧ هذا المسلك في الزمان^٨ مأخوذ من الإمكانات المختلفة، كما أنّ ما سبق كان مأخوذاً من القبليات و البعديات؛ و تقريره على ما في النجاة و عيون الحكمة أن يؤخذ مجموع الإمكانات المختلفة في تلك الصور و ينسب بعضها إلى بعض. فيثبت لها قبول الزيادة و النقصان الذي هو من خواصّ المقدار و على ما

٣. ش: - رحمه الله.

٢. ش: إلّا

١. ش: - رحمه الله.

٦. ش: - رحمه الله.

٥. ش: ن: منه رحمه الله.

٤. ش: ش: تلخّص.

٨. ن: البرهان.

٧. ش: - قوله... آخره.

في الشفاء أن يؤخذ واحد منها أي واحد كان و ينصف المسافة فينقسم ذلك الإمكان أيضاً و يلزم كونه مقداراً؛ و على هذا لاحتاج إلى أخذ اختلاف الإمكانات أصلاً؛ و قد اخترنا في الكتاب طريقة الشفاء فقلنا: «وأيما ما كان» إلى آخره؛ و لذلك أوردنا الصورة الأخيرة التي لا يختلف فيها الإمكانان تنبيهاً على أن اختلاف الإمكانين، بل نسبة أحدهما إلى الآخر ممّا لا إغواز إليه في البيان أصلاً. «منه رحمه الله»

[٦٤]. أورد الإمام العلامة فخر الدين الرازي في المباحث المشرقة على هذا البرهان أنه قد أخذ فيه السرعة و البطؤ المأخوذ في حقيقتها الزمان و كون حركتين مبتدأتين معاً و منتهيتين معاً و ليس ذلك إلّا المعية الزمانية. فقد اشتمل البيان على الدور و أجاب بأن المطلوب بهذا البرهان ليس أصل وجود الزمان. فإن العلم به من الأوليات، بل حقيقته المخصوصة و كونه مقداراً للحركة و لذلك ما استنتج الشيخ في النجاة من قبول هذا الإمكان الزيادة و النقصان كونه أمراً وجودياً، بل كونه مقداراً مطابقاً للحركة و يكفي في القطع بتحقيق هذه الأمور العلم بوجود الزمان و الذي يبتني على ذلك إنما هو تحقيق مهيتته.^٢

و ربّما يجاب بمنع توقّف العلم بتحقيق تلك الأمور على العلم بوجود الزمان في الخارج. فإن المنكرين يعترفون بكون شيء مع شيء و كون حركة أسرع من حركة وإنما يتوقّف ذلك على ملاحظة الزمان سواء كان موجوداً عينياً أو وهمياً. فيمكن أن يجعل ذريعة إلى إثبات وجوده في الخارج.

و الحق أن المتوقّف على ملاحظة الزمان إنما هو تصوّر حقائقها لا العلم بوجودها. فإن ذلك من البديهيات الغير المحوجة إلى ملاحظة الزمان أصلاً و المأخوذ في البرهان إنما هو هذا لا ذلك.

ثم ليعلم أن هذا البرهان يتمسك به تارة في إثبات وجود الزمان في تحقيق مهيتته

جميعاً على ما تنطق به عبارة بهمنيار في التجميع ويدلّ عليه كلام الشيخ في عيون الحكمة وتارة في تحقيق مهيّته وأنّه نفس مقدار الحركة لا غير على ما يفهم من سياق عبارة الشفاء والنجاة ظاهراً وهذا أولى لا لما نقل عن المباحث الشرقية، بل لأنّ المراد بالإمكان ههنا أمر ممتدّ يتّسع لقطع المسافة المعيّنة بالسرعة المعيّنة كأنّه قالب له منطبق هو عليه و من ينفي وجود الزمان في الأعيان لا يسلم وجود ممتدّ كذلك بين ابتداء الحركة وانتهائها في الخارج. فإن تشبّث بدعوى البدهاة فليستند إليها من أوّل الأمر. «منه رحمه الله»^١

[٦٥]. قال ابن كمونة في شرح التلويحات: الإمكان ههنا لا يراد^٢ به الإمكان الحقيقي؛ فإنّ ذلك لا يتقدّر ولا يكون له نصف وثُلث وغيرهما وإنّما المراد به أمر يقع فيه الحركات ولا كلّ الحركات. فإنّ حركة الفلك الأقصى هذا الإمكان المتقدّر هو مقدارها وتقدّرها به؛ فلا تكون تلك الحركة واقعة فيه وكأنّه أراد بوقوع الحركات في ذلك الإمكان مظرؤية وجودها له على أن يكون الظرف أوسع وتعلّق موجوديتها به على سبيل المسبوقية في التحقّق لا مجرد^٣ التطابق بينها وبين ذلك الإمكان والمعيّة في الوجود؛ فإنّ حركة الفلك الأقصى التي هي مقدّرة بذلك الإمكان يتّصف أيضاً بالوقوع فيه بهذا المعنى؛ فلا يصحّ سلبه عنها. «منه مدّ ظلّه»^٥

[٦٦]. يمكن أن يراد به استنتاج وجود هذا الإمكان. ثمّ إثبات مقداريته وأنّه مقدار للحركة بما يتلوه من المقدّمات إن أريد التمسك بهذا البرهان في إثبات وجود الزمان؛ و يجري مثل ذلك في عبارتي الشفاء والنجاة لكن يتوجّه عليه المنع الذي أشير إليه سابقاً و إن دفع بدعوى البدهاة أو يراد أنّ هذا الإمكان متحقّق قطعاً؛ فإذا نصّفت المسافة إلى آخر التقرير ولا يقصد الاستنتاج إن لم تقصد بالبرهان إلّا تحقيق مهيّة الزمان وهذا أوفق بظاهر سياق الكلام هنا وفي النجاة والشفاء؛ ولا يخفى وجه عنوانة الفصل بالبيان الذي هو

١. ش: - قوله ربّما يتوافق... رحمه الله؛ ن: - أورد الملامّة... رحمه الله. ٢. س: لا توريد.

٣. س: مجردية. ٤. ن: أيضاً. ٥. س: ن: منه رحمه الله.

٦. س: هذا.

أبلغ من البيان لكونه أزيد مدلولاً بالقياس إليه على التقديرين؛ فليفتحه. «منه رحمه الله»^١
 [٦٧]. أحدهما بين^٢ ابتداء تلك المسافة المنصّفة ومنتهاى نصفها الأوّل والآخر بين ذلك
 المنتهى - أعني مبدأ النصف الآخر و انتهاء المسافة - وفي كلّ من ذينك الإمكانين^٣ إنّما
 يمكن قطع أحد النصفين ضرورةً فرض السرعة والبطؤ بعينهما؛ فيكون الإمكان من
 النصف وإلى النصف متساويين وكلّ واحد منهما نصف الإمكان المفروض أوّلاً. «منه
 رحمه الله»^٤

[٦٨]. أورد في المباحث المشرقة^٥ على الحكماء أنّهم قرّروا في هذا البرهان أنّ هذا
 الإمكان قابل للزيادة والنقصان مع أنّه ليس لأجزائه وجود قارّ. فصحة الحكم على
 الشيء بالزيادة والنقصان لا يتوقّف على أن يكون لمجموع أجزاء ذلك الشيء وجود؛ و
 لمّا حاولوا الجواب عن قول من يقول الزمان الماضي له بداية لكونه قابلاً للزيادة و
 النقصان قالوا: إنّ غير موجود مجموعهم في وقت من الأوقات وما لا يكون كذلك لا يصحّ
 عليه الحكم بقبول الزيادة والنقصان؛ فإذا كانوا يمنعون من صحة الحكم بالزيادة و
 النقصان على هذا الإمكان عند محاولة الخصوم بيان تناهيه؛ فكيف يحكمون عليه الآن
 بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة إثباته وهل هذا إلّا تناقض؟!

قلت: هم لم يعتبروا في صحة الحكم على الشيء بقبول الزيادة والنقصان أن يكون
 لمجموع أجزائه وجود قارّ؛ كيف و قبول الزيادة والنقصان من خواصّ الكمّ بالذات و
 الزمان عندهم كمّ متّصل بالذات؟ بل إنّما يقولون إنّ القابل للزيادة والنقصان لا يلزم أن
 يكون متناهياً إلّا إذا كان لمجموع أجزائه وجود قارّ ولا كذلك الزمان؛ فلا يلزم تناهيه و
 لا يكون للماضي منه بداية. فكلّاهم عن مشروع التناقض أبعد من كلام هذا المورد العلامة

١. ش. - يمكن أن يراد... رحمه الله.

٢. س. ن. - بين.

٣. ن. المسافة المنصّفة ومنتهاى نصفها الأوّل والآخر بين ذلك المنتهى أعني مبدأ النصف الآخر أحدهما بين

ابتداء فلك.

٤. ش. - رحمه الله.

٥. س. - هذا.

٥ انظر: المباحث المشرقة، ج ١، ص ٦٥٦ - ٦٥٢.

عن مورد الاستقامة ونحن بعد تحصيل معنى كون الزمان غير قارّ الذات في الفصول الآتية تتلو عليك في إثبات البداية للزمان كلاماً محصّلاً على أسلوب الحكمة لا يسع للمتهوِّسين بالقدّم من الفلاسفة عذراً ولا يدع لهم نذراً إن شاء الله الحكيم. فترقّب إن كنت للحقّ لمن الموقنين. «منه رحمه الله»^١

[٦٩]. أي تنحصر المتساويات فيه في المتساويات مسافةً ويكون كلّ متساويات فيه متساويات مسافةً وكلّ متساويات مسافةً متساويات فيه وليس كذلك؛ فإنّ المتحرّكات ربّما تتحدّ في هذا الإمكان وتختلف في مقدار المسافة. فالساعة الواحدة يقطع السريع فيها فرسخاً والبطيء فيها نصفه وربّما تختلف فيه وتتحدّ في مقدار المسافة؛ فمسافة واحدة يقطعها البطيء في ساعة والسريع في نصفها. «منه رحمه الله»^٢

[٧٠]. وأيضاً لا يمكن إثبات^٣ هذا المقدار بخلاف مقدار المسافة أو المتحرّك؛ فلا يكون شيء منهما ذلك. «منه رحمه الله»

[٧١]. يعني لو كان هذا المقدار هو مقدار مادة المتحرّك كان كلّ ما هو أزيد مقدّاراً للمادة أزيد في هذا المقدار وكلّ ما هو أزيد في هذا المقدار أزيد مقدّاراً للمادة؛ وبالجملّة: يلزم أن يزداد كلّ من مقدار المادة وهذا المقدار بازدياد الآخر؛ وقال الشيخ في النجاة: «لو كان هذا المقدار مقدّاراً للمادة لكان زيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كلّ ما هو أسرع أكبر وأعظم». قال صاحب البياح الشرقية: «و فيه نظر؛ لأنّ هذا المقدار في الأسرع ليس أعظم ممّا في الأبطأ حتّى يلزم أن يكون الأسرع أعظم^٤، بل هو في الأسرع أقلّ ممّا في الأبطأ؛ لأنّ الأسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقلّ. فإذن الصحيح أن يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب أن يزداد المادة بزيادته؛ فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم؛ لأنّ هذا المقدار في الأبطأ أكثر».

قلت: يشبه أن يكون مراد الشيخ أنّ هذا الإمكان لو كان مقدّاراً للمادة لكان زيادة

١. ش. ن. - أورد في البياح الشرقية... رحمه الله.

٢. ش. - رحمه الله.

٣. ش. ثبات.

٤. ن. - قال صاحب... أعظم.

مقدار المادّة زيادة هذا المقدار؛ و يلزم من ذلك أن يكون الأسرع أزيد في هذا المقدار مع أنّه ليس كذلك، بل إنّما الأبطأ أزيد فيه؛ وذلك لأنّ المتحرّك حركةً طبيعيّةً كلّما كان أكبر جسميّةً كان أسرع حركةً إلى الحيّز لكون القوّة الطبيعيّة فيه أزيد؛ فيكون الميل إلى الحيّز فيه أقوى وأشدّ؛ وإذا كان كذلك يلزم أن يكون الأسرع في الحركة الطبيعيّة أزيد وأعظم في هذا المقدار لكونه أكبر وأزيد في مقدار المادّة الجسميّة الذي هو بعينه هذا المقدار. فالذي عناه بالأسرع ما يكون من المتحرّكات حركةً طبيعيّةً ولم يعنِ بذلك أنّ الأسرع لكونه أزيد في هذا المقدار يلزم أن يكون مادّته أكبر وأعظم. كيف وقد قال في الشفاء مبطلاً لكون هذا المقدار مقدار مادّة المتحرّك وإلاّ لكان المتحرّك الأعظم أعظم فيه؛ ولو كان غير ذلك^١ لقال: «وإلاّ لكان الأعظم فيه أعظم مادّةً» كما لا يخفى. «منه رحمه الله»^٢

[٧٢]. يعني لو كانت مادّة المتحرّك هي الموضوع لهذا المقدار بلا واسطة لكانت متقدّرة به؛ وذلك باطل لأنّه يستلزم أن تعظم وأن تصغر هي بهذا المقدار. «منه رحمه الله»^٣

[٧٣]. يعني أنّ للحركة علّة لوجود الزمان الذي هو بذاته متّصل أو اتّصال لأنّه تعرض الحركة اتّصال بسبب اتّصال المسافة حتّى يكون هناك اتّصال آخر غير اتّصال المسافة و اتّصال الزمان وأما اتّصال الزمان فإنّه أمر حالّ في الحركة عارض لها. «منه رحمه الله»^٤

[٧٤]. في هذه الإشارة يُعلم حدّ الزمان وأنّ المختار فيه هو مسلك الشفاء. «منه رحمه الله»^٥

[٧٥]. لا على معنى أن للحركة كميّة عرضيّة وللمسافة كميّة أخرى، بل كميّة الحركة هي كميّة المسافة وإنّما الزيادة والنقصان تعرضان للحركة لكميّة المسافة كما في السواد الحالّ في الجسم. «منه رحمه الله»^٦

[٧٦]. فإنّ الحركة إلى^٨ نصف المسافة نصف الحركة إلى كلّها. «منه رحمه الله»^٩

٣. ش: - رحمه الله.

٦. س: - هي.

٩. ش: - رحمه الله.

٢. ش: - رحمه الله.

٥. ش: - رحمه الله.

٨. س: ش: فالحركة.

١. ن: + للحركة.

٤. ش: - يعني أنّ... رحمه الله.

٧. ش: - رحمه الله.

[٧٧]. فإنَّ الحركة في نصف زمان الحركة نصف الحركة في كلِّ زمانها. «منه رحمه

الله»^١

[٧٨]. فإنَّ الزمان إنَّما يتجزَّى بالحركة والحركة إنَّما يتجزَّى بالمسافة؛ فإنَّ اتِّصال

المسافة هي اتِّصال للحركة التي هي علَّة للزمان المتَّصل. «منه رحمه الله»^٢

[٧٩]. أي المتَّقدِّم والمتأخَّر يكونان بحسب أجزاء الحركة؛ فإذا تجزَّت الحركة فمهما

كانت أكثر كان عدد المتَّقدِّم والمتأخَّر أكثر وإن كانت أقلَّ كان عددهما أقلَّ بعدد أجزاء

المتَّقدِّمة والمتأخَّرة. «منه سلَّمه الله»^٣

[٨٠]. قال في الشفاء بهذه العبارة: «وأنت تعلم أنَّ الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متَّقدِّم و

متأخَّر؛ وإنَّما يوجد فيها المتَّقدِّم ما يكون منها في المتَّقدِّم من المسافة والمتأخَّر ما يكون

منها في المتأخَّر من المسافة لكنَّه يتبع ذلك أنَّ المتَّقدِّم للحركة لا يوجد مع المتأخَّر منها

كما يوجد المتَّقدِّم والمتأخَّر من المسافة معاً ولا يجوز أن يصير ما هو منها مطابق

المتَّقدِّم^٤ من الحركة في المسافة متأخَّراً ولا الذي هو مطابق المتأخَّر منها متَّقدِّماً كما

يجوز في المسافة؛ فيكون للتَّقدِّم والتأخَّر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما

للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة؛ فإنَّ الحركة بأجزائها

بعد المتَّقدِّم والمتأخَّر؛ فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدِّم وتأخَّر؛ و

لها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة؛ والزمان هو هذا العدد أو المقدار. فالزمان عدد الحركة

إذا انفصلت إلى متَّقدِّم ومتأخَّر لا بالزمان بل في المسافة وإلا لكان البيان تحديداً

بالدور»^٥ انتهى.

وفي الإشارات بهذه العبارة: «و لأنَّ التجدَّد لا يمكن إلَّا مع تغيُّر حالٍ وتغيُّر الحال

١. ن: و. ٢. ش: - رحمه الله.

٣. ش: ن: - رحمه الله.

٤. س: - أي المتَّقدِّم... منه سلَّمه الله: ن: منه رحمه الله.

٥. س: ن: - المتَّقدِّم.

٦. ش: - مطابق... هو.

٧. الشفاء (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الحادي عشر، ص ١٥٧ - ١٥٦.

لا يمكن إلاّ الذي^١ قوّة تغيّر حالٍ أعني الموضوع؛ فهذا الاتّصال إذن متعلّق بحركةٍ و متحرّكٍ أعني بتغيّرٍ ومتغيّرٍ لا سيّما ما يمكن فيه أن يتّصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية؛ وهذا الاتّصال يحتمل التقدير؛ فإنّ قبلاً قد يكون أبعد و قبلاً قد يكون أقرب؛ فهو كمّ مقدّر للتغيّر؛ وهذا هو الزمان وهو كميّة الحركة لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان^٢ انتهى. «منه سلّمه الله»

[٨١] إيماء إلى عدم إمكان التفصّي عن الوقوع في الدور من غير امتطاء المسامحة في العبارة أو^٥ إشارة إلى قوّة لزوم الدور وأنّه لا محيص عن ذلك على ما هو قاعدته من التعبير عن مختاراته بالرموز والإشارات والتلميح إلى المحقّقات عنده بالكنايات والاستعارات. «منه مدّ ظلّه»^٦

[٨٢] أي ترتكب أنّ في مسلك الإشارات تسامحاً في العبارة على ما زعمه صاحب المحاكمات؛ والمراد بالتقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان هما اللذان في الحركة بحسب انقسام المسافة إلى متقدّمة ومتأخّرة لكّتهما في الحركة لا يجتمعان فكأنّه قيل: الزمان كميّة الحركة لا كميّتها التي من جهة المسافة، بل التي من جهة التقدّم والتأخّر الغير المجتمعين الحاصلين في الحركة بحسب متقدّمة المسافة ومتأخّرتها؛ فلم يخالف المقصود ما في الشفاء أصلاً.

وربّما يقال بارتكاب المسامحة في التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان بأن يراد بهما أعمّ ممّا لا يجتمع بالذات أو باعتبار المقارنة لآخر؛ أي لجزيئين من متصرّم متجدّد يمتنع لذوات أجزائه من حيث هي أن تجتمع؛ فإنّ عدم اجتماع أجزاء الحركة ليس بالذات، بل باعتبار تلك المقارنة والزمان كميّة الحركة من جهة التقدّم والتأخّر اللذين هما في الحركة ولا يجتمعان وإن لم يكن ذلك بالذات؛ فلا دور ولا ثقة بجدواه؛ فإنّ التقدّم

٢. الإشارات والتبسيّات، ج ٣، ص ٩٤.

١. ن: الذي.

٥. ن: و.

٣. ش: - عدم.

٣. س: ن: رحمه.

٦. س: - إيماء... منه مدّ ظلّه.

والتأخر لا يمكن اعتبارهما في الحركة إلا باعتبار وقوعها في متقدم الزمان ومتأخره أو في متقدمة المسافة ومتأخرتها؛ فلا بد من أخذ أحدهما في التحديد؛ والأول مفض إلى الوقوع في الدور؛ فيتعيّن الثاني وهو السلوك في الشفاء.

ولا يبعد دفع الدور عن مسلك الإشارات بأن يؤخذ الزمان عند اعتبار وقوع الحركة في متقدمة ومتأخرة ليتحقّق التقدم والتأخر فيها متصوراً بوجه ما ويحدّ بأنه كميّة الحركة من جهة التقدم والتأخر الغير المجتمعين فيها أو يجعل الحدّ بحسب المائية الحقيقية وما يؤخذ فيه بحسب المائية الشارحة للإسم أو يفرّق بين المحدود والحدّ بالإجمال والتفصيل فيقال: الزمان كميّة الحركة من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان ويراد وقوع التقدم والتأخر في تلك الكميّة واعتبار الحركة بالنسبة إليهما لا وقوعهما في الحركة ولا يشبه أن تجعل هذا الأخير أحد وجوه ارتكاب التسامح في العبارة.

ثم إنّ محيي الحكمة الرواقية صاحب الإشراف انتهج في التحديد منهج الإشارات لكنّه في كتاب التلويحات جعل الزمان مقدّراً للحركة من جهة المتقدّم والمتأخر اللذين لا يجتمعان أي بحسب الوجود الغير القارّ وفي حكمة الإشراف جعله مقدارها من تلك الجهة لكن بحسب الوجود القارّ في العقل لأجزائها المتقدمة والمتأخرة أي من حيث يجمع الفعل متقدّماتها ومتأخرتها ولعلّ ذلك أشبه بالحقّ وأعذب في ذوق التحقيق؛ فإنّ وجوداً ما أحسن في تحقيق هذا المعنى قول الشيخ الرئيس في التعليقات: «أنّ العدّ والمساحة منهما ما يوجد في النفس وهو العادّ والماسح؛ ومنهما ما في الشيء وهو المعدود والممسوح؛ وبيان هذا أنّ الموضوعات كالإنسان مثلاً يوجد كلّ واحد منه وحده^١ لا أن تفيد الوحدة حقيقتها، بل أن يوجد معنى ذلك المعنى في ذاته وحده ثمّ تحصل من تلك الوحدات في النفس خمس وحدات؛ فتكون الموضوعات في^٢ خمسيّتها معدودة بما في

١. ش: أي ترتكب... فإن وجود. ٢. س، ش، ن: وحدته.

٣. س، ش، ن: في.

النفس؛ فتكون الموضوعات موجدة للخمسة ومعدودة بالخمسة المرتسمة في النفس؛ و مثال ذلك الحركة فإنها توجد بسبب وجودها في مسافة معنى ذلك المعنى في ذاته مقدار و هو الزمان؛ فتكون الحركة موجدة للزمان لا جاعلة الزمان مقداراً لكن الزمان يقدر الحركة» وقوله: «الموضوعات توجد بالأعداد ولكن لا تفيد الأعداد كميةً و تعدّ بالأعداد، كما أن الحركة توجد الزمان و الزمان في ذاته كم لا أن الحركة تفيد الكمية. ثم الحركة تقدر بالزمان»^١ انتهى. فليفتن و ليعرض عما في أقوال المتأخرين من لزوم الدور أو تأخر الحركة عن الزمان على ما في شرح الصحايف وغيره. «منه مدّ ظلّه»^٢

[٨٣] المراد بكميته الاتصالية بالعرض عروض^٣ تقدر له بمقدار معين مباين له في التحقق؛ و بكونه منفصلاً بالعرض معروضيته للكم المنفصل القائم به عند عروض الانفصال له في الوهم. «منه رحمه الله»^٤

[٨٤] قد ثبت من قبل وجود الزمان و أنه مقدار حالّ في الحركة؛ و يتبين في هذا^٥ التلويح أن اتصال المسافة علّة الزمان بتوسط اتصال الحركة بالمسافة؛ لأن المقدار الممتد لا يعرض على سبيل الانطباق شيئاً لا يصلح لأن يقال إنه متصل ممتدّ و الحركة لا يصلح لذلك من حيث طبيعتها بل من جهة المسافة على أن تتكتم بنفس المسافة الخارجة عنها؛ فهذا المعنى المصحّح لعروض المقدار يتقدّم في المحلّ على عروض الحالّ تقدماً بالطبع؛ فيكون علّة لوجود الحالّ - أعني الزمان - و^٦ عروضه لمحلّه - أعني الحركة - و يظهر أيضاً أن الحركة علّة لوجود الزمان و الزمان باتصاله مقدار لها و علّة لكونها ذات مقدار بحسب الانفصال إلى^٧ القليات و البعديات علّة^٨ لها و علّة لكونها ذات عدد؛ و هذا ممّا استبان من الشيخ في الشفاء^٩. «منه سلّمه»^{١٠} الله

١. الصليقات، ص ٩٠. ٢. س، ن: منه رحمه الله. ٣. ن: الاتصالية بالعروض.
٤. م: - المراد... منه رحمه الله؛ ش: - رحمه الله. ٥. م: - هذا.
٦. س: - و. ٧. س: + هو. ٨. ش: عدد.
٩. ن: - على أن نتكتم... الشفاء. ١٠. س، ن: رحمه.

[٨٥] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قوله: «أليست الحركة» إلى آخره عرّفت الحركة بعدة

رسوم غير محصورة في خمسة، كما ظنّه الإمام الرازي في شرح عيون الحكمة^١.

[الف.] فمناها: ما جرت به عادة قدماء الحكماء وهو أنّها خروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو على التدرّج أو على الاتّصال أو لا دفعةً.

و تحقيقه: أنّ الموجود إمّا أن يكون بالفعل من كلّ وجه كالمبدأ الأوّل تعالى و ضرب من الملائكة أو من جهة بالفعل و من جهة بالقوة ضرورة امتناع كونه بالقوة من كلّ جهة حتّى في كونه موجوداً و في كونه بالقوة كيف و أنّ له ذاتاً بالفعل البتّة؟!

ثمّ ما هو بالفعل من كلّ جهة لا يتصوّر له خروج من قوّة إلى فعلٍ أصلاً و من شأن كلّ ذي قوّة أن يخرج منها إلى الفعل المقابل لها و ما امتنع الخروج إليه بالفعل؛ فلا قوّة عليه و الخروج من القوّة إلى الفعل قد يكون دفعةً و قد يكون لا دفعةً و هو يكون بما هو أعمّ من الأمرين يعرض لجميع المقولات؛ فإنّه لا مقولة إلّا و فيها خروج عن قوّة لها إلى فعلٍ لها لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة ليس إلّا ما كان خروجاً لا دفعةً بل متدرّجاً؛ وهذا ليس يتأتّى إلّا في مقولات معدودة.

و طعن معلّم الحكمة المشائية في هذا التعريف بأنّ جميع ما ذكر يتضمّن بياناً دورياً؛ فإنّ الاتّصال و التدرّج و يسيراً يسيراً يضطرّ إلى أن يؤخذ الزمان في تحديدها و كذلك اللادفعة المأخوذ فيها الدفعة؛ فإنّها يؤخذ الآن في حدّها و الآن يؤخذ الزمان في حدّه؛ لأنّه طرفه و الزمان قد أخذت الحركة في تحديده.

و دفعه صاحب المطارحات بأنّ الدفعة و اللادفعة و التدرّج مثلاً لها تصوّرات أوليّة لإعانة الحواسّ عليها؛ و أمّا العلم بأنّ هذه الأمور إنّما تعرف بسبب الآن و الزمان؛ فذلك محتاج إلى البرهان؛ فمن الجائز أن تحدّد الحركة بهذه الأمور. ثمّ تجعل الحركة معرّفة للزمان و الآن اللذين هما سببا هذه الأمور الأولية للتصوّر.

واستحسنه صاحب المباحث المشرقة.^١

والحق: أنه غير مُجدٍ؛ إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على أمرٍ ممتدٍّ غير قارٍّ الذات لئلاَّ ينتقض التعريف بالأمر الآتية الحصول التي تقع في آتات متعاقبة يتوسط بين كلَّ آتين منها زمان كالانتقالات الفكرية على ما حَقَّق في مظانِّه؛ إذ يصدق عليها لولا ذلك الاعتبار أنها على التدرُّج أو لا دفعةً أو يسيراً يسيراً وليست الحركة والممتدُّ كذلك هو الزمان؛ ولذلك قال الشيخ في الشفاء: «جميع هذه الرسوم يتضمَّن بياناً دورياً خفياً»^٢ فاضطرَّ مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك في ذلك نهجاً آخر؛ وربما يتفصّل بأن تصوّر الحركة بوجهٍ ما بديهي وقد أخذ ذلك الوجه في تحديد الزمان لا حقيقتها المقصود تحصيلها ههنا أو أن تصوّر الزمان بوجهٍ ما غير متوقّف على الحركة؛ ولذلك الجمهور يتصوّرونه و يقسمونه إلى الأيّام والشهور والسنين، ولا يخطر ببالهم الحركة ولا يوثق بجدواهما أيضاً؛ فإنَّ تحديد الزمان يحوج إلى أخذ الحركة على وجه الاتصال وذلك غير بديهي؛ و تصوّر الزمان بحقيقته الامتدادية يتوقّف على الحركة؛ وقد ظهر لزوم اعتبار الانطباق على تلك الحقيقة الاتصالية.

و التحقيق أن يقال: إنَّ المأخوذ في حدِّ الزمان إنّما هي الحركة باتّصالها بحسب المسافة وفي حدِّ الحركة إنّما هو الزمان الممتدُّ المتّصل بنفس ذاته؛ فلا حرج لو اعتبر ذلك الامتداد هناك؛ فإنَّ التي قصد تحديدها إنّما هي الحركة بحسب اتّصالها الذي لها من جهة الزمان؛ فليتقن.

[ب.] ومنها: ما ذكره المعلّم أرسطاطاليس؛ فقال: الحركة كمالٌ أوّلٌ لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة؛ و سنحقّق القول فيه.

[ج.] ومنها: ما ذكره إمام الحكمة أفلاطن الإلهي؛ وهو أن الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة؛ ومعناه كون الجسم بحيث لا يفرض له أن من الآتات إلّا وحاله في ذلك

١. انظر: المباحث المشرقة، ج ١، ص ٥٢٨.

٢. الشفاء، (الطبيعات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الأول، ص ٨٢.

الآن بخلاف حالة قبله وبعده.

[د.] ومنها: ما ذكره فيثاغورس؛ وهو أن الحركة عبارة عن الغيرية؛ وهذا قريب مما ذكره أفلاطون؛ لأنه إذا كان حاله في كل آن يفرض مخالفاً لحاله قبل ذلك الآن كانت تلك الأحوال المتعاقبة المتوالية أموراً متغيرةً. فأفلاطون عبّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبّر عنه بالغيرية والمقصود واحد.

ويرد عليهما أن كلا من هذين المفهومين أمر بسيط غير منقسم لا يعقل فيه الاتصال والامتداد أصلاً. فليس شيء منهما عين حقيقة الحركة، بل إنّما هما من لوازم المتحرك من جهة الحركة؛ ومن ثمة قال في الشفاء: «وقد حدثت بحدود مختلفة مشتبهة»^١ وذلك الاشتباه لأمر^٢ في طبيعتها؛ إذ كانت طبيعة لا توجد أحوالها ثابتة بالفعل ووجودها في ما يُرى أن يكون قبلها شيء قد بطل و شيء مستأنف الوجود. فبعضهم حدّها بالغيرية إذ كانت توجب تغييراً لحال وإفادَةً لغير ما كان ولم يعلم أنّه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية هو في نفسه غيرية؛ فإنّه ليس كلّ ما يفيد شيئاً يكون هو ولو كانت الغيرية حركة لكان كلّ غير متحرّكاً ولكن ليس كذلك.

وقال قوم: إنّها طبيعة غير محدودة؛ والأخرى أن يكون هذا إن كان صفة لها^٣ غير خاصّة؛ فغير الحركة هو كذلك كاللانهاية والزمان.

وقيل: إنّها خروج عن المساواة كأنّ الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كلّ وقتٍ يمرّ عليه وأنّ الحركة لا يتساوي نسبة أجزائها وأحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة؛ فإنّ المتحرك في كلّ آنٍ له أين آخر والمستحيل له في كلّ آنٍ كيف آخر.

وهذه رسوم إنّما دعا إليها الاضطراب وضيق المجال ولا حاجة بنا إلى التطويل في إيصالها أو مناقضتها؛ فإنّ الذهن السليم يكفي في تزييفها ما قلناه.

[هـ.] ومنها: ما ذكره رهنم من فلاسفة الإسلام وفاقاً لبعض قدماء الرواقين؛ وهو أن

١. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الأول، ص ٨٣.

٢. ص: ٣ + صفة لها.

٣. ص: الامر.

الحركة زوال من حالٍ إلى حالٍ أو سلوك من قوّة إلى فعلٍ؛ وفي الشفاء: «أنّ ذلك غلط؛ لأنّ نسبة الزوال و السلوك إلى الحركة ليس كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس، بل كنسبة الألفاظ المرادفة إياها؛ إذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت أولاً لاستبدال المكان ثم نقلت إلى الأحوال.»^١

[و.] ومنها: ما ذكره الشيخ الرئيس في النجاة؛ وهو «أنّ الحركة تبدّل حال قارّة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتّجاه نحو شيءٍ والوصول بها^٢ إليه وهو بالقوّة أو بالفعل.»^٣

فقوله: «تبدّل حال قارّة» احتراز عن الانتقال من متي إلى متي أو من فعل أو انفعال إلى فعل أو انفعال؛ إذ تلك أحوال غير قارّة والانتقال عنها ليس حركة و «في الجسم» احتراز عن تبدّل الأحوال القارّة للنفوس المجردة من صفاتها وإدراكاتها؛ إذ ذاك لا يكون حركة لا عن تبدّل الهولني الأولى في صفاتها على ما قيل. فإنّ للهولني حركة في كفيّاتها الاستعدادية على ما هو التحقيق؛ وقد يقال أيضاً: إنّ المتحرّك في الحركة الكميّة ليس إلّا المادّة، بل المراد بالجسم ما يعمّه وما دّته.

و «يسيراً يسيراً» يخرج تبدّلاً لا يكون كذلك في الجسم و تبدّل الهولني في صورها الجوهرية؛ فإنّ ذلك لا يمكن أن يكون على سبيل التدرّج.

وقوله: «على سبيل اتّجاه نحو شيءٍ» احتراز به عن تبدّل الجسم في ضوئه مثلاً و الانتقال عنه يسيراً يسيراً إلى الظلمة التي هي عدم النور؛ فإنّه وإن كان في حال قارّة تدريجاً إلّا أنّه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجّه نحو شيءٍ؛ وأراد بالسببية المعبر عنها بالبلاء السببية الأولى القريبة الذاتية احترازاً عن تبدّل أحوال قارّة تدريجية لا يكون الوصول به إلى ما يترتّب عليه أولياً أو ذاتياً على ما فصل في مقامه.

وقد قيل: إنّ غاية الشيء أو علّته قد يكون ذاتيةً وقد يكون عرضيةً وقد يكون غير

١. الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأول، المقالة الثانية، الفصل الأوّل، ص ٨٣.

٢. ن: به. ٣. النجاة، (الطبيعيات)، ص ١٠٥.

أولية و بذلك يخرج عن الحدِّ الانتقالُ من جدّة إلى جدّة أو من إضافةٍ إلى إضافةٍ؛ إذ كلّ منهما وإن كان تدريجياً إلا أنّ شيئاً منهما ليس غاية ذاتية أو أولية لتبدّلٍ سابقٍ عليهما وإنّما عَمَّ في الغاية المذكورة ليشتمل ما لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة و ما ليس لها غاية فعلية كما تدوم من حركات الأفلاك؛ إذ ما يحصل لها إنّما هو وضع تدريجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شيء منها بالفعل لكن كلّ واحد منها يكون له حين تلبّس المتحرّك به قوّة قريبة من الفعل بحيث لا يتوقّف فعليته إلا على الانتزاع بالفعل على وجه يصلح لأن يتعيّن بالإشارة؛ فيكون لذاته فعلية مصحّحة لأن يكون منتهى الحركة و مقصدها.

وإن أعزل بك الأمر فاعتبر نسبة المتحرّك إلى حدّ له نسبة حالية إليه وإلى حدّ له إليه نسبة استقبالية. فإنّ أحد الجزئين يمكن أن يتعيّن بإشارتك إليه بخلاف الآخر؛ فيكون له فعلية دونه؛ و مهما زاحم وهمك عقلك أنّ هذه نهاية وهمية لا تحقّق لها في الخارج ليتمكن أن يكون كملاً ثانياً يتوجّه المتحرّك بالحركة إلى تحصيله؛ فأحسن أعمال رويّتك.

هذا أقصى ما يقال في تحرير كلام الشيخ.

[ز.] و منها ما ذكره بهمنيار في التحصيل روماً للتخلّص عن الدور: «إنّ الحركة هي كونٌ بين المبدأ الذي منه الحركة و المنتهى الذي إليه الحركة بحيث أيّ حدٍّ يفرض فيه - أي في الوسط - لا يوجد المتحرّك قبله و لا يكون بعده فيه.»^١

و فيه بعد ما يترآى في جليل النظر من الوقوع في الدور أنّه لو صحّ فإنّما يصلح تعريفاً للحركة التوسّطية و هي ليست حركةً حقيقةً، بل إنّما هي أمر بسيط غير منقسم ليس إلاّ حالة بين صرافة القوّة و محوطة الفعل.

[ح.] و منها: ما ذكره الشيخ صاحب الإشراف في التلويحات و في حكمة الإشراف ذاهباً

إلى أن الأجناس العالية لمقولات الممكنات خمسة - الجوهر، الإضافة والحركة والكم والكيف - إن الحركة هيئة غير قارة بالضرورة لا يتصور ثباتها نظراً إلى مهيئتها لا إلى غيرها؛ وقد زعم أن ما يجب فيه التقضي والتجدد لمهيئته من حيث هي إنما هو الحركة فبالهيئة - أي العرض - على اصطلاح الحكمة الإشرافية أخرج الجوهر؛ وبكونها لا يتصور ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والإضافة؛ ويكون ذلك لمهيئتها من حيث هي الزمان الذي هو من أقسام الكم؛ فإنه وإن كان أيضاً هيئة لا يتصور ثباتها لكن ذلك ليس لمهيئته ذاته، بل لغيره؛ وهو محلّه الذي هو الحركة؛ وجعل الزمان مقدار الحركة من حيث لا تجتمع أجزاؤها الفرضية معاً احترازاً عن المسافة؛ فإنها أيضاً مقدارها لا من هذه الحيثية، بل من حيث تثبت أجزاؤها الفرضية معاً.

ونحن نقول: قد أسلفنا البرهان على أن التقضي والتجدد والقبليّة والبعدية ليست إلّا لمهيئته الزمان من حيث هي والحركة إنّما تتّصف بها باعتبار الزمان؛ فما له أجزاء غير قارة بالذات إنّما هو الزمان لا الحركة ولا أمر آخر أصلاً، بل الحركة ليس لها من دون اعتبار الزمان أجزاء وامتداد يصلح لانتزاع الأجزاء منه؛ إذ ذلك من خواص الكم. فذلك إنّما يكون للحركة من جهة الزمان؛ وأما من جهة المسافة فإنّما تتّصف الحركة بنفس اتّصال المسافة وكميّتها المفارقة لها بالعرض لا على أن يقوم بها اتّصال كما يكون من جهة الزمان. فما زعمه ظن لا يتكل عليه.

وأما جعل الزمان مقدار الحركة من تلك الحيثية فقد سلف تحقيق القول فيه.

[ط.] ومنها: ما ذكره المتكلّمون؛ وهو أن الحركة عبارة عن الحصول الأول في الحيّز الثاني؛ وتقريره موكول إلى كتب المتأخّرين.

ثم إن الإمام العلامة فخرالدين الرازي أورد في المباحث المشرقة وشرحه لميون الحكمة تشكيكاً في ما اتّفقت عليه آراء الحكماء من الحصول التدريجي والغروج من القوّة إلى

الفعل على سبيل التدرّيج؛ ونسبه^١ إلى نفسه وقال: «هذا متفق عليه بين الحكماء؛ ولي فيه شك».

فإن لقائل أن يقول: الشيء إذا تغيّر فذلك التغيّر إما أن يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه. فإنّه إن لم يحدث فيه شيء ممّا كان معدوماً ولم يزل عنه شيء ممّا يكون موجوداً وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحالته قبل ذلك. فلا يكون فيه تغيّر وقد فُرض كذلك؛ هذا خلف.

فإذن الشيء إذا تغيّر فلا بدّ إما من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه. قلّنعرض أنّه حدث فيه شيء؛ فذلك الشيء الذي قد حدث كان معدوماً ثم صار موجوداً؛ وكلّ ما كان كذلك فلوجوده ابتداءً وذلك الابتداء غير منقسم وإلا لكان أحد جزئيه الابتداء لا هو؛ فذلك الذي حدث إما أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون. فإن لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده؛ وإن حصل له وجوده فلا يخلو إما أن يكون قد بقي منه شيء بالقوّة أو لم يبق. فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أوّل حدوثه؛ فهو حاصل دفعةً لا يسيراً يسيراً؛ وإن بقي منه شيء بالقوّة فذلك الذي بقي إما أن يكون عين الذي وجد؛ وهو محال، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً^٢ معدوماً دفعةً واحدة؛ وإما أن يكون غيره؛ فحينئذٍ الذي حصل أولاً فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل بتمامه معدوم. فليس هناك شيء واحد له حصول على التدرّيج، بل هناك أمور متتالية.

فالحاصل: أنّ الشيء الأحديّ الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعةً. نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إنّ حصوله على التدرّيج على معنى أن كلّ واحد من تلك الأفراد الحقيقية إنّما يحصل من حينٍ بعد حين حصول الآخر؛ وأما على التحقيق فقد حدث بتمامه دفعةً وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم. فهذا ما عندي في هذا الموضوع.^٣ انتهى قوله.

١. من: نسبة.

٢. س، ن: و.

٣. الباحث المشرقة، ج ١، صص ٥٥٠ - ٥٢٩.

وأقول: إنَّ بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلاً إياها عمَّن سبقه من الأقدمين وأبطلها بأنَّها إنَّما ينفي وجود الحركة بمعنى القطع؛ وهي غير موجودة في الأعيان؛ والموجود من الحركة إنَّما هو التوسط المذكور وهو ليس أمراً سيَّلاً لا يكون منقضيّاً ولا حقّاً؛ والمتأخرون سلكوا هذا السبيل ظانِّين أنَّه منهج الحكمة.

وقد توغَّل فيه بعض المشهورين بالتحقيق في حواشيه على الشرح القديم للتحريد واقتفى إثره بعض من تأخَّر عنه من أفاضل المحقِّقين ولعر الحبيب إنَّه في الفساد كخطأ الطبيب؛ فإنَّ معشر هؤلاء النافين لوجود الحركة بمعنى القطع في الأعيان يذهبون إلى وجودها في الأذهان بناءً على أنَّ التوسط المذكور بحسب استمرار ذاته وعدم استقرار نسبته إلى حدود المسافة يرسم أمراً ممتدّاً في الوهم هو الحركة بمعنى القطع ويقرِّرون أنَّ ارتسامها في الوهم إنَّما يكون بحسب الحدوث على سبيل التدرّيج وإنَّ اجتمعت اجزأؤها هناك معاً بحسب البقاء؛ وإذا كان حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدرّيج غير معقول لم يتصوّر حدوثه تدرّجاً سواء كان في الأعيان أو في الأوهام؛ والقياس المغالطي ذا لو صحَّ لكان حجةً ناهضةً هناك أيضاً؛ إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلاً؛ واللازم خلفُ اجتمعت الآراء على بطلانه.

فالحريّ قلعُ أساس الإشكال بإفشاء وجه الغلط فيه؛ وذلك غير متعسّر على من هوله ميسّر ممَّن خلق له؛ فإنَّ وجود الشيء بتمامه في الآن أخصَّ من وجوده بتمامه مطلقاً؛ فإنَّ ذلك قد يكون في الزمان لا في الآن ووحدة الشيء لا تأبى ذلك أصلاً؛ والتدرّيج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتدَّ الواحد في نفسه بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضاً واحد شخصي في نفسه، بل إنَّما ينافي وجوده بتمامه في الآن أو في شيء من أبعاض ذلك الزمان المنطبق عليه؛ ولا يلزم أن يكون كلّ حادث لحدوثه بتمامه ابتداء غير منقسم بحيث يختصَّ وجوده بهويّته الاتصالية الامتدادية لو كان له هويّة كذلك بأنَّ^١ يتحقّق فيه:

و سَيَلْنِي عَلَيْكَ تَحَقُّقُ هَذِهِ الْمَطَالِبِ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّفْصِيلِ فِي أَصْلِ الْكِتَابِ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - فَرَصَدَ ذَلِكَ إِنْ كُنْتَ لَلْمُتَوَعَّلِ قَلْبِكَ سَمْعَكَ وَأَنْتَ شَهِيدٌ. «مَنْ رَحِمَهُ اللَّهُ»^١

[٨٦]. فَلَوْ أَنَا تَوَهَّمْنَا ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ لَا تَتَجَزَّى وَكَانَ الْمُتَحَرِّكُ حِينَ يَتَحَرَّكُ فِي الْأَوْسَطِ مِنْهَا لَكَانَ فِيهِ عِنْدَ حَرَكَتِهِ مِنَ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّلَاثِ كَمَالٌ مَا بِالْقُوَّةِ وَلَمْ يَكُنْ عَلَى مَتَّصِلٍ. فَفَنَسْ كَوْنِ الْحَرَكَةِ كَمَالاً^٢ مَا بِالْقُوَّةِ لَا يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ هِيَ شَيْئاً قَابِلاً لِلانْقِسَامِ مَا لَمْ يَعْرِضْهُ^٣ مَا يَقْتَضِي كَوْنَهَا لَا تَكُونُ إِلَّا عَلَى مَتَّصِلٍ.

و بِالْجُمْلَةِ: أَنَا مَا لَمْ نَلْتَمِثْ إِلَى مَسَافَةٍ أَوْ إِلَى زَمَانٍ لَمْ نَجِدْ لِلْحَرَكَةِ اتِّصَالاً وَلِذَلِكَ مَتْنِي احْتَجْنَا إِلَى تَقْدِيرِ الْحَرَكَةِ احْتَجْنَا إِلَى ذِكْرِ مَسَافَةٍ أَوْ زَمَانٍ. «مَنْ سَلَّمَهُ^٤ اللَّهُ»

[٨٧]. يَعْنِي أَنَّ الْحَرَكَةَ بِحَسَبِ اتِّصَالِ الْمَسَافَةِ يَقْتَضِي وَجُودَ مَقْدَارٍ لَهَا هُوَ الزَّمَانُ بِاتِّصَالِهِ وَبِحَسَبِ انْقِرَاضِ الْأَجْزَاءِ فِي ذَلِكَ الْإِتِّصَالِ الْمُسْتَلَزَمِ لِحَصُولِ الْمُتَقَدِّمِ وَالتَّأَخَّرِ فِي الْحَرَكَةِ يَقْتَضِي وَجُودَ عَدَدٍ لَهَا هُوَ الزَّمَانُ مِنْ حَيْثُ الْإِنْفِصَالُ إِلَى الْقَبْلِيَّاتِ وَالبَعْدِيَّاتِ. وَ^٥ اقْتَصَرَ فِي الْبَيَانِ عَلَى الْآخِرِ لظَهْوَرِ الْأَمْرِ فِي الْأَوَّلِ^٦ أَيْضاً بَعْدَ تَبْيِينِ هَذَا. «مَنْ دَامَ ظِلُّهُ»^٧

[٨٨]. قَوْلُهُ: «بِتَوَسُّطِ اتِّصَالِ الْحَرَكَةِ» - إِلَى آخِرِهِ -^٨ يَعْنِي أَنَّ اتِّصَالِ الْمَسَافَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ لِلْحَرَكَةِ عِلَّةٌ لَوْجُودِ الزَّمَانِ الَّذِي هُوَ بَذَانُهُ مَتَّصِلٌ أَوْ اتِّصَالٌ لَا أَنَّهُ يَعْرِضُ الْحَرَكَةَ اتِّصَالاً بِسَبَبِ اتِّصَالِ الْمَسَافَةِ حَتَّى يَكُونَ هُنَاكَ اتِّصَالٌ آخِرٌ غَيْرِ اتِّصَالِ الْمَسَافَةِ وَاتِّصَالِ الزَّمَانِ؛ وَأَمَّا الزَّمَانُ^٩ فَإِنَّهُ أَمْرٌ حَالٌّ فِي الْحَرَكَةِ عَارِضٌ لَهَا. «مَنْ رَحِمَهُ اللَّهُ»^{١٠}

[٨٩]. «أَلَقَى يَأْلُقُ أَلْقَاءً فَهُوَ أَلِقٌ» إِذَا انْبَسَطَ لِسَانُهُ بِالْكَذِبِ وَكَذَلِكَ «وَلَقَى يَلْقَى وَلَقَاءً» وَ الْوَلَقُ وَالْإِلْقَى «الاستمرار في الكذب»^{١١} «مَنْ رَحِمَهُ اللَّهُ»^{١٢}. فَيَلْقَى أَيَّ يَكْذِبُ. «مَنْ رَحِمَهُ

١. ش: - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَوْلُهُ أَلَيْسَتْ الْحَرَكَةُ... رَحِمَهُ اللَّهُ. ٢. ش: كَمَالٍ.

٣. ش: لَمْ يَعْرِضْ. ٤. س: ن: رَحِمَهُ. ٥. س: - وَ.

٦. س: ن: مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ. ٧. س: ش: - قَوْلُهُ... إِلَى آخِرِهِ. ٨. س: - وَ.

٩. ش: + اتِّصَالٌ. ١٠. ن: - وَأَمَّا الزَّمَانُ. ١١. ش: - رَحِمَهُ اللَّهُ.

١٢. انْظُرْ: الصَّحَاحَ، ج ٣، ص ١٥٦ وَ النِّهَايَةَ، ج ١، ص ٦٠ - ٥٩ وَ ج ٥، ص ٢٦٦.

١٣. ش: - رَحِمَهُ اللَّهُ.

الله»^١

٩٠ | يريد أن الإمام العلامة فخر الدين الرازي تحير في المباحث المشرقية في أمر الزمان واختار في شرح عيون الحكمة للشيخ الرئيس المذهب الأخير المنسوب إلى إمام الحكمة أفلاطن. فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشبهة والشكوك: «واعلم أنني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول في ما يمكن أن يقال من كل جانب؛ وأما تكلف الأجوبة الصعبة تعصباً لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً مع هذه المسئلة»^٢

وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك: «إن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب الإمام أفلاطن.

والأقرب عندي في الزمان وفي المدة هو مذهب أفلاطن وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته. فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة^٥ عن التغير سمي بالرمد من هذا الاعتبار؛ وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات و التغيرات فذاك هو الدهر الداهر؛ وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات مقارنة معه فذاك هو المسمى بالزمان».

ثم قال: «وأما مذهب أفلاطن فهو إلى المعالم^٦ البرهانية الحقيقية أقرب وعن ظلمات الشبهات أبعد؛ ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الأشياء ليس إلا عند الله تعالى»^٧

وقال في شرح الفصل المعقود لتحقيق مذهب أرسطاطاليس مورداً عليه: «إن بديهية العقل حاكمة بأن إله العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث اليومي وأنه^٨ الآن

١. ش. - رحمه الله؛ ن. - فيلقن أي يكذب منه رحمه الله.

٢. س. ش. ن. - متا.

٣. المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٢٧.

٥. س. المنزهات.

٦. شرح عيون الحكمة: العلوم.

٧. شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ١٢٩.

٨. ن. ان.

موجود معه وأنه سيبقى بعده؛ فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير^١ في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم وقوع التغير في ذات الواجب الوجود؛ وذلك لا يقوله عاقل.

فلئن قلتم: لولا وقوع التغير في هذا الحادث^٢ لا متنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية: فنقول: قد جوزتم أن يكون الشيء محكوماً عليه بالقبلية والمعية والبعدية^٣ بسبب وقوع التغير في شيء آخر. فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك؛ وهذا هو قول الإمام أفلاطن؛ فإنه كان يقول: «المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يحصل فيه^٤ إلا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد؛ وأما إن حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبلات قبل بعديات وبعديات^٥ بعد^٦ قبلات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة والزمان، بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء»^٧ انتهى كلامه.

ونحن بعناية العليم الحكيم لفي منتدح عن أمثال تلك الشكوك والأوهام حسب ما تتلو عليك تحقيقه في أصل الكتاب إن شاء الله^٨ المفضل انعمام ولولا أن ثبتني ربي لقد كدت أركن إليهم شيئاً قليلاً وحيث هداني أستطيع إلى حي حبيب^٩ العقل سبيلاً. فالحمد لمُلهم الحق حقَّ حمده. «منه مدَّ ظله العالی»^{١٠}

[٩١]. يوضح طي هذا الإيضاح بطلان المذاهب الخمسة الأخيرة المعدودة في الإحصاء؛ وأما الخمسة الأول فقد أبطلت سابقاً ببيان وجود الزمان واتصاله وكونه عرضاً قائماً بحركة هو مقدارها. «منه رحمه الله»^{١١}

[٩٢]. القياس هو قولهم: «الزمان متقضي متجدد والحركة متقضية متجددة؛ فالزمان

١. س: - والمعية... التغير. ٢. شرح عبون الحكمة: هذه الحالات.

٣. ن: بالقبلية والبعدية والمعية. ٤. ن: بالقبلية والبعدية والمعية. ٥. ن: فيه.

٦. س: + قبل. ٧. س: ن: قبل. ٨. شرح عبون الحكمة، ج ٢، ص ١٢٧.

٩. س: + تعالى. ١٠. ن: - حبيب. ١١. س: ن: منه رحمه الله.

١٢. س: - رحمه الله.

عين الحركة» و الموجبتان في الشكل الثاني لانتجان على أن إحدى مقدمتيه - أعني قولهم: «الحركة متقطّية متجدّدة» - كاذبة؛ لأنّه يجب أن يراد أن الحركة متقطّية متجدّدة بذاتها لينتج^١؛ لأنّ الزمان هو المتقطّى المتجدّد بذاته و الحركة ليست بذاتها كذلك، بل باعتبار مقارنة الزمان و الانطباق عليه؛ فإنّ غير القارّ بذاته ليس إلّا الزمان؛ فالحركة لا يكون شيء منها ماضياً أو مستقبلاً بذاتها، بل باعتبار الوقوع في الزمان الماضي أو المستقبل. «منه رحمه الله»^٢

[٩٣]. هود / ١١٢.

[٩٤]. ربّما^٣ يقرّر بأنّ العدم الطاري إنّما^٤ يمتنع بالنظر إلى ذات الزمان؛ لأنّ فيه فرضُ عدم الشيء مع وجوده؛ وأمّا عدم الزمان وحده بحيث لا يقترن ذلك العدم بقبل أو بعدٍ فإنّه ممكن؛ فلا يلزم وجوب وجود الزمان؛ و الغلط إنّما ينشأ من قياس الزمان على ما^٥ في الزمان و من اقتران وجود الشيء بعدمه «منه رحمه الله»^٦

[٩٥]. إنّما كان وجوب الطبيعة بشرط شيءٍ بعينه وجوب الطبيعة لا بشرط شيءٍ؛ لأنّ وجود الفرد هو بعينه وجود الطبيعة، و الوجوب كيفية الوجود؛ وأمّا وجود الطبيعة من حيث إنّها وجودها فلا ينسب إلى ما هو فرد تلك الطبيعة إلّا بالعرض. فلذلك لم يكن امتناع الطبيعة هو بعينه امتناع فردها و إن كان مستلزماً لامتناعه. «منه رحمه الله»^٧

[٩٦]. لأنّه^٨ يمكن أن ينشأ الامتناع من خصوصية الفرد. ثمّ إنّ الممكن ما لا يجب له بالنظر إلى ذاته من حيث هي طبيعة الوجود و لا يمتنع عليه بالنظر إلى ذاته طبيعة العدم. فالوجوب أو الامتناع بوسطٍ مستندٍ إلى الذات لا يُخرجه عن حدّ حقيقة الإمكان إلّا أنّ البرهان قد قام على استحالة ذلك. فلو أنّ ممكناً اقتضى امتناع جميع أنحاء العدم بشرط شيءٍ بالنظر إلى ذاته لم يلزم امتناع طبيعة العدم لا بشرط شيءٍ بالنظر إلى ذاته من حيث

١. س: ش. + لو أُنشِج. ٢. ش: - رحمه الله. ٣. ش: و ربّما.
٤. ن: ربما. ٥. س: - ما. ٦. ش: - رحمه الله.
٧. ش: - رحمه الله. ٨. ش: - لأنّه.

هي، بل من حيث^١ إنه يقتضي امتناع جميع أنحاء العدم والطبيعة لا تتحقق إلا بتحقيق شيء من أفرادها. فذلك الاقتضاء وسط في امتناع تلك الطبيعة.

ونظيره على ذوق الفلاسفة أن الواجب الوجود بذاته يقتضي علّيته لمعلوله الأول^٢ من حيث إنه علّة لا امتناع^٣ عدمه. فعدم المعلول الأول إنّما يمتنع بالنظر إلى الواجب من حيث تلك العلّة المستندة إلى نفس ذاته لا بالنظر إلى ذاته بذاته لكنّ الممكن لا يمكن أن يقتضي امتناع جميع أنحاء العدم بالنظر إليه وإلا لاقتضى امتناع طبيعة العدم من حيث ذلك الاقتضاء. فيلزم أن يقتضي وجوب نقيض تلك الطبيعة - أعني الوجود^٤ - فيكون ذاته كافية في وجوده؛ هذا خلف. «منه رحمه الله»^٥

[٩٧]. الحقّ أنّ مجرد الإمكان علّة الاحتياج. فكما كان المعلول في حدوثه محتاجاً إلى العلّة كان في بقائه أيضاً محتاجاً إليها؛ وأمّا توهم لزوم تحصيل الحاصل فقد ازيح بأنّ المحال إنّما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستأنف لا يحصل بنفس التحصيل الأول؛ أي بتحصيل مستمرٍّ؛ والفاعل يقيّد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلاً بنفس التحصيل الذي كان حاصلاً. فكما أنّ الأثر واحد مستمرّ فكذا التحصيل؛ إذ المعنى منه هو الاستتباع لا غير وهو نسبة يجدها العقل بين العلّة والمعلول. فمادام تلك النسبة مستمرة يستمرّ وجود المعلول وإذا انقطعت انقطع وجوده؛ فلا مانع للتأثير والتحصيل والإفادة ونحوها من جانب العلّة إلا استتباعها للمعلول؛ ولا للتأثر والاحتياج ونظائرها من جانب المعلول إلا التبعية اللازمة لذلك الاستتباع لأنّ الفاعل يعمل عملاً بالمعلول كالخيّاط خياطة الثوب حتّى إذا تمّ عمله لم يبق له تأثير على ما ينساق إلى الأوهام العامية؛ وذلك الاستتباع وإن كان دفعياً لكنّه قد يستمرّ فيستمرّ المعلول وقد لا يستمرّ فلا يستمرّ. فإنّ أعتبر ذلك الاستتباع استتباعاً واحداً مستمراً كان من جانب المعلول بإزائه تبعية واحدة مستمرة؛ وإن أعتبر إضافته إلى الزمان الأول والثاني حتّى يصير

١. ن: هي بل من حيث.

٢. س: + و.

٣. ش: علّة له امتناع.

٤. س: الوجوب.

٥. ش: - رحمه الله.

٦. س: - تلك.

متعدداً بذلك الاعتبار تعددت التبعية من جانب المعلول أيضاً بإزانهما في الزمان الأول و الثاني.

ثم التحقيق على ما حققه الشيخ في الإشارات و فصله في الشفاء و النجاة و غيرهما من ' أن تأثير العلة سواء كان في الوجود الحادث أو الوجود المستمر إنما هو في نفس الوجود بما هو وجود لا في قيد الحادث أو الاستمرار؛ فإن الحادث إنما يفيد الفاعل الوجود بما هو وجود لا من حيث هو وجود بعد عدم.

و لا يصح أن يقال: «إن شيئاً جعل وجود الشيء بحيث لا يكون إلا بعد العدم» فهذا غير مقدور عليه، بل بعض ما هو مقدور واجب ضرورة أن لا يكون بعد عدم بعدية زمانية و بعضه واجب ضرورة أن يكون بعد عدم. فالمستفاد من العلة إنما هو نفس الوجود من حيث هو وجود تلك المهيّة؛ و أما وصفه و هو «أنه بعد ما لم يكن» فليس من علة؛ و التأثير إنما هو بالذات في نفس الوجود بما هو وجود و الوصف لازمه. فلا يحتاج إلى تأثير مستأنف بل هو مستند ابتدائاً إلى نفس هذا الوجود المجعول؛ و في الحادث الذاتي أيضاً ليس للفاعل في عدمه السابق على وجوده سبقاً بالذات تأثير بل تأثيره في نفس وجوده لكن عرض إن كان له عدم من ذاته ليس ذلك من تأثير الفاعل؛ و كذلك في المعلول المستمر تأثير العلة إنما هو بالذات في نفس وجوده بما هو وجوده و وصف الاستمرار له إنما هو لازم لاستمرار التأثير.

هذا على سبيل الحكمة المشائية في المشهور و أما على طريق ذوق التحقيق فتأثير العلة إنما هو بالذات في نفس المهيّة، و الوجود ينتزع منها لا بجعل مستأنف، و وصف الحدوث يلزمه لنفسه و وصف الاستمرار يلزمه لاستمرار التأثير و أنه ليس عليك من ذي قبل تحقيق هذه الحقائق على ضرب من التفصيل في أصل الكتاب، إن شاء الله تعالى. «منه رحمه الله»^٢

[٩٨]. و أمّا ما يقال: «إنّ المعلول لو كان معدوماً في مرتبة وجود علته لكان عدمه متقدماً بالذات على وجوده و تقدّم نقيض الشيء عليه بالذات محال» فمقدوح بأنّ نقيض وجوده هو رفع وجوده لا رفع وجوده المقيد ذلك الرفع بكونه في تلك المرتبة و هو ظاهر. ربّما يورد بتعكّس هذا الفحص التحقيقي^١ على قولهم: «إنّ المعلول له في مرتبة وجود علته عدم؛ فيقال: ليس للمعلول في تلك المرتبة الوجود و لا عدم؛ فإن تأخّر وجود المعلول عن وجود العلة إنّما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة عدم؛ و لا يصحّ أن يتمسك بأنّه إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها عدم و إلّا لزم الوساطة و أنّه لا معنى للعدم إلّا سلب الوجود.

فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت أنّه معدوم فيها لأنّ نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتّصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة؛ أعني النفي المقيد؛ فلا يلزم من انتفاء الوجود في تلك المرتبة تحقّق السلب فيها لجواز أن لا يكون اتّصافه بالوجود^٢ لا اتّصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلّية و المعلولية؛ فإنّه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخراً عن وجود الآخر و لا متقدماً عليه؛ و خلوّ المرتبة عن النقيضين جاز و إن كانت نحواً من أنحاء نفس الأمر لعدم استلزامه ارتفاعهما في نفس الأمر لكون نفس الأمر أوسع من تلك المرتبة كما في المهية من حيث هي هي؛ فإنّ كلّاً من النقيضين مسلوب عنها من تلك الحثية التي هي من أنحاء الواقع لا ملاحظة تعملية من العقل على ما يسبق إلى بعض الأوهام؛ و لا يلزم خلوّها عنهما في الواقع لعروض أحدهما لها بحسب نحو آخر من أنحاء الواقع.

فإذن لا يتمّ مرامهم في إثبات الحدوث الذاتي و نحن نحقّق المطلب حيث يحين حينه في أصل الكتاب على وجه لا يسع مجالاً للإزاحة عن الحقّ إن شاء الله تعالى؛ فليترّص.

«منه سلمه^١ الله»

[١٩٩]. على ما هو الحق من مذهب المصنّف: فإنّ البعدية التي لا يجتمع القبل و البعد بحسبها أعمّ عنده من الزمانية و الدهرية و السرمدية؛ و الممتنع بالنظر إلى ذات الزمان عنده إنّما هو العدم بعد الوجود بعديّة زمانية لا غير. «منه رحمه الله»^٢

[١٠٠]. أي سواء كانت بعديّة بالذات أو بالزمان أو بالدهر أو بالسرم. «منه رحمه الله»^٣
[١٠١]. تقريره أنّ المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتهما بحيث إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان أشدّ بُعداً ممّا سواه؛ إذ المختلفان بالايجاب و السلب بحيث يكون صدق كليّ منهما أو^٤ كذبه مستلزماً لكذب الآخر أو صدقه استلزماً بالذات؛ فكيف يكون المتشابهان في المهيّة متناقضين. «منه سلمه^٥ الله»

[١٠٢]. بل عدمه متّضح الفساد سيّما في المفهومات الاعتبارية؛ فإنّ للعقل أن يعتبر أيّ مفهوم كان و يضيف إليه الرفع لكنّه قال: «غير متّضح الفساد» وقوفاً على مقام منصب المنع و وظائفه. «منه رحمه الله»^٦

[١٠٣]. قوله: «فيكون قد أرجع النقيضين» إلى آخره.^٧ حاصل الكلام أنّه إمّا أن يجوز إضافة الرفع إلى غير الثبوت فيكون العدم الطاري فرداً من العدم بمعنى رفع الوجود و رفعه فرداً من العدم بمعنى مطلق الرفع المساوق^٨ لمفهوم كلمة النفي من غير ملاحظة خصوصية المضاف إليه و الإضافة محصّلة لخصّة العدم و مقوّمّة لنوعيته؛ فيختلف العدمان باختلاف ما أضيفا إليه؛ و إمّا أن يقتصر الرفع على الإضافة إلى الثبوت فقط؛ فيصير رفع العدم الطاري عبارة عن رفع ثبوته؛ فيصير المتناقضان حقيقةً ثبوت العدم الطاري و رفعه؛ فإنّ الرفع إنّما يكون نقيضاً لما أضيف هو إليه لا غير. فقد اندفع الشكّ على كلا التقديرين.^٩
[١٠٤]. وقد يقال: الرفع الطاري مؤلّف من مفهوم الرفع و مفهوم الطريان؛ فرفعه باعتبار

١. س. ن: رحمه.

٢. ش: - رحمه الله.

٣. ش: - رحمه الله.

٤. ن: و.

٥. س. ن: رحمه.

٦. ش: - رحمه الله.

٧. ش: - قوله فيكون... آخره.

٨. ش: المساوي.

٩. ن: - قوله فيكون... التقديرين.

الجزء الأول بالثبوت و باعتبار قيد الطريان برفعه؛ و لا ثقة بجذواه؛ فإن مفهوم نقيضه رفع الرفع الطاري. «منه سلمه الله»^١

منهم من لم يجوز إضافة الرفع إلى المهيّة في نفسها؛ فإن أضيف إليها ظاهراً أرجع الإضافة إلى ثبوت تلك المهيّة؛ و التحقيق يقتضي خلافه، كيف و فعلية المهيّة في تقرر نفسها غير الوجود و يتعلّق بها الجعل البسيط على ما يأتي تحقيقه في الكتاب؛ فلم لا يصحّ إضافة الرفع إلى نفسها مع قطع النظر عن الوجود. «منه مدّ ظله»^٢

[١٠٥] و قوله: «وإن أعيد النظر» إعادة للتشكيك بناءً على المذهب المختار من جواز إضافة الرفع إلى أي مفهوم كان.^٣

[١٠٦] و قوله: «و نقيضه و هو رفعه أيضاً»^٤ فرد من تلك الطبيعة^٥ ربّما يقال: لمّا كانت الإضافة إلى الملكة محصلة لطبيعة الرفع و منوعة لها و كان اختلاف ما أضيفت هي إليه بالنوع منشأ لاختلاف أنواعها؛ فكان رفع رفع شيء ما مخالفاً بالحقيقة لرفع شيء ما قطعاً؛ فيكون رفع رفع شيء ما أيضاً مخالفاً لرفع رفع شيء ما ضرورة اختلاف ما أضيفا إليه؛ فلم يكن النقيضان متفقين المهيّة؛ لكنّه غير مُجْدٍ؛ إذ يلزم كونهما فردين من طبيعة الرفع المساوق للسلب المطلق و من طبيعة رفع الرفع أيضاً؛ و هل الكلام إلّا في جوازها؟! فلا محيص إلّا بارتكاب ذلك كما يُنبى عنه قوله: «أرتكب» و فيه إشارة إلى أنّه يمكن تقرير العرام على وجه ينحفظ فيه تكرّر التناقض من الجانبين على ما نبّهت بعد في الحواشي لكن ارتكاب عدم التكرّر ممّا لا صاد عنه؛ فليُدرك. «منه دام ظله»^٦

[١٠٧] و قوله: «أرتكب» دفع له بما هو تحقيق المقام و ملخصه أن التناقض قد يطلق على اختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب بحيث يتمانعان صدقاً و كذباً بالذات؛ و قد يطلق على كون أحد المفهومين رفعاً للآخر و الآخر مرفوعاً به؛ و هو بالمعنى الأخير

١. س. ن. - سلمه الله. ٢. س. منه رحمه الله؛ ن. - مدّ ظله. ٣. ن. - و قوله... مفهوم كان.

٤. س. - قوله و نقيضه و هو رفعه أيضاً. ٥. س. - قوله و نقيضه... الطبيعة.

٦. س. - بالتّوحي. ٧. س. - رفع. ٨. س. ن. - منه رحمه الله.

لا ينافي تشابه المتناقضين في المهية؛ فإن التمانع الذاتي على هذا التقدير إنما ينشأ من الإضافة لا غير؛ فتفطن. «منه سلمه الله»^١

[١٠٨]. قوله: «بمعنى رفعه» تفصيل المقام: إن التناقض أي تقابل السلب والإيجاب قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتناقضين أو ارتفاعهما صدقاً وكذباً بحسب أي نحو كان من أنحاء نفس الأمر و نقيض القضية مطلقاً على ذوق الحكمة الإشرافية إنما هي قضية أخرى مفهومها سلب تلك القضية؛ وأما الحكم بأن الموجبة نقيض السالبة فمن باب إقامة لازم النقيض مقامه كما جرى للمشائين أيضاً في تناقض الموجبات وفي الحكم بكون^٢ نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية ضرورة أن معلوم نقيضها سلبها أعم من أن يتحقق بسلب جزئي أو كلي وإن استلزم السلب الجزئي البتة؛ وعلى الحكمة المشائية إنما يصح ذلك إذا كانت القضية موجبة؛ وأما السالبة فنقيضها ما هي سلب له ونقيض الموجبة الكلية سلبها سواء تحقق كلياً أو جزئياً؛ ونقيض السالبة الكلية الإيجاب اللازم لسلبها سواء تحقق كلياً أو جزئياً؛ وكذلك في الموجبة والسالبة الجزئيتين؛ وأما عدّ السالبة الجزئية أو موجبتها السالبة الكلية أو موجبتها نقايض فمسامحة إقامة اللازم المساوي مقام ملزومه.

وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفع في نفسه أو بحسب الانتساب^٣ إلى شيء إما بالحمل الموطائي^٤ أو الحمل الاشتقاقي من تنافيهما بحسب نفس المفهوم وكون كل منهما أشدّ بُعداً عن الآخر من جميع ما سواه؛ فإن المفهوم إن اعتبر في نفسه وضمّ إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه لا يتصور مثل ذلك لغيره من المفاهيم يسمى رفع المفهوم في نفسه.

ولا يعتبر في شيء منها صدق أو لا صدق على شيء أصلاً؛ فإذا حمل على شيء كان إثباته له تحصيلاً وإثباتاً رفعه له إيجاباً سالب المحمول وإثباتاً صدقاً على ذات

١. س: منه رحمه الله؛ ذ: - و قوله... رحمه الله.

٢. س: يكون.

٣. س: أي على الوجه التصديقي.

٤. س: الموطائي.

واحدة من جهة واحدة في زمان واحد لا كذباً لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع وإن اعتبر بحسب الحمل المواطائي^١ على شيء، وأضيف إليه مفاد حرف النفي حصل أيضاً ذلك المفهوم وهو نقيضه من جهة ذلك الحمل وإنما يستحيل اجتماعهما باعتبار ذلك الحمل فقط: فلا يكون شيء يحمل كلّ منهما عليه مواطأةً وكذلك ارتفاعهما بأن يوجد شيء لا يحمل شيء منهما عليه مواطأةً؛ فلو عدم الموضوع كذب حملهما عليه معاً.

وأما بحسب الحمل الاشتقاقي فلا يمتنع اجتماعهما؛ فقد يتّصف الشيء بهما اشتقاقاً كالجسم المتحرك؛ فإنه يتّصف بالحركة واللاحركة اشتقاقاً لاتّصافه بالشكل وغيره ممّا يحمل عليه اللاحركة مواطأةً؛ وكذلك يمتنع ارتفاعهما عن شيء من جهة الحمل الاشتقاقي بالنظر إلى نفس مفهوميهما وإن لم يتفق خلوّ شيء عن الاتّصاف بهما جميعاً؛ فإنّ ذلك ليس من حيث اقتضاء نفس مفهوميهما.

ولا يستحيل أيضاً أن يحمل أحدهما على شيء مواطأةً والآخر على ذلك الشيء اشتقاقاً كالوجود يحمل على الفلك اشتقاقاً ونقيضه من طريق الحمل المواطائي^٢ وهو اللاوجود يحمل عليه مواطأةً؛ ولا أن يحمل أحدهما على نفس مفهوم الآخر مواطأةً؛ كالمفهوم يحمل على نفس مفهوم اللافهم والشيء على نفس مفهوم اللاشيء إلى غير ذلك من الأمور العامة أو اشتقاقاً، كاللاحركة المتّصف بها الحركة لاتّصافها بالسرعة التي يحمل عليها اللاحركة وإن أُعتبر باعتبار الحمل الاشتقاقي على شيء وأضيف إلى رفعه بالمعنى المصدري حصل المتناقضان من طريق الحمل الاشتقاقي؛ وإنما يمتنع اجتماعهما في موضوع مطلقاً وارتفاعهما عنه عند وجوده بذلك الحمل فقط؛ وأما بحسب الحمل المواطائي^٣ فلا يمتنع خلوّ الموضوع الموجود عنهما كالوجود والعدم لا يحمل شيء منهما على الفلك مثلاً مواطأةً؛ وأما حملهما معاً على موضوع بالمواطأة فممتنع على ما ذكره الشيخ في الشفاء والحكيم الطوسي في أساس الاقتباس.

ولا يستحيل أيضاً أن يحمل أحدهما على نفس الآخر اشتقاقاً أو على ما صدق عليه

١. س: المواطائي.

٢. س: المواطائي.

٣. س: المواطائي.

كالعدم المحمول اشتقاقاً على نفس الوجود وعلى أفراد.

ثم النقيضان بحسب كلٍّ من الحملين قد يعدمان في الخارج كالامتناع واللامتناع أو رفعه والإمكان واللاإمكان أو رفعه؛ وقد يجتمعان في تصوّر العقل فإنّ له أن يعتبر النقيضين مقابل يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر. فإنّ تصوّر السلب فرع تصوّر الإيجاب؛ والقضيتان المتناقضتان إنّما يتمانعان صدقاً وكذباً فقط ولا يستحيل ارتقاعهما في نفسيهما باعتبار الوجود في الخارج أو عن شيء بحسب الحمل مواطاة أو اشتقاقاً أصلاً.

والمفهوم التصديقي نقيضه مفهوم واحد تصديقي والمفهوم التصوري بحسب أحد الحملين أيضاً نقيضه مفهوم واحد تصوري؛ والتناقض في المفاهيم التصورية أيضاً على المشهور من الحكمة المثائية إنّما يكون إيجابياً وسلبياً؛ وعلى التحقيق وفقاً لذوق الحكمة الإشراف إنّما يتحقّق بين المفهوم ورفع؛ وأحد النقيضين يجب أن يكون إيجابياً أعمّ من أن يكون على الحقيقة أو بالمعنى الإضافي بالنسبة إلى الآخر؛ أي يكون أحد النقيضين سلباً للآخر ولا يكون الآخر سلباً له سواء كان مفهوماً إيجابياً أو سلباً لمفهوم آخر.

وأكثر ما فصلناه يستفاد من كلام الشيخ في الشفاء؛ وما نقل بعض التحقيق انتصاراً لبعض المشهورين بالتحقيق من تصريح الشيخ بعدم شمول التناقض لما بين المفردات في قوله: الفرس واللافرس ليس يتقابلان التقابل الذي للنقيضين؛ إذ لا صدق هناك ولا كذب؛ فليس على ما زعم إلا في التناقض بالمعنى المصطلح عليه في القضايا لا مطلقاً؛ وكأنّه لم يتدبّر في حاشيتي قول الشيخ قبل وبعد؛ فلم يظفر بالمرام. على أنّ العقل يحكم بذلك النحو من التقابل في المفردات.

وخروجه عن الأقسام الأربعة يخرق ما انعقد عليه الاتفاق من الحصر فيها. ولا يسوغ إدخاله في غير ما بالسلب والإيجاب وإطلاق لفظ التناقض عليه ممّا لا يليق البحث عن صحتّه وعدمها بوظائف الحكمة. مع أنّ ذلك الإطلاق أيضاً قد تجاهو به رهط من أئمة الصناعة؛ ولا بأس إن تلونا عليك عبارة الرئيس؛ ففي ذلك ضرب من

التأكيد لما ريم بالتأسيس. قال في قاطيغورياس الشفاء: «المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد معاً وكلّ شيئين لا يجتمعان على سبيل أنّ شيئاً واحداً لا يوصف بهما بالمواطاة بأن يكونا مقولين عليه بأن الشيء هو هذا وذاك، كما يكون الشيء شيئاً وأبيض معاً أو على سبيل أنّ الشيء الواحد لا يوصف بهما بالاشتقاق أيضاً؛ وذلك بأن يتمناهما من حيث الكون فيه أيضاً.

والقسم الأول يكون أحدهما في قوة سالب الآخر كالفرس واللافرس؛ فلا يخلو إمّا أن يكون الاعتبار من حيث السالب منهما سالب فقط أو من حيث هناك زيادة معنى إيجابي يلزمه السالب كما إذا جعلنا المتقابلين أو الشئيين المذكورين الزوج والفرد وجعلنا الفرد ليس كونه فرداً هو أنه ليس بزوج فقط، بل إنه أمر زائد على ذلك؛ فليكن الأول تقابل النفي والإثبات إمّا بسيطاً كما هو فرس لما ليس بفرس أو مركباً كقولك: «زيد فرس» «زيد ليس بفرس» والأول لا صدق فيه ولا كذب؛ والثاني فيه صدق وكذب؛ ويشتركان في أنه ليس فيهما إشارة إلى وجود من خارج، بل اعتبار أحكام عقلية؛ فإنه لو كان اللافرسية من حيث هي لا فرسية شيئاً له وجود بوجهٍ لكان الماء في سلوب موجودة بالفعل لا نهاية لها؛ لأنها ليست بحجارة ولا مثلث ولا ثنائية ولا رباعية ولا هي من الأمور التي لا تنتهي وكان يكون^١ نسب سلبية حاصلة فيه لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً متضاعفة بلا نهاية ولا غاية؛ إذ كان لكلّ جملة تفرض سلب مستأنف، بل هذا شيء في اعتبار العقل وفي القول.

ومن خواصّ هذا القسم أنه لا يمتنع اجتماع ما يقع عليه من المتقابلين في موضوع واحد بأن يكونا فيه لا بأن يكونا عليه؛ وذلك لأنّ الرائحة ليست طعماً وتقابل الطعم من حيث ليس طعماً ويجتمعان في موضوع على سبيل الوجود وكلّ ما لم يجتمع في موضوع على سبيل الوجود فيه فليس يجتمع في موضوع على سبيل القول عليه ولا ينعكس.

ثم إنَّ المتقابلين اللذين أوردناهما يختلفان في أنَّ تقابل الفرسية واللافرسية لا صدق ولا كذب فيه و تقابل «إنَّ زيداً فرس» لقولنا: «زيد ليس بفرس» فيه صدق وكذب. وأما القسم الآخر فمثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون ومثل أمور تجري مجراها؛ فلنقل أولاً: إنه لا شك أنَّ الفرس واللافرس يعدَّان في المتقابلات وكذلك قولنا: «زيد فرس» مقابل لقولنا: «زيد ليس بفرس» وكذلك الزوج والفرد يعدَّان من المتقابلات وكذلك العمى والبصر يعدَّان من المتقابلات وكذلك الحركة والسكون يعدَّان من المتقابلات وكذلك الحرارة والبرودة تعدَّان من المتقابلات وكذلك الأبوَّة والبنوَّة تعدَّان من المتقابلات.

والأشياء التي تعرض لها هذه الأحوال يحكم عليها بأنَّها تتقابل بسببها وصورة هذه الأشياء متخالفة بأنَّ الفرس جوهر ويقابله اللافرس على قياس مقابلة الفرسية إنَّ كانت عرضاً وليسَّ ذلك اللافرسية، بل خُذ مكانها النفس واللائفس أو شيئاً آخر ممَّا هو جوهر ليس مستقَّ الاسم من عرض.

وأما القضية فهي عرض، والفرس واللافرس ليس يتقابل التقابل الذي للنقيضين؛ إذ لا صدق هناك ولا كذب ولا يتقابل على سبيل الإضافة ولا على سبيل التضادِّ؛ إذ كان تقابل التضادِّ ما كان فيه جوازُ تعاقبٍ على موضوع واحد بشرائط ذكرت.

وأما الزوج والفرد فليس لهما موضوع واحد يستعاقبان عليه، بل جنس واحد لموضوعين لهما لا يفارقاته.

وأما العمى والبصر فيشارك السكون والحركة؛ فإنَّ العمى ليس معنى مقابلاً للبصر، بل هو عدمه وكذلك السكون للحركة لكن السكون يعاقب الحركة على موضوع واحد وأما العمى فلا يعاقبه البصر.

وأما المتضايان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع أو اشتراكهما في موضوع حتَّى يكون الموضوع الذي هو علَّة لأمرٍ ما يلزمه لا محالة إمكان أن يصير فيه معلولاً أو يكون هناك موضوع مشترك وإن كانت العلَّة والمعلولة من المضاف.

فأول ما ينبغي أن يطلب أنه هل يمكننا أن نجد لهذه كلها معنى جامعاً ولو على سبيل التشكيك والتقديم والتأخير إن لم يكن على سبيل التواطئ البحث أو لا نجد لها معنى جامعاً؟ لكن التقابل مقول عليها؛ فيشبه أن يكون التقابل الأول نظير ما للفرس واللافرس الذي يمنع اجتماع طرفيه قولاً على موضوع وإن لم يمنع ذلك وجوداً في موضوع؛ فإنه لا يكون شيء واحد هو رائحة ولا رائحة ويكون شيء واحد فيه رائحة وما ليس برائحة. ولست أقول: إنه يجتمع في شيء أن يكون فيه رائحة وليس فيه رائحة، فإن هذين لا يجتمعان.

ثم قال بعد الحكم بأن تقابل هو رائحة ولا رائحة من القسم الأول الذي على سبيل الحمل على: «و تقابل «إنّ فيه رائحة» و «ليس فيه رائحة» من القسم الأول الذي على سبيل الحمل في ولذلك يحمل على التفّاحة أنّ فيها رائحة فيقال: «التّفّاحة فيها رائحة» و لا تحمل الرائحة على التفّاحة حتّى يقال: «إنّ التفّاحة رائحة» فلذلك هي موجودة في لا محمولة على.

فجميع الأشياء المتباينة الطبايع تكون متقابلة من حيث إنّ كلّ واحد منها ليس هو الآخر وهذا هو تقابل أول. ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع إلى اعتبار الوجود في موضوع؛ فجعلت حال الأمور التي تشترك في عام أو خاص تكون موجودة فيه بالقوة ومعاً ولا يجتمعان بالفعل معاً تقابلاً؛ فبعضه يختصّ بالقول من حيث هو حكم كالإيجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات تتعاقب فيه ولا يجتمع معاً وهذا بحكم القول وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج^١ هذا كلامه بالفاظه.

ثم ساق القول إلى أن قسّم هذا المعنى إلى الأربعة على اصطلاح قاطيغورياس؛ وفيه تصريح بأنّ في تقابل الإيجاب والسلب إطلاقاً على معنيين بحسب اصطلاحين^٢، بل في

١. الشفاء، (المنطق)، ج ١، الفن الثاني، المقالة السابعة، الفصل الأول، صص ٢٤٤ - ٢٤١.

٢. س: أي اصطلاح منقول عنه و اصطلاح منقول إليه واختلاف هذين الاصطلاحين مشترك بين قاطيغورياس و

أقسام التقابل، بل مطلقاً لكن اختلاف المعنيين في تلك الأقسام إنما هو بحسب اختلاف اصطلاحى قاطيغورياس و الإلهيات لا اصطلاحى حمل على و وجود في. فإن ذلك مختص بتقابل السلب و الإيجاب.

و أن المراد في قوله: «الفرس و اللافرس ليس يتقابل» التقابل الذي للنقيضين إنما النقيضان اللذان يلزمهما امتناع الاجتماع و الارتفاع صدقاً و كذباً لا غير و أن ما قسم إلى الأقسام الأربعة إنما هو المعنى المنقول إليه؛ أعني ما باعتبار الوجود في موضوع لا ما يكون باعتبار امتناع الاجتماع في موضوع واحد مطلقاً أي بحسب الحمل على و الوجود في جميعاً على ما توهمه صدر المدققين و كأنه أوهمته ذلك لفظة الشيخ أيضاً في قوله: «أو على سبيل أن الشيء الواحد لا يوصف بهما اشتقاقاً أيضاً» فلم يتنبه بصريح قوله: «و لا ينعكس» و قوله: «ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع» إلى آخر ما ذكر و لم يفتن أن «أيضاً» يتعلق بقوله «على سبيل» على معنى أن امتناع الاجتماع يكون على هذا السبيل أيضاً كما يكون على سبيل الحمل المواطائي^١ لا بقوله: «اشتقاقاً» على معنى أن امتناع الاجتماع المعتبر في المتقابلين يجب أن يكون بحسب الحملين كليهما حتى يناقضه ما ذكر بعده على أنه يمكن تعليق «أيضاً» بالاتصاف الاشتقاقي على أن يقصد به الإشارة إلى أن المتقابلين باعتبار امتناع الاجتماع في موضوع بالحمل الاشتقاقي لا يحملان على ذلك الموضوع مواطاةً كما أسلفناه آنفاً.

قال الحكيم المحقق الطوسي - أعلى الله درجته - في أساس الاقتباس بلفظة الفُرس: «معلوم است که امتناع اجتماع متقابلان به سلب و ايجاب در موضوعی تواند بود که آن دو متقابل بر او مقول فرض کنند به طریق مواطات و هو هو؛ و امتناع اجتماع متقابلان به تضایف و تضاد و ملکه و عدم در موضوعی که متقابلان در او موجود

→

الإلهيات و أنا في سائر أقسام التقابل فاختلف المعنيين إنما هو بحسب اختلاف اصطلاحى قاطيغورياس و الإلهيات لا غير. ١. س: المواطائي.

فرض کنند و مقول نباشد بر او الّا به طریق اشتقاق و ذو هو. چه متقابلان به سلب و ایجاب در یک موضوع به وجه دوم موجود توانند بود، مانند جسم متحرک آسود که حرکت و لا حرکت در وی موجود باشد. چه سواد لا حرکت بود و چون سواد در او موجود است، لا حرکت موجود بوده باشد. چه مقول بر موجود در موضوع موجود بود در موضوع، چنانکه گفته آمد. پس چیزهایی که وجود ایشان در موضوع بر سبیل اجتماع جایز نبود، قول ایشان نیز بر موضوع جایز نبود و آنچه قول ایشان جایز بود، وجود ایشان جایز بود، اما منعکس نشود.^۱

ثم قد ذكر في موضع آخر من الشفاء أيضاً أنَّ المتقابلين بالايجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية والافرسية وإلا فمركب كقولنا: «زيد فرس» «زيد ليس بفرس» فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وأن من التقابل التقابل بالايجاب والسلب؛ ومعنى الإيجاب وجود أى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره؛ ومعنى السلب سلب أى معنى كان سواء كان لا وجوداً في نفسه أو لا وجوداً لغيره. صرح في سابعة الهيات الشفاء بأن الثنية والعدم من أقسام التقابل يدخل بوجه تحت التناقض. فظاهر أن تقابل العدم والثنية أعم مما بين المفردات وما بين القضايا؛ وأراد بذلك الوجه كون العدم مجرد السلب من غير اعتبار أمر زائد إيجابى كالاستعداد؛ إذ لو أخذ مع القيد كان مقابلته للثنية مقابلة العدم والملكة.

وقال الشيخ الحكيم صاحب الأنوار والإشراقات في إلهي كتاب التلويحات عند عد أقسام التقابل: «الأول تقابل الإيجاب والسلب لا في القضية وحدها، بل في مثل قولك: فرس و لا فرس»^۲ وأما قول شارحه: أن تقابل الإيجاب والسلب في القضية هو تقابل التناقض وأما فرس و لا فرس فليسا نقيضين و تقابل الإيجاب والسلب يعتمدهما ولا يختص بأحدهما وهو الفائدة من واو العطف في «و مثل قولك»: فلعل المراد به ما ذكر في تقرير مرام الشيخ الرئيس لا نفي إطلاق النقيضين عليهما مطلقاً و لكون تقابل الإيجاب والسلب

۱. اساس الاحكام، ص ۵۴. ۲. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۱ (التلويحات)، ص ۲۷.

هو مطلق التناقض سواء اعتبر بسيطاً بلا صدق ولا كذب فيه أو مركباً فيه صدق وكذب. قال الحكيم المحقق الطوسي - قدس سره القدوسي - في تجريد المنطق: «أولها الإيجاب والسلب كقولنا: فرس ولا فرس أو زيد كاتب زيد ليس بكاتب»^١ بلفظ أو دون الواو؛ وقال في أساس الاقتباس على لغة الفرس: «أول تقابل إيجاب وسلب بود. پس اگر قابل صدق وكذب نبود، بسيط بود و الآ مركب بود»^٢.

ولقد أكثرنا من القول مع تكثير النقول وإن كانت زُبر قوم من المتأخرين أولى البراعة منهم في الصناعة مشحونة بالاعتذار عن تخصيص البحث عن التناقض بما بين القضايا مع أن التناقض كما يكون بينها يكون بين المفردات أيضاً ومباحث الفنون المنطقية والحكمية يجب أن يكون عامة منطبقة على جميع الجزئيات بأنه لم يتعلق لهم غرض يعتد به بالبحث عن تناقض المفردات، بل جُلَّ الغرض عندهم إنما يتعلق بتناقض القضايا حيث يتوقف عليه قياس الخلف الذي به تثبت المطالب في العلوم الحقيقية وأحكامهم في العكس وإنتاج الأقيسة؛ فلذلك لم يبحثوا إلا عنه لما فيه من إبطال ما توهم أن ذلك لم يجر في ما اصطلاح عليه عند أئمة الحكمة والكلام مع ما تضمن من جليل الخطب في تحقيق دقائق المقام إزاحة لغواشيء الظنون والأوهام^٣ وإلاحة لبروق في غياهب غوامض الاحكام وإنارة لنجوم في مسالك مداحض الأقدام تهتدي بها في ظلمات الشكوك أولوا العقول والأفهام؛ واللّه ولي الفضل والانتعام. «منه رحمه الله»^٤.

[١٠٩]. قوله: «و من ههنا يتأسس» كأنه بما اختار في تحقيق النقيض سلك مسلك الإشرافيين في التناقض حيث ذهبوا إلى أن نقيض كل قضية هو سلب حكمها إيجابياً كان أو سلبياً؛ لأن نقيض كل شيء رفعه ورفع القضية يراد السلب عليها لا غير. فليست القضية نقيضاً لنقيضها؛ لأنها ليست رفعه، بل نقيض النقيض ما هو رفعه وليس بين القضية ونقيضها اختلاف في شيء من الجهة والكمية أصلاً؛ فإنه يسلب في السالبة ما أوجب في

١. الجوهر النفيد، ص ٣٢. ٢. أساس الاقتباس، ص ٥٨. ٣. س: الأوهام.

٤. ن: قوله: بمعنى رفعه... منه رحمه الله.

الموجبة بعينه؛ فيكون ما غيّر فيه الجهة والكمية لازم النقيض لا هو وإنهم عرّفوا التناقض باختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير وأرادوا بالإيجاب الإيجاب الإضافي بالنسبة إلى السلب لا الإيجاب الحقيقي؛ فإنه إنما يجب أن يكون أحد القضيتين سلباً للأخرى ولا يكون الأخرى سلباً للأولى سواء كانت في نفسها إيجاباً أو سلباً لحكم آخر؛ وبقولهم لا غير اعتبار الوحدات المشهورة وعدم تغيير الجهة والكمية؛ فإن السلب وارد على الحكم الإيجابي بحسبهما. فليست الجهة والكمية إلا بحسب النسبة الإيجابية؛ وما يعدّون المشاؤون نقيض هم يجعلونها لوازم النقيض لا هي؛ ولهم في تعيين النقيض لازمه بحسب اختلاف أنواع القضايا كلام فصلناه في تعاليناه.

وقال بعض المشهورين بالتحقيق مستهجاً منهج المشائين: إن المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما والتنافي إما في التحقيق والانتفاء - كما في القضايا - وإما في المفهوم بأنّه إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان أشدّ بعداً ممّا سواه؛ فيوجد في التصورات أيضاً كمفهومَي الفرس واللافرس؛ وبهذا المعنى قيل: «رفع كلّ شيء نقيضه» سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء.

والتحقيق الذي يقتضيه الفحص البالغ هو أنّ التناقض يطلق على معنيين: أحدهما تمناع المفهومين المتنافيين جميعاً؛ وبهذا المعنى يتحقّق بين السلب والإيجاب ويُفسّر باختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يستلزم صدق كلّ منهما أو كذبه كذب الآخر أو صدقه بالذات ويتكرّر من الجانبين والآخر تنافي المفهومين بالذات من حيث إضافة أحدهما إلى الآخر لا من جهة أصل الذات مع قطع النظر عن خصوصية الإضافة وبهذا المعنى لا يتحقّق إلا بين الشيء ورفعهِ ولا يابى أن يتشابه النقيضان باعتبار أصل الحقيقة مع قطع النظر عن الإضافة كالرفع ورفع الرفع.

ثمّ إنّ هذا التناقض لا يتكرّر من الجانبين بمعنى أن يكون كلّ منهما رفعاً لصاحبه، بل

المتكرر هو المفهوم الأعم من كون الشيء رفعاً لشيء أو مرفوعاً به. فينبغي^١ أن يفسر به لئلا يفوت مقتضى باب التفاعل لكن الحقائق لا يبغي^٢ أن تقتنص من الإطلاقات العرفية أو اللغوية. «منه رحمه الله»^٣

[١١٠]. قوله: «وإنه لا يتحقق بين أكثر من مفهومين» فإنه قد أورد على ذلك أن عدم نقيض الوجود: لأنه رفعه و رفع كل شيء نقيضه؛ فيكون الوجود نقيضاً للعدم؛ لأن كون أحد المفهومين نقيضاً لآخر يستلزم كون الآخر نقيضاً له. ثم إن عدم الوجود أيضاً نقيض العدم؛ لأنه رفعه. فقد ثبت له نقيضان^٤: الوجود و عدم العدم؛ وليس الثاني هو الأول كما توهم؛ لأن تصوّر الثاني موقوف على تصوّر العدم بخلاف الأول كما حققنا؛ ظهر اندفاعه؛ لأنه إذا أخذ النقيض بمعنى الرفع لم يصحّ قوله: «لأن كون أحد المفهومين نقيضاً لآخر يستلزم» إلى آخره؛ وإن أخذ بمعنى منافي الشيء من حيث أصل الحقيقة لا بالإضافة على أن يكون صدق كل منهما مستلزماً لكذب الآخر بالذات وبالعكس كذلك؛ فلا يصحّ قوله: «ثم إن عدم العدم أيضاً نقيض له» فإنّ العدم و عدم العدم لا يتباعدان بحسب أصل الحقيقة مع قطع النظر عن الإضافة بل يتشابهان. فاللازم ليس إلا تكثر النقيض بمعنيين؛ و لافساد فيه.

أما ما ذكره بعض أهل التحقيق في وجه التفصي من «أنّ العدم إذا كان بمعنى سلب الوجود حتّى يكون في قوّة السالبة فليس عدم العدم نقيضاً له؛ لأنه في قوّة السالبة السالبة المحمول و هي ليست نقيضاً للسالبة، بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي في قوّة الموجبة و إن أخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتّى يكون في قوّة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوّة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوّة الموجبة» فمقدوح بما أورده بعض المدقّقين أنّ قوله: «فليس عدم العدم نقيضاً له لأنه في قوّة السالبة السالبة المحمول» فاسد؛ لأنه على ما فرضه في

١. س: فينبغي. ٢. س: لا يبغي.

٣. س: نقيضان.

٤. ن: قوله و من ههنا... منه رحمه الله.

رفع القضية السالبة كقولك: «ليس ليس الإنسان بحيوان» إذ فُرض الوجود في قوّة الموجبة و حُكم بأنّ عدمه نقيضه؛ فيكون في قوّة السالبة وإذا كان عدمه في قوّة السالبة كان رفعه في قوّة رفع السالبة لا في قوّة رفع الموجبة السالبة المحمول، كما لا يخفى. على أنّ السائل لو وضع موضع عدم رفع الوجود وقال: «إنّ له نقيضين: الوجود ورفع رفعه» لا يتمشّي ما أجيب به.

و أيضاً إذا أجرى الدليل في القضايا بأن يقال: «السالبة نقيض الموجبة؛ لأنّها رفعها و رفع كلّ شيء نقيضه؛ فيكون الموجبة نقيضاً للسالبة بعين ما ذكر هناك. ثمّ سلب السالبة أيضاً نقيضها؛ لأنّه رفعها» إلى آخر ما ذكر: لم يندفع بذلك الجواب.

و ما يقوله ذلك المحقّق «أنّ اعتبار القضية التي هي سالبة السالبة أي مفادها رفع السالبة» غير مستقيم؛ لأنّه لا يمكن إيراد السلب الرابطي على السلب الرابطي الذي هو معنى القضية السالبة ما لم يعتبر لها تحقّق في نفس الأمر دعوى بلايّنة بل ربّما تقام البيّنة على فسادها؛ فإنّه يمكن إضافة السلب إلى كلّ مهية في نفسها مع إهمال ملاحظه ثبوتها؛ و قد وافقنا على ذلك هذا المحقّق أيضاً.

و في المقام شلوك تزال بأنظار طوينا عن ذكرها كشح المقال لضيق المجال؛ فتدبر. «منه رحمه الله»^١

[١١١]. ربّما يقال: إن أريد برفع الشيء الذي يحكم بأنّه نقيضه الرفع بالمعنى المصدري - أي عدمه - بطلت الأحكام التي ذكرت في النسب بين النقيض؛ فقد ذكر أنّ نقيض المتباينين متباينان تبايناً جزئياً لا كلياً؛ لأنّه قد يكون بين نقيض المتباينين عموم من وجه؛ إذ بين نقيض الأعمّ و عين الأخصّ كاللاحيوان و الإنسان تباين كليّ مع أنّ بين نقيضيهما و هما الحيوان و اللانسان عموماً من وجه لصدقهما على الفرس مثلاً؛ و لو كان معنى اللانسان عدم الإنسان كان بين الحيوان و بينه مباينة كليّة؛ إذ عدم الإنسان بالمعنى

المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان أصلاً ولا تصدق على عدم الحيوان أيضاً ضرورة أن رفع أحد المفهومين مباين لرفع الآخر. فلا يصح كون نقيض الأعمّ أخصّ وكذا لا يصدق على ذلك التقدير نقيض الأخصّ على عين الأعمّ كاللا إنسان على بعض الحيوان ولا العكس، بل يكون إذ ذاك بين جميع التقايع حتى نقيضي المتساويين تباين كلي؛ فإنه لا يصدق رفعا مفهومين على مفهوم واحد قطعاً. فينسدّ باب عكس النقيض أيضاً.

وإن أريد به ما يستفاد من كلمة «لا» حتى يكون النقيض كاللاوجود واللاإنسان مثلاً لم يكن بين المفهوم ورفعه المصدري كالوجود والعدم تناقض. فلم يمتنع خلو شيء عنهما في نفس الأمر بالنظر إلى نفس مفهوميهما الحكم بطلانه غريزي لفطرة العقل. وإن أريد أحد المعنيين لا بعينه تحقق التناقض بين أكثر من مفهومين كالوجود واللاوجود والعدم؛ فإنّ اللاوجود غير العدم لكونه أعمّ منه لصدقه على ذات زيد مثلاً دون العدم.

والتحقيق: أنّ المراد ما يعمّ المعنى المصدري والمستفاد من كلمة «لا» أو «ليس»: لست أعني بذلك معنى المغاير - أي مفاد لفظ «غير» - حتى يكون معنى «زيد لا قائم» زيد مغاير القائم؛ فيصير «لا» إسماء لا أداة على ما يتوهم ويردّ بما أورده بعض المشهورين بالتحقيق في حاشية المطالع، بل أعني به ما يقصد من السلب في محمول الموجبة السالبة المحمول لا المعدولة المحمول؛ أي ما سلب عنه المفهوم على ملاحظة التفصيل في السلب؛ وتعدّد النقيض لمفهوم واحد إنّما يلزم بحسب حملى المواطاة والاشتقاق؛ وذلك لا يستلزم التناقض بين أكثر من مفهومين؛ فإنّ المفهوم باعتبار الحمل المواطائي^١ على شيء مغاير له باعتبار الحمل الاشتقاقي على ذلك الشيء. فالوجود مثلاً إذا اعتبر من حيث الحمل المواطائي^٢ على مهية كان نقيضه بهذا الاعتبار هو مضموماً إليه

مفاد كلمة النفي - أي الوجود - وإنما يمتنع خلوّ شيء عنهما أو اجتماعهما فيه بهذا الحمل فقط لا بالحمل الاشتقاقي بالنسبة إليهما جميعاً أو بأن يحمل أحدهما عليه مواطأةً والآخر اشتقاقاً؛ وإذا اعتبر من حيث الحمل الاشتقاقي على شيء كان نقيضه بهذا الاعتبار رفعه - أعني العدم - وإنما يمتنع اجتماعهما في شيء أو ارتفاعهما عنه بذلك الحمل لا غير؛ وأما توهم أنه يلزم حينئذٍ جواز ارتفاع النقيضين في نفس الأمر لعدم الموضوع؛ إذ المعلوم لا يصدق حمل شيء عليه بحسب ظرف عدمه أصلاً لا مواطأةً ولا اشتقاقاً.

فقد أزيح باشتراك التناقض بين معنيين:

أحدهما: ما يلزمه امتناع المتناقضين وارتفاعهما في نفس الأمر مطلقاً سواء تحقق الموضوع أو لا؛ وذلك إنما يكون في العقود والقضايا.

وثانيهما: ما يكون بحسب غاية تنافي المفهومين وتباعدهما بالذات؛ وذلك في المفردات؛ وهو على ما أسسنا تحقيقه أعم من أن يكون باعتبار التنافي بحسب أصل حقيقة المتناقضين وإضافة أحدهما إلى الآخر أو باعتبار التنافي بحسب الذات من حيث خصوصية الإضافة. فاحتفظت تستيقظ واعتزمت تستقيم. «منه رحمه الله»^١

[١١٢]. هو صدر المدققين.^٢

[١١٣]. من ذهب إلى أن المعلوم بالذات إنما هو الصورة الذهنية والأمر الخارجي إنما يعلم بالعرض من حيث اتّعادها معها في الهيئة اختار أن الألفاظ لا توضع إلا للصور الذهنية؛ وإليه ذهب الشيخان أبو نصر وأبو علي ومن زعم أن المعلوم بالذات هو الأمر الخارجي والصورة الذهنية معلومة بالعرض ظن أن وضع الألفاظ إنما يكون بإزاء الحقائق الخارجية ومشى إليه قوم من المتأخرين.

وربما يقال: من يقول بوضعها للصور الذهنية ليس يعني أنها موضوعة لتلك الصور من

١. ذ: «وإنما يقال... رحمه الله». ٢. ش: «قوله بمعنى رفعه تفصيل المقام... المدققين».

حيث محفوفيتها بالعوارض الذهنية أو من حيث خصوص وجودها في الذهن؛ أي باعتبار كون الصورة الذهنية علماً؛ ومن يزعم أنها موضوعة للحقائق الخارجية ليس يعنى بها الحقائق الموجودة في الأعيان، بل الصور الذهنية لا من جهة المحفوفية بالعوارض الذهنية ومن حيث كونها مطابقةً للحقائق الخارجية؛ أي باعتبار كون الصورة الذهنية هي المعلوم؛ فيعود النزاع بين الفريقين لفظياً وأياً ما كان من مسلكي التحقيق؛ أي سواء أختير المذهب الأول كما هو طريقة السيد السارد للحديث أو صير إلى مسلك التوفيق بين المذهبين؛ فلا يصح الحكم باختلاف المسمى والمفهوم الذي هو الموضوع له ذاتاً بل اعتباراً فقط.

وأما ما يقال: «إنه ربما يفرق بين الألفاظ بأن وضع بعضها بإزاء الصور و وضع بعضها بإزاء الأعيان» فالظاهر أنه مما لم يقل به أحد.

وبالجملة: لم نطلع عليه في أقوالهم، كيف والقائلون بالوضع بإزاء الصور يستدلون بما يعم جميع الألفاظ والمعاني كما لا يستر عن أنظار المتدربين؟! «منه سلمه الله»^١
 [١١٤] و لو لم يهملها لعرف أن المعتبر في اتحاد المسمى والمفهوم هو صحة حمل أحدهما على الآخر بالحمل الأولي دون المتعارف المعتبر عنه في الكتاب بالعرضي. «منه رحمه الله»^٢

[١١٥] فلا يصح سلب الالمفهوم عن نفس مفهومه المرتسم في الذهن قطعاً بناءً على ما هو التحقيق من أن الأشياء إنما تدرك بأنفسها، بل يحمل عليه الحمل الأولي وإن لم يصح ذلك بالحمل المتعارف.

وبوجه آخر: من البين أن سلب الشيء عن نفسه يمتنع كلياً مع أن بعض المفهومات كمفهوم الجزئي واللا مفهوم و عدم العدم وأشباهاها^٣ لا تحمل على أنفسها بالحمل^٤ المتعارف؛ فلا بد من اعتبار الحمل الأولي^٥ لتتخفظ تلك الكلية؛ وحينئذ يبطال ما استدلل

١. س: منه رحمه الله؛ ن: - من ذهب... رحمه الله.

٢. ش: - رحمه الله.

٣. ن: اعتبار الحمل.

٤. م، ن: الحمل.

٥. س: أشباهاها.

به على اختلاف المسمّى والمفهوم جزئياً. «منه سلّمه الله»

[١١٦]. حمل شيء على شيء:

[الف.] إمّا أن يعنى به أنّ المحمول هو نفس الموضوع على أن يستكرّر إدراك شيء واحد^١ بتكرّر الالتفات إليه من دون أن يكون هناك تكرّر في المدرك والمتلفّظ إليه أصلاً ولو بالاعتبار ويستمى حمل الشيء على نفسه و بديهة الفطرة السليمة تشهد بطلانه وإن جوّزه بعض أهل التدقيق. وكيف يجتمع التفاتان من نفس واحدة إلى أمر واحد ذاتاً واعتباراً في زمان واحد؟! حقّقنا ذلك في حاشيتنا على شرح المختصر وحاشيته بما لا مزيد عليه.^٢

[ب.] وإمّا أن يعنى به أنّ المحمول هو بعينه نفس الموضوع بعد ملاحظة التغيرات الاعتبارية؛ أي هو بعينه عنوان حقيقته لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد^٣ في الوجود؛ ويسمى الحمل الأوّلي الذاتي لكونه حملاً أوّليّ الصدق أو الكذب غير معنيّ به إلّا أن هذا المفهوم هو نفس ذاته و عنوان حقيقته.

[ج.] وإمّا أن يعنى به مجرد اتحاد المحمول والموضوع ذاتاً و وجوداً؛ ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول؛ ويسمى الحمل المتعارف لكونه شايعاً متعارفاً. و ينقسم بحسب كون المحمول ذاتياً للموضوع أو عرضياً له إلى الحمل بالذات و الحمل بالعرض.

ثمّ إنّ في الحمل المتعارف قد يكون الموضوع فرداً حقيقياً للمحمول و هو ما يكون أخصّ منه بحسب الصدق كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان؛ وقد يكون فرداً اعتبارياً له و هو ما يكون أخصّيته منه بحسب نحو الاعتبار كمفهوم الموجود المطلق بالنسبة إلى نفسه و كذلك الممكن العامّ والمفهوم والكليّ وأمثالها^٤ فتلطّف سرّك كي تفقه^٥. «منه رحمه الله»^٦

[١١٧]. المراد بوحدة الحمل وحدة النسبة باعتبار نحو الحمل. «منه رحمه الله»^٧

٣. س: ن - حَقَّقْنَا... عَلَيْهِ.

٢. ش: - واحد.

١. س: ن - رحمه.

٤. س: الاعتبار.

٥. س: حَقَّقْنَا ذلك في حاشيتنا على شرح المختصر وحاشيته بما لا مزيد عليه.

٨. ش: - رحمه الله.

٧. ش: - رحمه الله.

٦. ن: فتلطّف في سرّك تفقه.

[١١٨]. هو الفاضل المحقق، جلال الملة والدين، محمد الدواني.

[١١٩]. يقال: «تكلّفت الشيء» أي تجشّمت على مشقة وعلى خلاف عادتك؛ كذا في نهاية ابن الأثير. «منه رحمه الله»^٢

[١٢٠]. النجاة، (الإلهيات)، ص ٢٤٥.

[١٢١]. انظر: المباحثات، صص ١٥٧ - ١٥٦.

[١٢٢]. وقال أيضاً في كتاب التعليقات: «الباري تعالى يعقل ذاته؛ لأن وجود ذاته له^٣ وكل ذات يعقل ذاتاً فتلك الذات حاصلة لها في ذاتها. فالحاصل في ذاته هو ذاته لا غيرها وليس هناك إثنيّة؛ فإن حقيقة الشيء تكون مرة واحدة لا تحصل مرتين؛ وليس قولنا: «إن ذاته موجودة له» وقولنا: «إن ذاته معقولة له» يجعل الذات إثنين. فإن حقيقة لا يعرض لها مرة «شيء» ومرة «ليس ذلك الشيء» وهي حقيقة واحدة دائماً؛ وليس لها لكونها معقولة زيادة على شرط كونها موجودة، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً وهو أن وجود ذاته التي هي به معقولة حاصل له في ذاته لا لغيره» انتهى.

ثم قال: «إذا قلت: «إني أعقل الشيء» فالمعنى أن أثرأ منه موجود في ذاتي. فيكون لذلك الأثر وجود وذاتي وجود. فلو كان وجود ذلك الأثر لا في غيره، بل فيه لكان أيضاً يدرك ذاته كما أنه لما كان وجوده لغيره أدركه الغير؛ فالأول لما كان وجوده لذاته على الوجه الذي قلنا كان مدركاً لذاته؛ فلاتظن أنه إذا قلنا: «إن كل صورة معقولة فوجودها لذات ذلك المعقول» يتكرر الوجودان والذاتان^٥ نجزت عبارته؛ فتبصر. «منه رحمه الله»^٦

[١٢٣]. التعليقات، ص ٧٨.

١. النهاية، ج ٤، ص ١٩٦. ٢. ش: - رحمه الله. ٣. ن: له.

٤. م، ن: لا يفرض.

٥. التعليقات، ص ٧٨. توجد هذه العبارات مع تفاوت ما في المباحثات، صص ١٦٠ - ١٥٦.

٦. ش: - رحمه الله.

[١٢٤]. البقرة / ٢١٣.

[١٢٥]. [اللَّحْظُ هو النظر بيقَ العَيْن الذي يلي الصُّدْغ، كذا في النهاية^١. «منه رحمه الله»^٢

[١٢٦]. فَإِنَّهَا باعتبار كونها خصوص تلك الملاحظة ظرف التعرية وباعتبار كونها وجود

الطبيعة بشرط شيء في نفس الأمر لا بتعمّل العقل مع قطع النظر عن خصوصية ذلك الاعتبار ظرف الغلط؛ فتلطف في سرك ودير أمر رويتك. «منه رحمه الله»^٣[١٢٧]. «الْحُرْق» - بالضم - الجَهْل والحُمق؛ كذا في نهاية ابن الأثير^٤. «منه رحمه الله»^٥[١٢٨]. «السِّنْخ» الأصل و«أَسْنَاخ الأَسْنَان» أصولها؛ كذا في الصحاح^٦. «منه رحمه الله»^٧

[١٢٩]. «الهُوس» الطوفان بالليل؛ وكلّ طلب في جراءة «هوس»؛ و«الهوس» أيضاً شدة

الأكل^٨. «منه رحمه الله»^٩[١٣٠]. «الهُوشة»^{١١} الفتنة والهيج والاضطراب؛ يقال: «قد هوش القوم» وكلّ شيءخلطته «فقد هوشته» و«الهواش» - بالضم - ما جمع من مال حلال وحرام؛ كذا في الصحاح والنهاية^{١٢}. «منه رحمه الله»^{١٣}

[١٣١]. ملخص القول أنّه إن أريد بالوجود بالقوة ما يجمع العدم الصرف بالفعل فمن

البين أنّ موضوع الربط الإيجابي بالفعل يتمتع أن يكون معدوماً صرفاً؛ وإن أريد به ما

ينافي الوجود المتمايز للمجزء والكلّ بالفعل فذلك خارج عما أريد إثباته؛ إذ المدعى ليس

إلا موجودة أجزاء المتصل الواحد بعين وجود ذلك المتصل لا تمايز المتصل وأجزائه

في الوجود. «منه سلمه الله»^{١٤}

[١٣٢]. «اللِّحَاط» - بالفتح - مؤخر العين و«اللِّحَاط» - بالكسر - مصدر «لاحظته» إذا

١. النهاية، ج ٤، ص ٢٣٧. ٢. ش: - رحمه الله. ٣. ش: - رحمه الله.

٤. النهاية، ج ٢، ص ٢٦. ٥. ش: - كذا في نهاية ابن الأثير. ٦. ش: - رحمه الله.

٧. الصحاح، ج ١، ص ٤٢٣. ٨. ش: - رحمه الله. ٩. انظر: الصحاح، ج ٢، ص ٩٩٢.

١٠. ش: - رحمه الله. ١١. ن: التهوية.

١٢. الصحاح، ج ٢، ص ١٠٢٨ والنهاية، ج ٥، ص ٢٨٢.

١٣. ش: التهوش اختلاط الكلام على وجه الفساد والهوش بالضم ما جمع من مال حرام وحلال «نهاية».

١٤. س، ن: رحمه.

راعيته. كذا في ^١ الصحاح ^٢. «منه رحمه الله» ^٣

[١٣٣]. «إحصاف الأمر» إحكامه؛ ^٤ والمراد إحكام ذلك الوهم بدفع ما يسبق إلى الذهن

أن يتفصّل به عنه. «منه رحمه الله» ^٥

[١٣٤]. المراد بالحمل الذاتي والعرضي فردا الحمل المتعارف؛ أعني الحمل بالذات و

الحمل بالعرض. «منه رحمه الله»

[١٣٥]. هو المولى ^٦ المحقق، جلال الملة والدين، محمد النواني في حاشية الإشارات.

«بخطه رحمه الله» ^٧

[١٣٦]. هذا مسلك ذلك المحقق في حاشية التجريد؛ وتلخيصه: أن الحمل لما كان عبارة

عن الاتحاد وهو متضمن لمعنى الوحدة والوحدة على جهات شتى كان الحمل أيضاً

لامحالة على جهات شتى إلا أن المشهور المتعارف منه هو ما يكون جهة الوحدة فيه

الوجود.

وزيّه المصنّف بقوله أخيراً: «و تخصيص الحمل» إلى آخره؛ وتقريره أنه إن أريد أن

مفاد الحمل - أعني قولنا هو هو - اتحاد ذاتي الموضوع والمحمول - أي كون أحدهما عين

الآخر - بحسب ظرف الحمل؛ فهو قول ^٨ حقّ لكنّه لا يستلزم أن يكون الحمل دايراً مع

الوحدة في جميع أقسامها؛ فإنّ اتحاد الذاتين بحسب ظرف الحمل لا يتصوّر إلا إذا كان

جهة الوحدة الوجود في ذلك الظرف؛ وإن أريد أنّه مطلق الاتحاد - أعني اشتراك الذاتين

في أية جهة كانت من جهات الوحدة كالنوع أو الجنس أو العرض ^٩ أو غير ذلك - فمن البين

أنّه ليس كذلك وكيف تحكم على الذاتين المتباينتين بحسب الخارج أو الذهن وبمجرد ^{١٠}

اشتراكهما في شيء من تلك الأمور بأنّ إحداهما بعينها هي الأخرى بحسب ذلك الظرف.

١. ش: - كذا في. ٢. الصحاح، ج ٣، ص ١١٧٨. ٣. ش: - رحمه الله.

٤. الصحاح، ج ٣، ص ١٣٤٤ و النهاية، ج ١، ص ٣٩٦. ٥. ش: - رحمه الله.

٦. ش: - المولى. ٧. ش: - بخطه رحمه الله؛ ش: منه.

٨. ش: قولنا. ٩. ش: الفصل. ١٠. ش: - بمجرّد.

و بالجملة: الاتحاد في شيء من جهات الوحدة غير الوجود إنما يفيد العينية بحسب تلك الجهة فقط لا العينية بحسب الخارج أو الذهن المصححة للحكم بهو هو؛ ولذلك قسم الشيخ وغيره الوحدة إلى أقسام تسعة بحسب جهات تسع و خصوصاً الحمل بما إذا كان جهة الوحدة هي الوجود لا غير. «منه مدّ ظلّه»^١

[١٣٧]. تحقيقه: أنّ الحمل وإن كان مقتضاه تغاير طرفيه في الذهن و وحدتهما في ظرف الحمل إلا أنّ إثنينيتهما في الذهن يجب أن تكون ملحوظة بالقياس إلى ظرف الحمل سواء كان الخارج كما في القضايا الخارجية أو نحواً آخر من أنحاء الذهن كما في القضايا الذهنية أو نفس الأمر كما في القضايا الحقيقية على معنى أنّ ما تحقّق في الذهن بوصف الإثنينية متحقّق في ظرف الحمل بوصف الوحدة. فالإثنان في ملاحظة العقل اتّحدا بحسب الوجود في ظرف الحمل على أن يكون ذلك الوجود بعينه لكلّ منهما برأسه إمّا بالذات بالنسبة إليهما جميعاً أو بالنسبة إلى أحدهما فقط و بالنسبة إلى الآخر بالعرض حتّى أنّه يصحّ حكم العقل بأنّ الموجود في ظرف الحمل إنسان و الوجود واحد؛ و لا يستلزم ذلك تحقّقهما في ظرف الحمل على وصف الإثنينية؛ لأنّ مناط التعدّد هناك إنّما هو تعدّد نحو الوجود.

و إذا تأسّس ذلك فما يكون موجوداً بعين وجود المتّصل الواحد من حيث أنّه بعض من ذلك الموجود البسيط الواحد وحدة صرفاً و بعض الموجود الواحد الوجداني الذات و الوجود يمتنع أن يكون مبيّناً له في الوجود أو معدوماً صرفاً لا من حيث إنّ ذلك الوجود بعينه انتسب إليه أيضاً برأسه كما أنّه انتسب إلى ذلك المتّصل كذلك لا يكون محمولاً عليه أصلاً؛ إذ ليس الموجود برأسه هناك إنثنين و الوجود واحد حتّى يصحّ الحكم بأنّ الموجودين في حدّ ذاتيهما اتّحدا بحسب نحو الوجود إمّا بالذات أو بالعرض، بل الموجود في حدّ ذاته واحد و ينتزع الذهن منه أبعاضاً غير مخلفة عنه في الوجود و لا منفردة عنه^٢

❦

بحسبه؛ فاحتفظ بذلك فإنه فرجار حكم العقل في دائرة الحمل. «منه دام ظله»^١
[١٣٨]. التحصيل، صص ٢٨٢ - ٢٨٥.

[١٣٩] حيث نحقق أن أثر الجاعل ليس إلا نفس المهية. «منه رحمه الله»

[١٤٠] هو صدر المدققين ومن وافقه. «منه رحمه الله»

[١٤١] قوله: «بالحقيقة»^٢ قيد للمتصل احترازاً عن المتصل بالاتصال الإضافي؛ و تحقيقه أن الاتصال:

[الف] قد يطلق ويراد به المعنى الإضافي الذي لا يعقل إلا بين شيئين متصلين ومتصل به^٣ ولا يتحقق إلا إذا كان هناك شيان متصل أحدهما بالآخر.

[ب] وقد يطلق ويراد به كون الشيء في ذاته بحيث يصح أن تنتزع منه أجزاء وهمية تتشارك في حدود مشتركة.

[ج] وقد يطلق ويراد به كون الشيء في ذاته مصداق حمل الممتدة عليه بنفس ذاته. وكل من هذين المعنيين مفهوم حقيقي إنما يكون للشيء في ذاته لا بالقياس إلى غيره؛ والأول منهما هو مبدأ فصل الكم المتصل والثاني هو مبدأ فصل الجسم الطبيعي؛ والمتصل اتصالاً بالمعنى الأول منهما بسيط متفق بالطبع وموضوع وحدة الاتصال - أي المتصل بالمعنى الثاني - أيضاً واحد في الطبيعة من حيث إن طبيعته لا تنقسم إلى صور مختلفة؛ وأما موضوع الاتصال بالمعنى الإضافي فربما يكون أمرين متفقين بالحقيقة، كما إذا اتصل رأس خط برأس خط آخر؛ وربما يكون شيئين مختلفين بالطبيعة، كما إذا اتصل الماء بالخمر مثلاً؛ وسوف نحقق أمر الاتصال في أصل الكتاب مستقصى إن شاء الله العزيز الحكيم. «منه رحمه الله»^٤

[١٤٢] [الشفا، (الإلهيات)، المقالة الثالثة، الفصل الثاني، ص ٩٩.

[١٤٣] [الواصل ما يكون التمايز بحسبه في الوضع دون الوجود،^٥ كما إذا توهمنا نقطة

١. س، ذ: منه رحمه الله. ٢. ش: - قوله بالعنفية. ٣. س: - به.

٤. ش: - رحمه الله. ٥. ش: في الوجود دون الوضع.

بين خطاً واحداً؛ فإنها لا تحدث في ذلك الخطّ أجزاء متباينة في الوجود، بل في الوضع فقط؛ والفاصل ما يحسبه التباين في الوجود كنقطة بين خطين في ما إذا وصل رأس خطّ برأس خطّ آخر؛ فتتداخل^١ النقطتان بحسب الوضع دون الوجود؛ والآن نسبته إلى الزمان نسبة النقطة الواصلة إلى الخطّ لا الفاصلة؛ أعني التي بها ينتهي الخطّ بحسب الوجود. «منه مدّ ظلّه»^٢

[١٤٤] المقصود في هذه الإشارة أنّه لا نزاع بيننا وبين المتهوِّسين بالقدّم في أنّه لا وجود للآن بالفعل إلّا بحسب الوهم لكنهم يبنون هذا الحكم على اتّصال الزمان و قدّمه و أبديته؛ فإنّ اتّصاله و أبديته ينفيان وجود الآن في الوسط و في المنتهى؛ و القدم ينفيه في المبدأ؛ و نحن إنّما نوافقهم على الاتّصال و عدم الانقطاع في جانب الأبد؛ و أمّا نفي تحقّق الآن في جانب الأزل فمبناه أنّ الزمان ليس أني الحدوث و لا له أن أوّل الحدوث؛ و الحركة التي هي محلّه أيضاً كذلك؛ فلا يكون هو محدوداً في جهة المبدأ بالآن و لا يتصوّر قبله امتداد أصلاً حتّى يتوهم أنّ ذلك الامتداد ينتهي حيث يبتدأ الزمان؛ فيكون محدوداً في انتهائه بطرف؛ و للعقل بمعونة الوهم أن يوقع بين ذلك الامتداد و بين الزمان اتّصلاً؛ فيصير ذلك الطرف فصلاً مشتركاً بينهما نهاية لأحدهما و بداية للآخر. فيتحقّق أنّ في جانب الأزل؛ و ذلك لأنّه على تقدير عدم الزمان لا يتّصف شيء^٣ بالامتداد و اللامتداد أصلاً؛ و لا عبرة بحكم الوهم في تصوّر الامتداد هناك؛ فلا يتصوّر أنّ^٤ في جانب الأزل لا في بداية الزمان و لا في نهاية الامتداد المتوهم قبله؛ لأنّ ذلك التوهم كتوهم الامتداد فوق محدّد الجهات كاذب ليس له مطابق؛ و إلى هذه الأحكام أشار بقوله: «ليس على أن ينتهي إلى^٥ أزل زمني محدود بالآن بحيث يمكن» إلى آخره. «منه سلّمه»^٦ الله

[١٤٥] فبما تبه عليه بالذكر يستبين به الصحيح؛ و بما تبه عليه بالوعد يُبان به الفاسد.

١. ن: فتتداخل. ٢. ن: منه رحمه الله. ٣. م: - شيء.

٤. ش: + الامتداد هناك. ٥. م: - إلى. ٦. ن: رحمه.

«منه رحمه الله»^١

[١٤٦]. كان الوعد قد سبق في الفصل الأول في القول المعنون بالتحكيم. «منه دام ظله»^٢

[١٤٧]. فإنَّ كلاً من المعية والقبلية والبعدية يجري مجرى الآخرين في المعاني المختلفة؛ فإذا ثبت نحو من المعية لا يكون باعتبار الزمان و يتمتع تخلف أحد المعين بحسبها عن الآخر في الوجود كان لمقابلتها - أي القبلية والبعدية - قسم آخر بإزاء تلك المعية لا يكون باعتبار الزمان و يتمتع بحسبه اجتماع قبل والبعد في الوجود؛ فتبصر. «منه رحمه الله»^٣

[١٤٨]. قوله: «فقد نبأ بها في مفتحه»^٤ حيث قال: «ولي كتاب غير هذين الكتابين - أي الشفاء والواو - أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع على ما يوجهه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة»^٥ ولا يتقنى فيه من شق عصاهم مما يتقنى في غيره؛ وهو كتابي في الفلسفة المشرقية؛ وأما هذا الكتاب فأكثر بسطاً وأشدَّ مع الشركاء من المشائين مساعدة؛ ومن أراد الحق الذي لا مَجَمَّةَ فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب؛ ومن أراد الحق على طريق فيه ترضى إلى الشركاء وبسط كثير و تلويح بما لو قُطن له استغنى عن هذا^٦ الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب^٧ انتهى بعبارة وهو ناص على أنه كثيراً ما يراعى في كتاب الشفاء المعاشاة مع المشائين وإن لم يساعد التحقيق كلامهم لكنه لوح في مواضع منه إلى أصول حكمية لو قُطن لها نيل الحق وأدرك الصواب على ما يصرح به قوله هذا. فلا بد لطالب الحكمة الحققة^٨ من تصفح الشفاء والتدبر فيه مع التفتن لتلك التلويحات والتنبه بتلك الإشارات.^٩ «منه سلّمه»^{١٠} الله

[١٤٩]. والزمان كم غير ذي وضع على ما سلف لكونه غير قارّ الذات، بل تدريجي

١. ش: - رحمه الله. ٢. س، ن: منه رحمه الله. ٣. ش: - رحمه الله.
٤. ش، ن: - قوله... مفتحه. ٥. س: الصناعة. ٦. س، ش: - هذا.
٧. الشفاء، (المنطق)، ج ١، المقالة الأولى، الفصل الأول، ص ١٠. ٨. ن: - الحققة.
٩. ش: - انتهين بعبارة... الإشارات. ١٠. س، ن: رحمه.

الوجود؛ فلا يكون له طرف قطعاً، ضرورة أن الطرف إنما يثبت للمقدار من جهة الوضع و
تناهيه لا من حيث طبيعة المقدار. اللهم إلا في الوجود الخيالي؛ فإن الزمان هناك يجتمع
أجزاؤه بقاءً وإن لم يجتمع حدوداً؛ فقد يكون له طرف هناك بحسب الوهم. «منه رحمه
الله»^١

[١٥٠] ق / ٢٢.

[١٥١] هذا إنما يتم على طريقة المتهوسين بالقدم حيث يبتنوا عدم تحقق الآن بقدّم^٢
الزمان واتصاله وأبديته؛ وأما على طورنا حيث أخذنا في البيان كون الزمان مقداراً
لحركةٍ وضعيّةٍ مستديرةٍ - على ما عرفت - فيدور إلا أن يبين عدم تحقق الآن بما لا يؤخذ
فيه ذلك من الوجوه الأخر التي سلفت ذكرها وتقريراً؛ فتذكروا أتن. «منه رحمه الله»^٣
[١٥٢] مبدئ الاحتمال هو الشريف العلامة في حاشية شرح حكمة^٤ العين. «منه رحمه
الله»^٥

[١٥٣] كالحركة الصاعدة بالحركة النازلة والحركة على قوس بالحركة على وترها؛ و
بالجملة لا تنصل^٦ الحركتان اللتان تكون لكل واحدة منهما شيء عنه وإليه الحركة؛ فتكون
لإحدى لهما غاية وللآخر مبدأ كنقطة هي طرف مسافة أو كيفية هي نهاية حركة إليها أو
مقدار أو غير ذلك. «منه رحمه الله»^٧

[١٥٤] الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الرابعة، الفصل الثامن، ص ٢٩٦.

[١٥٥] السابق إلى وهمه ذلك هو العلامة المحقق قطب الدين الشيرازي في كتاب
التحفة. «منه رحمه الله»^٨

[١٥٦] هو الحكيم المحقق الطوسي قدس سره القدوسي. «منه رحمه الله»^٩

[١٥٧] وسمه بالوضع لأنه لم يتصدّق لتبيين ما يذكر فيه، بل ذكره على سبيل مجرد النقل

١. ش: - رحمه الله.	٢. س: تقدم.	٣. ش: - هذا إنما يتم... رحمه الله.
٤. س: - حكمة.	٥. ش: - رحمه الله.	٦. ش: لا ينصل.
٧. ش: - رحمه الله.	٨. ش: - رحمه الله.	٩. ش: - رحمه الله.

على ما يعمل بالأوضاع و المصادرات من مبادي العلوم؛ و وصفه بالاستنكار إشارة إلى أن ذلك مجرد وضع لا ينجذب إلى قبوله قوة العقل على خلاف شأن الأوضاع بحسب المصطلح. «منه رحمه الله»^١

[١٥٨] وقد نصّ على ذلك في الإشارات أيضاً بقوله: «وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود و السطح قبل الخطّ و الخطّ قبل النقطة؛ و قد حقّق هذا أهل التحصيل؛ و أما الذي يقال بالمعكس من هذا أن النقطة بحركتها تفعل الخطّ ثمّ الخطّ السطح ثمّ السطح الجسم؛ فهو للتفهيم و التصوير و التخيل. ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحرّكة فقد فرض لها ما يتحرّك فيه و هو مقداراً ما خطّ أو سطح؛ فكيف يكون ذلك بعد حركتها؟!»^٢ انتهى. «منه سلّمه»^٣ الله

[١٥٩] النقطة في المسافة الأينية و غيرها في غيرها. «منه رحمه الله»^٤

[١٦٠] الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأول، المقالة الثانية، الفصل الثاني عشر، ص ١٦٤.

[١٦١] قشّقش في القول أي أفرط في الكذب؛ كذا في النهاية^٥. «منه رحمه الله»^٦

[١٦٢] التّعقّة حكاية صوت السلاح؛ و تستعمل في حكاية لا أصل لها^٧. «منه رحمه

الله»^٨

[١٦٣] أي سواء كان باعتبار الحدوث أو البقاء. «منه رحمه الله»^٩

[١٦٤] تلخيصه: أن وجوده لو كان مقارناً لوصف المضيّ فهو متّصف في الآن بالمضيّ

لزم أن يكون موجوداً في الآن.

[١٦٥] أقول: فيه نظر؛ أما أولاً فإنّه لو سلّم هذا الدليل لدلّ على أن الحركة غير حادثة

في الخيال على سبيل التدريج و التعاقب؛ لأنّ حدوثها في الخيال ليس في الزمان الحاضر

١. ش: - رحمه الله. ٢. الإشارات و الشبهات، ج ٢، ص ١٦٢.

٣. ش: ن: رحمه. ٤. ش: - رحمه الله. ٥. النهاية، ج ٣، ص ٢٢٩.

٦. ش: - منه رحمه الله؛ ن: النهاية كذا بخطه رحمه الله.

٧. انظر: الصحاح، ج ٣، ص ١٢٦٩ و النهاية، ج ٢، ص ٨٨.

٨. ش: - رحمه الله. ٩. ش: - رحمه الله.

وإلا لاجتماع الأجزاء في الحدوث ولا يكون حدونها مقارناً لوصف المُضَيّ وإلا لزم أن يكون موجوداً معدوماً معاً؛ إذ لا معنى للمُضَيّ إلا الانتقضاء ولا يكون حدونها مقارناً لوصف الاستقبال بمثل هذا.

فإن قلت: لعلّه يقول إن حدوث قطعة من الأمر الممتدّ إنما هو في آنٍ وحدث المجموع في الآن الآخر؛ فليس حدوث المجموع أمراً تدريجياً منطبقاً على الزمان، بل كلّ قطعة حدونها في آن؛ وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود؛ إذ كلّ منها موجود في زمان وليس المجموع موجوداً في المجموع وكون المجموع موجوداً في مجموع الزمان أو حادثاً في مجموع الآتات لازماً من وجود كلّ في زمان أو حدوث كلّ في آن إنما يسلّم في ما اجتمع أجزاء المجموع مطلقاً.

قلت: هذا الكلام لا يخلو من وجهٍ لكن هذا القائل جزم في تعليقاته على جريان برهان التطبيق في صورة التعاقب زعماً منه أنه إذا كان كلّ واحد موجوداً في زمان فالمجموع موجود في مجموع الزمان وحينئذٍ يصحّ التطبيق.

لا يقال: وجود المجموع لو كان فإنما هو في مجموع الزمان وجزؤه ليس موجوداً فيه؛ لأنّ جزء الأمر التدريجي يكفي كونه موجوداً في جزء ذلك الزمان.

وأما ثانياً: فبالحلّ؛ وهو أن يقال: الأوصاف الثلاثة من المُضَيّ والاستقبال والعضور أوصاف تتّصف بها الأشياء في طرف الزمان؛ فما كان وجوده في نفس الزمان لا يكون مقارناً لشيء منها في الوجود لامحالة^١.

[١٦٦]. [الشفا، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الأول، صص ٨٤-٨٣]

[١٦٧]. [على أنّه يمكن أن يكون الشيخ هناك قد تسامح مماشاة ثقة بما سيحقّقه في

مبحث الزمان. «منه رحمه الله»^٢

[١٦٨]. [الشفا، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الأول، صص ٨٥-٨٤]

- { ١٦٩. } التحصيل، ص ٤٤٨.
- { ١٧٠. } هود / ١١٢.
- { ١٧١. } أعني السيال. «منه رحمه الله»
- { ١٧٢. } رسالة الحدود، ص ٣٥.
- { ١٧٣. } شرح حكمة الإشراف، ص ٣٩١.
- { ١٧٤. } الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر، صص ١٧٣ - ١٧٢.
- { ١٧٥. } المصدر السابق، المقالة الثانية، الفصل العاشر، صص ١٥١ - ١٥٠.
- { ١٧٦. } المصدر السابق، المقالة الثالثة، الفصل الثالث عشر، صص ١٦٧ - ١٦٦.
- { ١٧٧. } نقد المحصل، صص ١٣٧ - ١٣٦.
- { ١٧٨. } الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الثاني عشر، ص ١٦٢.
- { ١٧٩. } شرح الإشارات، ج ٢، صص ١٦٠ - ١٥٤.
- { ١٨٠. } الجاعل هو صدر المدققين و تبعه قوم من المتأخرين عنه «منه رحمه الله»^١
- { ١٨١. } القائل صدر المدققين.
- { ١٨٢. } التعليقات، ص ٧٤.
- { ١٨٣. } المصدر السابق، ص ٧٤.
- { ١٨٤. } المصدر السابق، ص ١٣٩.
- { ١٨٥. } أي التقاطع الذي لا يكون بحركة كوقوع خطٍ على خطٍ على وجه التقاطع ابتدائاً لا ما يكون بحركة كتقاطع الخطين المنطبق أحدهما على الآخر بالحركة؛ فإنه إنما يحدث في نفس زمان الحركة بعد آخر آتات الانطباع. «منه رحمه الله»^٢
- { ١٨٦. } الشفاء، (المنطق)، ج ١، المقالة السادسة، الفصل الخامس، ص ٢٣٢.

١. ش: - رحمه الله.

٢. ش: - رحمه الله؛ ن: - أي التقاطع... منه رحمه الله. إلى هنا نمت حواشي مخطوطة «ش».

- [١٨٧]. التعليقات، ص ٤٣.
- [١٨٨]. المصدر السابق، ص ٤٤.
- [١٨٩]. أي بقاء وجوده واستمراره.
- [١٩٠]. فالأول حقيقي والثاني غير حقيقي على قياس الأين بقسميه.^١
- [١٩١]. الشفاء، (المنطق)، ج ١، المقالة السادسة، الفصل الخامس، ص ٢٣١.
- [١٩٢]. أي قبل النسبة إلى النهاية الأولى وبعد النسبة إلى النهاية الثانية. «منه رحمه الله»
- [١٩٣]. الباء للتعدية: أي يجعل المبتدئ فائضاً في ما لا يعنيه. «نص»^٢
- [١٩٤]. الشفاء، (المنطق)، ج ١، المقالة السادسة، الفصل الخامس، ص ٢٣٢.
- [١٩٥]. بأن يكون فيه أو في طرفه على سبيل الانطباق. «نص»^٣
- [١٩٦]. «عراه» و«اعتراه» إذا قصده يطلب منه رفده وصلته. «نهاية»^٤
- [١٩٧]. فصوص الحكمة، ص ١٠١.
- [١٩٨]. النجاة، (الطبيعيات)، ص ١١٨.
- [١٩٩]. يعني بذلك المتقدم والمتأخر من الحركة باعتبار جهة المسافة على ما سبق.
- «منه رحمه الله»
- [٢٠٠]. يعني إن كان الأمر الذي لا تقدم فيه ولا تأخر شيئاً إلى آخره. «منه رحمه الله»
- [٢٠١]. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر، ص ١٧٠
- ١٦٩.
- [٢٠٢]. عطف على «بالزمانى» أي أو رام بالحركة. «نص»^٥
- [٢٠٣]. أي الزمان أو الآن. «نص»^٦
- [٢٠٤]. رسالة الحدود، ص ٢٩.

١. س: - أي بقاء... بقسميه. ٢. س: - الباء... نص. ٣. س: - بأن يكون... نص.
٤. النهاية، ج ٣، ص ١٢٢٦ ن: صلته منه رحمه الله. ٥. س: - عطف... نص.
٦. س: - أي الزمان... نص.

[٢٠٥]. كما أنه أرفع من الزمان. «نص»^١

[٢٠٦]. نقد المحصل، ص ١٣٨.

[٢٠٧]. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأول، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر، ص ١٧٢ -

١٧١.

[٢٠٨]. شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ١٤٥.

[٢٠٩]. التعليقات، صص ١٤٢ - ١٤١.

[٢١٠]. المصدر السابق، ص ١٤٢.

[٢١١]. أي وقال إنَّ ما يكون إلى آخره. «منه رحمه الله»

[٢١٢]. التعليقات، ص ١٤٢.

[٢١٣]. النجاة، (الطبيعيات)، ص ١١٨.

[٢١٤]. التحصيل، ص ٤٦٣.

[٢١٥]. بالتطابق أو بالتقدم والتأخر أو بالمعية؛ ويمكن أن يراد التطابق فقط سواء كان بالفيضية كما يكون بين الحركة والزمان أو بالمعية المنتهية إليها كما تكون بين حركة و حركة؛ ومعنى الكلام أنه قد وقع الاصطلاح على إطلاق الزمان على الامتداد الحاصل من نسبة بعض المتغيرات في الوجود إلى بعض آخر بالفيضية أو بالمعية؛ فيطلق الزمان ويراد به نسبة متغير إلى متغير بحسب امتداد الوجود؛ لأنَّ ما فيه الاتحاد وما بحسبه تلك النسبة هو نفس الزمان؛ أعني مقدار الحركة. «منه رحمه الله»

[٢١٦]. شرح الإشارات، ج ٣، ص ١١٩.

[٢١٧]. انظر: زمان از دو نگاه (نهاية البيان في دراية الزمان)، ص ٦٤.

[٢١٨]. توقد بنور هذا الفصل نازتلهب في أساس التهوس يقدّم العالم و تستتير بها

ساحة القول بحدوثه؛ فوجه العنوان ظاهر. «منه رحمه الله»

[٢١٩]. التعبير عن المفارقات بالأبديات كأنه إشارة إلى أنه ليس هناك أزل وأبد وأول وآخر حيث ليس هناك امتداد، بل هناك ثبات^١ صرف؛ فلا يتميز الأبد بالنسبة إلى ما في ذلك العالم عن الأزل؛ فالأبد هناك كالأزل. فقولنا: «الأبديات» منزلته منزلة قولنا: «الأزليات»؛ فليستبصر. «منه رحمه الله»

[٢٢٠]. التعليقات، ص ٤٣.

[٢٢١]. أي في جميع أوقات وجود المعلول؛ فالعلة متقدمة بالفعل على المعلول دائماً. «منه رحمه الله»

[٢٢٢]. التعليقات، ص ١٤٣.

[٢٢٣]. الشفاء، (الإلهيات)، المقالة الرابعة، الفصل الأول، صص ١٦٧ - ١٦٦.

[٢٢٤]. تحقيق كلام الشيخ أن العلة الموجودة مع معلولها لاشك أنها متصفة بالمعية بالنسبة إلى معلولها الموجود بالفعل؛ وكذلك المعلول بالنسبة إلى علته الموجودة معه بالفعل.

ومعيتها ليست معية بالعلية؛ لأن المعية بالعلية إنما يتحقق بين معلولى علة تامة واحدة؛ وأما العلة التامة فإنها حين تحققها مع معلولها إنما يكون متقدمة عليه تقدماً بالعلية والمعلول متأخر عنها تأخراً بالمعلولية. فإن التقدم والتأخر بالعلية لا يأتى عن اجتماع المتقدم والمتأخر بالعلية في الوجود حين ما هما متقدم ومتأخر بالعلية، بل يحقق ذلك لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في الوجود.

ولا هي معية بالطبع؛ لأن المعية بالطبع إنما تتحقق بين معلولى علة ناقصة واحدة؛ وأما العلة الناقصة فإنما تكون حين وجودها مع معلولها متقدمة عليه تقدماً بالطبع وهو متأخر عنها تأخراً كذلك؛ فإن التقدم والتأخر بالطبع لا يمنع المتقدم والمتأخر عن الاجتماع في الوجود حين ما هما بالفعل متقدم ومتأخر بالطبع.

فإذن معيتهما ليست إلا بحسب الاجتماع في زمان واحد أو آن واحد؛ وذلك إذا كانا

زمانيين و تلك المعية معية زمانية و ما به المعية هناك زمان واحد معين أو آن واحد أو بحسب وقوعهما كليهما في نفس التحقق بالاعتبار الملحوظ في الدهر أو السرمد من دون الارتباط بزمان أو آن أو أزمنة أو آنات؛ وذلك إذا كانا غير زمانيين و تلك معية دهرية و سرمدية و ما به المعية فيهما نفس التحقق الدهري أو السرمدي لازمان أو آن. ففي قوله في التعليقات: «إمّا أن يكون الشئان معاً في الوجود أو في الزمان أو في شيء ثالث ينسبان إليه» أريد بكونهما معاً في الوجود اجتماعهما في الوجود بعلاقة ذاتية مقتضية للمعية في مرتبة الوجود؛ و ذلك إمّا يكون إذا كانا معاً معلولَي علّة تامّة واحدة أو علّتي معلولٍ واحد؛ و بكونهما معاً في الزمان اجتماعهما في الوجود لبعلاقة طبيعية، بل باعتبار أن يجمعهما زمان واحد أو آن واحد؛ و بكونهما معاً في شيء ثالث مجرد اجتماعهما سواء كان في الوجود بأن يجمعهما نفس التحقق الدهري أو السرمدي؛ و ذلك في المعية الدهرية أو السرمدية؛ و قد تكون تلك المعية من جهة علاقة ذاتية بين المعين بالعلية و المعلولة تقتضي ذلك الاجتماع و قد تكون اتفاقية محضة كما بين المفارقات التي ليست بينها علاقة العلية و المعلولة في السلسلة العرضية على مذاق الإشراقين أو في شيء آخر كمكان أو شرف أو رتبة و ذلك في سائر أقسام المعية.

وقوله: «و لا يجوز أن يكونا معاً في الوجود؛ لأنّ العلّة أقدم من المعلول» برهان على أنّ العلّة التامة و معلولها يمتنع أن يكون معيتها في الوجود معية بالعلية؛ و ظاهر أنّها ليست أيضاً معية بالطبع.

وقوله: «و لا في الزمان إن كانا غير زمانيين» نصّ على المعية الدهرية و السرمدية من حيث كون الجامع هو نفس الكون في الدهر أو السرمد.^٣

مما ذكر تبين الغرض في كلام الشفاء أيضاً حيث عبّر عن المعية بالعلية المتفية عن العلّة و المعلول بالمعية في القياس إلى حصول الوجود و بين أنّ معية العلّة و المعلول إمّا هي من جهة اجتماعهما في الوجود سواء كان الجامع هو الزمان أو الآن و ذلك في الزمانيات

أو الدهر أو السرمد وذلك في مفارقات الزمان.

فقد تحقق لديك أَنَّ العلة مادامت موجودة مع معلولها متقدمة عليه تقدماً بالعلية وهي حين ما هي متقدمة عليه بالعلية معه في الوجود إما معية زمانية أو معية دهرية و سرمدية. فذلك التقدّم متحقق مادامت هذه المعية في الوجود متحققة زمانية كانت أو سرمدية. ولعلك تجد الأوهام القاصرة العامة ذاهبة إلى أَنَّ العلة بعد وجود معلولها تنقلب من التقدّم عليه إلى الاجتماع معه، كما قد ينقلب المتقدّم الزماني من التقدّم الزماني على شيء ما إلى المعية الزمانية بالنسبة إليه؛ وإذ قد اهتمت فلا تتبع الضالين وقُل الحمد لله رب العالمين. «منه رحمه الله»

[٢٢٥]. التحصيل، ص ٤٧٠.

[٢٢٦]. يعني ومن أَنَّ معية العلة إذا كانت من المجردات بالنسبة إلى معلولها لا تكون معية زمانية يعلم أَنَّ تقدّمها أيضاً عليه، بل على شيء ما مطلقاً وإن كانت من جهة تخلف ذلك الشيء عنها في الوجود لا يكون تقدماً زمانياً وإنما يعلم ذلك منه لأن امتناع اتّصاف المجردات بالمعية الزمانية إنما هو من جهة كونها غير زمانية؛ وذلك ناهض في التقدّم الزماني أيضاً. فقد علم إذن أَنَّ تقدّم المجردات على كلٍّ من الحوادث اليومية مثلاً ليس هو تقدماً زمانياً، بل إنما هو التقدّم الذي هو بإزاء المعية الدهرية و السرمدية؛ فتبصر. «منه رحمه الله»

[٢٢٧]. شرح حكمة الإشراق، ص ١٧٥.

[٢٢٨]. بحار الأنوار، ج ٤، ص ٢٨٢؛ شرح اصول الكافي، ج ٤، ص ٢٧٨؛ ج ١٠، ص ٢٣٠؛

ج ١١، ص ٣٥٧؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١١٧ و نور البراهين، ج ١، ص ١٤٣.

[٢٢٩]. نهج البلاغة، خطبة ١.

[٢٣٠]. قوله: «أما يلزم بإزاء ذلك معنى في التقدّم والتأخّر» - إلى آخره - هذا الإيراد

على الحكماء إنما هو بحسب خصوص هذا المقام؛ أي مبحث التقدّم و التأخّر و عدّ أقسامهما حيث حصروا هناك التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمع بحسبهما^١ المتقدّم و المتأخّر في التحقق في ما يكون باعتبار الزمان و زعموا أنّ معروضهما مطلقاً^٢ بالذات إنما هو الزمان بأجزائه و لا يمكن عدم الاجتماع بين شيئين مطلقاً بحسب الوجود إلّا من جهة مقارنتهما لجزيئين من أجزاء الزمان.

فأوردنا عليهم لزوم معنى آخر من التقدّم و التأخّر من حيث عدم اجتماع شيئين في الوجود لا باعتبار الزمان بإزاء ما قرّروه من معيّنتهما في الوجود لا باعتبار الزمان و ليس الإيراد عليهم من حيث ذهولهم عن هذا النحو من التقدّم و التأخّر رأساً؛ فإنهم لم يذهلوا عن ذلك بل أسسوه بأساساتٍ تحقيقية من البيان في مقاماتٍ أخرى؛ و قرّروا أنّ تقدّم المفارق المحض على شيءٍ ما كالواجب - تعالى - على الحادث اليوميّ مثلاً إنما هو ذلك التقدّم لا التقدّم الزماني و أنّ كتب الأوائل بذلك لمشحونة و عبارة شرح حكمة الإشراق المنقولة بألفاظها في أصل الكتاب طي «الإيقاد و الإبراة» أنّها به لناطقة و نحن قد حقّقنا القول فيه في أصل الكتاب على ما سيّلى عليك في مستقبل الكلام إن شاء الله تعالى.

ثمّ أوردنا عليهم هناك بحسب ذلك المقام أنّ من المعجب أنّهم كيف لم يذهلوا عن ذلك التقدّم؛ أعني ما بحسب الدهر و السرمد لا باعتبار الزمان عند ملاحظتهم حال المبدأ الأوّل، بل المفارقات بأسرها بالنسبة إلى بعض أجزاء العالم أي الحوادث الزمانية. ثمّ ضلّوا عند محاولة تحقيق الأمر في تقدّم المبدأ الأوّل على جملة العالم بحسب التحقق. فحكموا باستيجاب ذلك تحقّق الزمان على تقدير عدمه.

و أمّا المتأخّرون فمن اشتهر منهم بسيادة المحقّقين قد صرّح في شرح المواقف بتحقيق ذلك النحو من التقدّم و المعية على ما ذهبت إليه الحكماء و أنّه إذا نسب متغيّر إلى متغيّر^٣ بالمعية أو القبلية فلا بدّ هناك من زمان في كلا^٤ الجانبين؛ و إذا نسب بهما ثابت إلى متغيّر

٣. من: - إلى متغيّر.

٢. ن: - مطلقاً.

١. ن: بحسبها.

٤. من: - كلا.

فلا بدّ من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر؛ وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعنى كان الجانبان مستغنيين عن الزمان.

و بعض^١ قد يسير مع حملة عرش التحقيق منهم^٢ حَقَّق في حواشيه الجديدة على شرح التجريد المعنى الدهرية و السرمدية على مذهب الحكماء على أنَّهما من القسم السادس. ثم استشعر ما استشكله بعض الفضلاء في تقدّم الواجب - تعالى - والمجردات على غيرها^٣ مع امتناع مقارنة الزمان هناك عند الفلاسفة فعجز و^٤ تحيّر. ثم ذكر أنّه ربّما يرتكب إطلاق التقدّم الزماني على ذلك التقدّم بوجه من التعميم^٥ لكنّه قد حَقَّق في رسالة أنموذج العلوم؛ فاستقام على أنّ تقدّم الواجب - تعالى - و المفارقات على غيرها بالزمان^٦ لا يصحّ بوجه من الوجوه أصلاً على ما هو مذهب الحكماء و نحن ننقل العبارات من ذي قبل في الحواشي إن شاء الله تعالى. «منه رحمه الله»

[٢٣١]. نور / ٤٠

[٢٣٢]. اقتباس من سبأ / ٣.

[٢٣٣]. اقتباس من النساء / ١٢٤ و فصلت / ٥٤.

[٢٣٤]. أولوجيا، ص ٣٠.

[٢٣٥]. التعليقات، ص ٥٩.

[٢٣٦]. أولوجيا، صص ٣٢ - ٣١.

[٢٣٧]. المصدر السابق، ص ٦٩.

[٢٣٨]. ذكر هذا القول في المير الخامس من أولوجيا. «منه رحمه الله»

[٢٣٩]. أولوجيا، ص ٦٨.

٢. هامش «ن»: أي المتأخرين. «نص»

٤. س: - و.

١. هامش «ن»: يعنى المحقق الدوراني. «نص»

٣. هامش «ن»: و هي الحوادث الزمانية. «نص»

٥. هامش «ن»: يعنى يراد منه كون شيء بحسب الوجود.

٦. هامش «ن»: يعنى يراد منه كون شيء بحسب الوجود.

[٢٤٠]. أي في الميمر الثامن. «منه رحمه الله»^١

[٢٤١]. أولوجيد، ص ١١١

[٢٤٢]. التعليقات، ص ٢٨.

[٢٤٣]. المصدر السابق، صص ٢٨ - ٢٩.

[٢٤٤]. المصدر السابق، صص ٦٧ - ٦٦.

[٢٤٥]. المصدر السابق، صص ٩٨ - ٩٧.

[٢٤٦]. المصدر السابق، ص ١٠٩.

[٢٤٧]. سبأ / ٣.

[٢٤٨]. التعليقات، صص ١١٧ - ١١٥.

[٢٤٩]. المصدر السابق، ص ١١٨.

[٢٥٠]. سبأ / ٣.

[٢٥١]. النجاة، (الإلهيات)، صص ٢٤٧ - ٢٤٦.

[٢٥٢]. المصدر السابق، صص ٢٤٩ - ٢٤٨.

[٢٥٣]. شرح الإنشادات، ج ٣، صص ٣١٦ - ٣١٥.

[٢٥٤]. التعليقات، ص ١١٩.

[٢٥٥]. المصدر السابق، ص ١٢١.

[٢٥٦]. المصدر السابق، ص ١٢٢.

[٢٥٧]. المصدر السابق.

[٢٥٨]. المصدر السابق، صص ١٢١ - ١٢٠.

[٢٥٩]. المصدر السابق، ص ١٤٩.

[٢٦٠]. المصدر السابق، ص ١٤٩.

[٢٦١]. فصوص الحكمة، صص ٦٠ - ٥٩.

[٢٦٢]. النمل / ٥٥.

[٢٦٣]. التعليقات، صص ١٢٣ - ١٢٢.

[٢٦٤]. «وَمَا يَنْصَ عَلَى الْمَقْصُودِ قَوْلُ الشَّيْخِ أَيْضاً فِي التَّعْلِيقَاتِ: «عِلْمُ الْبَارِي - تَعَالَى - لِدَاثِهِ؛ فَهُوَ يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ جُزْئِيَّهَا وَكُلِّيَّهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ جُزْئِيَّةٍ وَكُلِّيَّةٍ وَثَبَاتٍ وَتَغْيِيرٍ وَكُوْنٍ وَحُدُوثٍ وَعَدَمٍ وَأَسْبَابِ الْعَدَمِ؛ وَيَعْرِفُ الْأَبْدِيَّاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ أَبْدِيَّتِهَا وَالْحَادِثَاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ حَدُوثِهَا وَيَعْرِفُهَا قَبْلَ حَدُوثِهَا وَمَعَ حَدُوثِهَا وَبَعْدَ حَدُوثِهَا بِعِلَلِهَا وَأَسْبَابِهَا الْكُلِّيَّةِ؛ وَلا يَفِيدُهُ حَدُوثُهَا عِلْماً لَمْ يَكُنْ كَمَا نَحْنُ لَا نَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ حَدُوثِهَا؛ فَكُلُّهَا حَاضِرَةٌ لَهُ؛ فَإِنَّ ذَاتَهُ سَبَبُهَا؛ وَهُوَ لَا يَذْهَلُ عَنْ ذَاتِهِ؛ وَيَعْرِفُ الْجُزْئِيَّاتِ وَالشَّخْصِيَّاتِ بِأَسْبَابِهَا وَعِلَلِهَا عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ عِلْمُهُ وَلا يَبْطُلُ وَإِنْ تَغَيَّرَتِ الْجُزْئِيَّاتِ وَالشَّخْصِيَّاتِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَعْرِفُهُ كَمَا نَعْرِفُهُ نَحْنُ بِإِدْرَاكِ الْحَسِّ لَهُ وَبِالْإِشَارَةِ إِلَيْهِ، بَلْ يَعْرِفُهُ بِالْأَسْبَابِ الْمَوْجُودَةِ لَهُ الْمُؤَدِّيَةِ إِلَيْهِ الَّتِي لَا تَتَنَاضَلُ هَذَا الْجُزْئِيَّ وَهَذَا الشَّخْصَ بَعَيْنِهِ مِنْ حَيْثُ يَكُونُ مِشَاراً إِلَيْهِ مَتَخَيِّلاً؛ فَهُوَ يَعْرِفُ هَذَا الشَّخْصَ بِأَسْبَابِهِ وَعِلَلِهِ الْمَشْخُصَّةَ لَهُ؛ فَيَكُونُ عِلْمُهُ لَا يَتَغَيَّرُ وَإِنْ تَغَيَّرَ الشَّخْصَ وَبَطُلَ؛ وَيَعْرِفُ هَذَا الشَّخْصَ وَإِنَّهُ شَخْصِيٌّ مِشَارٌ إِلَيْهِ وَإِنَّهُ فَاسِدٌ وَتَغْيِيرٌ وَلا يَفْسُدُ عِلْمُهُ وَلا يَتَغَيَّرُ بِفْسَادِهِ وَتَغْيِيرِهِ، وَيَعْرِفُ جَمِيعَ أَحْوَالِهِ الْحَادِثَةِ لَهُ وَيَعْلَمُ أَنَّهَا تَكُونُ حَادِثَةً لَهُ وَلا يَتَغَيَّرُ عِلْمُهُ بِهَا؛ لِأَنَّهُ يَعْرِفُهَا بِأَسْبَابِهَا وَيَعْرِفُ عَدَمَهُ بِأَسْبَابِهِ الْمَقُومَةِ»^٢ «انْتَهَى». «مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ»

[٢٦٥]. نقد المحصل، ص ٢٩٦ - ٢٩٥.

[٢٦٦]. «غَيْرِ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَالبَاطِنَةِ كَالنَّفُوسِ الْمُنْطَبِعَةِ الْفَلَكِيَّةِ». «مِنْهُ رَحِمَهُ اللَّهُ»

[٢٦٧]. الأنبياء / ١٠٤.

[٢٦٨]. الأنعام / ٥٩.

[٢٦٩]. «فَإِنْ قِيلَ: «حَرَكَةُ الْفَلَكَ الْأَقْصَى مُحَلٌّ لِلزَّمَانِ وَعِلَّةٌ لَهُ؛ فَلَيْسَ يَصَحُّ أَنْ يَشْمَلَهَا

١. ن: - الأنبياء. ٢. س: المَعْدَمَةُ؛ ن: الْمُقَدَّمَةُ. ٣. التَّعْلِيقَاتِ، ص ٨١.

٤. س: مِنْ.

الزمان. فإذا كيف تنسب هي إلى الزمان بالفيئية؟» قيل: لسا نعنني بذلك أن تلك الحركة يكون وجودها و صدورها عن مبدعها في زمان كما في ساير الزمانيات، بل إنما نعنني بالفيئية هناك مجرد النسبة الانطباقية. «منه رحمه الله»

[٢٧٠]. هو الحكيم الفاضل شمس الدين محمد الخفري في حاشية إلهيات شرح التجريد.

«منه رحمه الله»^١

[٢٧١]. التعليقات، ص ١٥٨.

[٢٧٢]. المصدر السابق.

[٢٧٣]. المصدر السابق، ص ١٥٢.

[٢٧٤]. المصدر السابق، صص ١٥٣ - ١٥٢.

[٢٧٥]. المصدر السابق، ص ١٥٤.

[٢٧٦]. فإن المعقولة سبب الوجود و يلزم من ذلك أن ما يكون علّة تعرف من المعلول.

إلى هنا آخر عبارة التعليقات. «منه رحمه الله»

[٢٧٧]. قوله: «ففي عقله لذاته عقله لها» إشارة إلى العلم الإجمالي الذي هو عين ذات

الواجب تعالى؛ و في قوله: «و^٢ هو يوجدها معقولة» إشارة إلى العلم التفصيلي الذي هو

وجود المعلولات. «منه رحمه الله»

[٢٧٨]. التعليقات، صص ١٥٦ - ١٥٥.

[٢٧٩]. المصدر السابق، ص ١٩١.

[٢٨٠]. فصوص الحكمة، ص ١٠٣.

[٢٨١]. المصدر السابق، ص ١٠١.

[٢٨٢]. أنولوجيا، ص ١١٤.

[٢٨٣]. المصدر السابق، ص ١١٠.

[٢٨٤]. المصدر السابق، صص ١٣١ - ١٣٠.

[٢٨٥]. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، (المشارع والمطارحات)، ص ٣٠٧.

[٢٨٦]. نقد المحصل، ص ١٢٨.

[٢٨٧]. المصدر السابق، صص ١٣٢ - ١٣١.

[٢٨٨]. المصدر السابق، ص ٢٥٢.

[٢٨٩]. قوله: «وقال شارح حكمة الإشراق» - إلى آخره -^١ وممن صرح من المتأخرين بتحقيق هذا النحو من المعية والتقدم: أعني المعية والتقدم بحسب التحقق لبا اعتبار الزمان، بل بإزاء ما بحسب الزمان على مذهب الحكماء وأن معية المفارقات أو تقدمها بالنسبة إلى شيء عندهم إنما يكون تلك المعية أو ذلك التقدم أي ما^٢ بحسب الدهر أو السرمد لا ما بحسب الزمان من اشتهر بسيادة المحققين في شرح المواقف حيث ذكر المصنف «أن قول الحكماء إن نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد؛ فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات» عبارات هائلة؛ فقال الشارح المحقق: «وقد يوجه ذلك القول بأن الموجود إذا كان له هوية اتصالية غير قارة بالحركة كان مشتتاً على متقدم ومتأخر لا يجتمعان؛ فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان؛ فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقاً لزمان متقدم^٣ وجزؤها المتأخر مطابقاً لزمان متأخر؛ ومثل هذا الموجود يسمى متغيراً تدريجياً لا يوجد بدون الانطباق على الزمان؛ والمتغيرات الدفعية إنما تحدث في آين هو طرف الزمان؛ فهي أيضاً لا توجد بدونه؛ وأما الأمور الثابتة التي لا تتغير فيها أصلاً لا تدريجياً ولا دفعية فهي وإن كانت مع الزمان العارض للمتغيرات إلا أنها مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث إذا نظر إلى ذاتها يمكن أن يكون موجودة بلا زمان؛ وإذا نسب متغير إلى متغير بالمعية أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين؛ وإذا نسب

١. س. - قوله... آخره.

٢. ن. - ما.

٣. ن. - جزؤها المتقدم مطابقاً لزمان متقدم و.

بهما ثابت إلى متغير فلا بدّ من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر؛ وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وإن كانا مقارنين له.

فهذا معاني معقولة متفاوتة عرّ عنها بعباراتٍ مختلفة تنبيهاً على تفاوتها؛ وإذا توّمل فيها اندفع ما ذهب إليه أبو البركات من أنّ الزمان مقدار الوجود حيث قال: إنّ الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في زمان؛ وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقياً لا بدّ أن يكون لبقائه مقدار من الزمان» انتهى قوله.

و بعض المحققين من حَمَلَة عرش التحقيق قال في رسالة أنموذج المعلوم عند تقرير مذهب الحكماء: «الموجود أعمّ من أن يكون ظرف وجوده الزمان كلاً أو بعضاً أو الآن المفروض فيه؛ فإنّ من الموجودات^١ ما هو زماني الوجود كالحركة ومنها ما هو آني الوجود، كبعض الحروف^٢، بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان و^٣ لا الآن، بل ينسبون وجودها إلى الدهر والسرمد؛ فإنّهم يقولون: نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان و نسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر و نسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد، كما لا يخفى على العارف بقواعدهم؛ وإذا كان الوجود أعمّ من الأقسام الأربعة؛ فدعوى^٤ انحصاره في إثنين منها غير مسموعة»^٥.

ثمّ قال بعد قسطٍ من الكلام: «تقدّم الواجب على العالم ليس تقدّماً زمانياً؛ فإنّه ليس في زمان و هم أيضاً - أي الحكماء - معترفون بذلك؛ فإنّهم يقولون: إنّ المجرّدات ليست في الزمان^٦، بل في الدهر و الدهر وعاء الزمان و محيط به؛ و كما لا يستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني عدم تناهيه كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني عدم تناهيه؛ فالوقت إنّما هو حيث وجد العالم؛ و التقدّم الزماني و التأخّر الزماني إنّما هو لأجزاء العالم الجسماني بعضها مع بعض؛ و أمّا^٧ سوى الأجسام و الجسمانيات فليس هناك تقدّم و تأخّر زمنيّ كما ليس فيها تقدّم و تأخّر مكانيّ»^٨ انتهى كلامه؛ فتبصر. «منه رحمه الله»^٩

١. من: الموجوداته. ٢. س، ذ: كبعض الحروف. ٣. س: و.

٤. س: + هو. ٥. ثلاث رسائل، ص ٢٩٥. ٦. ذ: زمان.

٧. س: لما. ٨. ثلاث رسائل، صص ٣١٠ - ٣٠٩.

٩. ذ: منه قدّس سرّه.

[٢٩٠]. درة الناج، ص ٣١.

[٢٩١]. شرح الإشارات، ج ٣، ص ١١٩.

[٢٩٢]. هذا ما ذهب إليه الحكماء وأما ما ذكره صدر المدققين في آخر الفصول من رسالته في إثبات الواجب تعالى وصفاته حيث قال جارياً على سبيل تحقيق الحكمة: ومنها - أي من صفاته تعالى - الأزلية وأزليته إثبات السابقة على غيره ونفي المبوقية عنه؛ ومن تعرض للزمان أو الدهر أو السرمد في بيان أزليته فقد ساوى معه غيره في الوجود؛ فلعلّه من نقص التتبع أو ضعف التدبر وإن كان قد أخذ ذلك من كلام الحكيم الطوسي في شرح رسالة العلم؛ فإنّ من تصفح زبرهم محصلاً لمقاصدهم لم يقع في تسوية غيره - تعالى - معه في بيان الأزلية ولم يجعل الأزلية له غير صفة سلبية.

ثمّ التحقيق أنّ ذكر السرمد في بيانها ممّا يبان به غيره - تعالى - عنه في الأزلية ويعد وينحط ويهوى في مهوى الحدود ويهبط على ما حققناه ولكن لم يكن مسيراً لتحقيق ذلك إلّا من خلقي له؛ والحمد لمفيض الحق حقّ حمده. «منه رحمه الله»

[٢٩٣]. قال: فالأوّل كالوحدة والزوج والفرد، والثاني كاللاأعمى^١ أي البصير. «منه رحمه الله»

[٢٩٤]. التعليقات، ص ١٨٨.

[٢٩٥]. «النحيضة» الطيبة.^٢ «منه رحمه الله»^٣

[٢٩٦]. الرواشح السماوية، ص ١٩ و ١٣٣؛ مشرق الشمسين، ص ٣٩٨ والفصول المهمة، ج ١، ص ٢٦٣.

[٢٩٧]. الصافات / ١٨٠.

[٢٩٨]. هذا الفصل أوّل ما يتمهّد لإقامة البرهان على تناهي امتداد الزمان في جهة الأزل. «منه رحمه الله»

٣. ن: «النحيضة الطيبة» «منه رحمه الله».

٢. الصالح، ج ٢، ص ٨٩٨.

١. ن: كاللاعمى.

[٢٩٩]. أي صاحبه. «نص»^١

[٣٠٠]. أي لا يمكن الإذعان. «نص»^٢

[٣٠١]. جمع هَمْجَةٍ ويقال للرَّعَاع من الناس الحَمْقى: «إنما هم هَمْجٌ». الصَّحاح^٣.

[٣٠٢]. التحصيل، ص ٤٣٧.

[٣٠٣]. قال بهمنيار في التحصيل: «وليس للحركة بمعنى القطع وجود إلا في النفس؛ وإذا قد عرفت هذا فقد صَحَّ عندك بطلانُ قول مَنْ يبطل الحركة بأن يقول: إنها أمر سيَّال و السَّيَّال يكون متقضيًّا و لاحقاً؛ فلا المتقضي له وجود ولا اللاحق؛ وبأن أيضاً أنها ليست من الأمور التي يحصل بالفعل حصولاً قاراً مستكملاً، بل هي^٤ كون في الوسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لم يكن قبله ولا بعده فيه و يعرض لهذا الكون إمكانُ فرضِ حدودٍ بلانهاية فيه بالقوة لا بالفعل. أمّا في الحركات المكانية فتوجد حدود في المسافة بالقوة تعرضها الموافاة؛ وأمّا في الكيف فيؤخذ أنواع بلانهاية بالقوة بين الطرفين»^٥.

[٣٠٤]. التحصيل، ص ٤٢٠.

[٣٠٥]. وكلام خاتم الحكماء المحققين^٦ في كتاب التجريد^٧ في إبطال ما يتشبَّه به لإثبات الجزء الذي لا يتجزى من^٨ أن الحركة موجودة قطعاً ولا يكون وجودها في الماضي والمستقبل لانعدامهما. فيكون وجودها في الحال الغير المنقسم وكذلك الزمان أيضاً موجود قطعاً ولا يكون الماضي منه موجوداً ولا المستقبل؛ فيكون الموجود منه هو الآن الحاضر الغير المنقسم صريح في وجود الحركة القطعية في الأعيان لكن في مجموع الزمان الذي يقع فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي أو في المستقبل لا في الحال حيث قال: والحركة لا وجود لها في الحال والآن لا تحقّق له خارجاً؛ إذ لو لم تكن

١. س. - أي صاحبه. «نص» ٢. س. - أي لا يمكن الإذعان. «نص»

٣. الصَّحاح، ج ١، ص ٣٥١. ٤. س. ن. هـ. ٥. ن. - قال بهمنيار... بين الطرفين.

٦. التحصيل، صص ٤٢١ - ٤٢٠. ٧. ن. - المحققين. ٨. انظر: كشف المراد، ص ١٤٩.

٩. ن. - من.

الحركة القطعية من الموجودات العينية كما أنَّ الآن ليس منها لأبطل الشبهة بالحركة أيضاً بعدم تحققها خارجاً كما فعل في إبطال الشبهة بالآن؛ وحيث نفى وجود الحركة في الحال لا مطلقاً ووجود الآن في الخارج مطلقاً علم أنَّ الحركة لها نحو^١ وجود في الخارج وإن لم يكن في الحال؛ فإنَّ ذلك أخَصَّ من الوجود في الأعيان؛ فتبصّر. «منه رحمه الله»

[٣٠٦]. نقد المحصل، ص ١٨٥.

[٣٠٧]. وقال في الشفاء أيضاً: «ولما كانت المسافة وحدودها موجودتين صار الأمر الذي من شأنه أن يكون عليها و مطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها له نحو من الوجود». وقال في إلهيات الشفاء في الفصل المعقود لبيان أنَّ المقادير الموجودة أعراض بعد أن أثبت^٢ وجود الخطّ والسطح والجسم التعليمي وأنها أعراض؛ وأما الزمان فقد كار تحقق لك عرضيته وتعلّقه بالحركة في ما سلف؛ فبقي أن يعلم أنَّه لا مقدار خارجاً عن هذه المقادير فنقول: لأنَّ الكمَّ المتّصل لا يخلو إما أن يكون قارّاً حاصل الوجود بجميع أجزائه أو لا يكون. فإن لم يكن، بل كان متجدّد الوجود شيئاً بعد شيء فهو الزمان؛ وإن كان قارّاً وهو المقدار؛ فإما أن يكون أتمَّ المقادير وهو الذي يمكن فرض ثلاثة أبعاد فيه؛ إذ ليس يمكن أن يفرض فوق ذلك وهذا هو المقدار المجسّم؛ وإما أن يفرض فيه بُعدان فقط؛ وإما أن يكون ذا بُعدين واحد فقط؛ إذ كلّ متّصل فله بُعدٌ ما بالفعل أو بالقوّة؛ ولما كان لا أكثر من ثلاثة ولأقلّ من واحد فالمقادير ثلاثة؛ فالكمّيات المتّصلة لذاتها أربعة انتهت؛ ومن البين أنَّ نظره في الوجود في الأعيان. «منه رحمه الله»

[٣٠٨]. النجاة، (الطبيعيات)، المقالة الثانية، ص ١٥٥.

[٣٠٩]. الحكماء ذهبوا إلى وجود العرض الغير القارّ وحكموا بأنّ صدق الوجود على القارّ وغير القارّ مختلف بالتشكيك؛ لأنّ وجود الشيء القارّ الذات أقوى ووجود الشيء الغير القارّ أضعف؛ ولاشكّ أنَّ ذلك كلّهُ إنّما يتصوّر إذا كان العرض الغير القارّ موجوداً على وصف عدم قرار الذات. «منه رحمه الله»

(٣١٠). أوضح الشيخ ذلك في التعليقات حيث قال: «فرق بين أن تفيض عن الشيء صورة معقولة وبين أن تفيض عنه صورة من شأنها أن تعقل؛ فإن معنى الأول أنها صدرت وهي معقولة بالفعل؛ فيكون عقليتها حينئذٍ صدورها أو سبب صدورها؛ ومعنى الثاني أنها صدرت وهي بالقوة معقولة؛ فإنها تعقل بعد صدورها» انتهى. «منه رحمه الله»

(٣١١). لو كان الباري - تعالى - لا يدرك معلوماته دفعةً واحدةً معاً^٣ بل زماً يدخل في علمه، بل كان يدركها شيئاً بعد شيء، كما أن وجود تلك المعلومات في أنفسها كذلك لكان فيه - تعالى - أيضاً قوة تقبل الأشياء بعد ما لم تقبلها؛ فكان مادياً؛ وهذا الاستدلال ممّا ذكره^٢ الشيخ في التعليقات^٤. «منه رحمه الله»

(٣١٢). قوله: «علم عقلي»^٥ إن قيل: تلك الحوادث الزمانية مادية؛ فكيف تكون معقولة له - تعالى - والعلم العقلي يقتضي تجرّد المعقول؟ قلت: هي مادية باعتبار وجودها في أنفسها لا من حيث وجودها للمبدأ؛ أي حضورها عنده؛ فإن ذلك وإن كان عين وجودها في أنفسها بالذات لكن هناك تغاير بالاعتبار؛ فالمادّي في نفسه لا يلزم أن يكون كذلك بالإضافة إلى من يحيط به من جهة حضور أسبابه المؤدية إليه عنده ولا يستلزم ذلك صيرورة المادّي مجرداً، بل إنّما يستلزم أن لا يكون حضوره عند باريه من جهة خصوص مادّيته، بل من حيث حضوره عنده بجميع أسبابه المؤدية إليه في الحدّ المختصّ هو به من حدود امتداد الزمان دائماً ولا نعني بالمعقولة هناك إلا هذا المعنى ولا يابى ذلك كون الشيء مادياً في وجوده؛ فليدرك. «منه رحمه الله»

(٣١٣). أحدهما من جهة كونه علماً بها من طريق العلم بأسبابها كما يكون في العلم العقلي؛ وثانيهما من جهة كونه علماً بها من حيث لا يتصوّر بينها تعاقب وتقدّم^٦ وتأخّر بالنسبة إليه - تعالى -؛ وذلك شأن العلوم العقلية عندنا. «منه رحمه الله»

(٣١٤). التجميع، ص ٥٧٤.

١. التعليقات، ص ٢٩. ٢. ن. - معاً. ٣. م. - ذكر.
٤. التعليقات، ص ٥٩. ٥. ن. - قوله علم عقلي. ٦. ن. - و تقدّم.
٧. س. - تعالى.

[٣١٥] شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٠٦.

[٣١٦] المائدة / ٥٤.

[٣١٧] ولقد بيّن المصنّف جميع هذه البراهين مفصّلاً في الفصل الثاني من كتابه

الموسوم بتقويم الإيمان صص ٢٥١ - ٢٢٧ إن شئت فراجع. «أوجبي»

[٣١٨] وكذلك ينتهض البرهان على ما زعمه وقرّره على إبطال أنّها لانتهاية لها في

جانب الأبد أيضاً؛ وما تمحلّ له في هذا الكتاب لدفع هذا الإيراد ممّا لا يُجدي؛ فإنّه على

زعمه كلّ معلول أزلي وأبدي قارّ وغير قارّ موجود في وعاء الدهر لا تشذّ عنه مثقال ذرّة؛

فلو كان أبدياً لجرث براهين التناهي فيه كما يجري في الأزلية بلا فرق؛ فتأمل وتدبر ولا

تفتّر. «ح س م»^١

[٣١٩] الأنعام / ٤٥.

[٣٢٠] يعني امتناع لاتناهي ما يرسم في الذهن إذا حمل عليه المقدار المتصل بالحمل

المتعارف وكذلك لاتناهي ما يرسم في الذهن إذا حمل عليه الكم المنفصل أو^٢ كونه

معروضاً له ذلك الحمل أيضاً بخلاف ما إذا كان الحمل الصادق أولاً فقط؛ فتفقّه. «منه

رحمه الله»

[٣٢١] كالحس المشترك والباصرة. «منه رحمه الله»^٣

[٣٢٢] أي الموجود بتمامه معاً. «منه رحمه الله»

[٣٢٣] قال من اشتهر بسيادة المحقّقين في حاشية التجريد: «المقدار لا يفارق المادّة في

الخارج إلّا عند القائلين بوجود البعد المجرد لكنّه يفارقها في الذهن لجواز أن يتخيّل

المقدار مع الذهول عن جميع الموادّ. فإذا تخيلناه - أعني المقدار الممتدّ في الجهات

الثلاث - من غير أن نلتفت إلى شيء من الموادّ وأحوالها كان ذلك المتخيّل جسماً

تعليمياً. ثمّ إنّه لا يمكننا أن نتخيّلّه إلّا متناهيّاً؛ لأنّ البرهان الدالّ على تناهي الأبعاد في

الخارج يدلّ على تناهيها في الذهن؛ لأنّ الامتداد المخصوص المتخيّل لا يرسم إلّا في

آلة جسمانية يجب تناهيها؛ فيجب تناهي ما حلّ فيها.»

بل نقول: الأدلة المذكورة في تناهي الأبعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيّل إذا كان غير متناهٍ بلافرق.

لا يقال: إذا امتنع تصوّر المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده.

لأنّا نقول: الممتنع تصوّر امتداد شخصي غير متناهٍ لا يتصوّر امتداد لا يتناهى على وجه كلي. فالممتنع هو المتخيّل لا المتعلّق؛ وإذا تخيّل الجسم التعليمي متناهياً كان هناك سطح؛ فإذا تخيّل ذلك السطح من غير التفات إلى الجسم وأعراضه كان ذلك المتخيّل سطحاً تعليمياً وكذا الخطّ. «منه رحمه الله»

والتحقيق أن يقال: الممتنع هو تصوّر امتداد شخصي غير متناهٍ على معنى أن يصدق عليه بالحمل المتعارف أنّه امتداد غير متناهٍ؛ أعني أنّه فرد منه لا تصوّر الامتداد الغير المتناهي على أن يكون صدقه على المتصوّر إنّما هو بالحمل الأوّلي فقط؛ أعني أنّه طبيعة الامتداد الغير المتناهي وحقيقته بعينها لا أنّه فرد تلك الحقيقة؛ فليدرك. «منه رحمه الله» [٣٢٤]. يونس / ٣٢.

[٣٢٥] وهذا معنى ما تسمعونهم يقولون: «التسلسل من جانب المعلول إنّما يتصوّر لو عُنيّ اللانهاية اللايقينية لا اللانهاية العددية بخلاف التسلسل من جانب العلّة. «نقل^١ بخطّه»

[٣٢٦] ويلزم من ذلك انتهاء الحوادث الزمانية إلى حيث لا يتحقّق بعد ذلك حادث وحدث. «منه رحمه الله»

[٣٢٧] الكهف / ١٠٩.

[٣٢٨] لست أحصّل لهذا الكلام معنى فيتأمّل فيه لعلّك تهدي^٢.

[٣٢٩] أي للشبهة.

[٣٣٠] لا يخفى أن هذا الكلام مخالف لما بيّنه سابقاً من أن كلّ ما هو معلول له - جلّ شأنه - دفعة في وعاء الدهر وإن كان غير قارّ؛ وقد جفّ القلم بما هو كائن قارّاً أو غير قارّ. فالزمن بأسره والحوادث الزمانية بأسرها أبدية وغير أبدية موجودة معاً في الدهر؛ لأنّها أبدية بمعنى أنّها لا يقف كالأعداد. فالبرهان جارٍ فيها أيضاً هادم لفروع أبديتها كما هو قالع أساس أزليتها؛ فتبصر ولا تغر. «ح س»^١

[٣٣١] انظر: نقد المحصل، ص ٢٠١.

[٣٣٢] الصديق هو الصبح.^٢ «نقل^٣ بخطه»

[٣٣٣] ما أدري لماذا استشهد بهذه العبارة؛ فإنّها صريحة في القدم وهو في مقام إثبات الحدود. نعم يمكن أن يكون استشهاده للمتوهّس بالقدم؛ فتدبر.

[٣٣٤] التعليقات، ص ٨٦.

[٣٣٥] ويتمّ البيان بفرض حركتين مختلفتين سرعةً وبطؤاً قبل وجود الزمان، كما قال في التعليقات: «يمكن أن يفرض في العدم المطلق حركتان عظمى وصغرى؛ ومحال أن تبتدئاً معاً وتنتهياً معاً؛ فلا بدّ من أن تخلف^٤ الصغرى عن الكبرى بشيء؛ فما تخلف^٥ به عنها هو مقدار ويحصل تقدّم وتأخّر؛ وهذا هو صفة الزمان لا غير»^٦ انتهى. «منه رحمه الله»

[٣٣٦] يعني أن الفرق بين غير الحركة وبين الحركة في إمكان الوجود قبل بداية الزمان الذي يفرض حادثاً والحركة الحادثة فرضاً ولا إمكانه تحكّم عجيب. «منه رحمه الله»
[٣٣٧] النجاة، (الإلهيات)، ص ٢٥٧.

[٣٣٨] هذا تصريح منه بقدّم العالم وتسرمده وأن تقدّم الواجب عليه ليس إلّا تقدّماً ذاتياً نموذجاً باللّه من ذلك.^٧

[٣٣٩] التعليقات، صص ١٣٩ - ١٣٨.

١. س: لا يخفى... ح س. ٢. الصحاح، ج ٣، ص ١٢٤١. ٣. ن: نقل.
٤. التعليقات: تخلو. ٥. التعليقات: تخلو. ٦. التعليقات، ص ١١٤.
٧. س: هذا تصريح... ذلك.

[٣٤٠] قال المطرزي في مغرب اللغة: «ريثما فعل كذا أي ساعة فعله.»

[٣٤١] أي كما لا يسبق مجموع الزمان. «منه رحمه الله»

[٣٤٢] قال الشيخ في التعليقات: «الشيء الزماني يكون له أول وآخر ويكون أوله غير

آخره.» «منه رحمه الله»

[٣٤٣] الإضافة بيانية والمراد النتائج. «نص»

[٣٤٤] الإضافة لامية والمراد الأقيسة البرهانية. «نص»^٢

[٣٤٥] أي في الواجب. «منه رحمه الله»

[٣٤٦] أي في الحادث. «منه رحمه الله»

[٣٤٧] التعليقات، ص ٤٣.

[٣٤٨] المصدر السابق، ص ١٤٢.

[٣٤٩] التحصيل، ص ٤٦٢.

[٣٥٠] أي شيئاً شيئاً. «منه رحمه الله»

[٣٥١] «نكّب عن الطريق ينكّب نكوباً» أي عدل و «نكّب تنكيباً» أي عدل عنه و

اعتزله. الصحاح^٣

[٣٥٢] الجمع بين الرأيين، صص ١٠٤ - ١٠١.

[٣٥٣] النجاة، (الإلهيات)، ص ٢٢٣.

[٣٥٤] [يعنى أنه مسبوق بعلة كونه فقط و بعدم زماني. «نص»^٢

[٣٥٥] [إنما قال: «أكثر تعويله» لأنه قد يعول على إسكندر الأفروديسي وأترابه. «منه

رحمه الله»

[٣٥٦] وهو قطب فلك التحقيق. «منه رحمه الله»

[٣٥٧] شرح حكمة الإشراق، ص ١٩.

١. التعليقات، ص ١٢٢. ٢. س: - الإضافة بيانية... البرهانية نص.

٣. الصحاح، ج ١، ص ٢٢٨. ٤. س: - يعنى... نص.

[٣٥٨]. الجمعة / ٤.

[٣٥٩]. التعليقات، ص ٨٥.

[٣٦٠]. ذكر المسائل لتلميذه في صورة الأسئلة ثم عيّن المراد وذلك أسلوب الحكماء العظام. «منه رحمه الله»

[٣٦١]. أي العدم الطاري.

[٣٦٢]. أي العدم الطاري.

[٣٦٣]. قوله: «من الأزل» أي عدم تحقق الوجود في زمان العدم لا يكون له أول، بل كان معدوماً في ذلك الزمان من الأزل إلى الأبد؛ لأنّ زمان العدم الطاري لا يكون وعاء وجود ذلك الشيء أصلاً؛ فعدمه حينئذٍ في ذلك الزمان لا يكون حادثاً، بل كان ثابتاً في الأزل و يكون كذلك إلى الأبد. نعم إن ارتفع تحققه في زمان الوجود عن ذلك الزمان لا يكون هذا الارتفاع من الأزل؛ لأنّه لا يجوز حينئذٍ أن يقال هذا المعدوم كان معدوماً في زمان الوجود من الأزل؛ لأنّه يكون موجوداً حين زمان الوجود. ثمّ حدث في ذلك الزمان العدم؛ فلا يكون ذلك الزمان وعاء عدمه في الأزل إلى الأبد بخلاف زمان العدم الطاري.

[٣٦٤]. أي زمان الوجود.

[٣٦٥]. أي تحقق الوجود.^١

[٣٦٦]. إنّما جعل النفس ذات الشعبتين باعتبار قوّتيها النظرية والعملية؛ والقوّة العاقلة ذات الحلق باعتبار مراتبها الأربع من العقل الهولاني و العقل بالملكة و العقل بالفعل و العقل المستفاد؛ والقوّة النظرية ذات الثقبين باعتبار الحدس و الفكر و النظر البحثي و النظر الإشراقي. «م ح ق [= مير محمّد باقر الداماد] نقل^٢ بخطه»

[٣٦٧]. المراد بعالم الغرور عالم الهولاني و ما يتعلّق بها؛ ولذلك حصل الاتّصال بالملأ الرقيق؛ أعني الجواهر المفارقة العقلية بعد الانفصال عنه؛ و بإقليم الزور عالم الإمكان و ما يتّصف به؛ و لذلك علّق على مفارقة أصقاعه التمسك بجناب الربّ الأعلى. «منه رحمه

١. ن: أي العدم الطاري... الوجود. ٢. ن: الإشراقي كذا.

«الله»

[٣٦٨]. أي ما يعلّق.^١

[٣٦٩]. كان الأوّل باعتبار كون المقابل التدريجي دفعياً وهذا باعتبار كون مقابل الدفعي تدريجياً.^٢

[٣٧٠]. المراد بالسكون ههنا انتهاء الحركة لا المعنى المقابل للحركة اصطلاحاً. فقد تحصّل لديك بما أسلفنا لك تحقيقه أنّه بذلك المعنى منطبق على الزمان و متقدّر به بالعرض على ما سلف مفصّلاً؛ فتذكّر. «منه رحمه الله»^٣

[٣٧١]. قوله: «من الأزمنة الحادث ارتسامها» - إلى آخره -^٤ وأما أبعاد الزمان الممتدّ الذي هو مقدار حركة الفلك^٥ الأقصى فهي وإن كانت تدريجية الحدوث في الأعيان لكن ليس حدوثها في زمانٍ؛ لأنّ الزمان ليس له زمان؛ بل هو موجود في نفسه؛ فلا بدّ تعميم التدريجي من أن يكون حدوثه في نفسه تدريجياً أو في ظرفٍ يشملها؛ وقد ذهل عن ذلك كثير من الأذكياء. «منه رحمه الله»^٦

[٣٧٢]. قوله: «بل الأعدام الطارئة للحوادث»^٨ مطلقاً^٩ بعد آخر آيات وجودها؛ يخرج بذلك القيد عدم الحركة القطعية مثلاً؛ فإنّ الحركة القطعية لكون ظرف وجودها الزمان لا يكون موجودة في شيء من الآتات حتّى يكون لها آخر آيات الوجود؛ فتعدم^{١٠} بعدها؛ بل معنى عدمها أنّ وجودها يختصّ بقطعة من الزمان ولا يكون زمان غير ذلك الزمان ظرفاً لوجودها أصلاً؛ فيكون معدومة في غير ذلك الزمان أزلاً وأبداً؛ وأما وجودها في الآن فغير متصور أصلاً؛ فكلّ أنٍ فرض في جانب الأزل أو في جانب الأبد^{١١} لا يكون ظرفاً لوجودها أصلاً؛ فهي ليست بحيث يصحّ أن يكون موجودة في آن؛ فيطرؤها العدم بعد ذلك الآن.

و من لطائف الاتّفاقات أنّي رأيت في المنام ليلة الخميس تاسعة عشر ليالي الشهر

١. ق: - أي ما يعلّق. ٢. س. ق: - كان الأوّل... تدريجياً. ٣. ق: دام ظلّه العالي.

٤. مر. ق: - قوله... آخره. ٥. ن: - الفلك.

٦. ق: منه آدم الله ظلّه. ٧. س. ق: - قوله... مطلقاً.

٨. ن: - للحوادث. ٩. س. ق: - قوله... مطلقاً.

١٠. ق: - فيعدم.

١١. ق: - لا.

الأصْبَ رجب المرجَّب لعام ١٠٠٦ من الهجرة أَنَّهُ قد حضرني شخص يقال إِنَّه من العلماء الفخام والحكماء العظام؛ فذكرت له ما حقَّقناه من أَنَّ الحادث الزماني على ثلاثة أقسام: تدريجي الحدوث ودفعي الحدوث وزماني الحدوث.

فقال: ذلك حقٌّ في جانب الوجود؛ وأما حدوث عدم الشيء الواحد فلا يعقل أن يكون تدريجياً.

قلت: ولا أن يكون دفعياً؛ لأنَّه لا يمكن طريانه في آخر آتات الوجود والآ اجتماع الوجود والعدم في آنٍ ولا في آنٍ يليه، لا متتابع التشافع في آتات؛ فبقي أن يكون حدوث العدم للشيء الزماني زمائياً في نفس الزمان وفي كلِّ آنٍ من الآتات المفروضة فيه. «منه رحمه الله»^١

[٣٧٣]. هو الفاضل المحقِّق^٢، جلال الملة والدين، محمد الدواني؛ قال ذلك في رسالة أنموذج العلوم^٣. «منه رحمه الله»^٤

[٣٧٤]. يقال: «طال عليه واستطال» أي ترفع عليه وعلاه. «منه رحمه الله»^٥
[٣٧٥]. ثم^٦ ينبغي أن يفرض خط «ب ج د» متحرِّكاً إلى أن ينطبق على خط «ه ب» المماس و يفارقه في الجهة الأخرى لا أن تنقطع حركته عند الانطباق؛ إذ لو انقطعت الحركة هناك كان أعظمية زاوية «ا ب ج» المستقيمة^٧ الضلعين من زاوية القطر والمحيط وانضياف زاوية التماس من خارج إليها تحصلان دفعةً عند انقطاع الحركة؛ والطرفة إنما هي الوصول إلى مقدار في حدٍّ من حدود الحركة في الوسط من دون الوصول إلى أقلَّ منه قبله لا الوصول إليه كذلك في طرف الحركة؛ إذ يمكن أن يكون حدوث ذلك المقدار موقوفاً على انتضاء الحركة لا على سبيل الانطباق عليها؛ فليتأمل. «منه رحمه الله»^٨

١. ق: دام مجده. ٢. ق: المدقَّق. ٣. ق: المدقَّق.

٤. ق: منه طال بقاءه. ٥. ق: دام ظله.

٦. انظر: الصحاح، ج ٣، ص ١٧٥٥ و النهاية، ج ٣، صص ١٤٥ - ١٤٦. ٧. س: - ثم.

٨. س: مستقيمة. ٩. ق: منه مذ ظله العالي.

[٣٧٦]. وأما ما ذكره بعض المشهورين بالتحقيق في شرح المواقف لدفع التشكيك حيث قال: «المماسّة على النقطة الأولى وإن كانت حاصلة في آنٍ لكنّها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدّية إلى المماسّة على النقطة الأخرى» ففي آن حصول هذه المماسّة الثانية تزول المماسّة الأولى وهكذا كلّ مماسّة على نقطة تحصل في آنٍ وتبقى زماناً؛ ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيّل الصادق لحركة الدحرجة؛ فلا يلزم تتالي النقط^١ والآتات؛ فلا يكاد يتكلّفه من له قوّة النظر التامّ وبضاعة التحصيل البالغ كما يظهر ممّا حصلناه في أصل الكتاب مفصّلاً، بل الحقّ على خلاف ما ارتكبه؛ فإنّ كلّ مماسّة على نقطة إنّما تحصل في آنٍ وتزول في زمانٍ هو بعد ذلك الآن ولا يلزم تتالي النقط والآتات «منه رحمه الله»^٢

[٣٧٧]. وبيان الشيء^٣ بما هو مجهول أيضاً؛ فإنّه لا يتمّ هذا البيان إلّا بأن يقال: إنّ الكرة تلاقي السطح في الآن الأوّل بنقطةٍ وفي الآن الثاني بنقطةٍ أخرى وهكذا والآتات متجاورة؛ فالنقط متجاورة. «منه رحمه الله»^٤

١. ق: الشيخ.

٢. ق: منه دام ظلّه.

٣. س: النقطة.

٤. ق: منه دام ظلّه.

تصویر نسخ خطی

بسم الله الرحمن الرحيم البقاء دون
 اللطمة والشاد وراو سداق
 ندسك وكمالك يا اول الاول
 علة العلل القدم حريم لجبروت
 ربوبيتك فاسمع قوتنا لئلا
 نلحق بالدموع والدموع
 نلحق بالدموع والدموع

بسم الله الرحمن الرحيم
 بسم الله الرحمن الرحيم
 بسم الله الرحمن الرحيم

العلم والثناء وراى سراق قدس كالكب يا اول الاول عنة العسل القدم جيم الطيردست رويست
 فاسر بعقولنا ببلال من اذنا فاع المحدث لما انضى من راحة جناحه الذي باركست حوره العدم غنم الله
 مرويست فذل نفوسنا في علة تجارة ان تبور من حواء الموهوم مع صحفنا المعلوم بغض فضلك
 الذي لا يوازي المظهره متبنا من رغبة الطيبة في غنى من الخلق يغني جميع الامور وذاها من فادورة
 وطبيبة نبوت الهم ونحن بموطى العقل عاش طي النور الكبريت ناس من تبار قدرك امواج شبر سحاب
 يظهر من ثواب رب رحمن البهيا واتي من نثار الامراض ايجت عارض انك اهل الطرقت فنتج
 اطلب بطلبنا ليقب نبيته وخذة افخر من نفوس النوار داهيات وجه النفوس انزالية و
 عكس شمسته انارت نجوم العقول الدابة صدك عن ان قدرة العقل في الاغنى افعى والخلق
 الذي لا سبيل اليه لتنتي وانت دراما لا جنا ابر ما لا ينال اجنبت لثمة ظهورك عن البهارة
 المفارقات المناظرة ورنيت لجل عاتيك الاما على حسب ازواج صبي القدر والجنة بسلسلي النوار
 الدابة والفاخرة يا اخذ العقول النفوس بواحدة ان نف جازرة ابطت من ذرودة كما ان فافزيت
 في مغارب طوبى الدورات لطبيبة درجيت عن صوب بخرود ما فاشك في منايك في طيبة
 القدرات لطبيبة ثم انك ناسك في من ذوق البهيا فطبيبت ونا حبيب سيرة العاين في حق بود

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

فہرستہ

۱. آیات
۲. روایات
۳. اشعار
۴. کسان
۵. گروہ
۶. کتابہا
۷. منابع و مآخذ

١. آيات

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَشَرُ مِثْلَ دُخَانٍ لَكَلِمَاتٍ رُبِّي... ١٨٢	إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ٧
كَسْرَابٍ بِقِيَمَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّالِمَانُ مَاءً... ٤	بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالِ ١٨٢
كَطَيِّبِ السَّجَلِ لِلْكَتُبِ ١٤٠	بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُجَاهِلُونَ ١٣٥
لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ... ١٣٠، ١٢٨	تَنْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ ١٤٠
مَنْ لَمْ يَخْلَعْ اللَّهُ لَهُ نُورًا... ١١٨	تَجِيهَا أَذْنَ وَاعِيَةٍ ٥
وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ... ٦	ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ٢١٤
وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ٣٧	فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ٨١، ٣٠
وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ٢٤٨	فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ٢٥٢
هَٰؤُلَاءِ أَفْرَوْا كِتَابَهُ ٥	فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ ٥٤

٢. روايات

لو كُشِفَ الغطاء ما ازدادت يقيناً ٨	إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر ٨
مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء ١١٧	الإيمان يمانى والحكمة يمانية ٢٤٨
نية المؤمن خير من عمله ٨	أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ٩
هل يسمى عالماً إلا ١٦١	فَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ ١١٧
يا على إذا عنى الناس أنفسهم ٨	قليل العلم خير من كثير العمل ٨
	قيمة كل امرء ما يحسنه ٨

٣. اشعار

الف. عربي

- إذا ما بدت ليلتي فكلّي أعين ٣
فمسك حديثي في هواها لأمله ٤
تجافت جنوبي في الهوى عن مضاجعي ٤
تولّي زماناً لعبنا به ٤
لئن كان هذا الدمع يجري صبايةً ٥

ب. فارسي

- چون که اخوان را دلی کینه و راست ٤
نقصِ دُر باشد از بها کُنمش ٦

٤. کسان

- أبرقلس ٢٠٥، ٢٠٦
إنلونیوس ٢٠٩
ابن الأثير ٢٤٨، ٢٥٠، ٣٠١
ابن شهر آشوب ٢٥٠
ابن كمونة ٢٥٩
أبو البركات البغدادي ٢٨
أبو علي بن سينا (الشيخ / الشيخ الرئيس /
رئيس الحكماء / معلّم الحكمة المشائية /
صاحب الإشارات) ١١، ٢٠، ٣٧، ٤٦
٥٠، ٥٣، ٥٩، ٦٢، ٦٧، ٧٠، ٧٢، ٧٥
٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩٣
٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤
١٠٦، ١٠٨، ١١٥، ١٢٠، ١٢٤، ١٣٢
١٣٥، ١٤١، ١٤٦، ١٥٤، ١٥٧، ١٦٣
١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٤، ١٨٥، ١٨٩
١٩١، ١٩٢، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢١١، ٢١٣
٢١٤، ٢٢٤، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٢، ٢٥٦
٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧

٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٨٥	٦١..... تالس
٢٨٦، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٧، ٣٠٩، ٣١٩	٢١٣، ٢٠٦..... تامسپيوس
٣٣٠، ٣٢٦	٦٧، ٦١..... الجبائي
أبو نصر الفارابي (المعلم الثاني / فاضل المتأخرين) ١١، ١٠١، ١٠٤، ١٣٤، ١٤٨، ١٥٤، ٢٠٦، ٢١٠، ٢٩٧	جلال الدين الدواني... ٣٥، ٤٤، ٢٣٣، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣١٧، ٣٢٢، ٣٣٣
٨٩.....	٢٠٦..... ديوجانس
٢٤٩.....	٤٧..... ذيقرطيس
٧، ٩، ١٠، ٢٢، ٩٣، ١٢٠، ١٢٣، ١٤٩	٦١، ١٠..... سقراط
١٥٤، ١٦٠، ١٧٤، ١٨٨، ٢٠٦، ٢٠٧	٦..... شاه عباس بهادر خان الصفوي
٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٥	٣٢٠..... شمس الدين محمد الخفري
٢٦٨، ٢٧٦	٢٠٦..... الشهرزوري
٢٥٠.....	٢٠٦..... الشهرستاني
الإسكندر الأترويديسي ٢٠٦، ٣٣٠	٢٠٦..... الشيخ اليوناني
الإسكندر الرومي ٢٠٦	٢٢٣..... الشيطان
الأشعري ١٥٧	صدر المدققين (= صدرالدين دشتكي) ٢٩٠، ٢٩٧، ٣٠٤، ٣١٠، ٣٢٣
أفضل الدين الغيلاني ١٦٤	٢٤٩..... طماح
أفلاطون ٢٩، ٦١، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١	٢١٥..... طيماسوس
٢١٢، ٢١٥، ٢٦٨، ٢٧٦	٢٤٩..... عكرمة
أقليدس الصوري ٢٣٢	٢٤٧، ١١٧، ١٠٣، ١٠٤..... علي بن أبي طالب (ع)
إمرئ القيس ٢٤٩	١٥٨، ١٣٤..... الفزالي
أنبازفلس ٦١	فخرالدين الرازي (مثير فتنة التشكيك / صاحب المباحث المشرقية / صاحب المحصل) ٢٩، ٨٩، ٩٠، ١٠٧، ١٥٠، ١٥١، ١٥٨، ١٦٤، ١٨٦، ٢٢٥، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٧
أنكساغورس ٦١	٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٦
أنكسيمائس ٦١	٢١٣، ٢٠٦..... فرغديوس
بهمنيار ٨١، ١٠٢، ١١١، ١١٦، ١٦٤، ١٦٥	
١٦٧، ١٧٦، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٥٩، ٢٧١	
٢٧٤، ٢٧٦	

التلويحات / صاحب المطارحات). ٢٧ .	فيثاغورس ٢٦٩، ٦١
٩٣، ١١٢، ١١٦، ١٥٠، ٢٦٥، ٢٦٧ .	قطب الدين الشيرازي (شارح حكمة الإشراف
٢٧١، ٢٧١	/ صاحب المحاكمات / قطب فلك
مطرزوي ٣٣٠	التحقيق) ١٥١، ٢١٣، ٢٦٤، ٣٠٧، ٣٢١،
من اشتهر بسيادة المحققين (= مير سيد	٣٣٠
شريف) ٣٢١، ٣٢٧	قيصر ٢٤٩
موسى (ع) ٢٠٠	القيصري ١١٣
مير محمد باقر الداماد الحسيني / محمد بن	الكسبي ١٥٧
نصير الدين الطوسي (المحقق الطوسي /	كميل بن زياد ٢٤٧
الحكيم الطوسي / خاتم الحكماء). ٦٥،	محمد بن علي الباقر (ع) ١٦١
٧٧، ٨٨، ٩١، ١٠٧، ١١١، ١٢٢، ١٣١،	محمد (ص) (خاتم الرسل / سيد الممكنات
١٣٦، ١٥٠، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٨، ١٧٧،	/ نبينا). ٣، ٧، ٨، ٩، ٢٠٠، ٢١٨، ٢٢٣،
٢٤٧، ٢٥٢، ٢٥٧، ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩٢،	٣٣١
٣٠٧، ٣٢٣، ٣٢٤	مصنف حكمة الإشراف (الشيخ الحكيم /
نوح (ع) ٢٠٠	شيخ الحكماء الإلهيين / صاحب الإشراف
	/ صاحب الأنوار والإشرافات / صاحب

٥. كروه

أرباب الحكمة النضيجة ٢٨	آل محمد (ص) ٣
أساطين الحكمة ١١٦	أئمة الحكمة و الكلام ٢٩٢
الأشاعرة ٢٨، ٥	أئمة الدين ١٣٥
الإشراقين ٢٥٣	أئمة الفلسفة / أئمة الصناعة ١٧٨، ٢٨٦
أصحاب الشرائع ٢٠٩	أخبار الأئمة ١٣٥
أصحاب الصناعة ١٩٥	الأنبياء ٤
أصحاب الكهف ٢٢	الأذكياء ٢٣٢

٨.....	الفرس.....	٤.....	الأثنياء.....
٢٣٣.....	الفضلاء.....	٦.....	الإمامية.....
٩٣، ١١٩، ١٧٤، ١٧، ٥.....	الفلاسفة / الحكماء.....	٨.....	الأثنياء.....
١٢٠، ١١٨، ١١٤، ١١٢، ١٠٧، ١٠٦.....		٢٩٢.....	أولى العقول و الأفهام.....
١٢١، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٥.....		٤.....	أولياء العلم.....
١٤٦، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٩، ١٦١.....		٤١، ٣٤.....	أهل التحصيل / أولى التحصيل.....
١٦٢، ١٦٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٨١، ١٩٥.....		٢٩٤.....	أهل التحقيق.....
١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٧، ٢٢٣.....		١٦٤، ٤١.....	أهل التهويل و التهويش.....
٢٥٢، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٧٣، ٢٧٩، ٣١٦.....		١٢.....	أهل المشاهدة.....
٣١٧، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٣٣.....		٢٣٣.....	أهل صُقع التحصيل.....
٢٦٩، ٢٠٦.....	فلاسفة الإسلام.....	٣١٧.....	بعض الفضلاء.....
١٦٣، ١٠٧.....	القاصرون.....	٢٩٦، ٢٩٣.....	بعض المشهورين.....
١٧٥، ١٦٣، ١٠٤، ٥.....	القدماء / الأقدمون.....	٣٩.....	بعض أهل التحقيق.....
٢٠٦.....		٢٢٩.....	بني أسد.....
٦١.....	قدماء الحكماء السبعة.....	٢٦٨، ٢١٤، ١٩٥.....	الجمهور.....
٢٦٩.....	قدماء الرواقيين.....	١٣٥.....	حجج الإسلام.....
١٦١.....	القشرون.....	١٧٨.....	حكماء الأصول.....
٢٦٦، ٢٥٤، ١٦٤، ١٦٣، ٩٣.....	المتأخرون.....	١٢٠، ٦١.....	الرواقيون.....
٣٢١، ٣١٦، ٣١٠، ٢٩٧، ٢٩٢، ٢٧٢.....		١٢.....	السامعون للأثر.....
٢٢.....	المتألهون.....	٢٠٦.....	شراح كلام أرسطاطاليس.....
١٣٤.....	المتحذلقون.....	٣٠٦.....	الشركاء في الصناعة.....
٢٠٥.....	المرجمة لأقوال الفلاسفة.....	٨.....	الصحابة.....
١٦٣، ١٢.....	المتفلسفة.....	١٣٧.....	طائفة من الحكماء.....
٢٩.....	مقدمة الفلاسفة.....	١٦٢.....	طائفة من المتفلسفة.....
١٥١، ١٣٧، ١١٩، ٧٤، ٦١.....	المتكلمون.....	٤.....	طلاب الحكمة.....
١٥٧، ١٨٥، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٦.....		١١.....	العارفون.....
٢٧٢، ٢١٧، ٢١٢، ٢٠١.....		٣٣٣.....	العلماء.....
١٢٢.....	المتوغلون في المكان و الزمان.....	٤.....	الفعول.....

المتروقمون..... ١٩١	المتزلة..... ١٩١، ٤١، ٥
المتهوسون بالقدّم..... ١١٤، ٤١، ٥٩، ٤١	المعصومين..... ٢٢٣، ١٩٨
١١٧، ١٥٤، ١٥٦، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١	الملة الإسلامية..... ٢٤٧، ٥
١٨٢، ١٨٥، ١٨٨، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٩	الملطيون..... ٤١
٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٦١، ٣٠٧	الملّيون..... ٤١، ٣
المشيتون لوجود الزمان..... ٢٦	المنكرون لوجود الزمان..... ٢٧، ٢٦، ٢٠، ١٨
المحصلون..... ١٦٣، ٣٠، ٢٧	٨٤
المحققون..... ٢٧٤، ٢٣٤، ٢٤٨	المورخة لأحوال الحكماء..... ٢٠٥
المشاؤون..... ٣٠٦، ٢٩٣، ٢١٥، ٢١٠، ٤١	المؤمنون..... ١٦١
المشركون..... ١٦١	الراصلون إلى العين..... ١٢

٦. كتبها

أنولوجيا ٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٩، ١٦٠	الانتصار..... ٢٥٠
٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٤٩، ٢٥١، ٣١٧	أنموذج العلوم..... ٣٣٣، ٣٢٢، ٣١٧
٣٢٠، ٣١٨	بحار الأنوار..... ٣١٥، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٩
أجوبة الأسئلة القانونية..... ١٢٢	التجريد..... ٣٢٤، ٢٩٢
أجوبة المسائل العشر..... ٢١١	التحصيل ٤٦، ٨١، ١٠٢، ١١١، ١١٦، ١٦٤
الاختصاص..... ٢٥٠	١٦٥، ١٦٧، ١٧٦، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٥٩
اساس الاقتباس..... ٢٩٢، ٢٩١، ٢٩٠، ٢٨٥	٢٧١، ٢٧٩، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١٢
الاستبصار..... ٢٥٠	٣١٥، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٤
الإشارات والتنبيهات..... ١١، ٢٤، ٧٧، ١٣١	التحفة..... ٣٠٧
٢١٣، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٨٠	التعليقات ٣٧، ٤٦، ٧٠، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٢
٣٠٨	١١٠، ١١٥، ١٢٠، ١٢٤، ١٣٢، ١٣٥
أصول الهندسة..... ٢٣٢	١٤٦، ١٥٧، ١٨٩، ١٩١، ٢٠٢، ٢٠٣
املطيا..... ٢٠٨	٢١٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٣٠٠، ٣١٠، ٣١١

شرح الأسماء الحسنى ۱۵۸	۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹
شرح الإشارات ۹۰، ۹۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۱، ۱۵۴، ۱۷۷، ۲۲۵، ۲۵۲، ۲۵۷، ۳۱۰	۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱
۳۱۲، ۳۱۸، ۳۲۳، ۳۲۷	تقویم الایمان ۳۲۷
شرح التجريد ۳۱۷، ۳۲۰	التلویحات ۲۷، ۹۳، ۱۱۲، ۲۵۹، ۲۶۵
شرح التلویحات ۱۱۶، ۲۵۹	۲۷۱، ۲۹۱، ۳۰۶
شرح الصحايف ۲۶۶	التوحيد ۲۵۰
شرح المواقف ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۳۴	تهذيب الأحكام ۲۵۰
شرح حکمة الإشراق ۱۳، ۱۱۶، ۱۵۱، ۳۱۰	ثمرة الشجرة الإلهية ۲۰۶
۳۱۵، ۳۳۰	الجمع بين الرأيين ۲۰۶، ۳۳۰
شرح رسالة العلم ۱۳۶، ۳۲۳	حاشية إلهيات شرح التجريد ۳۲۰
شرح عيون الحكمة ۲۶۷، ۲۷۶، ۳۱۲	حاشية التجريد ۳۲۷
شرح مائة كلمة ۲۵۰	حاشية شرح حکمة العين ۳۰۷
الشفاء ۲۰، ۲۴، ۲۷، ۳۷، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۹، ۶۲، ۶۷، ۷۰، ۷۲، ۷۵، ۷۹، ۸۳، ۸۵، ۸۶	الحاشية على حاشية الإشارات ۳۰۲
۹۰، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴	الحاشية على الشرح القديم للتجريد .. ۲۷۴
۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۶۰، ۱۶۵	الحاشية على شرح المختصر ۳۰۲
۱۷۲، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۵	حکمة الإشراق .. ۱۱۶، ۱۵۱، ۲۱۳، ۲۶۵
۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۳	۲۷۱، ۳۱۶، ۳۲۱
۲۱۵، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۴۰، ۲۵۶، ۲۵۷	حلیه الأولیاء ۲۴۹
۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵	درة التاج ۱۵۱، ۳۲۳
۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۰، ۲۸۵	رسائل المرتضى ۲۵۰
۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۰۴، ۳۰۶	رسالة الحدود ۸۳، ۱۰۶، ۳۱۰، ۳۱۱
۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲	رسالة المعراج ۸
۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۵	الروايع السماوية ۳۲۳
الصالح .. ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۶، ۳۰۱، ۳۰۲	روض الجنان ۲۵۰
۳۰۸، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۳۳	زبدة البيان ۲۵۰
الصراف المستقيم ۵، ۲۲۳	زمان از دو نگاه (نهایة البیان فی درایة الزمان ۳۱۲
	شرح أصول الكافي ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۱۵

المحصل..... ٩٠، ١٠٧، ١٥٠، ١٥١، ١٥٨،	طوبىقا..... ٢٠٦
١٨٦	طيماس..... ٢١١، ٢٠٨
مختلف الشيعة..... ٢٥٠	علل الشرايع..... ٢٥٠
المشارع والمطارحات... ١٥٠، ٢٦٧، ٣٢١	عوالي اللثالي..... ٣١٥
مشرق الشمسين..... ٣٢٣	عيون الحكم والمواظ..... ٢٥٠
مشكاة الأنوار..... ٢٢٩	عيون الحكمة ٢٩، ١٠٩، ٢٥٢، ٢٥٧، ٢٥٩
المطالع..... ٢٩٦	٢٦٧، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧
مطلوب كل طالب..... ٢٥٠	غرر الحكم ودرر الكلم..... ٢٥٠
معراج نامه..... ٢٥٠	فاذن..... ٢١١
مغرب اللغة..... ٣٣٠	فصوص الحكمة. ١٠٤، ١٣٤، ١٢٨، ٢٥١
الملخص..... ٢٢٥، ٢٤٠	٣١١، ٣١٨، ٣٢٠
الملل والنحل..... ٢٠٦	فصول المهمة..... ٣٢٣
المناقب..... ٢٥٠	فقه الرضا..... ٢٥٠
منتهى المطلب..... ٢٥٠	الكافي..... ٢٥٠
النجاة ٣٧، ١٠٤، ١١٠، ١٢٩، ١٦٨، ١٨٣،	الكلمة الإلهية..... ١١١، ١٠٣
١٨٥، ١٨٩، ١٩١، ١٩٥، ٢١١، ٢٥٧،	كنز العمال..... ٢٥٠
٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٨٠، ٣٠٠،	المباحثات..... ٣٧، ٣٠٠
٣١١، ٣١٢، ٣١٨، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٠	المباحث المشرقية. ٢٩، ١٦٤، ٢٤٠، ٢٥٨،
نقد المحصل... ٧٧، ٨٨، ٩١، ١٠٧، ١٣٦،	٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٦
١٥٠، ١٥٨، ١٦٨، ٢٤٧، ٣١٠، ٣١٢،	مثنوي..... ٤
٣١٩، ٣٢١، ٣٢٥، ٣٢٩	المجمع..... ٢٥٢
نور البراهين..... ٣١٥	مجمع الأمثال..... ٢٥١
النهاية ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٣٠٠، ٣٠١،	مجمع الفائدة..... ٢٥٠
٣٠٢، ٣٠٨، ٣١١، ٣٣٣	مجموعة مصنفات شيخ اشراق..... ٣٢١
نهج البلاغة..... ٢٥٠، ٢٥٢، ٣١٥	المحاسن..... ٢٥٠
الهداية..... ٢٥٠	المحاكمات..... ٢٦٤

٧. منابع و مأخذ

- قرآن مجید؛ ترجمہ دکتر ابوالقاسم امامی؛ تهران: انتشارات اسوه، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
- نہج البلاغہ؛ ترجمہ دکتر سید جعفر شہیدی؛ چاپ ہفتم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۱. اثنا عشر رسالہ؛ میر محمد باقر داماد؛ بہ کوشش سید جمال الدین میردامادی؛ تهران.
۲. الإشارات و التنبیہات؛ شیخ الرئيس ابن سینا؛ الطبع الثانی؛ دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳. ترجمہ محبوب القلوب؛ میر سید احمد اردکانی؛ تصحیح علی اوجبی؛ چاپ اول؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۴. التعلیقات؛ ابن سینا؛ حَقَّقَہ و قدَّم لہ الدكتور عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز النشر - مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. التوحید؛ شیخ صدوق، تهران: کتابخانہ صدوق، ۱۳۸۵ ق.
۶. الجمع بین رأی الحکیمین؛ ابونصر الفارابی؛ تحقیق الدكتور البیرنصری نادر؛ الطبعة الثانية؛ تهران: انتشارات الزہراء، ۱۴۰۵ ق.
۷. الحدود؛ ابن سینا؛ حَقَّقَہ و ترجمتہ و علَّقت علیہ أُمَیَّة ماریَّة جواشون؛ الطبعة الأولى؛ مصر: منشورات المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة، ۱۹۶۳ م.
۸. الحکمة المتعالیة؛ صدرالدین شیرازی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. الخصال؛ الشیخ الصدوق؛ تحقیق علی أكبر الغفاری؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۰. الذریعة إلى تصانیف الشیعة؛ الشیخ آقا بزرگ الطهرانی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. الرواشح الساویة؛ محمد باقر داماد؛ چاپ سنگی؛ تهران.
۱۲. الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: منشورات مکتبة آیة اللہ المرعشی، ۱۴۰۴ ق.

١٣. الصحاح؛ اسماعيل بن حماد الجوهري؛ تحقيق أحمد عبدالغفور عطار؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات اميرى، ١٣٦٨ ش.
١٤. القسبات؛ ميرداماد؛ به اهتمام دکتر مهدي محقق؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٦٧ ش.
١٥. الكافي؛ محمد بن يعقوب الكليني؛ تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٨١ ق.
١٦. المعجم الفقهى (لوح فشرده)؛ الإصدار الثالث؛ قم: مركز المعجم الفقهى، ١٤٢١ ق.
١٧. المواقف فى علم الكلام؛ عبدالرحمن الايجي؛ بيروت: عالم الكتب.
١٨. النجاة؛ الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن سينا؛ الطبعة الثانية؛ مصر: مطبعة السعادة، ١٣٥٧ ق.
١٩. أثولوجيا؛ فلوطين؛ تحقيق عبدالرحمن بدوى؛ الطبعة الأولى؛ قم: انتشارات بيدار، ١٤١٣ ق.
٢٠. بحار الأنوار؛ الشيخ محمد باقر المجلسي؛ الطبعة الثانية؛ بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣ م.
٢١. تقويم الإيمان؛ مير محمد باقر داماد الحسيني؛ حققه و قدم له على اوجبي؛ الطبعة الأولى؛ تهران: مركز نشر ميراث مكتوب، ١٣٧٦ ش.
٢٢. حكيم استرآباد؛ دكتور سيد على موسى مدرس يهباني؛ چاپ دوم؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٧ ش.
٢٣. دائرة المعارف بزرگ اسلامي؛ زیر نظر كاظم موسى بجنوردی؛ تهران، ١٣٦٧ ش.
٢٤. دائرة المعارف فارسی؛ به سرپرستی غلامحسین مصاحب؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ١٣٥٦ ش.
٢٥. دائرة المعارف تشیع؛ زیر نظر احمد صدر حاج سيد جوادى، كامران فانی و بهاءالدين خرمشاهی؛ ج ٦، چاپ اول؛ تهران: بنياد خيره و فرهنگ شط، ١٣٧٦ ش.
٢٦. شرح المقاصد؛ سعدالدين تفتازانى؛ تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميرة؛ الطبعة الأولى؛ بيروت: عالم الكتب، ١٣٩٨ م.
٢٧. شرح المنظومة؛ حاج ملا هادی سبزواری؛ قم: انتشارات دارالعلم.
٢٨. شرح المواقف فى الكلام؛ ميرسيد شريف الجرجاني؛ مصر: محمد افندی، ١٣٢٥ ق.
٢٩. شرح حکمة الاشراق؛ محمود بن مسعود کازرونى؛ باهتمام عبدالله نورانى - مهدي محقق؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي، ١٣٨٠ ش.
٣٠. شرح عيون الحكمة؛ الإمام فخرالدين الرازى؛ تحقيق الدكتور الشيخ أحمد حجازى أحمد

السقا؛ الطبعة الأولى؛ تهران: منشورات مؤسسه الصادق (ع)، ۱۳۷۳ ش.

۳۱. شرح فصوص الحکمة؛ محمدتقی استرآبادی؛ به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.

۳۲. عوالی اللثالی؛ ابن ابی الجهمور الأحسانی؛ تحقیق مجتبی العراقي؛ قم: ۱۴۰۳ ق.

۳۳. عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ شیخ صدوق ابن بابویه؛ ترجمه و تصحیح علی اکبر غفاری؛ چاپ اول؛ تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۳ ش.

۳۴. غرر الحکم و درر الکلم؛ عبدالواحد بن محمد نمیمی آمدی؛ شارح جمال‌الدین محمد خوانساری؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق میر جلال‌الدین حسینی ارموی «محدث»؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.

۳۵. فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمد آصف فکرت؛ چاپ اول؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.

۳۶. فهرست میکروفیلیمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.

۳۷. فهرست نسخه‌های خطی دانشکده حقوق دانشگاه تهران؛ نگارش محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۸. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت الله روضائی؛ محمدعلی روضائی؛ اصفهان: نفائس المخطوطات، ۱۳۴۱ ش.

۳۹. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ گردآوری و تنظیم سید محمد باقر حجّتی با تحقیق و نظارت محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.

۴۰. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی؛ نگارش سید احمد حسینی؛ چاپ دوم؛ قم.

۴۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی اصفهان؛ تهیه و تنظیم جواد مقصود همدانی؛ چاپ اول؛ تهران: آبان ۱۳۴۹ ش.

۴۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ عبدالحسین حائری؛ چاپ اول؛ تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۵۵ ش.

۴۳. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار؛ محمدتقی دانش‌پژوه و علی‌نقی منزوی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۴۴. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمد تقی دانش‌پژوه، چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
۴۵. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی؛ زیر نظر و تألیف ایرج افشار و محمد تقی دانش‌پژوه.
۴۶. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری یزد؛ نگارش محمد شیروانی.
۴۷. فهرستواره نسخه‌های خطی مجموعه مشکوة؛ تنظیم محمد شیروانی؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد شماره ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
۴۸. قاموس المحيط؛ مجدالدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی؛ تحقیق مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرساله؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۹۹۳ م.
۴۹. کشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
۵۰. گنجینه بهارستان (علوم قرآنی و روایی ۱)؛ به اهتمام سید مهدی جهرمی؛ چاپ اول؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۵۱. لغتنامه؛ علی اکبر دهخدا؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۵۲. مجمع الأمثال؛ أبو الفضل أحمد بن محمد النیسابوری؛ بیروت: دار مکتبه الحیاء، ۱۳۹۵ م.
۵۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح سید حسین نصر؛ چاپ دوم؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۵۴. معجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم؛ محمد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۵. معجم المفهرس لألفاظ أحادیث الكتب الأربعة؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳ ش.
۵۶. معجم المفهرس لألفاظ أحادیث بحار الأنوار؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۵۷. معراج‌نامه؛ ابوعلی سینا؛ مقدمه تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی؛ چاپ دوم؛ مشهد بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ش.
۵۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ تهیه و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی؛ چاپ دوم؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۵۹. منطق و مباحث الفاظ؛ به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۳ ش.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Library, Museum and Assembly's Documents Center and the Written Heritage Publication Center, that have been founded in pursuing this cultural goals, with their cooperation are going to present a valuable collection of texts in critical, scientific and edited style to the Islamic cultural Iranian society.

A MIRĀŞ-E MAKTUB BOOK

© Written Heritage Publication Centre, 2002

First Published in the I. R. of Iran by Mirāş-e Maktub

ISBN 964-6781-67-5

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the prior permission of the publisher.

P R I N T E D I N T E H R A N

AL-ŞIRĀṬ AL-MUSTAQĪM

AL-Mīr Muḥammad Bāqir al-Dāmād

**Edited by
ʿAlī Owjābī**