قصيدة بوء كعب دياطي الليث منفرجة

یاد وحدت یاد مخاطب یاد حکایه یاد تنکیر یاد معطی
یاد تخصیص یاد نسبی یاد مصدریه یاد استفهام یاد ملفق
هذه الیاء المذکوره مسوله فی الفارسیه

1

ازان حافظ

مازیاران چشم یاری داشتیم

Bayezid II Kütüphanesi
Kısmı Esat
Yeni Kayıt No
Eski Kayıt No 1152

بسم الله الرحمن الرحيم

توجهنا الى جنابك وقصدنا بابك يا واجب الوجود ويا منيض الخير والجود
واعتصمنا بحبلك ومسكنا بجبلك يا مبدئ كل موجود ويا غاية كل مقصود افض علينا
من انوار قدسك وهب لنا من نفحات انسك يا من لا تخيب سائله ولا تنقطع
برّه ونائله يا موضح الطرائق ويا كاشف الحقائق وفقنا لسلوك سواء
السبيل بفضلك الغير المتناهي وامدنا بنور هدايتك صور حقايق
الاشياء كما هي وخصص سيدنا نبيك واكرم اصفيائك محمدا المبعوث
للهداية الى سواء الطريق بافضل صلواتك وآله واصحابه المهتدين
بانوار الهداية وشاعد التوفيق باطيب تحياتك انك على ما تشاء
قدير وبالاجابة جدير وبعد فان العقل والنقل مطابقان
على ان اكرم ما ينال به قوى البشر واتفس ما يتنافس فيه اهل الوبر والمدر
هو معرفة المبدء والمعاد وما بينهما على ما ان راليه امير المؤمنين علي
كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعد طوره
وعلم من اين وفي اين والى اين وقد اضطربت فيها الآراء وتصادمت
الاهواء بحيث لا تبرح حائرة الا بتوفيق من الله تعالى ينطابق عليها اهل زمان او يتصادقان فيها
نوع الانسان اذ الوهم يعارض العقل فيما خذ منه والباطل يمازج
الحق فيما خذ منه فلا بد من اقتفاء ما جاءت به الشرايع فقد استقام
وهدى ومن ترك هداه واتخذ الهه هواه ضل وغوى
ومن جملة ما جاءت به الانبياء عليهم السلام الطائفة
المنتحلون الى الحكمة والفلسفة فانهم وان كانوا اصابوا في علومهم

(1) اشار رضي الله عنه بقوله اخذ الى قوله الهاله وبقوله لم يتعد الى قوله الحكم والعالم وبالفاظ وبقوله الحكمة الخ

(2) اشار بقوله الحكمة الخ الى ما قاله الحكماء في تعريف الحكمة وبقوله والفلسفة الى قوله الحكمة الخ

2

الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس الحق بالباطل في
مبادئها وعدم استيلاء غوائل الوهم في براهينها لكونها سليمة
المادة فذ قريب التناول لا يعارض صريحها الوهم حتى العقل بل يحكم
بما عاينته لكنهم اخطأوا في علومهم الطبيعية يسيرا والالهية
كثيرا وان اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتاحوا وا طرق
الوصول اليها كمال الارتياح لكون مبادئها بعيدة عن العقول
والاوهام وانجذبوا طرقها جيفة عن البصائر والافهام ثم ان
عظماء الملة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتبا
معتبرة وألفوا زبرا مطولة ومختصرة وحققوا فيها قواعد الاسلام
عقائده ورتبوا على كل من يحاذيهم من اهل البدع والضلال
خصوصا على الفلاسفة الصائرين الى اقاويلهم واحاطوا بكل ما يرومون
من مقاصدهم وولائلهم حتى لم يبق من مرامهم في شيء من علومهم
عليهم خافية وانحوا بالقدح عليها خالفوا فيه الشرايع بآرائهم
الكاسدة بل زادوا عليه وتعرضوا للكلام فيما زلت فيه اقدامهم واوطئت
اقلامهم حالف الشرع او وافقه فشكر الله مساعيهم واحقق آمالهم
ومباغيهم فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم
في بروز كالشمس وحصن حصين لا ينالها ايدي الشبه والارتياب
ولا يطمع في الوقوع فيها قوة اقوياء الضلال ولا اختلاف في ان
الامام المحقق حجة الاسلام ابا حامد محمد بن محمد الغزالي الخ

برحوا الله مفضحه ونور فاتحه ابتدع من بينهم طريقة غراء واخترع
رسالة عذراء في ابطال اقاويل الحكماء وسماها تهافت الفلاسفة
وبين فيها ما قض عقايدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم
واوضح غرايب نكت كانت كامنة تحت الاستار واوضحها
لمن بعد طرقا فجاجا كانت مختفية عن الابصار جزاه الله عنا
وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار اني امرت
من جناب من يجب طاعته ولا يسع الا مطاوعته وكما هو الا
حضرة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مخير ممالك طوائف
الامم من العرب والعجم كما هو مكارم الاخلاق مالك سرير
الخلافة بالاستحقاق ظل الله على العالمين غياث الحق والدنيا
والدين ملاذ الخلايق اجمعين السلطان ابو الفتوح محمد
خان بن السلطان مراد خان ابن السلطان محمد خان لازالت
سدة السنية مهبط الطوايف الانام وعتبة العلية ملاذ اخاص
حوادث الايام الى قيام الساعة وساعة القيام وبانى
دعائم الكرام وهو الذي بسط بساط الامن على بسيط الغبراء
ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها الى مهبط الحضار
وعمر بانيخ الفضل والافضال بعد اندراسها حتى اصبحت
مخضرة الاطراف والارجاء وشيد قواعد العدل والانصاف
وهدم اساس الجور والاعتساف ومحى اثار مذاهب الكفر
والضلال وجعل بيوت اصنامهم مساجد يذكر فيها اسم الله

بالعقد والاصال وان ارجوت ان اصفه حق وصفه كنت بمن يريد
مساحة السماء بذرعه فالكوت عن مدحه مدحه والاقرار بالعجز
عن وصفه وصفه خلد الله ايام سلطنته الزهراء وابد بدوام دولته
نظام الشريعة الغراء من قال امين ابقى الله مهجته الايام والدين
بان املي كنا باعلى مثالها واليح وبيا جا على منوالها فاجريت لا
تقتضي الاشارة وامتثلت بواجب الطاعة على حسب الطاقة مع
قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزع البال وتشتت الحال
وتراكم الاشغال وبذلت في تحريره جهد المستطيع وان لم يدرك
الفضايل شاء ذا الفضيلة فان وفي حيز القبول فهو غاية المامول
ونهاية المسئول والا فاني لست اول من قطع في غير مطمع منع
ان يكن حقا كما احسن الظن والا فقد غنينا بانه مضار غدا والمرجو
من جبل على الانصاف طبعه وعصمه عن الاعتساف نفسه ان يتعذر فيما
زلت فيه القدم او طغى به القلم فان للمنكشاف اسرار الدقايق
والمستبصر انوار الحقايق ما يتعذر معه العوايق والعلايق
لاسيما اذا كانت النكت قليلة والبضاعة قليلة على ان من يحكم
بالتخطئة لاجل الحسد والعناد ولاجل هوى يعدل به عن
سنن الرشاد لعله يجد محاصا لما لو وقف النظر ومنهجا
واضحا لو لاحظ المقصد المعتبر ومن تجنب طريق العدل والانصاف
وركب متن البغي والاعتساف بنزوح عن البغي شاء
انف وان اوتي الحق الصريح الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه

ولا من خلفه وسع ذلك مما يُبرّئ تنزيه عن النقص والتقصير ولا أزكيها من ان يكون
خلا الاسلام والتقصير فان الانسان جُبل على النقصان ولكن رُفع عن الامة
الخطأ والنسيان ثم ان وقع في افعاله المقال ما يشير الى سكوته القلم من
الامام حجة الاسلام فذلك والعياذ بالله ليس ازراء به بل براءة لسكوته
او وضعا من رفيع قدره بالغبار سقطاته كيف فانه معترف بانه
مغترف من فضائله ومستمد من فوائده و
مستضيء بفرائده و مهتد بانواره ومقتبس بناره بل تنبيها على الزام
حسبا عن لي من الرد والقبول والنقض والابرام وما ابعد
ذلك الاعلام الغلط من الناسخ لا الراسخ او على انه رحمه الله
لم يتفرغ للمراجعة
لفرط اهتمامه بالمباحثة والافادة
والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتاخرين
لاح عن امثال فرقد ومصداقه ما قال عز من قائل
لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا والى الله اتفرغ فانه ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد
ويغفني عما يهم من الطلب والاضطراب و
هو حسبي ونعم الوكيل

اعلم ان الفلاسفة وضعوا الموجودات انواعا واجناسا وتكلموا عن احوالها حسب ما وصل
اليه عقولهم فحصل لهم علوم مشتبهة وفنون متكثرة وبيانها على الاجمال هو ان الحكمة
تنقسم بالقسمة الاولى الى نظرية وعملية لانها ان تعلقت بالقدرة بنا تاثيرها فهي
الحكمة العملية والا فالنظرية والعملية اما ان تختص بالشخص وحده او لا تختص فالمختصة
هي علم الاخلاق وغير المختصة ان كان باعتبار مشاركة اهل المنزل فقط فهو علم تدبير
المنزل والا فهو علم تدبير المدينة والبطريقة اما ان يكون علما بما ينجر عن المادة
الجسمانية في الوجود دين او لا يكون والاول هو العلم الادنى ويسمى ايضا بالعلم
الالهي وبالفلسفة الاولى وبعلم ما بعد الطبيعة والعلم الاعلى والذي لا يكون ان
صح تجرد معلومه قائما في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي
ايضا والا فهو العلم الطبيعي ويسمى ايضا بالعلم الاسفل وهذه هي اصول الحكمة
واما فروعها فالعلم بكيفية الوحي وعلم احوال المعاد الروحاني فهما فرعان
للعلم الاعلى وعلم الجمع والتوفيق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جر
الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الحربية وعلم المناظر وعلم
المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقاويم وعلم اتخاذ آلات الالحان
وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام النجوم
وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم الاستخراجات وعلم الكيميا وهي
فروع العلم الطبيعي وليس يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الا بقسمين
منها اعني الطبيعي والالهي لان مخالفة ما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد
الدينية معصوم عليها واما الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات
منها لا تعلق لها بالشرع اصلا مع كون مبادئها منتظمة محكم الوهم فيها

على طائفة من العقل فلا يقع فيها الغلط واما الهيئة فاكثر ما ذكروا فيها من عظم
امر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها امر يشهد به الامارات ودل عليه
العلامات من غير اخلال باثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية بل قد
يتنفع ببعض مسائلها في الشريعة كتعدد المشارق والمغارب واختلاف
المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضها مما يعين على التفكر
في خلق السموات والارض المودي ل مزيد الحلاج ببالغ حكمة الصانع وباهر
قدرته وان وقع فيها شئ مما يخالف ظاهر الشرع فانهم بنوا اثباته ذلك على مقدمات
طبيعية والآلية لا يتيسر لهم اثباتها فلا يثبت ما يبتنى عليها من مسائل الهيئة فلا حاجة
ل التعرض لها بالاستقلال فنريد ان نحكي في هذه الرسالة من قواعد الطبيعية
والالهية ما اورده الامام حجة الاسلام مع بعض آخر مما يورده بادلتها
المعقول على ما عندهم على وجهها ثم نبطلها ارغاما للبعثة المبطلين واعظاما
لاهل الحق واليقين واتقاما من الذين آجرموا وكان حقا علينا نصر المومنين
فهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلا الاول في ابطال قولهم المبداء الاول موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار الثاني في ابطال قولهم بقدم العالم في ابطال قولهم في
ابدية العالم في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في ابطال قولهم في كيفية
صدور العالم المركب من المختلفات عن المبداء الواحد في تعجيزهم عن الاستدلال
على وجود الصانع للعالم لا في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب
في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشئ واحد في ابطال مذهبهم
في نفي الصفات في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل

العاشر عشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته في تعجيزهم عن بيان
ان الاول ليس بجسم في تعجزهم عن القول بان الاول يعلم غيره في تعجزهم
عن القول بان الاول يعلم ذاته في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات
في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة في ابطال ما ذكروه من الغرض
المحرك للسماء في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة
في هذا العالم في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب
العادية والمسببات في تعجزهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قايم
بذاته في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية في ابطال قولهم
بنفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي ل سبيل الرشاد الفصل الاول في ابطال
قولهم المبداء الاول موجب بالذات ذهب ارباب الملل والشرايع من اهل الاسلام
وغيرهم ل الى ان الله تعالى قادر فختار وعلى معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شئ
منها لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ومرجع الفعل عندهم الى ما هو بارادته وخالقيته
الفلاسفة في ذلك وقالوا انه تعالى موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية
المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية كالحراق للنار والاشراق للشمس بل على
معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه دايما استعداده للوجود من غير انبعاث
قصد وطلب منه مع علمه بالمعلول وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض المطلق
وما يقولون من انه لا خلاف في بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا فخيارا
فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة اولا
قد ذهب العلاسفة ل ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة وذهب المتكلمون ل الى انه يجب تاخر الفعل عنها لوجوب عدم
الفعل حال ما تقصد الله والا يلزم تحصيل الحاصل ليس بشئ بل الخلاف

ثابت بينا وبينهم في القدرة بعض صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان مثل هذا الصنع الموجود
من الازل الى الابد في عالم تقع مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية الى بحيث يليق ان
يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لانه لازم لذاته لا يتصور تخلفه وينتفي افاضته ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته فعلا وهذا التمثيل يجوز
عناية ازلية وينفهم بحسبه ارادة ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور
بحيث لا يصح منه ترك بعض لا يليق بحكمة كبرياءه نعم قد يقع في كلامهم انه يمكن قادر
فختار لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك على ما يقول الجليون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم
شاء لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيته
الفعل لازمة لذاته فيحمل الامكان منها على الامكان بالقياس الى طبه الاولى واجب صدقه
ومقدم الشرطية الثانية يصح صدقه وكلما صدق الشرطية صادق فان في حق الباري
لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق احد القرينين ولا صدق احدهما وهذا هو المراد من
قول بعض الفضلاء ان الحكماء لم يذهبوا الى انه تعالى ليس بقادر فحاشا بل هم يقولون
ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوانات واقوى ما احتجوا به عليه هو ان المبدأ الاول
لو كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه دون الآخر
ان افتقر مرجح تسلسل الكلام في ذلك المرجح بان نسبتها اليه وعلى
ضده على السواء فيفتقر مرجح آخر وهم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم
يفتقر لزم استناد الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية
فتعلقت باحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات الصانع اذ لقائل ان يقول
ترجح وجود الممكن من غير مرجح وجوابه انا لا نسلم ان تعلق القدرة باحد المقدورين
دون الآخر ان اعقل مرجح لزم التسلسل بجواز ان يكون المرجح هو الارادة

التح

فيه اما بالارادة او بالايجاب اذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخ عنهما فان كان الاول
لزم المطلوب وان كان الثاني نقول كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجبا تعلق الارادة
الحاصل بها الفاعل بالايجاب لا يتصور الا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل
والترك وهو المعنى بالايجاب قلت نختار ان تاثيره فيه بالارادة ولا نسلم لزوم الدور
وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق اخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار
اذا اوجد شيئا بارادته فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة
تتعلق به واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثرا للذات الفاعل لكن لا لذاته بل
لذلك الشيء فلا يحتاج في تعلق ارادة اخرى بل نقول الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة
لنفسها بتبعيته المراد فكما ان الموجب اذا اوجد شيئا بالايجاب لا يحتاج
في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب اخر كذلك المختار اذا اوجد شيئا بالارادة لا يحتاج
في الاتصاف بالارادة الى ارادة اخرى فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة
لا يدخل في علة نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن الفاعل مرادا
الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبة الفعل الى وجوده وعدمه سواء وكان تحصيله وعدم تحصيله
وصدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد
اذ الضرورة العقلية حاكمة بانه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل
متساويين بالنسبة صدوره عنه الا المرجح من خارج وليس لا يخ صدق ما ذكرتم من التوقف
على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا فلا يبعد ان يقال
البعد الضروري بصدق بتحققها فان الشخص الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وضع
بين يديه رغيف فانه يبتدئ باكل جانب معين منه دون سائر الجوانب
لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب فان قلت لا يخ انه
يبتدئ باكل معين منه لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب مع الجواز ان يكون ارادة

ذلك

ذلك الجانب لكونه اقرب الى الفم او اكثر نضجا قلت نرفض الكلام فيما اشتركت جوابه
باسره فان كل ما ذكرتم انما ان لا يبتدئ بالاكل من جوانب ان ثبت جوازه فذلك ممنوع
الاستحالة وانما ان يبتدئ فيتم المقصود والعرض عليه بعض الافاضيل بالخاطر القاصر
وجود رغيف يتساوى في الامور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون
وكثرة النفع وغير ذلك كيف فان فرضه كذلك يكون البعد بين الجائع وبين كل جزء من
اجزائه بعدا واحدا فحال اما اذا كان المقابل للجائع احد جوانبه فظاهر اما اذا كان
المقابل احد وجهيه فلان البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه هو وتر لزاوية قائمة وهي
بين مركز الرغيف وتر لزاوية حادة وهو وتر القاعدة اعظم من وتر الحادة وان فرض
رغيف متساوي الجوانب والاجزاء في الامور المذكورة وان كان في الافلاك لا يبتدئ
الجائع بالاكل شيء من جوانبه واجزائه لان ثبوت جوعا او الجائع جازان يكون سببا
فحالا اخر هذا ما ذكره وهذا كما ترى لا يفي بالمدعى جوابا عنهم فتدبر كلمة بذلك المقدم
ومنع ضرورتها ولا حاصل لاثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصور نعم
ان ثبت ذلك يكون تعقيبا لتلك الكلمة التي ادعوا ضرورتها وتجويزهم المرجح
في المثال الجزئي بل بانه لا يندفع فيما هو المقصود بل علم ان يثبتوا بتلك المقدمة
او ضرورتها وانى لهم ذلك ثم ان ما ذكروه من المقدمة منقوضة بصور شتى
انه لا شك ان جميع النقط المفروضة في الفلك متساوية في المهية وكذلك جميع الدوائر
المفروضة فيه متساوية في المهية وكذا القول في جميع الخطوط المفروضة فيتعين
نقطتين معينتين لان يكونا قطبين وتعيين دائرة معينة لان تكون منطقة
وتعيين خط معين لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط يرجح
من الفاعل المختار لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير امر مرجح وميزا
انه لا شك ان سطح الفلك المحدب جميع اجزائه على السوية وكذلك الحركة

المعلوم المقادير في السرعة مع ان كلا واحد من الافلاك الحامل يتحرك بسرعة معلومة
جهة معلومة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وماذلك الا لترجيح من الفاعل
الحكيم لاحد الامور المساوية على الاخرى من غير مخصص وبينا انه لا شك ان كل واحد
من الافلاك الشاملة للارض وكل واحد من التداوير وهي الافلاك الغير الشاملة للارض
المركوز في الافلاك الشاملة بسيط مساو له الاحراز وكذلك كل واحد من الكواكب
اختص بوضع معين من التدوير ان كان مركوزا فيه كالمنجرة والقمر بوضع معين
من الفلك ان كان مركوزا في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير
اختص بوضع معين من الفلك دون سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين
من الفلك بكونه اوجا والجانب الاخر بكونه حضيضا دون سائر الجوانب مع تساوي
الجوانب سائرا في الجهة لكون الفلك بسيطا وكل واحد من الثلثة لا صلاحية من الثلثة لاحد الامور
المساوية على الاخرى من غير مرجح واجابوا عن النقوض المذكورة بانا لا نلزم ان
في شئ من الصور المذكورة مرجحا لاحد الامور المساوية على الاخر من غير مرجح
فان تعيين النقطتين للقطبية وتعيين دائرة للمنطقة وتعيين خط للمحورية ودون
سائر النقط والدوائر والخطوط من لوازم تعيين الحركة فان الحركة المعينة
للفلك تمتنع وقوعها الا ان يكون القطبان تمثل النقطتين المعينتين والمنطقة
تلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعيين الحركة لاحد امور ثلاثة اما لان
مادة كل فلك من الافلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والبطؤ المعينين
والى الجهة المعينة اولانها وان كانت قابلة لسائر انواع الحركات ولسائر
الجهات لكن العناية بالسيافلات لا يجعل الامن تلك الحركة المخصوصة اولان
تشبث كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يجعل الا تلك الحركة واما اختصاص
الكواكب والاوجات والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون

غيرها

٨

8

غيرها فانا نريد نقضا لو قلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم حصل اولا ثم حصل فيه الفلك
الحامل المركز بحيث تماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما
التي هي الاوج والسطح الادنى السطح الادنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي الحضيض
ثم حصل التدوير في الحامل المركز واحدث فيه نقرة ثم الكواكب في التدوير اولا في الحامل
في الحامل المركز واحدث فيها نقرة لكنا لا نقول بذلك بل نقول الفلك الموافق
المركز والفلك الحامل المركز والتدوير والكواكب حصلت معا ولزم من توهم حدوث
هذه الامور في تلك المواضع وتماحدثت الامور المذكورة على الوجه المخصوص
استحالة الاستيلاء عليها لامتناع الخرق على الافلاك هذا ما قالوه وستعرف انه فيما بعد
بطلان بما ذكروه في سبب بعض الحركات من الامور الثلثة وبذلك سقط جوابهم عن
النقضين الاولين واما جوابهم عن النقض الثالث فركيك جدا لان حصول الامور
المذكورة معا لا يدفع الترجيح بلا مرجح كان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون
ميل الفلك الحامل المركز الى جانب منه كحصوله على وجه يكون ميله الى جانب اخر منه
وكذلك حصول الحامل المركز على وجه يكون التدوير في الجانب كحصوله على وجه
يكون التدوير في جانب اخر وكذلك حصول التدوير على وجه يكون الكوكب في ذلك الجانب
منه كحصوله على وجه يكون في جانب اخر منه فكان حصول كل من الامور المذكورة
على وجه مرجحا من الفاعل لاحد الامور المساوية على الاخر ثم ان اشكل عليك
ما ذكرناه واختلج في قلبك شئ من وساوس الوهم وأبيت الا ان تدعي
ضرورية تلك العقد فلك ان تتخلص عن احتجاجهم بالتزام انه في المعلومات
والقول بان تعلق الارادة بكل احد الضدين لمرجح اخر وهو تعلق اخر
للارادة متعلق بذلك الارادة الاخرى وهم جار في غير البواعث ويمنع
بطلان مثل هذا السلسلة انه في الامور الاعتبارية الى الوجود الخارجي

٧ ثم الكواكب في التداوير الى
في الخارج المركز واحدث
فيها نقرة

نقرة
كما ان كوكب

فان قلت نحن نعلم بالضرورة انا متى اردنا شيئا لا نريد ارادتنا فظهران تعلق
الارادة لا يكون بتعلق اخر قلت عدم احتياج ارادتنا الى ارادة اخرى
لان اراداتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله تع واما ارادة الله تع فلا بد وان يكون
من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا لعدم كونها من فعلنا عدم ارادته تع
لارادته وقد تخيل على اجابته بان الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من امر باعث
على الفعل ليترجح الفعل على الترك عنده فذلك الباعث لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة
الى الفاعل ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن
باعثا له على الفعل فلم يلزم من تخلف الفعل عن الفاعل بالقصد والارادة
لا بد له من امر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم ان يكون
حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لا حصوله ولم لا يكفي الاولوية بالنسبة الى الغير
في كونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء في ان الباعث على الفعل
لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة
ولا يتفقون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم في ان الفاعل
بالاختيار لا بد له من امر باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه اولى بالنسبة
الى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع فصل في ابطال اقوالهم بقدم العالم
اتفق ارباب الملل والشرايع من اهل الاسلام وغيرهم على ان العالم حدث بعد ان لم يكن
وخالف جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه
لبعض تلامذته اكتب حتى ما علمت ان العالم قديم او حادث قال الامام الرازي
وهذا دليل على ان جالينوس كان منصفا عالما بالحق فان الكلام في هذه المسئلة قد يقع
من العسر والصعوبة بحيث يضمحل اكثر العقول فيه واعلم ان للعلماء في امر العالم
وتعيين ما هو القديم منه اراء مختلفة واقوالا منتشرة لا فائدة بذكرها فلنقتصر على بيان

مذهب

اعتبارية دالة على ما قام على استحالته فيما ورد هذا الجواب بان تعلقات الارادة وان كانت
امورا اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي تسقط الله تعالى بانقطاع
الاعتبار بل يوقف وجود العالم عليها فيجري فيه برهان التطبيق باعتبار حصولها في
الموصوف بها على سبيل التقريب وللقائل ان يقول جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان
لها وجود ما في الخارج اولى حاصل العمل الاسماع الانطباق فيما لم يوجد
اصلا وانصافا المحل بها بالاستقبال كونها موجودة باحد الوجودين ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون التعلقات امورا اعتبارية ويكون كل سابق منها شرطا للاحق ان يتناهي
التعلق هو شرط لحدوث الاحكام وبطلان البعض الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم
وللمتكلم ان يلتزم في مقام المنع ولا يسلم الدليل على ما هو المطلوب بانه يجوز ان يكون ذلك
التعلق حادثا لا يستند حدوثه الى حادث اخر ولا يستغني الحادث عن مؤثر يخصصه
بوقت حدوثه على ما تقدم لان ذلك الحادث
اعني تعلق الارادة امر عدمي لا يحتاج الى مؤثر يخصصه بوقت حدوثه وضعفه
ظاهر لان مدار العقل حاكم بان كل حادث سوا كان وجوديا او عدميا يحتاج
الى امر يخصصه بوقت حدوثه وانكاره مكابرة فلا يلتفت اليه وقد تقدم ما يدل
على العالم فليتذكر ويجوز ان يكون التخصيص ارادة ايجاد الله تعالى بوقته المعين
وهو علمه الازلي بايقاع العالم في ذلك الوقت الذي اوقعه فيه وبالعلم الازلي
وهو وصف خلافه فلا يحرم تعلق ارادته في الوقت الذي اوقعه فيه وترجيحه
العلم تابع للمعلوم بمعنى انهما يتطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم لان العلم
ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع العالم في الوقت المعين الذي اوقعه فيه انما يتحقق
اذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه ولا يتصور ان يعكس الحال سيما الا يرى ان
صورة الوتد مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لكون الوتد في حد نفسه

منه في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا قطعا لوجوب
كون صنع ما لا بد منه حاصلا في الازل ولم يتوقف الاثر على شرط حادث لزم من عدم حصول
الاثر قبله الرجحان من غير مرجح تام وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ثمة ما لا بد منه الا ارادة
الله من شانها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى قصد ومرجح
من خارج واما اذا كان ثمة ما لا بد منه الارادة فالازم ترجيح الجائز احد المساويين
من غير مرجح من خارج وسبحانه لم يعترف عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير كافية
في حصول المراد بل لا بد من تعلق ما فان كان ذلك التعلق قديما يلزم ان يكون الاثر الذي
يمكن في وجوده هذا التعلق قديما ايضا او لم يختص بوقت دون وقت لزم الرجحان
بلا مرجح لان الرحمان الحاصل من ذكر التعلق تام الاوقات كلها وان كان حادثا تعلقا
الكلام اليه فان استند حدوثه الى حادث اخر وهكذا الى ان ينتهي سواء كان ذلك
الحادث تعلق ارادة او غيره لزم التسلسل في الحوادث والا لاستغنى الحادث عن مؤثر
يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح واجيب بانه يجوز ان تعلق الارادة وان لم
يستند حدوثه الى الحوادث
الى حادث اخر لكنه مستند الى القدم في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يلزم الرجحان بلا مرجح
التعلق لجميع الاوقات فلا يلزم من غير مرجح ورد بانه يوقف وجود
على حضور ذلك الوقت الحادث ويستدل الكلام الى ان يقول ولقائل ان يقول
حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يوقف على وقت اخر سابق على وهكذا
فالازم منه تسلسل الاوقات الحاصرة المنتهية الى الا وصل لها في الخارج اصلا
لان الكلام في اوقات تتصل وجود العالم ولا يلزم المحال مثل هذا اليه وليس حدوثه
عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد كونه عبارة عن تعلق ما وبانه يجوز ان
يكون ذلك التعلق حادثا مستندا الى تعلق اخر وهكذا الى غير النهاية لانا نقول

هكذا الا ان الرسم انما كانت على هذه الهيئة لان صورته المنقوشة على الجدار هكذا فلا يدخل

للعلم بايقاع العالم في الوقت الذي اوقعه متى وجوبه ولا في الممكن خلافه فلا يكون

موجب لتعلق ارادته بايقاعه في الان الوقت او قعه ويمكن ان يقال لا نم ان كل

علم تابع لمعلوم بل ذلك انما هو في العلم الانفعالي وعلم ما يقاع العالم في وقته

علم فعلي فلا يكون تابعا لمعلوم بل متبوعا له فيجوز كونه مخصصا له فان قلت لو كان

العلم صالحا للتخصص لم يثبت الارادة لان اثباتها انما هو للتخصيص فاذا صلح

العلم فخصصا استغنى عن الارادة وايضا لو افاد تعلق العلم بالفعل وجوبه واسناع

خلافه يلزم الايجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم قلت ليس ما ذكرناه من

كون العلم مخصصا مذهبنا بل ما ذكرتم بل المقصد ابدا و احتمال الدفع دليل الخصم على

قدم العالم لا اثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد لنا في اقامة دليل من نفي هذا

الاحتمال ولا يفيده كونه في الماضي مذهب الخصم وزعت المعتزلة ان المرجح هو المصالح المتعلقة بايقاع العالم في ذلك الوقت للمكلف

فان الله تعالى قد علم انه لو خلق العالم في الذي خلقه فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت

الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت آخر لم يحصل تلك المصلحة فلذلك يعلم ارادته

لخلقه في ذلك الوقت دون سائر الاوقات وردّ بانا نعلم ضرورة ان الله

لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار جزء من الف جزء من لحظة

واحدة لم تختل شيء من مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية في انفسها

فجعل بعضها مشاءً لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لخصص يلزم التحكم

وان كان لخصص فذلك الخصص اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يكون

بستدعي جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا نسأل الكلام اليه وهلم

ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين قول بان فعله

تابع

11

تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استكمال بالغير ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله

بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضا من فعله وباعثا عليه وما ذكرناه من وجوه الجواب

عن اصل استدلالهم ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي وهو ان محال لحدوث بجميع

ما لا بد منه للباري سبحانه في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الايجاد على

امر حادث فلو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح لانه لا وقت

محققا قبل العالم حتى يطلب تخصيصه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له

الا مع اول وجود العالم ولا تغاير بينهما اجزائه الوهمية الا بحسب التوهم كالمكان

خارج العالم فكما انه لا معنى لكان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا معنى لكون

العالم قبل الوقت الذي حدث فيه لا يقال هذا انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح

فيما بين الاوقات الى قبل الحدوث اذ لا زمان هناك لانا في الاوقات التي بعده فاخصص

الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجح بلا مرجح لانا نقول

حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدار حركة الفلك الاعظم فلا وجه

وجه الترجيح لاختصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض اجزائه

على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني او الثالث

وثانيها من وجوه الجواب عن اصل الشبهة هو النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة

في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد منه في ايجاده ان كان

حاصلا في الازل كان الايجاد ازليا فكان وجود الحادث اليومي ازليا اذ لا تخلف

الوجود عن الايجاد لانه لو لم يكن الايجاد ازليا لكان حصوله بعده اما ان يوقف

على شرط حادث وهو خلاف المفروض او لا يوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح

وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان

لم يحتج ذلك البعض الحادث الى تاثير مؤثر لزم الاستغناء الحادث عن المؤثر

وان احتاج فاما ان يكون جميع مالا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث
او لا يكون فبحصوله حادث وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل لزم ان يكون
الحادث اليومي قديما واعترض عليه بان السبب اللازم في الحادث اليومي موجود
في الامور المتعاقبة وذلك ليس بممتنع بخلاف السبب اللازم في حدوث العالم فانه ليس
في الامور المجتمعة الوجود وشيء فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه وملخص كلامهم
في هذا المقام هو ان العلة قد تكون معدة وقد يكون مؤثرة اما المعدة فمتقدمة على
المعلول لانها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الاثر من العلة المؤثرة ولاستعداد الشيء
هو كونه بالقوة فلا يجامع الفعل واما المؤثر فيجب ان يكون مقارنا للمعلول موجودة
معه ثم اذا كان المبدأ الاول دائم الوجود كان معلوله الاول دائم الوجود ايضا
وبهذا ان سلسلة المعلولات الدائمة اجرام الافلاك ونفوسها فحركات
نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة ايضا دائمة الوجود لدوام سببها
وعللها الا انها لعدم استوارها يتبدل اوضاع اجزاء الجسم المتحرك بها ويكون
وضع من تلك الاوضاع معد الحصول وضع اخر ولدوامها يكون كل وضع منها مسبوقا
بوضع اخر لا اول وبسبب تبدل تلك الاوضاع يحصل للمادة استعدادات
لحلة لصور والاعراض فيفيض من مبادئها فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي
الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة الحوادث
ولما ترتبت سلسلة الحوادث على المبادي الدائمة وعلى هذا الوجه يمكن صدوث الحوادث
عن الازلي بعلة والسبب اللازم منه هو السبب في الاوضاع والاستعدادات المتتابعة الى
لا نهاية فيها المتقدم منها المتأخر وشيء غير ممتنع ولا يمكن صدور العالم عن المبدأ الاول
على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لما يوقف على الحركة والتغير والحركة من جوارض
الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة لتلك الحركات امتنع ان تكون صدورها

عنه بواسطة الحركات العارضة لها والآلات المتأخرة عن الحركات العارضة لها المتأخرة
عنها فيلزم تأخرها عن نفسها بمرتبتين بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل
الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية واجراميها واجيب بان بعض البراهين
الدالة على بطلان السلسلة كالمطبق والمتصاعد تجري فيما دخل تحت الوجود على سبيل
الترتب سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فالفرق بين قول النظام وصوب النقض بان
السبب اللازم في احدهما مستمر في الامور المجتمعة وفي الاخر في الامور المتعاقبة لا جدوى
نفعا ولو سلم صحة ما ذكروه لكن لا يمكنكم مع القول بصحة اثبات قدم العالم لاحتمال
ان يقال ان واجب الوجود مريد بارادات حادثة غير متناهية لا اول لها كل ارادة
سابقة على حصول الارادة اللاحقة على الوجه الذي ذكروه في الحركات والاوضاع ثم
ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدأ انتهت من الطرف الاخر ارادة
حادثة تعلقت بايجاد العالم ولو سلم ان ما ذكر يستحيل في حق الباري يمكن لا يمكنكم
مع القول بصحة اثبات قدم العالم الجسماني اذ يقال لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى
عالما بوجود غير جسم ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود ارادات حرية حادثة غير متناهية
وسمى تلك الارادات الحرية الحادثة ارادة حرية حادثة تعلقت بايجاد الاجسام
لا محالة لو كان للباري تعالى اول لذلك الموجود المجرد ارادات حرية غير متناهية يلزم ان
يكون الاجسام قديمة لان المقصود الجزئي لا يحصل الا مع الادراكات الجزئية
والادراكات الحرية لا تحصل الا مع الآلات الجسمانية فيلزم بالضرورة من لا اوليته
تلك الادراكات لا اوليته الاجسام لا نا نقول لم لا يجوز ان الادراكات الحرية لا تحصل
الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يمكن ايضا تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات
دون المجردات لان كل حادث مسبوق بالمادة لا نا نقول ذلك مم وسيجيء الكلام
عليه عن قريب اسئل قال الامام الرازي واعلم ان هذا الاحتمال قد ذهب اليه قوم

من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السماء وكان محمد بن ذكريا الرازي متأخر الذي القول
ولم يثبت قول احد من اصحاب ارسطو بابطاله وفي جريان البطش والتضايف فيما دخل تحت الوجود
على سبيل التعاقب نظرا ما برهان البطش فلان احاد السلسلة اذا لم تجمع في الوجود الخارجي
لم يتصور فيها انطباق بحسب الخارج ضرورة ان وقوع شئ بازاء شئ في الخارج سواء
كان وجودهما متعاقبين في زمان الوقوع ولا تصور البطش بحسب الذهن ايضا لاستحالة وجود متسلسلة
في الذهن دفعة في زمان واحد ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة ان وقوع بعضها
بازاء البعض لا تصور الا اذا كانت موجودة تفصيلا واما برهان التضايف فلان
احاد السلسلة انما تتصور موصوفة للعدد المعين اذا وجدت في الخارج او في الذهن
على سبيل التفصيل اذ ما لم يوجد شئ في الخارج او في الذهن لم يكن موصوفا بشئ منها اعتبارا
كان او حقيقة لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له واما الوجود الاجمالي فلو
سلم انه ليس لذلك الاحاد المعروضة للعدد بل للمفهوم الكلي الواقع عنوانا ولو سلم
ان الوجود الاجمالي وجود لذلك الاحاد الا انه لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود
فلا تكون باعتباره معروضة للعدد الذي هو الكثرة فان قيل هم معترفون بان هذه
الحوادث باسرها ما هية معاني على تعاقب في علم الملأ الاعلى وذلك يكفينا في اتمام
البرهان قلنا لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو اخر غير الوجود الذهني وقيل او لعلهم
لا يسلمون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان في علومهم وعند نظر لان ترتب
هذه الحوادث ليس بمجرد ترتب الزمان بل بحسب امر طبعي الموقف بعضها
على بعض لكون كل سابق علة معدة لحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان في
تلك العلوم انما هو باعتبار اوصاف اللائحة لا مطلقا فالامر باق بحاله لان الامر
الطبعي ايضا انما هو في الوجود الخارجي دون العقلي فلا يلزم كونها مترتبة في تلك المبادي
لانا نقول علم المبادي العالية للاشياء عندهم بسبب العلم بعللها فكما ان من الاشياء

ما هي الوجود الخارجي فكذا في وجودها العقلي في تلك المبادي ورابعها من وجوه الجواب
ان محال لازم ان لم يصح ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد
حاصلا في الازل وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم في الازل وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون العالم
قابلا للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلا للوجود حال الازل وكما لا تعقل فيه وجود المؤثر
فكذا تعقل فيه امكان الاثر فاذا لم يمكن الاثر فكيف الحصول في الازل لم يمكن الايجاد حاصلا له
لانتفاء امكان العالم في الازل والا لزم الانقلاب فيكون يمكن الوجود في الازل لانا نقول
ازلية الامكان لا تستدعي امكان الازلية وسيجيء تمام الكلام فيه عن قريب انشاء الله وتمام
هذا الجواب بانه اذا لم يصح ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم حاصلا في الازل
ولم يكن العالم حاصلا له لاستحال ان يكون مريدا للعالم ايضا لانه لو وجد العالم
قبل الوقت الذي وجد فيه بمقدار ما سبق عليه الف دور لا تعقل بذلك ان يكون
الذي حدث فيه ممكن وعلة التامة حاصلة ازلا عما هو المفروض فيخصص حدوثه بالوقت
الذي حدث فيه مرجح من غير مرجح وان دفع بان الاوقات الى قبل حدوث العالم متساوية
لا تمايز فيها فلا وجه لطلب وجه الترجيح طردوثه في قبله يكون رجوعا الى الجواب الذي فرغ
المحقق نصير الدين الطوسي لاوليا مستقلا الوجه الثاني من وجهي لاستدلال على قدم العالم
هو انه لا يجوز ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا يمتنع
ان يجامع معه السابق المسبوق وهذا السبق هو السبق الزماني فيلزم ان يكون عدمه
متقارنا للزمان فيكون الزمان موجودا حينئذ ما فرض عدمه وما سبق واذا كان الزمان
قد عا وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا قد عا لاستحالة وجود المقدار بدون ذي
المقدار فيكون قبلها اعني الجسم قد عا وهو الخلط وجوابه ان الزمان امر وهمي يقدر به
المقدرات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس امرا موجودا
ليلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم فان فضل الحكماء قد استدلوا على

وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه جاريا على قانون المناظرة قلنا ما ذكروه
من الدليل عليه تمويه وتلبيس لا يدل على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان فمنعه بالمنع
راجع الى مقدمات دليلهم وان شئت اتضاح الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال
فنقول وبالله التوفيق ما وصل اليقين الاستدلال من عقلاء على وجود الزمان الا بوهمان
الاول انا نفرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة
مثل الاولى في السرعة فان توافقتا في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا
معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان
ابتداء المسافة معا واحدهما اسرع فبالضرورة يقطع المسافة اقل مما قطعه الاولى
وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت المسافة ابطأ فانها يقطع اقل قبل
اخذ السرعة الاولى وتركها المكان قطع مسافة معينة والمكان قطع مسافة اقل منها
ببطوء معين وبأخذ السرعة وتركها المكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة
فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت
بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت سمي ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه
بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا الان ما كان قابلا للزيادة والنقصان
يكون موجودا الا مساغ كون العدم العرف قابلا لهما بالضرورة وليس سوى السرعة
اذا الحركتان قد تساويان في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري ما تعاكس
ولا استداد المسافة اذا الحركتان قد تساويان في استداد المسافة مع تعاوت
هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطوء بالعكس ولا استداد المحرك اذ قد يختلف
استداد المحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير في مسافة معينة
في ساعة لتساويهما في السرعة وبالعكس النا من الوجهين اللذين استدللنا بهما على
وجود الزمان كون الاب متقدما على الابن ضروري لا شك فيه عاقل فان الاب مع عدم
مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان متقدما بعدم الابن الآن بعقب الوجود
كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده متقارن لوجود الابن كان معه وليس وراء
التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين مختلفين جوهر الاب
جوهر الاب فيكون مع الابن كما صورناه وتقدمه على الابن لا يوجد مع معينة له فيكون امرا
زايدا عليه وليس ايضا حالا في محل اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع عدم
الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر
عنه مع اخاه التقدمين في كونهما نفس العدم وكما ان البنوة ليست نفس الاب وحده ولا ما خوذا
مع عدم الابن فالبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ما خوذا مع وجود الاب بل اعتبار من العلة والبعدية
امران زايدان على الامور المذكورة وتكونهما امران اضافيان لا يقومان بذاتهما بل
لابد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون موصوفا له بالذات وهو الزمان
فان قلت لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقومان به ويتصفان له بالذات ما يقال له
في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الامس والآن مثلا قلت لان ما يوصف له
العلة بالذات امتنع ان يكون تبعا وبعدا لان ما ينتفي فوات الى مستحيل اعتباره
عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة لا يمتنع فيها فرض كما قلنا في جوهر الاب
من حيث هو لا يمتنع ان يوجد بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف انها
متقدمة ليست موصوفة بالذات للتقدم بل لابد من امر اخر يوصف له التقدم بالذات
ويكون تقدم سايرالاشياء لكونها فيه وهو الزمان فان قلت فذكر ما يوصف له القبلية
بالذات امتنع ان يكون بعدا ان اريد به ان يكون خواته سببا لثبوت العلة امتنع
ان يكون بعدا لتسليم لكن من اين يلزم للعلة متذكر الموصوف الذي يكون خواته
سببا لوصف العلة له وان اريد ان ما يكون موصوفا حقيقيا للقبلية من غير ان
يكون ما بعا في قبلية لقبلية شيء آخر فلا نسلم امتناع ان يكون بعدا وما ذكر من

ايضا هذا الامتداد الذى يعرض لاجزائه القبلية والبعدية اذا امتنع اجتماع اجزائه في
الوجود لا يكون موجودا في الحاضر لان وجود الكل في الحاضر مع امتناع اجتماع اجزائه
فيه مما بديهة ثم انه نقل عن ارسطا ليس انه قال المتحرك فيما بين المبدا والمنتهى حالة
مخصوصة معلومة بعقاوية الحس وهي مسافة واضحة بشخصها متى اعطى المسافة
الى امتنع ما امتنع اختلف نسب المتحرك الى الحدود والمسافة وهذه نسبة سماها المتحرك
التوسط وهي باعتبار وجوداتها مستمرة وباختلاف بينها الامتناع الحدود وسماها
فيما يستمر ريا وسيالا تنعقد في الخيال امر غير قار غير انه يجزم العقل
بان ذلك الامر الممتد لو وجد في الحاضر وفرض فيه اجزاء امتنع ان يوجد تلك الاجزاء
معا بل كان بعضها منقضيا ما وبعضها متوقعا وهذه نسبة سماها المتحرك بالقطع والاول
موجود في الحاضر بديهة بخلاف الثاني فروض ان الامتداد الذى يمتنع
اجتماع اجزائه الوجود لا يكون موجودا في الحاضر وكان الحاكم بقاء الامرين
كذلك الزمان يقال لمعنيين احدهما امر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط
وثانيهما امر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له في الحاضر
اصلا بل معه امر مرتسم في الخيال ونعلم ان ذلك الامر المرتسم في الخيال
بحيث يفرض وجوده في الحاضر وفرض فيه اجزاء لا متنع اجتماعها معا
ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الحاضر شيئا مستمر
غير مستقر بحصة في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد وما
كان هذا الامتداد الخيالي ظاهرا في باديء الرأي وخوطا عاد ذلك الامر الذى فيه نوع خفاء
اقيم مقامه ويبحث عن احواله ولقائل ان يقول لا نسلم ان الامتداد الخيالي لا يكون
كذلك الا اذا كان في الحاضر شيء مستمر غير مستقر وهم لا يجوز ان يعضد ذلك الامر
في الخيال بانه اذا لم يجد في الحاضر من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال

الزمان لا ينتهض عليه او لا يلزم من كونه الذى هو فرضا حقيقيا الوهمي ان يكون له فوق الوصف
منقضيا فانه ضم بعضها الانتفاء كما في قلب المراد الاول فوكس ايا يلزم للعلة منك فوكس
المفروض قلنا لان هذه العلة ليست كذلك الواقعة على الاثنين بل قبلية بعدية لا يجامع
فيها البعد البعد والعلة التي كذلك لا تفرض حقيقة الا لامتداد غير قار يمتنع اجتماع
اجزائه الوجود وباعتبار امتناع اجتماع اجزائه لا يجامع البعد البعد وما ليس بامتداد
كالحركة مثلا لا تفرض فيه اجزاء الا بواسطة الامتداد فلا يكون مفروضا اوليا لها او
الامتداد القار لا يمتنع اجتماع اجزائه فيفرض فيه الحصص ليس الا الامتداد الغير القار
الذى افرض فيه اجزاء تتقدم بعضها على بعض لذاته لا لامر آخر وهو الزمان
فان قلت لا نسلم ان العلة التي لا يجامع القبل فيها مع البعد لا تفرض حصصه الا الامتداد
غير قار لم لا يجوز ان يكون امران مختلفان بالماهية يمتنع اجتماعهما كيف حقيقة
الحاوث وعدمه ويكون احدهما مفروضا حصصا للثاني والا فلتفرض باعطاء
الفاعل اياها تينك الحصتين قلت ليس معنى اعطاء الفاعل العلة للحادث الا
هذا الا انه لم يفعل الوجود اولا ثم فعله وذكر سيجيء ان كل حادث اول لم يقع
فيه الوجود بل وقع فيه العدم فكان اول الوقوع فيه قبل ان يكون مفروضا حصتها
للعلة هذا غاية توجيه هذا الدليل والجواب عن الاول ان هذه الامكانات المذكورة
امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من ان ما مالة للزيادة والنقصان
ان اريد قبولها بحسب الخارج فلم وان اريد في الذهن او في الجملة فلم ولكن لا يلزم
من وجود ما في الخارج وعن الثاني بان العلة والبعدية امران اعتباريان لا وجود
لهما في الخارج اصلا فلا يلزم وجود معروضيهما الذات في الخارج كيف والعلة والبعدية
اضافتان والمضافان لا يوجدان الا معا وخارجا فلو وجد تا يلزم وجود
معروضيهما معا فبطل اجتماع اجزاء الزمان وهو بسيط لكونه امرا غير قار و

هو الماضي والماضي بذاته هو الماضي والماضي بغير هو الحركة فانما تنقضي بمضي الزمان فبالضرورة

يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم قلنا الذين يقولون بالاحداث من

اللفظين وجوه ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين

لازمة بالقياس الى بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا انا

بعد ذلك وجودا ثانيا صح منا ان نقول كان الله ولا عالم سوى ذاته وفاته العدم

الاول او العدم الثاني وغايته ان هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا

فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله بمعزل عن الوهم عن فهم وجود مبدع الا مع تقدير قبل له

وهو بمعزل عن القبل الذي لا يتفكك الوهم عنه بتخيل انه شيء موجود وهو الزمان وهو بمعزل

عن تقدير تناهي الجسم من غير ان يكون وراءه بعد خلاء او ملاء وفيه نظر لان

النسبة التي بها افتراق اللفظين ليس الا المضي والاستقبال فلا يعقل منا نسبة بهما

يفترق هذان اللفظان سواء اتحدا وهما وصفان ذاتيان للزمان واتصاف غيره

بهما بواسطته فيلزم بالضرورة ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى

وجود العالم فالسؤال عائد بعينه فاقلت ذكر الزمان موهم الا تحقق فلا يلزم

من تقدمه عليه بزمان موهوم ما ذكرت من المحذور قلت لا حاجة الى ما ذكرت من

التطويل وارتكاب ما يعقبه من آن قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الا على

وجود ذات وعدم ذات فليتأمل مع فارق الله ضيقة ثانية لهم لا التزام قدم

الزمان وذكرنا محصله هو انه لو كان الزمان حادثا لامكن قبل خلق العالم

وجود حركتين احديهما تنتهي الى ابتداء خلق العالم غائة دورة والاخرى

تنتهي اليه غائتي دورة مع كون احدى الحركتين بطيئة وبين في السرعة لانه لو امتنع

وجود حركتين متفاوتتين فيما ذكرناه قبل خلق العالم فاما لذاته واما لان الخالق

عاجز عن خلقهما والاول باطل لانهما كانا ممكنتين بعد خلق العالم فيلزم

الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه تعالى قادر على خلقهما وقت

خلق العالم فلزم انقلاب الباري من العجز الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان يستبدي

الحركتان معا لاستحالة ان يستبدي حركتان متساويتان في السرعة والبطوء ثم تتشابهان

الى وقت واحد مع كون احداهما دورة والاخرى متفاوتة لاستلزامه ان يكون الزايد مثل الناقص

فقد حصل قبل خلق العالم امتداد وان احدهما محالة لا يمكن ان يحصل منه الا اثامة دورة

والاخرى بحيث يمكن ان يحصل منه ثمانية دورات وهذا ان الامتداد ان امتنع وتان بالزيادة

والنقصان لا حقيقة لهما الا الزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان وهو محال

فتبين كون الزمان قديما وهو مقدار الحركة وهي صفة قائمة بالجسم فيلزم قدم العالم

ثم قال رحمه الله الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه ان يقال

للزمان بالهلي ان فانا نقول على كل ما في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه

اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا الامر كذلك فنجيز فان قالوا انه يجيز فيذراعين وثلثة اخرى

فلكذلك يرتقي الى غير النهاية ونقول في هذا اثبات بعد وزاد العالم له مقدار وكمية

اذ الاكبر بذراعين لا يشغل ما يشغله الاكبر بذراع فور ارد العالم بحكم هذا كمية فيتدفع

ذو كمية وهو الجسم او الخلاء فور ارد العالم خلاء او ملاء وكذلك يقول هل كان

الله تعالى قادرا على ان يخلق من العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهلم

بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاجيزا فوالملاء المنتفي

عند نقصان ذراعين اكبر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا وان

الخلاء ليس شيء فكيف يكون مقدرا وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الامكانات

الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء

وجود العالم والفرق فاسد فانا لم نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور وكونه العالم

اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا قلت هذا الحزر

باقل من ثلثة اوجه احدها ان هذا ما يرجح العقل فان العقل في تقدير العالم اكبرا واصغر فانه
بذراع ليس هو كتقديره الجسم بين السواد والبياض والوجود والعدم والمتحيز بهو الجسم بين
النفي والاثبات والذي يرجح احد الحالات كلها فانه هو المحكم فاسد الثاني انه اذا كان العالم
عالما بهو عليه لا يمكن ان يكون اصغر منه ولا اكبر فوجود عالما بهو عليه واجب لا ممكن
والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب
هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم الثالث بهو ان هذا الفائد لا يعجز الجسم
عن مقابلته بمثله فيقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل واقع الوجود
الامكان من غير زيادة ولا انتقاص فان قلتم وقد انتقل القدر من القدر الى العجز
قلنا لا الان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس ممكنا لا يدل
على العجز وان سلم انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون ممتنعا
في حال ممكنا في حال وان سلم الاحوال متساوية قيل لكم والمقاومة متساوية فكيف
يكون مقدار ممكنا واكبر منه واصغر بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل
هذا الذي ذكرناه طريق المقاومة والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات
لا معنى له واما الاستدلال ان الله تعالى قادر وقديم لا يمتنع عليه الفعل ابتداء لوجود احد
وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات صانع محدث الا ان يضيف الوهم اليه بتلبيسه
شيئا اخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجوه الثلثة التي ابطل بها عدم امكان
كون العالم اكبر مما هو عليه نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان مرجع المحالات كلها
كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولو سلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون
ان طبيعة الافلاك لا يقبل مقدارا اصغر او اكبر مما هي عليه فلو كان العالم اصغر او اكبر
مما هو عليه لكانت ماهية الافلاك قابلة وغير قابلة للمقدار وهو اصغر او اكبر
مما هي عليه الآن واما الثاني فلانه لا يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي

هو عليه وامتناع ان يكون اصغر او اكبر منه ان يكون ممتنعا عن السبب الموجد فان
ممنوع وجوب مقدار المخصوص وامتناع ان يكون اصغر او اكبر مما هو عليه انما وجد
بايجاد الفاعل لا بتقدير ما وجد الا هذا المقدار المخصوص دون ما عداه فيما هو اكبر او اصغر
وهذا المقدار من لوازم وجوده وابن هذا من التزام الامتناع عن السبب الموجد
واما الثالث فلان القول بان العالم لم يكن قبل الوجود ممكنا بل واقع الامكان الوجود
يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان والنزاع في الاستحالة فلا يخالف القول بالامكان
مقدار العالم دون ما هو ازيد منه او انقص فانه لا استحالة فيه لاحتمال ان لا يكون الماهية
قابلة لغير ذلك المقدار كما ذكروه فلا يتم المعادل للظهور امتناع احدهما دون الآخر لا بقياس
لا ستار معنى قولهم لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا هو ان الوجود المقيد بالحصول
في الزمان السابق غير ممكن وهو اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود المقيد
بالحصول في الزمان اللاحق ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من امتناع
احد المتغايرين امتناع الآخر فلم يجز ان يمتنع وجوده المقيد بالحصول في الزمان
السابق ولا يمتنع وجوده مطلقا وفي الزمان اللاحق وليس هذا القدر من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي بل الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق ممتنع واجبا
والوجود في الحال وفي الزمان اللاحق ممكن واجبا لانا نقول لو جاز كون الشيء الواحد
ممكن الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان اخر بنينا على ان الوجود في زمان سابق
اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في زمان لاحق بحسب الاضافة فلم يلزم
من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو اعم منه او امتناع الوجود اللاحق لجواز
استناد الخواص عن الحدث لجواز ان يمتنع وجوده في زمان لكونها معدومة
واجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى الصانع يحدثها بل فوات
كافية في عدمها وفي تسليم اثبات الصانع بالاستدلال عليه بحصوله حاجة فالوجه

من حيث هو فان اخذ فوات الحاوي وهو اوفات المجموع فقد عرفت حالها وان اخذ فوات
الحاوي مقيدا بالبعد حاوي لم يتصور هناك امكان فراجع هذا ما ذكره بعبارته ورد عليه
بالاعراض السيالة كالحركة وما يشبهها لانه انما يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود دون الآيات
للمانعة قار ولكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمرا زلا والا لزم الانقلاب مع اتساع
استمرارها ازلا والا لم يكن طبيعتها على التقضي وعدم الاستمرار ثبت فيها ازلية الامكان
بدون الامكان الازلية فانتقض الدليل بها واذا عرفت هذا فنريد ان نتكلم على بعض ما
سبق لنا في هذا المقام فنقول وبالله التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما
من الاعراض السيالة ليس له هوية اتصالية بل امر بسيط غير قابل للقسمة مستمر غير متقر
ونحسب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال امر ممتد يحكم العقل بانه لو وجد فلكل
الامر الممتد في الخارج امتنع اجتماع اجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض
غير قارة فليس للاعراض السيالة الموجودة في الخارج اجزاء لا جزاء ولا فرضا
حتى تنقضي بها وانما تنقضي بتلك الاعراض فانها مستمرة ويجوز استمرارها ازلا الا ترى
فانها وان اشتملت هذا المعنى في الصوت ويستبعد ان يكون الصوت الواحد المستمر
بسيطا غير منقسم فاعلم ان السبب للقول بكون الحركة امرا بسيطا غير منقسم هو انه
لو انقسم امتنع اجتماع اجزائه في الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه السبب
في الوجود لا يكون موجودا بالفعل فيلزم ان لا يكون الحركة موجودة في الخارج
وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان جار في جميع الاعراض السيالة صوتا
كان او غيره فيلزم القول بكونه امرا بسيطا غير منقسم ومستمرا لانه لو كان معلولا للتموج
الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين وكانت
الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموج
يتعدد الصوت الحاصل فيه واذا اوجي تموج الى تموج هواء آخر فحينئذ يحصل

صوت آخر

صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في المتموج الا هو الصوت الاول
الحاصل في المتموج الاول والا لزم انتقال العرض وهو محال ولكان الاسباب احيانا من توهم
كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات الفائتة بالالهوية المتجاورة الآن ينقطع و
ليس كذلك فانها اصوات متعددة لتعدد محالها وكذلك الصوت المتروض للحروف
المتعددة فانه في الحقيقة اصوات متعددة لكل منها استمرار ما وحاصلة من
تموجات متعددة يحصل من الآلات متعددة في الخلق لتموج الهواء يتصل بعض
تلك الاصوات ببعض حتى يظن لذكر صوتا واحدا هذا فان قيل الحروف الآنية
التي تعرض الاصوات عند انقطاعها كالواو في الآن للزمان والنقطة للحظ لان كل انها
موجودة لكونها مسموعة وممكنة ازلا والا لزم الانقلاب مع انها لا يمكن وجودها
الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة العريضة
فاذكر ما ينقض بها قلنا لا نمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاتها
ويقول لم لا يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج من ذاتها وانما ينتقض
بما يتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا الى ذاتها فليتأمل لكن بقي
في كلامه ذكر الفاعل المختار وهو ان الامكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع الاوقات
الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي في امكان الشيء جواز اتصافه
بالوجود الواقع في زمان متناه فالملازمة من كون الشيء ممكنا مستمرا ازلا
هو ان لا يكون ذكر الشيء في ذاته مانعا في شيء من اجزاء الازل عن قبول الوجود
الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه
مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يكون ما نعا
عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل فان هذا الذوق

ليس بمقدور لي ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء جزء ولا يلزم
منه جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معًا والمحصل ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله في
تقرير هذا الوجه هو ان الامكان وجود العالم ازلي والا لزم الانقلاب فاذا كان الامكان
ازليًا فالممكن عاري فيه الامكان لم يزل يعني اذا كان الامكان ازليًا كان الممكن ايضا
ازليًا ولم يتبين هذه اللازمة مع انها غير ظاهرة في نفسها وبينها بعضهم بانه لو لم يكن ازليًا الممكن
بل كان حادثًا استحال ان يكون ازليًا لاستحالة كون الحادث ازليًا فلا يكون امكانه ازليًا
وقد ثبت انه ازلي وخلاصة ظاهر فان المستحيل كونه ازليًا ما تقدير حدوثه هو ذات العالم
من حيث انه مقيد بقيد الحدوث لا ذاته من حيث هو واللازم من كونه امكانه ازليًا
عا تقدير قيله هو ان يصح كون ذات العالم من حيث هو ازليًا وهو لا ينافي استحالة
ازليته من حيث انه حادث ثم انه رحمه الله لم يرتض الجواب على ان قال العالم لم يزل
ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه فاذن هو جائز ابدا والممكن
الواقع على وفق الامكان فليتأمل في توجيهه وقد يجاب بان قولنا في كلام العالم كغيره من الحوادث
المعقول فان حكمهم في الحادث المعين انه كان مستحيلا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال
فنحن نقول في كلام العالم كذلك وان حكمنا انه كان ممكنا في الازل مع انه لم يجب حصوله
في الازل فكذلك نحكم في هذا الوجوب لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان الممكنات عندهم
قسمان قسم يكفي الامكان الذاتي في ترجيح احد طرفيه على الطرف الآخر من غير احتياج
الا الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد المادة لحصوله فيها او معها
قالوا والقسم الاول يتحقق للوجود ازلا لانتفاء المانع في تأثيره والمبدأ تام في فاعليته
فلو لم يفض عليه من المبدأ وجوده لزم ترك الجود واما القسم الثاني فهو في
الازل غير متهيئ لقبول الوجود من المبدأ بل يتوقف على استعداد المادة فحينئذ

ايجاد ما

ايجاد ما في الازل انما في الجوهر لان الجوهر افاضة ما ينبغي لمن ينبغي للعوض والانعوض و
قبل قيام استعداد المادة لوجود الحوادث لا يكون ايجاد ما افاضة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون
ترك الايجاد وترك الجود الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان
كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم يكن المادة قديمة للزم ان كل مادة مسبوق بأخرى
لا الى نهاية ولزم التسلسل والمواد المرتبة المجتمعة في الوجود وقد تسلسل بطل بالبرهان
والاتفاق قالوا اذا ثبت بهذا القدر ان لها قديما سوى الله تعالى وصفاته وان شيئا ليبات قدم
الاجسام فلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهيولى لا تخلو اما عن الصورة الجسمية
والنوعية فتكون هي ايضا قديمة فيلزم قدم الجسم لان الجسم جبان عن تركب من هذه الثلثة
وان كان جميع الاجزاء المادية والصورية للشيء قديما كان ذلك الشيء قديما بالضرورة
وهذا الاستدلال موقوف على اثبات الهيولى والصورة واثبات ان الهيولى لا تخلو عن
الصورة واثبات ان كل حادث مسبوق بالمادة فلنذكر ما عولوا عليه في اثبات هذه
المقدمات من الاولية وما يتوجه عليها من الايرادات والابطال ليظهر بطلان حيلهم اما
الهيولى فلزبدة ما احتجوا به عليها وجوه ما هو انهم قالوا الجسم البسيط اي الذي لا تركب
في اجسام فتلك الطباع كالماء مثلا لا تركب من اجزاء لا يتجزى وما في حكمها من الجواهر
المنفردة في جهة او في جهتين فقط للامتناع وجود ما في الخارج فهو منقسم في حد ذاته فلو
كان قابلا بذاته وكان جسم الجسم جبان عنه لان تفريق الجسم الى قسمين اعدا ما لم يرد المنفصل
بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم وذلك لان الجسم المنقسم في حد ذاته اذا
طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المنفصل الوجود بل هو قابل بذاته
باقيا بذاته خروج ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه بالفعل والا لكان ذا منفصل
بالفعل لا منفصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكلية ووجد متصلان
اخران من كتم العدم وهو بط بالضرورة فتبقى ان طبائع شيئا آخر مشتركا بين المتصل

(وجود المتصل الواحد وعدم ذلك المتصل الواحد بالكلية)

الاول وبين هذين المتصلين باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية فيكون
هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا مع المتصلين متصلا متعددا فلا يكون فوق الشيء
في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في فوق تابع لذلك الظهر المتصل
في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده ومتصلا مع اتصاله ومنفصلا مع تعدده
وانفصاله بعضه عن بعض وانما ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع
المتصل المتعدد متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به اختصاص الذات بالعرض
فيكون في محل المتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا لامتناع
كون العرض محلا للجوهر فهذا الجوهر الذي هو محل الجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى
الاولى وفوق المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما والجواب منه بعد تسليم
بطلان الجزء الذي لا يتجزى ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه لا يستلزم ان يكون
الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء متصلا في نفسه بل اللازم احد الامرين اما
كونه منفصلا في نفسه كما هو عند الحس فيكون اجساما مفروزا غير ملتئمة من اجسام
واما كونه متصلا في نفسه تركيبه الى اجسام مفروزة ولم لا يجوز ان يكون الجسم الذي نحن بصدده
مركبا من اجسام مفروزة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فلم يثبت بعد وجود الهيولى
لا بمعنى القسمة الوهمية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث اثنينية
يكون طباع كل منهما موافقا لطباع الآخر وطباع سائر الاجزاء المتصلة بالفعل لان الكلام
في الجسم البسيط فيكون مشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال الخارجي او في جواز القسمة
قبولا لان فوق حكم الامور المتحدة بالماهية والاول بط قطعا فتعين الثاني فكل واحد
من تلك الاجزاء الصغار قابل للقسمة الفلكية وبه يحصل المطلوب الذي هو اثبات الهيولى
لانا نقول لا نسلم توافق الاجزاء في الماهية جواز ان يكون متخالفة في الماهية بحيث
لا يوجد فيها جزءان متوافقان في الماهية النوعية وبتعاقب تركب الاجزاء المتشابهة الاجزاء

في الحس

في الحس من اجزاء متخالفة الحقايق باسرها مما لا يجدى في امثال هذه المقامات ثم لو سلمنا ان
انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء
مثلا متصلا واحدا فلا نسلم ان فوق الامر المتحد فوا كان قابلا بذاته يلزم ان يكون
تفريق الجسم اعداما له بالكلية وايجادا لجسمين آخرين عن كتم العدم فوله لان الجسم
المتصل في حد ذاته انما هو المراد عند الاتصال وههنا جسمان لا يكون فوق المتصل
الواحد الذي بلا منفصل باقيا بذاته ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه
بالفعل ان اريد به ان المتصل الواحد الذي غير باق مع صفة الوحدة والاتصال وان
القسمين لم يكونا حاصلين مع صفة التعدد والانفصال فمسلم ولا يجدي نفعا وان
اريد انا الذات الموصوفة بالاتصال لم يكن حاصلا لممنوع ودعوى الفرق فيما
خالف فيه جم غفير من العقلاء غير مسموعة بل هو من قبيل اشتباه العارض بالموصوف
ثم ان سلمنا فوق لكن لا نسلم انه لا يجوز ان يكون التفريق اعداما للجسم الواحد وايجاد الجسمين
آخرين عن كتم العدم ودعوى الفرق ممنوعة كيف وقد ذهب الى جمع من اساطين
الحكماء كافلاطون وغيره واما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة فالحجة التي اعتمد عليها
الشيخ ابو علي هو انه لو وجدت الهيولى لا تخلو اما ان تخلو عن الصورة الجسمية او لا تخلو
عن الصورة اما الاول فلان وضع اي مشاركيها بالاشارة الحسية او لا فان كان الاول يلزم
ان يكون الهيولى جسما اي صورة جسمية لانها الجزء الباقي من الجسم الزائل لامتناع الجزء
الذي لا يتجزى وما في حكمه وان كانا كما ولا نسلم انها قابلة للصورة الجسمية او الكلام في هيولى
الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فانا نجد في جميع الاجسام زوال
بعض الصورة الجسمية وحصول غيرها في بعض الاجزاء دون بعض والا لان باقيا فلا
المنفصلة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون له حيز
واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر وكذا الاخير ايضا بط لان الهيولى عما فوق

فان قيل الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بحيز معين وحصلت فيه فهى غير متحيزة
وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع المواضع واحدة فلنا نختار الشق الثانى ونمنع
كون نسبتها مع تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع ولا اختصاصها فى موضع بل تقدرها
لوضع معين وحصولها فى موضع معين صحة اذا انتهى السلسلة الى الصورة الاخيرة ثم المتعدادة
للحصول فى موضع معين مع طول الصورة الجسمية هذا كله اذا جرينا على ما قالوه من
ان الفاعل المختار واما على ما بينا فلا حاجة الى ما ذكروا بل نقول الجسمية اذا حلت فى
الهيولى تخصصت بحيز معين بارادة المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختيار واما
ان كل حادث فلا بد مسبوق بالمادة فلهم فى ذلك طريقان الاول انهم قالوا كل حادث فلا
قبل وجوده ممكن والا لزم الانقلاب وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده
لا فى موضوع بل هو امر اضافى يكون الشئ بالقياس اليه وجوده والامور الاضافية اذا
والاعراض لا توجد الا فى موضوعاتها فنصيد بالامكان الحادث قبل وجوده فوكر الحادث
من حيث يقوم به وليس فى كر المحل نفى كر الحادث اذ لا يتصور كونه قبلا شئ قبل وجوده
ولا امر الا تعلق له بالحادث اصلا واذا لا تعلق له به اصلا لا يصح كونه قبلا للامكان
قطعا ولا امر استعلق به اذ الامكان منفصلا عنه وجانبا له فى الوجوه كالفاعل مثلا لان
صفة الشئ لا تتقوم بما يباينه فتعين ان ذلك المحل امر متصل به اتصالا ما حتى يصح قيام
الامكان به وهو المادة والجواب عنه ان يقال قولكم كل حادث فلا بد قبل حدوثه تكون
ان اريد به انه قبل وجوده فى الخارج او فى الذهن متصفا بالامكان فممنوع قولكم
والا لزم الانقلاب ان لو كان المحل ثابتا فى الحال ولم يتصف بالامكان فح يلزم
اتصافه بالوجوب او الامتناع لقرون الحصر واما اذا لم يكن ثابتا لا فى الذهن
ولا فى الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه اما بالوجوب او الامتناع
لان ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف فى نفسه فاذا لم يكن الموصوف

فان قيل

اسندت نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا
لا معينا فحصولها فى بعض الاحياز دون بعض تخصص بلا مخصص لانقال نختار الشق الثانى ونمنع
كون نوعية تحل فى الهيولى مع طول الصورة الجسمية فيها فتخصصها بحيز معين لانا نقول
الكلام فى المواضع الجزئية كمواضع اجزاء الارض فان كل جزء منها انما هو فى موضع جزئى
والصورة النوعية وان عنيت نوعيتها كليا الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع
الكلى على السوية فحصولها فى بعضها دون بعض تخصص بلا مخصص والطالب انما نختار
انما غير مشار اليها بالاشارة الحسية قوله فاذا حصل فيها الصورة فاما ان يجعل فى جميع الاحياز
او لا يجعل فى شئ منها او يجعل فى البعض دون البعض فلنا نختار الاول ولا نسلم لزوم كون الجسم الواحد
فى زمان واحد فى مكانين او اكثر لجواز ان يكون الهيولى الحالة من جميع الصور هيولى
لجميع الاجسام وليس قبل حدوث الجسمية المعتدة فى الاقطار احياز متعددة حتى يقال
ان حصولها فى بعضها دون بعض تخصص بلا مخصص بل حصول الاحياز مع حصول الابعاد
فيجوز ان يحصل جميع الابعاد لهيولى تلك الصورة جميع الاجسام فى جميع الاحياز وتخصيص
الانواع لاحياز معينة بسبب صورة نوعية لحقتها مع الصورة الجسمية وخصصها
باحياز معينة قوله الكلام فى المواضع الجزئية لا يفيد شيئا لانه ان اراد ان المطالبة
تخصص كل واحد من الاجزاء المفروضة للعنصر الكلى بواحد واحد من اجزاء حيز الكل قلنا
كل الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة حتى يكون لها حيز ويطالب لاختصاصها باحياز معينة
وان اراد ان المخصص امر مخصص الاجزاء الى محله بالفعل الاحياز ما فلذلك لمخصص الدليل
لهيولى اجزاء العنصر الكلية فاللازم من الدليل ان لا يجوز خلو هيولى اجزاء العناصر
عن الصور الجسمية والمدعى هو امتناع الخلو مطلقا ويمكن دفعه ايضا بانه يجوز ان يقارن
للهيولى صورة اخرى تخصصها باحد المواضع الجزئية او تتصف الهيولى فى حال تجردها عن
باوصاف متعاقبة تقتضى احدها تخصصها باحد المواضع الجزئية بعد حلول الصور فيها

فان قيل

ثابتا بوجه من الوجوه يقع سلب كل واحد من الثلثة عنه والانحصار فيما اذا هو بالنسبة
الى ما هو ثابت في الجملة وان اريد انه عند وجوده في الذهن وقبل وجوده في الخارج ممكن
فلما سلم وكون ح الامكانه قابع بذلك الموجود في الذهن فان الامكان من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل فيما ذكرنا فيها هو موجود في الذهن لا يقال
اذا لم يكن الحادث قبل وجوده في الذهن وفي الخارج ممكنا لم يكن الامكان لازما ماهية لانا نقول
منع الامكان لازما ماهية الممكن بهذا انه كلما تحقق الملزوم في الذهن او الخارج كان اللازم ثابتا له
مع امتناع ان لا يكون ثابتا له لا انه يكون ثابتا له سواء كان الملزوم متحققا او لا فانه يرتبط عند
ضرورة العقل ولا يقال الامكان عبارة عن عدم اقتضاء الوجود والعدم وهو امر سلبي فكون
الحادث ممكنا موجبة سالبة المحمول ولا اعتبار لعدم حرف السلب في اللفظ والموجبة السالبة
المحمول تساوي السالبة في عدم اقتضاء ثبوت المحمول الموضوع فلو لم يكن الحادث قبل
بلوغه في الخارج والذهن ممكنا لم يكن عدم امكانه لعدم ثبوته في الخارج او الذهن لان عدم
ثبوته في شئ منهما لا يقتضي انتفاء هذا المعنى السلبي عنه كما عرفت بل لانتفاء هذا المعنى السلبي
عنه كما ذكرت بل لانتفاء هذا المعنى السلبي عنه في نفس الامر فيلزم انتفاؤه ايضا حال وجوده
وهو بط لانا نقول لو كان الامكان عبارة عن امر وجودي ما ذكر من المعنى السلبي لكان الممتنع
حال عدم ثبوته في الذهن ممكنا لانتفاء هذا السلب او عدم انتفائه عن الذهن لا يوصف
باقتضاء العدم لان الاقتضاء وصف ثبوتي يصح ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا
بعدم اقتضاء العدم ولا اتصاف بعدم اقتضاء الوجود ايضا فيكون متصفا بعدم
اقتضائهما فيلزم ان يكون ممكنا فان قلت الامكان ليس هذا المعنى السلبي بل هو قابلية الوجود
والعدم نظرا الى ذاته ولكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه بهذا
ثم ان الشيخ اورد في الشفاء تفصيل ربما يتوهم انه ينافي ما ذكرنا في الجواب وهو ان الامكان
انما هو بالقياس الى الوجود والوجود عارض بين وجوده بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجوده

بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض فيكون الشئ بالقياس
الى وجود شئ آخر او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كالجسم يمكن ان يوجد ابيض
او يوجد له ابيض او يحال الى ان يصير هواء والماوة يمكن ان يوجد لها الصورة وجميع
هذه الامكانات قياسها الى موضوع موجود صوفا وهو طويلا فلا بد ان يوجد شئ حتى يمكن
ان يكون شيئا آخر واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات فيكون الشئ بالقياس الى
وجوده في نفسه فلا يخلو اما ان يوجد وذكر الشئ في موضوع او ماوة او هو ماوة كالبياض
والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا قياسها الى موضوع يكون حاملا
امكان وجود ذكر الشئ لان الممكن بهذه الامكانات كان قبل وجوده ممكنا ان يوجد
لكنه لا يوجد الا في غير كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فلما امكن قبل حدوثه ان
يوجد امكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره فلا يتصور امكان وجوده قائما بغيره
او مع غيره الا اذا وجد ذكر الغير فانه لو كان معدوما لا يحال قيامه به او مع فقد ذكر الغير الموجود
مع امكان وجوده بالعرض يكون حاملا فذكر الامكان واما ان لا يكون فذكر الشئ موجودا في موضوع
او ماوة او مع ماوة بل يكون قائما بنفسه علاقة الشئ من الموضوع والماوة وشل هذا الشئ
لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا كان الامكان مسبوقا بامكان لا في محل لاستحالة الانقلاب والامكان
لا يكون ان يتعلق بموضوع دون موضوع او لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون الممكن جوهرا قائما
بنفسه وكل هذا محال والبطلان لان الجوهر من حيث هو ماهية لا يكون مضافا الى الغير والامكان
مضاف وقد تبين ان شل ذكر الشئ لا يكون حادثا فنقول ان كان موجودا كان واجب
الذات وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود ولا يخفى عليك ان الخطاب لا فائدة فيه ورجوع
بالاخرة الى ان ما لا يكون موجودا في موضوع او ماوة او مع ماوة لا يجوز ان يكون حادثا
لكونه ممكنا قبل وجوده واستناع قيام الممكن بنفسه وبذكر الحادث قبل وجوده وقد وقفت
على ما فيه وايضا لقائل ان يقول قولك وجميع هذه الامكانات قياسها الى موضوع موجود صوفا ممنوع

بالعرض

فرا فوا بدان يوجد الشئ حتى يمكن ان يكون شيا آخر غير مسلم ولم لا يكفى الامكان الشئ فى الامكان
ان يكون شيا آخر وان حاجة فى ذكر الى وجوه هو ما ذكره الحكيم المحقق نصير الدين الطوسى من ان
الامكان وان كان امرا انتزاعيا لكنه متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى يدل
على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه فيرد عليه ان الامكان المتعلق بالشئ الخارجى
هو الامكان وجود شئ ما آخر او مع آخر واما الامكان وجود الشئ فى نفسه فلا يتعلق بالشئ
الخارجى فى ازان يكون الحادث شيئا لا يتعلق بآخر لا بالحلول فيه ولا بجعل آخر لاستكماله
فلا يثبت كونه مسبوقا بالمادة وان تشبث بما نقل عن الشيخ من ان ما لا تعلق له بشئ
من الموضوع والمادة لا يكون حادثا فقد حرفت فضعف وايضا متعلق الامكان بالشئ
الخارجى هو تعلق الامكان وجود شئ ما آخر او مع آخر بذلك الآخر والاضافة الى هذا
التعلق لا يستدعى وجود ذلك الآخر بل يكفيه الامكان وجوده فلنسلك الطريق الثانى قالوا
الممكن ان كان امكانه الذاتى كافيا فى فيضان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحده
كامكان العقل الاول وهو شرط قديم كامكان العقل الثانى مثلا دام بدوام سببه
لان المبداء تام فى فاعليته لا قصور فيه والا لتخلف هناك وقد فرضنا ان الامكان الذاتى
كاف فى فيضان الوجود منه او منه مع ما يتم به فلو اختص وجوده بحين دون حين
لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا توقف فيضان الوجود عليه
من المبداء القديم على شرايط حادثة حتى يستعد الماهية لقبول الوجود صار واجب الوجود
فكان بتلك الممكن احدهما الامكان الذاتى اللازم لماهيته والثانى الاستعداد
التام الذى يحصل له عند وجود الشرايط وارتفاع الموانع وتلك الشرايط الحادثة لا بد
ان يكون كل منها مسبوقا بآخر سبقا زمانيا الى غاية اولو لم يكن كذلك بل انتهت
الحوادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر سبقا زمانيا فلا يخلوا من ان يكون العلة
التامة لذلك الحادث قديمة او حادثة فعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديما
وهو باطل

وعلى الثانى

وعلى الثانى يكون اللا مسبوق بحادث مسبوقا به بنفسه ويحصل بحسب تلك الحوادث حالات متغيرة
لذلك الممكن من الوجود متفاوتة بالقرب والبعد وهى الاستعدادات تلك الاستعدادات
المتفاوتة بالقرب والبعد لا يكون معدومة لامتناع التفاوت بالقرب والبعد فى المعدوم
فى حد ذاته ولا يجوز ان يكون قابلة بذلك الممكن لانه لم يوجد بعد بل يكون قابلة وجوده
آخر وذلك الوجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث بان يوجد فيه او معه او لا والثانى فرد من
البطلان فتعين الاول وهو المطلوب بالمادة فان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك الحوادث القريبة
لذلك الممكن الوجود امورا قائمة بانفسها لا تعلق لها بالمادة اصلا ويكون احتصاصها بالحادث
دون حادث بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتفاوتة الى حدين معينين من حدود تلك السلسلة
قلت لانه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب قابلة غير متناهية حال كونه معدوما
الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به اما بان يوجد فيه او معه وتتوارد على حالات غير
متناهية مترتبة لوجوده وهى المسماة بالاستعدادات لان القرب بالطبع صفة لذلك الحادث
فان الذى هو الذى يقرب من وجود الحادث فيه على تلك المراتب هذا خلف غاية ما قيل فى هذا المقام والجواب
ان ما ذكرتم انما يتم لو كان الفاعل مختارا والقول بان المبداء موجب عام والنقض بالنسبة الى جميع
الممكنات فلا يختص ايجاد بعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وهو ممنوع
بل المبداء فاعل بالعناية يفعل ما يشاء بحسب ارادته من غير سبق استعداد على انا لا نسلم انه
يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة حالات موجودة متقربة لذلك الممكن من الوجود بل
الحاصل قرب ذلك المعدوم الممكن من الوجود ولا نسلم انه موجود فى الخارج حتى يحتاج
الى فاعل موجود بل هو امر اعتبارى لا تحقق له الا فى الاذهان وتتصف به ذلك الممكن حال
عدمه فى الخارج او وجوده فى الذهن واما اذا لم يوجد فى الذهن ايضا فهو لا موصوف
ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على تفاوته فى الخارج وكم من معدومات
خارجية تتصف بالتفاوت ولا نسلم ايضا انه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود

علم مرات محاله حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر متعلق وجوده به بل المحتاج
الى الخالق هو قرب المعدوم المتعلق بالخلق واما ما لا تعلق له بالخلق اصلا فهو حال كونه معدوما في الخارج
وفي الذهن لا يحتاج الى الوجود لان ما لا ثبوت له يوجه امتنع اتصافه بوصف ثبوتي
حقيقيا كان او اعتباريا واما حال وجوده في الذهن فتقربه قام به شئ غير متعلق بالخلق
اصلا اذ ليس موجودا في الخارج حتى يحتاج الى قائل موجود فيه اذا وقعت هذا فلنرجع
الى ما كنا بصدده وهو الجواب عن استدلال الرابع على قدم العالم فنقول اولا لا نسلم
ان كل حادث مسبوق بالمادة وما ذكر من التقريبين على ما بيناه وقد عرفت فساده
ولا نسلم ايضا وجوب الهيولى وما ذكروا من الدليل عليه فقد بينا ضعفه ولو سلم
وجوبها فلا نسلم انها لا تخلو عن الصور حتى يثبت قدم الجسم وما استدلوا به
عليه فقد مر انه غير تام فصل في ابطال قولهم في ابدية العالم والادلة الاربعة
التي ذكرت في الازلية جارية ههنا ايضا بلا تغيير وتقرير فيها وكذا الاجوبة ومعتمدهم
في هذه المسئلة ايضا تلك الشبه تقرير الاول ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد
العالم حاصل في الازل فلو تخلف العالم لكان اما لعدم بقاء الذات على ما كان
عليه في الازل فيلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو ظاهر الاستحالة او بدون بقائه
على ما كان عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل وجوابه ان ما ذكرتم انما يتم
على تقدير كون المبدء موجبا واما اذا كان فاعلا مختارا فيجوز ان يتوقف على امر من جملة ما لا بد منه
في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء
ذلك الوقت لا يبقى علة التامة فيتعدد العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير
الوقت الذي هو امر وهمي لا يوجب تغيره او يتأتى من جملة ما لا بد منه في ايجاد
العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال بايجاده اما بان يمنع لزوم التسلسل فارغا
عليه ان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا باختياره لا يحتاج في تعلق ارادته الى

الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم

الاولة ٢

امر

امر غير ذاته يرجح وقوعه على عدمه والا بان يلزم التسلسل في التعلقات وهو باطل لانه
اما ان يكون امورا اعتبارية او امورا حقيقية والاول باطل لان تلك الامور ان كانت متعاقبة ثم تنقطع وقوعها العالم الزوال
علته التامة ويلزم من تغير التعلق تغير ذات الباري تعالى لانه من الاضافات الغير اللازمة لحقيقته مع
الحوادث المعينة وتقرير الثاني انه لو حدث والزمان بعد وجوده لكان ما قبله مباينا بعدية
يمتنع ان يجامع ما بعده البعد القبلي والبعدية التي كذلك لا تكون الا بالزمان فيكون الزمان
موجودا قبل ما فرض معدوما هذا خلف وان كان الزمان ايضا لا يجوز عليه ان يعدم بعد وجوده
وهو معدا ان لو كان قديما ايضا لا يعدم بعد وجوده فيكون قبليا غير الجسم ايضا
لا يعدم وهو غلط وجوابه ظاهر مما قدمناه وتقرير الثالث ان العالم لو امكن الوجود ابدا والا
لزم الانقلاب فلو لم يكن بد بالذات ترك الوجود الذي هو اما فيه الوجود عليه مع استحالة
له وفيه لا يلزم باطل المطلق وجوابه ما استثناه من منع استحالة ترك الوجود وتقرير
الرابع ان كل ما يعدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لاستحالة الانقلاب ولا يجوز
قيام الممكن بنفسه لانه امر افاقي ولا يذكر المعدوم لا متناع قيام الوجود بالمعدوم
ولا يذكر لا تعلق له بذكر الممكن ولا يذكر ما يتعلق به اذ لو كان منفصلا عنه مباينا له في الوجود
تعين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزمة للصور والمركب
منهما جسم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما هذا خلف وجوابه ان الامكان امر
اعتباري لا يستدعي محلا موجودا في الخارج وتحقيق ما قدمناه فليتذكر ونقل عنهم
في هذه المسئلة دليلان آخران احدهما يرجع الى جالينوس وهو انه قال لو كان
الشمس تقبل الاعداد الخ لكان يلحقها البلى لا محالة على طول الزمان ولو كان يلحقها البلى
لظهر فيها زيول في مدة الارصاد المتوالية التي بينها وحدوث طويلة فلو كانت الشمس تقبل الاعدام
لظهر فيها زيول في مدة الارصاد المتوالية التي بينها بقدر طويلة والتالي باطل فالمقدم
مثله انا بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على عدم تغيرها منذ آلاف سنين لم يدل

ان الارصاد

ان عدم تغيرها منذ طويلة

ان الشمس تقبل الاعدام

ظهور الزيول في مدة الارصاد الخ

وهو قوله وقد عرفت ما فيه

وهو طويلة نسخ

قسم يكفي امكانه الذاتي في فيضان الوجود الخ

التعلق من الاضافات الغير اللازمة لحقيقة الخ

الا عما هذا المقدر وجوابه ان ممنوع الشرطية الثالثة بانه لو كانت تنقل الاعدام لكان بالحق فيزول
وهم لا يجوز ان يتعدد بعض الاشياء من غير فيزول ولو سلمت فلا نم الشرطية الثالثة بانه لو لحقها
فيزول لتجدد فيما في مدة الارصاد فان كلما يلحقها فيزول لا يلزم ان يلحقها في جميع الاوقات
بجواز ان يلحقها عند اثر ايجاد الاعدام وانقضاء وانما قلنا فيزول ولم نقل فيبقى على مقداره الاول
ولو سلم لحوقها في جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الزيون في القلة بحيث لا يدرك
في تلك المدد الطويلة لان مقدارا ما لم يعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت ما ينقص بالذبول
القلة الثاني والظاهر انه بديهة كلامية لا فلسفية انهم قالوا الكل قائم بنفسه يكون وجوده
لان في قولنا لا نعدم بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا لان كلما يا نعدم بعد الوجود فلا بد
ان يكون له سبب عدم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدر دون ما قبله او بعده
لو وقع لا بلا مؤثر للزم الممكن واقعا لا لمؤثر وهو ضروري الاستحالة وذكر السبب لا يجوز
ان يكون بنفسه لان فناءه لو كانت متقضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما
يتقضي فات الشيء من حيث هي لا يمكن معادته ولا ظن فقد كما ذهب اليه المعتزلة
من ان الفناء ضد للعالم بخلق الله تعالى له في قلب فينعدم العالم حوفه وينعدم الفناء المخلوق
بنفسه لان الفناء ليس امرا من شانه الوجود حتى يقدر خلقه ولو سلم فلم يتقدم بنفسه
من غير تقديم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لانقضاء فوات عدمه وايضا لو خلق في فوات
العالم بان يحل فيه كان مجتمعا معه وكونه لحظة فلا يكون ضدا له ولا ينقضي ولو خلق في فوات
لان في فوات العالم ولا في قلب فلم لا يجوز ان يقتضي وجوده وجود العالم وايضا التضاد
حاصل من الجانبين وكل واحد منهما قابل للعدم فليس انتفاؤه بذكر الضد اولى من
انتفاء ذكر الضد به ولا زوال شرطه لانا نتقل الكلام الى ذكر الشرط الزائل فيكون زواله
ايضا بزوال الشرط وهلم جرا فيلزم وجود امور غير متناهية بعضها شرط لبعض لا يحال
هذا لا يدفع ما ذهب اليه الاشاعرة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن حجتهما

لزوال ولا زوال الشرط

ما هو شرط

ما هو شرط بقاء الجوهر لا وجوديا فانا نعلم بخلق الله تعالى ذكر العرض بعد فنائه بنفسه ينعدم الاجسام
ايضا لان المشاهدة شاهدة ببقاء الاعراض فانظار بقائها قدح في الضروريات فلا حاجة
الى دليل لدفعه ولا اراد القديم المختار لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا لم يتقدم تغير
ولزم ان يكون المبدأ القديم واراداته ما نعة واحدة في جميع الاحوال ولان الفاعل بالاراده
لا بد له من اثر يعتد به والعدم المحض لا يصلح اثرا له بل والفاعل عالما اصلا واجيب بمنع
ان السبب لا يكون منتفيا قوله لانه فناء لو اقتضت عدمه لوجب عدمه ابتداء ممنوع بجواز
اقتضاء فناء عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه واستحالة ذلك ممنوعة ولو سلم
فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون طرو ضد قولا او لا الفناء ليس امرا يقدر خلقه فلما الحقوق
تشبيه ذكر العرض بالفناء في وجوب كونه منافيا للبقاء لان ذكر الضد هو نفس الفناء
قولنا ثانيا فلم يعدم بنفسه قلنا قد عرف جوابه وقولنا ثالثا لو خلق فوات العالم كان
مجتمعا معه ولو لحظة قبل ما ينافي البقاء وقوله التضاد حاصل من الجانبين قلنا ليس
انتفاؤه بذكر الضد اولى من انتفاء ذكر الضد به قلنا ممنوع بجواز ان يكون انتفاؤه
بضد اولى لقرب الضد من السبب وبعد عنه وفيه نظر لان كل ممكن موجود لا بد له
من سبب يقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فما لم يقارنه السبب
سواء كان فلا مانع لبعد احدهما من السبب وقرب الآخر منه وان اريد السبب المعد
فعدم تاثيره وبعده في قوة المسبب وضعفه ضروري ولو سلم انه لا يجوز ان يكون
السبب طرو الضد فلا نم انه لا يجوز ان يكون زوال الشرط قولا لانا نتقل الكلام اليه
فيلزم التسلسل فلنا نم ولم لا يجوز ان يكون الشرط الزايد عرضا لا يبقى من اعراض
متعددة من الاعراض التي لا تبقى لذاتها كدورات معدودة من الحركات مثلا
فيكون كل واحد من تلك الاعراض المعدودة بدلا عن الآخر فيستمر وجود تلك الشيء
باستمرار شرطه ما دام يتعاقب تلك الاعراض فانا نقلت الكلام الى ما لا بد له منه كالدوران

لان الفناء لا يكون فاعلا قابلا اثرا

فلا يكون ضد العالم قلنا ليس المراد بالضد ما هو المصطلح حتى يمتنع الاجتماع ولو لحظة

الاخير من تلك الدورات المعدودة فقد زال ما هو الشرط وزال ما هو المشروط به فان قيل
ما ذكرتم انما يصح في الامور التي لا تتقوم تلك الحركة بها واما فيما تتقوم به تلك الحركة فلا يجوز اشتراطه
بالا باطل الحركة موقوفة في وجودها على محل لها فلو اشترط محل لها لزم الدور فهذا الطريق انما يدفع
امتناع العدم عن بعض الامور القائمة بنفسها لا عن جميعها قلنا لا نسلم لزوم الدور اذا احتاج
تلك الاعراض المتباينة الى محل لها في وجودها لا في بقائها العدم بقائها واحتياج محل لها اليها في
بقائها لا في وجودها ثم ان سلمنا بطلان جميع ما ذكرنا قلنا السبب لعدم ارادة الفاعل المختار انما
هو اولا فاما ان يكون حادثا او لا فان كان حادثا عاد التقسيم وان كان قديما فقد تغير قلنا الارادة واضح وكما تعلقت
متعددة بحسب تعدد المرادات فاللازم تغير في التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالة
فيه وايضا يجوز ان يكون الارادة في الازل متعلقة بوجوده في وقت وبعدمه في وقت
آخر فلا يلزم التغير اصلا وقولكم ثانيا الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم
نفي محض لا يصلح اثرا له قلنا لا نسلم ان العدم المتجدد لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل على الاختيار
واما ذكرتم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يجوز ان يكون اثرا كما يجوز ان يكون
متجددا بعد ما لم يتجدد وايضا معنى استناد العدم الى ارادة القادر هو انه لم يتوقف
ارادته بالوجود فلم يحصل الوجود لانه اراد العدم فنقول هذا انما يدل ان هذا الدليل منقوض
بالاعراض والصور الحالة في المواد فانها تنعدم اتفاقا مع جريان الدليل فيها لا يقال
لا انعدام هناك اصلا بل يطرأ اضدادها على محالها انا نقول لا شك انها قبل طريان اضدادها
موجودة في محالها فعند طريان اضدادها ان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم
اجتماع الضدين والا يلزم انعدامها وايضا من الاعراض ما لا ضد له كالحركة فانه لا ضد لها
بل التعاقب فيها وبين السكون عندهم تعاقب العدم والملكة فلا يصح العذر المذكور
فيها فصل في ابطال قول الواحد الحسي لا يصدر عنه الا الواحد قالوا الفاعل اذا كان
واحدا في ذاته ولم يكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بالذات ولا بشرط

(الحصر الاتي في ابطال قول الواحد الحسي وهو انه لا يصدر عنه الا الواحد)

(وهذا المعنى بالواحد)

بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد وزبدة ما احتجوا عليه هو
ان العلة الموجبة للمعلول يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ويجب
ان يكون لها خصوصية مع معلولها الموجب ليست مع غيره اذ لولا لم يكن
اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا
كانت العلة الموجبة ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية
انما يكون بحسب الذات لان المفروض ان لا مدخل في العلية لغير الذات البسيطة التي
لا تكثر فيها بوجه فاذا فرض لها معلول كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست
مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان يكون خصوصيتها بحسب ذاتها
مع الثاني ايضا فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره
فلا يكون علة لشيء منهما بعينه لانا نقول ما فرض في ذات العلة واحد من
جميع الوجوه لم يتصور ان يكون بحسب ذاتها لها خصوصيتان يترتب عليهما علتيتان بل لا بد
في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية فيها بحسب ذاتها
وجوابه انا لا نسلم انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع معلولها الموجب ليست مع غيره
بل اللازم ان يكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها لا يكون تلك الخصوصية مما لا يكفي
معلولا لها والا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها اولى من اقتضائها لما عداه ولما انه يجب
ان يكون لها خصوصية مع معلولها الموجب لا يكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول الموجب
اصلا فلا دلالة عليه وما ذكرتم من انه لولا ذلك لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من
اقتضائها لما عداه وان اريد به انه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول الموجب لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه مما ليس معلولا لها فلا نسلم الملازمة وانما يتم لو لم

(اي اللازمة)

يكن لها خصوصية مع احدهما وهو ممنوع لجواز ان لا يكون لها خصوصية تختص به وحده فذكر
يكون لها خصوصية مع امور متعددة حقيقة بما من جملتها ذكر المعلول المعين وحينئذ يكون
انتفاؤها له اولى من انتفائها لما ليس معلولا لها وسيجيء ما يصدر عنها فذكر المعلول مع سائر
معلولاتها دون ما سواها وان اريد به لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن
انتفاؤها لهذا المعلول اولى من انتفائها لاحداه ما هو معلول لها فالملازمة ممنوعة وبطلان
التالي ممنوع فانا نقول لا اولوية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه مما هو معلول لها
فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية فان قلت نحن نعلم بالضرورة
ان ذات العلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع
امور متعددة كان نسبتها اليها واحدة فلا يكون لواحد منها من العلة ما ليس للآخر بل يجب
تساويها في جميع ما لها من العلة فلا يكون اشياء متعددة بل شيئا واحدا قلت غاية
الحقايق المختلفة بذواتها لا بعوارضها هي الاختلاف في تمايزها لا في العلة بل الفايض
لها من العلة الوجود وهو امر واحد وانما يتمايز بتمايز القوابل وتعددها لا من جهة العلة
فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة ان لا يكون اشياء متعددة نعم تمايز افراد نوع
واحد لا يكون الا بعوارض مختلفة الحقايق والا لاحتاجت تلك الحقايق
في ان تتخالف وتتمايز بعضها عن بعض الى عوارض اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل فلكونه
صدر عن الواحد الحقيقي افراد نوع واحد لم يفض عليها عن علتها الواحدة تلك العوارض
المختلفة الحقايق فلا تتمايز بعضها عن بعض فلا يكون متعددة فان قلت الحكم بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بديهي يحتاج فيه الى تنبيه لازالة ما فيه من الخفاء وانما
كثرت مدافعة الناس فيه لاغفالهم عن ضبط الوحدة الحقيقية فاذكر في صورة الاحتجاج
ليس الا تنبيها لا تقدح فيه المناقشة قلت هذا الحكم قد خالف فيه اهل الملل عامة اكثر الحكماء
وتفاوت طبقاتهم فكيف يسع تخطئة دعوى البديهة وقد يحتاج عن الاحتجاج المذكور ايضا

بان السالب

بان السلوب والاضافات انما ان تحتاج الى وضع الجسم او لا فان كان الاول بطل ما فرعوا عليه من
المسئلة من ان المبدء الاول لا يليق ان يصدر عنه امور متعددة لكونه سالب عنه اشياء وكيف
يحصل الوجه الكثير بهذا الاعتبار نعم يصح بما ان يكون مصدر الامور متعددة وان كان الثاني فيجوز
ان يكون الذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لا يكون ذكر الخصوصية
مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية اخرى مع معلولها المعين الآخر لا يكون هذه
الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنها باعتبار تينك الخصوصيتين فذكر المعلولان مع
غير لزوم محذور لانا نقول لا يجوز ان يكون خصوصية العلة مع معلولها باعتبار امر عدمي ينعدم
الا بذكر العلة والا يلزم ان يكون المعدوم وخارج وجود المعلول وهو باطل بالضرورة والاعدام التي
يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للتقاطر في تبييض الثوب مثلا ليست بشروط بديهي كاشفة
عن شروط هي امور وجودية كقوة شعاع الشمس في تبييض الثوب التقاطر لانا نقول المعلوم
بالبداهة هو ان الفاعل الموجد للشيء لا بد وان يكون موجودا حتى يتبين الوجود لان
الكل ما يتوقف عليه وجود شيء لا بد وان يكون موجودا فان العقل لا ينتبض عن تجويز توقف
تاثير المؤثر على امر عدمي فان قلت نختار الشق الاول وهو ان السلب في الوقت المتحد
لا يقتضي ثبوت المسلوب فثبوت المسلوب انما يكون باعتبار وجود المسلوب منه وهذا
الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ولا يلزم منه بطلان ما فرعوا على هذه القاعدة لان
المبدء الاول علة لجميع ما يصدر عنه فيتقدم عليه فلا يكون في مرتبة ايجاد المعلول الاول
مسلوبا عنه حتى يسلب عنه ويحصل باعتبار به كثرة تكون منشأ لصدور الكثير وانما
بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع في صدور معلول آخر عنه باعتبار به قلت لان ان
السلب يتبدي ثبوت المسلوب بل تعقل السلب يستدعي تعقل المسلوب وانما نفس
السلب اعني انتفاء شيء عن شيء فلا يستدعي ثبوت المسلوب اصلا لا في الذهن ولا
في الخارج فلو حصل باعتبار ما كثرة يكون المبدء الاول في مرتبة ايجاد المعلول الاول

هو غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه ما ليس آ وهو لا ينافي ح

بجهة كثرة يصح باعتبارها لان يكون مصدرا للكثير فلا يتم التقريب وقد يحتج لهذا المطلوب
بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي آ وب لزم صدق قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة
وانه محال لاستحالة صدق المتناقضين اما صدق الاول فظ واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه
ب الذي هو غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ فيصدق ح انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ واما
انهما من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد وجهة فيه اصلا وهذا
الوجه هو الذي كتبه الشيخ الرئيس الى تلميذه بهمنيار طالب البرهان على هذا الخط وجوابه
انا لا نم انه اذا صدر عنه ب الذي قولنا صدر عنه آ وقال الامام الرازي والعجب ممن يغفل
عن تعليم الآلية العاصمة عن الغلط وتعلمها نم اذا حاكى الى هذا المطلب الاشرف الاعرض
عن استعمالها صح يقع في غلط يضحك منه الصبيان وقد تقرر سند الاستدلال بانه لو صدر
عن الواحد الحقيقي اثنان كل آ وب مثلا من حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب
بما مر من ان العلة لما مع معلولها المعين خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع معلولها
الآخر باعتبار ما يصدر عنه فلو كان المعلول المعين فلو وجب عنه ب لكان وجوب ب
عنه من الحيثية الخ وجب آ فلا تعدد حيثية فيه لان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض
لانه من حيث انه يجب عنه آ وجب ب وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب
لا يجب ب وهو تناقض وقد عرفت فيما سبق ما في المقدمة القائلة بان العلة لما
مع معلولها المعين خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فتذكر وقد تقرر
بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كل آ وب مثلا لزم اجتماع النقيضين لان
عدم صدور آ صادق على صدور ب الذي ليس آ ضرورة عدم صدق عدم صدور آ على عدم
ب فلو لم يصدق عدم صدور آ ايضا ارتفع النقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي
صدور آ وعدم صدور آ وهما نقيضان واجابوا بان المصدر واحد حقيقي فان
صدور آ عنه من جهة وعدم صدوره من جهة اخرى وعند اختلاف الجهتين لا تناقض

وفاؤه

وفاؤه ظاهر اذ لا يلزم من صدق عدم صدور آ على صدور ب وحمله عليه بالمواطاة ان يثبت
عدم صدور آ الذي هو الواحد الحقيقي مجتمع فيه صدور آ وعدم صدور آ فان التعدد فيه حاصل
وصح ويصدق على الجلاق اللاصغرة ضرورة عدم صدق الصفة عليها مع ان الذات
ليست كذلك للعلم بلتا ما فصل في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم
عن المبدء قالوا الممكن اما عرض او جوهر والجوهر ان كان جالا في جوهر آخر فصورة
وان كان محلا لغيره وان كان مركبا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق
التدبير والتحرك فنفس والا فعقل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبدء الاول عرضا
لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولا اول للاول علة او شرطا لوجود الجوهر
فيلزم الدور ولا جسما لانه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولا اولا لزم صدور
الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ولا مادة لان المعلول الاول يجب ان يكون علة ومؤثرا
فيما بعد والمادة ليس لها صلاحية التأثير بل شأنها القبول فقط وايضا لو كان
المادة هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصور وهو محال لان الصور
شريكة علة الهيولى عندهم ولا صور لان فاعليتها موقوفة على تشخصها لانها لا تتصور كونها
فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا للمشخصات
وتشخصها موقوف على المادة فلا تتقرر عندهم من ان المادة علة قابلية لتشخص الصور
فلو كان المعلول الاول هو الصور لزم تقدمها بالتشخص على المادة فتكون علة فاعلية لها
اما بواسطة او بغير واسطة ولا فاعلية لان فعلها يتوقف على الآلة المباحة اي المادة
فلو كان المعلول الاول هو النفس لكانت سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة كون
المادة معلولة لها اما بواسطة او بلا واسطة فيدور فتعين ان يكون المعلول
الاول هو العقل وهذا ان كان امرا بسيطا فذاك وان كان له ماهية ووجود وامكان
نظرا الى ذاته بالقياس الى الوجود وجب نظرا الى مبدائه وتعقل ذاته وتعقل مبدائه

الفصل الاول

المعلول الاول موجود بالفعل ليس له مادة ولا صورة

علة المعلول الاول

المادة علة قابلية لتشخص الصورة

تقابل بجور المعلول الاول الاستاذ

للعقل الاول ماهية ووجود وامكان لغير الزائد ووجوب نظرا الى مبدائه وتعقل لذاته وتعقل مبدائه

العقل الاول

نصدر عنه بعض الاعتبارات حرم الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني
عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر من العقل الاخير الذي هو العقل
الفعال هيولى العالم العنصري يعاون عليها من الاجرام العلوية اما من اربعة اجرام وانما عن
مختصرة في اربع بل من كل واحد منها بقبول صور العناصر الفلك الاخير الاربع كرات مختلفة
الصور قابلت الصور من واهبها وهو العقل الفعال بمعاونة الاجرام العلوية لانها انما كانت
الاجرام العنصرية قابلة لجميع انواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يكن ان يكون سبب
وجودها عقلا فحسب لاستحالة كون الثابت بالذات متغيرا بالذات فاحتاج الى سبب متغير
بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير لكن ليس هناك شيء
يشتمل التغير والحركة الا الاجرام السماوية فوجب ان يكون للاجرام السماوية دخل
في ايجادها ثم بحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتى
بسبب حركات تحصل فيها من البروج والحرارة الفائضة من الاجرام السماوية بسبب
اختلاف نسبها من العنصريات فان الشمس اذا حاذت بوضع من الارض اقتضت
افناءه وذكر الموضع وتوسط الضوء تسخينها وتوسط السخونة خلخلة الجسم
المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود اخرجه من موضع الطبيعي و
بسبب الخروج من موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاجات تحدث
المزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور
المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فيفيض تلك الصور والنفوس
عليها من العقل الفعال والاعتراض عليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون السماويات
الاول جسما قوله لانه مركب من المادة والصورة قلنا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون
امرا بسيطا مجردا عن المادة على ما هو رأي افلاطون وما ذكروا من الدليل على تركبهما
فقد عرفت ضعفه ولو سلم انه مركب منهما فلا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد

وما ذكروه

المحيط بتنفيط ما يلي جهة المركز خلافا يلي
جهة المحيط الى ان ينفصل خشوخ

استحالة كون الثابت علة للمتغير

للاجرام الفلكية دخل في ايجاد الاجسام العنصرية

وما ذكروه من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول الماهية
قوله لان المعلول الاول يجب ان يكون مؤثرا فيما بعده ممنوع اذ لا يلزم الوال على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير قاعدة انما يدل على انه لا يصدر عنه الا الواحد عند عدم شرط
او وسطه فلم لا يجوز ان يكون الصورة صادرة عن المبدأ الاول ويكون الهيولى شرطا
لوجودها فان قلت الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا او وسطا لزم
الدور قلت الشريك لعلة الهيولى هي الصورة المطلقة لا المتعينة عندهم فيجوز ان يكون
الهيولى وسطا في صدور المتعينة والمطلق شريكة لعلة الهيولى من غير لزوم محذور فيه نظر
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة ولا تكون مؤثرا في وجود الهيولى بل
يكون وسطا فيه لانكم قد عرفتم انفا ان المعلول الاول لا يلزم ان يكون فاعلا طاعدا
ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدمة بالشخص على الهيولى
لان غاية ما لزم مما ذكرتم ان يكون التشخص لازما للوجود لا ان يكون الوجود موقوفا
على التشخص وتقدم الملزوم بالذات على الشيء لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفسانية وان سلم ان فعلها وتأثيرها مشروط بالمادة
فلم لا يجوز ان تكون المادة وسطا مشروطا بها وكون وجودها مشروطا بوجود الجسم ممنوع ثم انا سلمنا
استحالة جميع ما ذكر لكن لا يلزم من امتناع كون الصادر الاول الا احد هذه الامور الاربعة
ان يكون معقولا اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم يصدر المعلول الثاني عن
تلك الصفة او عن الذات بتوسط تلك الصفة فانا قد بينا ان يلزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا
لشيء وقابلا له وهو غير جائز فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
الاعتبارية وذكر في المبدأ الاول فيه من الكثرة والاضافات ما لا يخفى فلم لا يجوز ان
يكون مبدأ للكثير بحسبها واجاب عنه الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي بان السلب والاضافة
لا يكون ثابتا الا بعد ثبوت الغير عروض استغناء السلب مطلقا والاضافة منعم بنا

ومنشأ لصدور الكثرة عن الواحد
كما كان العقل الاول ذو وجوه
فاخرا جائز ح

والشرط متقدم على المشروط فينتج ان يكون الصادر الاول الماهية

سر الكلام يجوز ان يكون الهيولى والمطلق صادرا عن المجرد
فلا يلزم محذور

فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة لزم الدور فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما هو بالقياس
الى غير مبدأ لغير آخر لا لذلك الغير حتى يلزم الدور قلت فعلى هذا يكون صدور الغير الكائن عن الواجب
بوسط الغير الاول فرضا ان المتوقف على الشيء متوقف عليه فذلك الشيء فيكون الغير
الاول هو المعلول الا ابتداء فان كان صدوره عن ذاته لا باعتبار جهة اخرى مغايرة الى
غير آخر تنتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في العلل والمعلولات او ينتهي الى ما هو المطلق وهو اي
ما ذكر الحكيم المحقق مردود حيث ان ابراد ان الحكم السلبي وتعقل الاضافة لا يكون الا
بعد ثبوت المسلوب والمنسوب في الذهن فهو مسلم ولكن لا نسلم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب
او الاضافة لزم الدور لان المفروض توقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة
وظاهر انه لا يلزم من توقف تعقلها على ثبوت الغير في الذهن حضور اصلا وان اراد
ان نفس السلب اعني الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب
فهذا وان تم في الاضافة فلا نسلم في السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على
ثبوت المسلوب عنه لا في الخارج ولا في الذهن فكيف على ثبوت المسلوب على ما
تقرر في المنطق من ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع ثم ان المبدأ الاول
وان كان وجوده الخاص عين صفته عندهم لكن الوجود المطلق عارض لوجوده
الخاص فيجوز ان يكون وجوده الخاص الذي هو عين صفته من حيث هو مبدأ
لامر وباعتبار الوجود المطلق مبدأ لامر آخر فيحصل باعتباره التكثر في معلول المبدأ
الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امر عنه وفيه بحث

الا ان الخيثيات الاعتبارية لا بد ان تكون منشأ لصدور الكثرة بل لا بد من
امور موجودة بها يصدر عن المبدأ اكواد كثيرة موجودة فلا يصح الوجود
المطلق ولا السلوب والاضافة لان يكون منشأ لصدور المعلول واما الامكان
والوجود والوجوب التي عدت جهات في صدور الكثرة عن المعلول فالمراد منها

تنقلها

انتقالها الا انفسها وتعقلات تلك الاشياء امور موجودة فالمعلول الاول يعقل مبدأه بوجوده
ووجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو هو معلول وباعتبار هذه الجهات الاربع
معقولات اخر بعدد ما يحصل من ضرب كثرة واما كيفية صدور هذه الجهات الكثرة عن المبدأ
الواحد فهو انه صدر من المبدأ الاول العقل الاول ثم صدر من بوسط العقل الاول على
مبدأيته ومبدأوية علة لوجوبه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فصدر عن المبدأ الاول
بواسطة علم المعلول الاول بمبدأيته علة بوجوبه وبواسطة العلم بالوجوب علم بوجوبه
وهو كما يعلم مبدأيته يعلم ذاته ايضا بل عالم بذاته هو عين ذاته والامكان لازم معلول لذاته
فعالم بذاته يستلزم علما بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوبه العالم
بامكانه ثم يترتب على هذه العلوم معلولاته التي هي غير متقررة في ذاته وهو جرم الفلك
والعقل الثاني وهكذا الى ان تنتهي سلسلة العقول ونحن نقول لم لا يجوز ان يكون
الجهات الاعتبارية منشأ لصدور الكثير عن الواحد ومن اين يلزم ان منشأ كثرة المعلول
ليس الامور الموجودة والخروج بما شهدت الاعلى ان الفاعلية امر موجود لا بد ان
يكون موجودا واما الامور التي لها مدخل في التاثير فما شاء ت ضرورة وقامت
حجة على وجوب كونها موجودة فيجوز ان يكون الوجود المطلق وغيره من السلوب
منشأ لصدور الكثرة من المبدأ الاول من غير لقياء الى ما ذكروه واعترض
الامام حجة الاسلام الغزالي على ما فهموا اليه في كيفية صدور الخمس الكثرة عن
المبدأ الاول الواحد بوجوه الاول ان الامكان المعلول الاول ان كان عينيا
لا ينشأ منه كثرة وان كان عينيا منشأ وذكر حاصل ما ذكره المبدأ الاول وهو وجوب الوجود
فلم لا يكون ذلك منشأ للكثرة فان قلت وجوب الوجود هو عين الوجود الذي هو
عين ماهية الواجب فلا يكون الوجوب فيه منشأ للكثرة بخلاف الامكان فانه نسبة
بين الماهية والوجود فلا يكون عينا قد يجاب بان النسبة مغايرة للطرفين

وفيه نظر لان الزامه ان تعقلات تلك الاشياء
امور موجودة في الخارج فلا فرق وان اراد
انها امور موجودة في نفس الامر ولو في الذهن
فلا فرق بينها وبين الوجود المطلق وسائر
الجهات الاعتبارية كما يات زلله

من المتبينين والما قلنا وجوب الوجود عين الوجود الذي هو غير الماهية او لو كان زايدا
عليه قايما بها جاز كان ممكنا محتاجا الى علة فعلية او الذات فيتقدم الشيء على نفسه بالوجود والوجوب معا الوجوب
ضروري بعدم العلم المعلول بالوجود والوجوب يلزم تقدم الشيء على نفسه وامّا غير الذي هو معلوله
فلا يكون المبدأ الاول واجبا لذاته لاستفادة الوجود من غيره قلت وجوب الوجود
كما يطلق على امر وجودي هو نفس الذات كما ذكر من الوجهين يطلق على معنيين آخرين
احدهما استفادة الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء ذاتيا وكلا معنا
ليس في المعنى الاول بل في الاخيرين ولا يتصور ان يكون شيء منهما نفس المبدأ لان الاقتضاء
امر اعتباري والاستفادة امر نسبي فلا يكون شيء منهما موجودا خارجيا فلا يجدي
الا علة موجودة حتى يلزم ما ذكر من المحذور وح لا يجوز ان يكون المبدأ الاول
باعتباره سببا لامر غيره ما كان سببا له من حيث هو وسنستمع ما يتعلق بهذا المقام ان شاء الله
تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصلح ان يكون منشأ لصدور الكثرة اما الاستفادة
فاما لان معناه سلب الاحتياج من الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون واجبا لصدور
الغير والا يلزم الدور وفيه نظر واما لانه نسبة بينه وبين الغير فيتوقف تحققه على تحقق الغير
فلا يكون منشأ لصدور الغير فان قلت فيجوز ان يصدر عن المبدأ الاول باعتبار ذاته
قبل اول ثم يصدر عن المبدأ ايضا باعتبار استفادته عنه امرا آخر قلت هم لا يمنعون
بعد تعدد الوجوه كثرة الاعتبارات في المبدأ الاول وصدور الكثير عنه بتلك الاعتبارات لكن
وانما نزاعهم في كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثير عنه بها قبل تعدد الوجوه واما اقتضاء
الوجوه المطلق اقتضاء ذاتيا فلان ما لا سلب الاحتياج الى الغير ولا ينفع في التعبير عدم
التعرض لحرف السلب او الاعتبار للمعاني لا للالفاظ وفيه ايضا نظر وما ذكر الامام
الرازي من ان وجوب الوجود لا يكون عين الوجود او يكون ان ينفي وجوب الوجود
ويثبت الوجود غير موجه لان الوجود الذي يبقى كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص

المؤلف

وجوب الوجود ما يطلق على امر وجودي هو نفس الذات

(كتبه احمد بن محمد مهدي)

ليس في المعنى الاول بل في الاخيرين ولا يتصور ان يكون شيء منهما نفس المبدأ لان الاقتضاء

الا علة موجودة حتى يلزم ما ذكر من المحذور وح لا يجوز ان يكون المبدأ الاول

سلب الغير او الاضافة الى الغير الدور

منشأ لصدور الغير

المخالف بالحقيقة لسايرالوجودات ولانه انما يمكن اثباته مع نفي الوجوب بل الذي يمكن اثباته
مع نفي الوجوب هو الوجود المطلق الثاني ان تعقل مبدأ ما ان يكون معلولا للاول
او غيره فان كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار الا في العبارة وان كان غيره لم تعقل هذه الكثرة موجودة
في المبدأ الاول فانه يتعقل ذاته ويتعقل غيره فلا يكون واحدا من كل وجه فيجوز ان
يكون باعتبار هذه الكثرة مبدأ للكثير ونحن بعضهم ان علم الله تعالى بذاته هو عين ذاته
وعلمه بلوازمه منطوية في علمه بذاته فيكون راجعا الى ذاته فلا كثرة في المبدأ الاول
باعتبار علمه بذاته وينبغي تحقيق هذا الانظر وا بانه يعلم ذاته على ما هي عليه وذاته
وجود محض هو منبع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها
اقتضى علمه بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وسوق الكل
لانه انما علم ذاته لانها غير غايبة عن ذاته وهو كما هو عليه مكشوف لذاته فالعلم بالكل
منطوية تحت علمه بذاته ولا يؤدي ذكر الكثرة في ذاته وفي علمه قالوا وان شئت زيادة
ايضاح فاعتبر بحال الانسان فان له في العلم ثلثة احوال احدها ان تنتفي صور المعلومات
في نفسه وثانيها ان يكون له في نفسه علم حاضر وثالثها
ان يحضر عنده حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ التفاصيل كما اذا علم مسئلة فيغفل عنها
ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من تفصيل فاذا حاضر فيه فصلا مستمدا من
ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال وليس في هذه الحالة علوم متعددة بحسب
اجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطوية العلم باجزاء الجواب فعلم الاول بالكل
من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد لان الغير الذي هو معلولات له تعالى لازم لذاته
لا معدى له فكيف يكون العلم به منطويا تحت علم بذاته فانا نعلم قطعا ان الانسانية
والضاحكية مثلا لما كانا متغايرين وجب ان يكون العلم باحدهما غير العلم بالاخر
وغير منطوية تحته بخلاف الانسانية والناطقية وما ذكر من الحالة الثالثة فالمنطوي فيها

(زعم بعضهم ان علم الله بذاته هو عين ذاته)

(الثالث احوال العلم)

تحت فذكر الامر البسيط هو اجزاء المركب لا لوازمه فان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة
واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ادراك المركب
دون اجزائه فانما مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه
فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت محظورة بالبال ملحوظة قصدا منكشفا بعضها عن
بعض انكشافا تاما لم يكن فذكر الانكشاف حاصلا له في الحالة الاولى هو حصول صور الاجزاء
في الحالتين معا فان قيل معلولات الاول وان كانت لازمة له غير متقومة لذاته الا انها
داخلة في مفهوم كونه الذات مبدأ للغير والمفهوم ان علم الاول يكون مبدأ للغير منظور
تحته العلم بالغير وعلة بكونه مبدأ للغير علم اجمالي كعلمنا بالمسئلة التي علمنا ها قبل ثم
غفلنا عنه ثم يسئلنا فانا لما حصل لنا عقيب السؤال حالة بسيطة هي علم بالمسئلة ويندرج تحته
العلم باجزائها كذلك علمه تعالى بكونه مبدأ للغير قلنا هو يمنع كون العلم بكونه مبدأ للغير نفس
الذات وان كان العلم بمفهوم الذات هو عينها فان الجهة الاضافة لازمة له بالقياس الى الغير
والعلم بالاضافة غير العلم بالمضاف وما هو نفس الذات هو العلم بذات المضاف ولو كان
العلم بالجهة الاضافية عين العلم بالذات لكان علم العقل الاول بكونه معلولا للاول وعلم
ما عداه عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا يحصل له باعتبار علمه بجهة كثرة
كثرة وتعدد بها يصلح ان يكون منشأ للكثرة هذا ثم اعلم ان الحكماء من زعم منهم انه
تعالى لا يعلم غيره وعلم بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلول الاول فانه يعلم ذاته
وغيره وعلم بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكفي تعقل الغير
جهة كثرة فيه يصير باعتباره منشأ امور غيرها يصدر عنه من حيث هو مخالف المبدأ الاول
او هو لا يعقل الغير فالسؤال الكائن ساقط عنهم الا انه لا اعتداد به ولا عند بهم
وليس كلامنا معهم ومن زعم ان علمه بذاته علم حضوري هو عين ذاته وعلمه بمعلولاته
علم حصولي بان يحصل في ذاته صور الكليات فلا متوجه له على هذا الاشكال ومن

(ك السؤال الكائن)

(متأول)

(وانه يعلم ذاته ويعقل غيره فلا يكون ذاته واحدا من كل وجه)

(الحق ان علمه بالاول هو علم حضوري)

(المعلول الاول)

(الاستغناء)

تأخر فلا سفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وبجميع معلولاته علم حضوري
فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس في الازل عندهم علم يصلح ان
يكون منشأ لصدور الكثرة عنه اما علمه بذاته فلانه عين ذاته واما علمه بمعلولاته فلانه عين
معلولاته فلا متصور ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه تعالى في الدرجة الاولى لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل ايضا
فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرة متقدمة عليها معلولا لها بسببها يصلح ان يكون مبدأ للكثرة
وعلمها بما فوقها من جملة ما من قبيل العلم الحصولي وباعتباره يحصل فيها جهة كثرة تصير مبدأ
للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل العلم الحضوري نظرا الى ان الفاعل الجسم هو
المبدأ الاول والعقول آلات ووسايط في ايجاده وسيأتي تحقيق مذهبهم فيما
بعد انشاء الله تعالى وهذا الاشكال اعني السؤال الثاني ساقط عنهم الا انه يخالف ما عليه
جمهور العقلاء من ان علمه تعالى بالممكنات سبب لوجوداتها وعلة لفيضان الكمالات عليها وايضا يرد
على من جعل منهم علم العقول من قبيل العلم الحضوري ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء ازليا
لان وجود اكثر الممكنات انما هو فيما لا يزال الا ان يدعي ان صور الاشياء
حاصلة في النفوس الفلكية ازلا بناء على انها عالمة بمبادي الاشياء اعني العلة الاولى
وسائر ما يستند اليه من العقول والعلم بالعلة مستلزم العلم بالمعلول وتلك الصور
حاضرة له تعالى لانها معلولة له فيكون عالما له فلا يلزم خلوه في الازل من العلم بالاشياء
الحادثة واما من يدعي ان علم العقول صوري فائدة بيانه انه يذهب الى ان تلك الصور
كما انها علم للعقول كذلك هو علم للاول تعالى هذا قال الامام الغزالي المعلول الاول ينبغي ان
لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته فينفتق اثنية في علة غير علة ذاته
لان علة ذاته واحد حقيقي عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولا علة في
غير علة ذاته فينبغي ان لا يعقل غيره وليس في تعقل المعلول واجب الوجود لذاته ما يستغني

المقادير لا بد له من فصل زايد على الجنس البسيط الموجب لوجوده لئلا يلزم الاختصاص بذلك
القدر بلا وجه وهذا بخلاف العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار دون مقدار فيجوز
فيه ان يقال لا يحتاج الا الى علة بسيطة وثانيها ان الفلك الاقصى فيه نقطتان متقابلتان
مستمتيان بالتطبيق لا يتبدل وضعهما اصلا بخلاف النقط الباقية المفروض عليه
فان كان الفلك الاقصى متشابه الاجزاء فلم لم يتعين تعطيس من بين سائر النقط
لكونهما قطبين وان كان فتلفيا في بعضها خواص ليس في البعض فما مبدأ ذلك الاختلاف
قال وهذا ايضا لا خروج عنه والوجه ان معلولات العقل الاول لما كان في بادئ النظر ثلثة
الفلك الاقصى ونفس والعقل الثاني اكتفوا بالجهات الثلث وقالوا الفلك الاقصى صدر عنه
باعتبار امكانه لاعلمهم ان الجهات الموجبة لكثرة المعلول منحصرة في هذه الثلثة والا ان
امكانه كاف في صدور الفلك بدلان المعلول في الظاهر ثلثة وان الامكان له خلاف في صدور
الفلك باعتبار كونه جوهرا حتى انهم صرحوا في مواضع غير محدودة بان هيولى
الفلك الاقصى انما صدرت عن العقل الاول باعتبار امكانه وصورته باعتبار وجوده
وما ذكره الامام الرازي من ان لجرم الفلك من كل معقولة من الاعراض نوع واحد
او انواع من الكم والاين وامثالهما وان ينفعل وان ينفعل فانا اسندنا هذه الاشياء
الى جهتين او ثلثة او اربعة فقد اسندنا الى الجهة الواحدة الكثير من واحد فيمكن وقوعه
بما يقال او يجاوز الوجوه الاثنين والثلثة بفتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز ان يصدر
الهيولى والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلث ثم يصدر عن كل واحد من هذه غير خصوص
بعضها بوساطة الصورة وبعضها بوساطة البعض واما اختصاصه بمقداره الخصوص
دون سائر المقادير فهو اما لكون هيولاه غير قابلة الا لذلك المقدار او لكون صورته
النوعية مقتضية لذلك المقدار الخصوص واما ان الفلك الاقصى فيه نقطتان لا يتبدل وضعهما
بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لاجل تعيين الحركة الخصوصة فان الفلك الاقصى اذا حرك

من العلة لامتناع تخلف الواجب وليس ايضا من ضرورة المعلول الاول لكل ما يمكن الوجود فان
امكان الوجود ضروري في كل معلول اذا كون المعلول عالما بالعلة ليس ضروريا وجود خارجه فظهر
ان الكثرة الحاصلة من علة بالمبدا او قال اولى لم يكن لها وليس ايضا واجب الوجود ولا
من ضرورة وجود ذات المعلول قال وهذا لا مخرج منه ويمكن التفصي بان يقال لم لا يجوز
ان يصدر تعقل المعلول الاول مبدا وجوده من المبدا الاول بوساطة المعلول الاول فانهم لم يمنعوا
من كون الواحد مصدرا للكثرة اذا كان هناك شرط او وساطة ثم يصدر من المبدا الاول
بوساطة تعقل المعلول الاول خارجه ومبدا وجوده تعقل للعقل الثاني وهكذا الى ان كلامه رحمه الله
يشعر بان لو ازم الماهيات ضرورية لا لاحتياجها الى العلة وليس كذلك فانها وان لم يقتض العلة
باعتبار وجودها لكونها غير موجودة لكنها مقتضية لها باعتبار اتصاف الماهية بها لان الاتصاف
من حيث هو هو ليس مما يستغني عن العلة كما تذكر فيما بعد والامكان نسبة الماهية باعتبار الوجود
وليس وصفا موجودا في الخارج حتى يحتاج الى علة موجودة في الخارج قبل فعلية وتاخر الامكان
عن وجود الممكن في الخارج بل هو امر اعتباري يكفي فيه اما هيته من حيث هي باعتبار الوجود
الثالث ان تعقل المعلول الاول لئن لا يجوز ان يكون تعقل لان العلم غير المعلوم لنوعين
فيكون في المبدا الاول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارها يصح ان يكون مبدا للكثرة وتعقل
جوابه ان تعقله بذاته على خواته وكون العلم غير العالم انما هو في تعقل الشيء غيره فان
حقيقة التعقل هو انما هية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية الخاصة
عند الذات المجردة وقوامه ماهية مجردة حاضرة عندها غير غايبة عنها الرابع ان جرم
الفلك الاعظم لزم عندهم من معنى بسيطة ذوات المبدا وفيه تركيب من ثلثة اوجه فلا يجوز الامام الرازي
ان يكون المعنى الواحد مقتضيا لها اذ هو مركب من صورة وهيولى وهما متغايران
وليس احدهما علة مستقلة للاخرى حتى يكون احدهما بوساطة الاخرى من غير علة زايدة
وثانيها ان الجرم الاقصى واحد مخصوص بالكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر

المقادير

على الوجه الذى تتحرك عليه فانه يستحيل عقلا ان يصير سائر السطح قطبا فتتعين الاقطاب بتعين الحركة
وتتعين الحركة تابعة لارادة المبدء او المحرك بقى الكلام فى تخصيص الارادة منهم من قال اصل الحركة
للشبه بالمبادى العالية انما هو ان يحصل له بالعقل الكمالات التى يمكن حصولها له كما ان المبادى العالية
قد حصل لها بالفعل ما هو ممكن الحصول لها من الكمالات وخصوصية الحركة للعناية بالسافلة
قالوا ان الفلك لو تحرك لاعلم الوجه الذى تحرك عليه لكان التشبيه حاصلا لكن لا يحصل بها الانتظام
الواقع فى الانواع العنصرية على ما ينبغى فلذلك اختار المبدء المحرك الحركة على هذا الوجه كما
ان رجلا خيرا لو اراد ان يذهب الموضع يعلم انه لم يكن الا فوذلك الموضع طريقان ويكون
سلوك احدهما نافعا للغير دون سلوك الطريق الآخر فان خيريته تحمله على سلوك الطريق
النافع للغير فكذلك ههنا ورجوه الآخرون بان كل ما يفعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض
اولى به فلو كان اختيار الخصوصية لاجل السافلات كانت النفوس الفلكية تستفيد
النفع من السافلات ولو جاز فلك لجاز ان يكون اصل الحركة ايضا للنفع فى السافلات
واتم لا تقولون به وذهبوا الى انه ما كان حركة الفلك لاجل التشبه بالعقول احتمال ان
لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه الذى وقعت عليه فلذلك اختار المبدء المحرك تلك الحركة
على سائر ما هو ترجح هذا الوجه ايضا بان المقتضى من هذا التشبه هو ان يحصل له بالفعل ما يمكن
حصوله له من الاوضاع لما ان العقل قد حصل له بالفعل ما يمكن حصوله من الكمالات
فاذن يستحيل ان لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه المخصوص اذ لا فرق فى ذلك
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها فان قلت
الاوضاع التى تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التى تحصل بغيرها فمحتمل ان لا يحصل التشبه
الا بخروج هذه الاوضاع الى الفعل قلت التشبه ليس فى خصوص الحاصل بل فى خروج
الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا به فلا فرق بينهما فى ذلك ورجحان خروج
الكمالات الى الفعل امر كلى لا يمكن ان يصير غرضا للحركة الجزئية بل يجب ان يكون الغرض منها

أمرا جزئيا

امرا جزئيا يلزم المحذور المذكور لكن لا سبيل لنا الا بتعيين ذلك الامر الجزئى لما ان العقول البشرية
قاصرة عن الاشتمال على ذلك فيجوز ان لا يحصل ذلك الغرض الجزئى الا بذلك الحركة المخصوصة
وقيل ان يكون هو ميول كل فلك لا تتبدل الا بتبدل الحركة المخصوصة فاختارها على السكون ليحصل الاوضاع
الممكنة الحصول ويذكر بتعين النقطتان للقطبية والظاهر انه لا فرق بين الحركة على هذين
القطبين وبين الحركة على القطبين الآخرين يكون بعدما بين الاولين والآخرين
فى كل واحد من الجانبين قدر بعض عشر سعيرة فلا يتصور ان يكون طبيعة البيول
قابلة لاحدهما دون الاخر ثم لو كان ثمة امور مما لا بد لا يمكن ان يقارن تبدل الحركة هذه
احدهما دون الباقى الى خمس ثم ذهبوا الى ان ذلك الثوابت مستند الى العقل الثانى
باعتبار ما فى الجهات من الامكان والوجوب وفيه من الكواكب ما لا يحصى والمرصود
منها الف وثمانى وعشرون كوكبا فلزم استناد الكثير الى الواحد ثم لما كان لا يمكن
ان يكون العقول منحصرة فى العشرة فيجوز ان يكون مبدء ذلك الثوابت عقولا كثيرة لا نا
نقول بهم وان لم يقطعوا بانحصارها فى العشرة الا انهم جوزوا انحصارها فيها بل جعلوا
الانحصار احتمالا راجحا وغرضنا بيان انه لا يصلح لان يكون محتملا على ما يقوله لا يقال
لم لا يجوز ان يكون فى العقل الثانى لجهات متشكثة لم نطلع عليها ويصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة
انهم لم يقطعوا بان جهتيات تلك العقول منحصرة فى الثلث او الاربع لانا نقول اذا جاز
ان يكون فى المعلول الثانى لجهات متشكثة لم نطلع عليها فليجز ان يكون فى المعلول الاول ايضا
كذلك فيحصل به الاستغناء عن العقول الباقية او يجوز ان يصدر عن المعلول الاول
باعتبار تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير لقياج الى عقلين وثالث وهم لا
يجوزونه فانهم وان لم يقطعوا بانحصارها فى العشرة لكنهم جزموا بانها لا تكون اقل منها
لا يقال جزمهم بانها لا تكون اقل من العشرة انما كان لاختلاف حركات الافلاك للاجرام السماوية
للتشبيه بما فلو كان المشبه به واحدا لما كان الكل يتحرك الى جهة واحدة على ما عدوا به من

الرعدة والبطؤ لانا نقول بعد تسليم ان حركتا للتشبيه فلانم ان اختلاف الحركات يدل على اختلاف
المتشبه به لجواز ان يكون المتشبه به عقلا واحدا واختلاف الحركات لاختلاف جهة التشبيه
لابد لهم من بيان لنفي هذا الاحتمال وايضا لا يثبت وجود عقل عاشر اذ ليس لذلك متشبه به حتى يدل
على وجوده فيجوز ان يكون العقل التاسع الموجد للفلك التاسع موجدا العالم العنصري بوساطة
جزئيات واعتبارات لم نطلع عليها الفلاسفة ان الامكان طبيعة واحدة لا يختلف الا بالتشخصات
فكيف صدر عنه تارة الفلك الاقصى وتارة فلك غيره وتارة هيولى العالم العنصري ولم يصدر عنه
تارة شيء اصلا لكان امكان زيد مثلا هو بعينه امكان عمرو وان بينهما تباينا بين امكان المعلول الاول وبين وجود
الفلك الاقصى وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدأه شيآن آخران ولا يلزم
فلكا آخر ان وجوابه انهم لم يقولوا ان امكان العقل الاول اوجب وجود جرم الفلك الاول
بل ان العقل بخصوصيته قرانه باعتبار امكانه بوجب فلكا يلزم ان يتعقل غير العقل الاول
ما يفعل بتوسط امكانه وان كان امكانه منشأ لها طبعه لان العقل الاول فاعل طبعه
لسائر الانواع عقولا كانت او نفوسا او اجساما فيجوز ان يكون العقل الاول يصدر
عنه بوساطة امكانه فلك ولا يصدر عن غيره بوساطة امكانه فلك بل شيء اصلا واما قوله
واي مناسبة بين امكان العقل الاول ووجود الفلك الاقصى فغير متوجه لان المقصود
بيان جهات متعلقة في امر بسيط يغيرها مبدأ للكثير لا بيان خصوصية مناسبة
بين تلك الجهة وبين الصادر يترتب عليها الصدور فان القوى البشرية قاصرة عن ادراك
مثل تلك المناسبة في اكثر الاشياء فكيف في المبادي العالية واما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل
المعلول الاول نفسه ومبدأه شيآن آخران ولا يلزم في اثنين فقد عرفت جوابه
مما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد ذكر
بهنا وجوه من الاعتراض جارية مجرى ما ذكر فلاجل تطول الكلام بذكر ما قال الامام الغزالي
ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم اوصانعه وان العالم فعله بتلبيس منهم اذ لا يتصور

عا

علما فوا نهم اما ان يكون العالم من صنع الله وفعله من ثلثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه
في نسبة مشتركة بينهما اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون المؤثر فيه قادرا مريدا لما يفعله
حتى يكون فاعلا والله تعالى عندهم قديم فلم يكن فاعلا له بعد واما الذي في النسبة المشتركة
فهو ان الله تعالى عندهم موجب والعالم عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد
من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادرا
منه وفعلا له بعد ما قال والتحقيق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلثة وحصول كلام
في الاول هو ان الفاعل عندنا من يصدر عنه الفعل بالاختيار ومن قال الشراح اراق
يفعل القدرة والشخص يفعل الظل فهو مجاز او متوسع في التصور توسعا خارجا
عن الحد بالاطلاق الفاعل على ما ليس فاعلا بحرف الاشتراك في السببية بدليل انه لو سلب
الفعل عن الجماد وقيل الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان لقبح وكان كلاما مقبولا
وصحة السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه وتقسيم الاراوي التفتازاني
غير صحيح على سبيل الحصر وقولنا فعل بالطبع وان كان متنا فقد نظر الى معناه
الحقيقي الا ان عدم استنكاره باعتبار جعل الفعل مجازا عن فرد الكثير بسبب
قرينة مانعة عن حمله على الحقيقة اعني قولنا بالطبع وقولنا فعل بالاراوة تكثير شر لان الاراوة تقبل
على الحصول كقولنا نظر بعينه وتكلم بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل
قد يستعمل مجازا في غير الاختياري ويكون ذكر الاختياري لدفع توهم ذلك المجاز كما
ان النظر والتكلم يستعملان في غير معناهما مجازا او قوله بعينه وبلسانه دفعا لتوهم
ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق والثلج يبرد والسقمونيا يسهل وامثال
ذلك مجاز لان كلا مما ذكر يتضمن الفعل لان معنى قولهم النار تحرق انها تفعل الاحراق
وكذا في غيره والفعل يتضمن معنى الاراوة ولا اراوة في شيء منها بدليل انا لو فرضنا
حاضرا نوقن بحصول علم امرين اراديين وغير اراديين اضافي الى العقل واللغة الفعل

الاختيار واما الذين في الفعل
فهو ان الفعل هو الحادث
والعالم عندهم قديم فح
موجب

موجب عندنا

كلام الامام الغزالي

والفعل الصادر عنه بالاراوة وهو الفعل المحكم

الفعل

سبق غير

وهو دليل للاول هو ان الفاعل
عالم عن يصدر عنه الفعل بالاراوة

قوله الى الكثير الاراوة في شيء منهما
يكون فاعلا لاحدهما
لان الفعل

الا الارادة فانا نعلم انا نافي النار رفات يقال هو الفاعل دون النار فلو كان اسم الفاعل
على المريد وعلى غير المريد شيئا وجها واحدا لم يضف الفعل الا المريد لغة وعرفا وعقلا وكونه علما
سببا لوجود كل موجود سواه بطريق الايجاب لا يقتضي تسميته فاعلا ولا تسمية العالم فعلا
وضعا له فليس سببيته له بطريق الاختيار عندهم وتفصيل كلامهم في البيان ان الفعل سوى الاحداث
واخراج الشيء من العدم الى الوجود وذلك لا يتصور في القديم اذ ليس له حالة العدم ليخرج
منها الى الوجود والحدوث اعني كون الوجود مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل المختار ولكنه
شرط في كون الوجود فعل الفاعل فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصلح ان يكون فعلا للفاعل
وليس كل ما يشترط لكون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل او لا يرى ان فوات القابل
وقدرته وعلمه شرط لكون الفعل فعلا وان لم يكن شيء منها فعل فذلك الفاعل وتسمية القديم الذي
الوجود فعلا تجوز واما المعلول مع العلة فيجوز ان يكونا قديمين وان يكونا حادثين
فان قبل الحكماء لا يعقلون بكون العالم فعلا الا كونه معلولا فاذا استحال جواز كون
المعلول حادثا بعد دوام العلة لم يبق بينهم منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط
ولا مضايقة فيه قلنا غرضنا ليس الا انهم يحملون الاسامي المشتقة على معانيها اللغوية
من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترف الامام الخوارزمي بما كون الحدوث شرطا في
كون الوجود فعلا للفاعل بان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فيقتضي للوجود
متأخرا عنه فلو كان شرطا في الفعل وهو متقدم على الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه
غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم ليس معناه
المتأخر بل هو ما ذكر بل المراد هو كون الشيء بحيث لو وجد لكان حادثا وهذا المعنى
ليس متأخرا عن وجوده لا يجدي نفعا في دفعه لانه لم يجعل الحدوث شرطا في الفعل
بمعنى التأثير والايجاد كيف وقد جوزتم ان يكون المعلول مع العلة قديمين بل في
تسمية التأثير والايجاد فعلا دعاية ان معنى الفعل هو الاحداث واخراج الشيء

من العدم

من العدم الى الوجود هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكر في الوجهين ليس رقما لمذهبهم ولا ابطالا
لمعتقدهم بل هو نزاع معهم في امر لفظي لا حاصل لنقده ولا طائل لرقمه مع ان الثاني اغث اعتبار
الحدوث في مفهوم الفعل دعوى بلا دليل والاول يكفي المناقشة فيه وليلزم والزامه بان قول
العرب النار تحرق والثلج يبرد واشباهه مما ذكر من قبيل المجاز خروج بالكلية عن قانون
اللغة وبعد عن الانصاف الواجب رعايته في المناظرة مع انه لا ضرورة في ارتكابه
ولا موجب لالتزامه الا توهم كون الفعل معتبرا في موضوعات هذه الالفاظ وهو وهم فاسد
المنع واستند لانه على ان الفعل الطبعي ما يكون بالارادة بانا لو فرضنا حادثا توقف
في حدوثه على امر من احد هما ارادتي والآخر غير ارادتي اضاف الفعل واللغة الفعل الى
الارادتي دون غيرها فنوع بانه ان ارادته يضاف اليه فقط دون الآخر فممنوع فانه كما يقال
السقاء كذلك يقال يبرد الماء بل الثاني استعمالا واظهر عند العقلاء وان اراد
انه يضاف الى الارادتي كما يضاف الى غيره فسلم ولا يفيد المطلوب وما ذكر من ان
من القى انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار فبعد تسليمه لجواز ان يكون
ذلك لخصوصية القتل لا مطلقا وغايته ما يرجع اليه كلامه ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء
التلبيس عليهم وليلزم ان يقولوا ان يريد بالفاعل المؤثر مطلقا بأي وجه كان بارادة او بغير
ارادة وبالفعل الاثر تارة والتأثير اخرى سواء كان الاثر مسبوقا بالعدم او لا
وسواء كان التأثير اصلا تا او ايجادا من غير سبق العدم فان كان وضع هذين
اللفظين في لغة العرب لما ارضناه فهما حقيقتان فيما ارضناه والا فمجازان فيه
واني فايدة لنا في كون لفظ الفعل والفاعل حقيقة فيما ارضناه في المعنى او اني ضرورة في جواز
استعمالهما بل لعلهم يوضع هذا اللفظان لشيء اصلا لم يكن في ذلك ضرر لنا واني حاجة لنا الى
التلبيس في معتقدنا فانا نقرح جهارا بان المبداء الاول موجب للاختيار وان العالم
قديم لا حادث بل نتدين بما علمنا صحته بالضرورة من ديننا ان الاختيار هو الوجه الذي يقول به

المتكلمون نقص لا يليق بجناب كبريائه فاين قصد التلبيس والتدليس هذا ومحصول كلامه
في الثالث انه يستحيل كون العالم فعلا له تعالى اعلم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل
هو انهم زعموا ان الله تعالى واحد من جميع الوجوه وان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه
الا الواحد والعالم مركب من المختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا له تعالى اعلم فان قالوا
العالم بجملته ليس صادرا عنه بغير واسطة بل الصادر عنه جوهر بسيط يعرف بالعقل وبعدا وهو المسمى
في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء بالعقل ويصدر عنه عقل ثان وعن الثاني ثالث وبكثر
الموجودات بالتوسط فلما فساد ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من احاد بل يكون
الموجودات كلها احادا وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من هيولى وصورة وهما
صارا باجتماعهما شيئا واحدا وليس له عندهم علة للاخرى فان صدر مثل هذا المركب عن علة واحدة
بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة تنقل الكلام الى تلك العلة
المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة اذ المبدأ الاول بسيط وفي المعلولات تركيب
فلو لم ينته المعلول المركب الى علة بسيطة لم تتصور انتهاء سلسلة المعلولات الى المبدأ
الاول فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم ان لا يوجد شيئان ليس احدهما
في سلسلة الترتيب علة للاخر اما علة الوجود او بتوسط الغير من العلل وخرق كل بطلانا
نعلم قطعا وجود موجودات لا تعلق لبعضها ببعض ولا يخفى عليك ان ما زعموه من ان
المبدأ الاول واحد من جميع الوجوه وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يتأتى
ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له فانا اذا فرضنا مبدأ اول واحدا
من جميع الوجوه وليكن آ مثلا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب لذاته او لي
مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج و
من ب و ء شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما
على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج و ء شيء وتوسط د و ء

ثان بتوسط ج د ما ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط
ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط ج ثامن وبتوسط ج ح
ما تاسع وعن ج و ء عاشر وعن ح و ء حادي عشر وعن ج د ما ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم افاجاز وزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تخفى
عدوها فظهر انه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين ان لا يكون العالم المركب من المختلفات
فعلا له غاية انه لا يكون بجميعه فعلا له بالذات وبلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير
معتبر في مفهوم الفعل فان الامام قد اعترف سابقا بان انسانا افا الق انسانا آخر في النار
فمات كان القاتل هو الملقي وان كان بتوسط النار ولا ان لا يوجد شيئان ليس
احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر نعم ما ذكروه من كيفية صدور الكثرة عن المبدأ
الواحد لا يخلو اما عن وجوه من الخلل كما عرفت فصل في تعجيزهم عن الاستدلال
على وجود الصانع عما وجوه الصانع للعالم الذي هو السموات وما بينهما والعناصر وما يتركب منها قال
الامام الغزالي رحمه الله من قال بحدوث العالم فمذهبهم في القول بالصانع معقول فروع
ان كل حادث لا بد له من محدث ولا يتسلسل الامتناع بل ينتهي الى القديم ومن قال بان العالم
قديم غير محتاج الى الصانع فمذهبهم ايضا مقبول وان كان باطلا بالدليل واما الفلاسفة
فهم مع قولهم بعدم العالم اثبتوا له صانعا وهذا بوجيه متناقض لا يخفى قلت فيه ابطال
واقول ان اراد ان قدم الشيء ينافي معلوليته وكونه اثرا للعلم ممنوع كيف وقد حرره
من قبل وان اراد ان الصانع هو الذي اوجد بعد ما لم يوجد فمذا عما لا نسلم تحققه لانهم
لا يثبتون للعالم صانعا بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بل يثبتون العلة لوجوده
لكونه ممكنا فان سموا تلك العلة صانعا فلا مشاحة فيه بل الموجد للعالم بالحدوث
في مذهبهم هذا قالوا في اثبات الصانع ان العالم ان قدم فقد ثبت المطلوب وان حدث
لا يخلو من ان يكون ممكنا او واجبا لا جائز ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن

والا فواجب ولا شك في وجود موجود لو ان كان واجبا ثبت المطلوب اذ لا بد من انتهاء
الممكنات اليه دفعا للدور او التسلسل وان كان ممكنا فلا بد له من علة فتلك العلة ان كان لها علة
ننقل الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غير النهاية او ينتهي الى موجود لا علة له
والاولان باطلان فتعين الثالث ولا يجوز ان يكون ذلك الموجود جسما لان كل جسم
مركب والموجود الذي ينتهي عنه العلة لا يجوز ان يكون مركبا لان كل مركب يحتاج
الى علة ولا جزء منه لان كلا من جزئي الجسم يحتاج الى الآخر ولا نفسا ولا بعضا لان الواجب
واحد حق من جميع الوجوه وبهذا يسقط ما ذكر فتعين ان له موجودا خارجا عن جملة العالم
علة لها وهو المطلوب واعترض الامام العراقي بوجهين احدهما انا لا نجوز ان يكون ذلك
الجسد شيئا من الافلاك وما ذكروه من ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فجوابه
الجواب عنه ان شاء الله تعالى وثانيهما انا لم لا نجوز ان يكون للعلة علة الى غير النهاية والمحال
التسلسل لا يثبت على اصلهم اذ ليست تلك الاستحالة ضرورية بلا خلاف والمعتمد
من الادلة المذكورة برهان التطبيق وهو منقوض بحوادث متعاقبة لا اول لها وهم
معترفون بجواز ما لا يتناهى بالنوع وانا المتكلمون لم يثبتوا الحوادث المتعاقبة الى لا نهاية
ولا يجوزونها فلا ينقض بناء على اصولهم واجيب عنه بان الحوادث المتعاقبة الى لا اول
لها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيق بين اجزائها الا في الخارج لعدم اجتماعها فيه
ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا يتناهى على سبيل التفصيل في الذهن ووجوده الاجمالي
فيه غير كاف للتطبيق كما يشهد به الوجدان فلا جريان للدليل فيها فلا نقض وهذا
بخلاف الاجسام المجتمعة في الوجود المترتبة بالعلل الى غير النهاية فانها لوجودها معا
وترتبها وضعا يجري فيها التطبيق وتم البرهان فلذلك حكموا ببطلانه فان قلت النقض
بالحوادث المتعاقبة وان سلمنا اندفاعه لكنه ينتقض بهذا الدليل بالنفوس الانسانية
الى لا نهاية لاعدادها عندهم مع كونها مجتمعة في الوجود لبقائها بعد خراب البدن الى الابد

على ما زعموه

وعلى ايجاد اجزاء لا يتناهى في الطبيعة فالنفوس الانسانية

على ان يكون مبتدأها وليس كذلك عندهم

ان كان متعددا الا انه لا يستحيل بوجوده في نفسه وبعد وسقوط دليل الامام بهذا الوجه لغيره لانه مرتبة الاخير وبعد مرتبة الوجود وهو اذا لا وجود ولا اياي فلا موجود ولا انه اثنان ولا اثنين فاذن يثبت وجود الواجب بتمامه وكماله كما ذهب اليه المحققون والحكماء كما مر بيانه

على ما زعموه قلت لا نقض بالنفوس الانسانية ايضا اذ ليس بينها ترتب بوجه لا وضعا ولا
طبعا فلا يجري فيها البرهان المذكور اذ لا يلزم من كون الاولى من احدى الجملتين بازاء
الاولى من الجملة الاخرى كون الثانية بازاء الثانية وان ثبت بازاء الثالثة وهكذا حتى
يتم التطبيق اللهم الا ان يحفظ العقل كلا واحدا من الجملة الاولى واعتبارا بازاء واحد
من الجملة الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان
متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار الوهم
والعقل وقد يقال ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها
مجتمعة في الوجود الظلي فنضع لكونها ثابتة معاني العلم الاعلى الملائم وذلك يكفينا
في الزام النقض على اصولكم لانا نقول العلم يثبتون تلك العلوم وعاء آخر غير الوجود
الذهني او العلمي لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم وجود الزمان فيها لانا نقول
ليس غرضنا ان نحيل ابطال التطبيق لا يتم مطلقا بل المقصود الزامهم بانه لا يتم
على اصولهم فلا يثبت وجود المبدأ الاول على قواعدهم وهذا المقصود حاصل لانهم
قائلون بان علوم العقول والنفوس حصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول
ايضا عندهم انما على الشيء انما على فيكون الحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي مجتمعة
في علومها بحسب الترتب ووجودها الظلي واما الترتب في تلك العلوم لعدم وجود
الزمان فيها فليس شيء اما اولا فلان الترتب بين تلك الحوادث ليس بموجود
ازعمتا بل بمجرد ترتب طبيعي عندهم لتوقف بعضها على بعض كما تقرر من قواعدهم لا بالجعل
الترتب الطبعي بين الحوادث انما هو في الوجود الاصلي دون الظلي لانا نقول
علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعللها وكل حادث
جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء علة علم الآخر فيحصل
الترتب الطبعي بحسب الوجود الظلي ايضا واما ثانيا فلان عدم وجود الزمان

ثم ان

ان الحركة وان كان متحدة الا انه لا يستحيل بوجوده في نفسه وبعد وسقوط دليل الامام بهذا الوجه لغيره لانه مرتبة الاخير وبعد مرتبة الوجود وهو اذا لا وجود ولا اياي فلا موجود ولا انه اثنان ولا اثنين فاذن يثبت وجود الواجب بتمامه وكماله كما ذهب اليه المحققون والحكماء كما مر بيانه

سقط

في تلك العلوم انما هو بحسب اوصافه الثلثة اعني المضي والحالية والاستقبال عما عن ان علمها
بالجواهر ليس من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ لا ماضي
ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليها لكنها تعلقها بأوقاتها الواقعة هي فيها وذلك يكفي في الترتب
بحسب الاوقات فينتظم برهان التطبيق فيها عما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضا بها
واما النفوس الانسانية فنزع بعضهم ان بينها ترتبا وضعا وطبعا فيجري فيها برهان
التطبيق فينتقض عام اصولهم بها اما وضعا فبحسب ترتب اجزاء الزمان الواقعة
هي فيها واما طبعا فلان نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس الاب المولدة
لها دون بدن الابن ورد هذا الجزء بان باعتبار الترتب الوضعي بان يجمع الآحاد لا ترتب
فيها اذ قد يحدث منها علة في زمان وعلة اخرى اقل واكثر في زمان آخر وقد تحصل
منها احاد غير متناهية متربتة فلا يتصور الترتب في الجميع فجوز ترتب اجزاء الزمان
واما البعض منها فقد يترتب كنفس زيد مع نفوس اباءه الى ما لا نهاية لها لكنها من حيث
انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة
وبدونها لا يكون مترتبة وباعتبار الترتب الطبعي بان نفس الاب علة لحركات مخصوصة
هي علل معدة لحصول مادة الابن التي لوحظ في حدوث نفس الابن فيترتب
سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة
بعض اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا تطبيق اذ بعضها عام بعض
لامتناع انطباق الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض واما الاجزاء
الباقية فلا ترتب بينها لان الارتباط بينها انما يكون بواسطة تلك المعدات فاذا انتفت
لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل كل منها موجود عام لها من غير توقف على آخر فلا تطبيق
بعضها على بعض لعدم الترتب بينها الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها واعتبر ما زاد
الآخر وقد عرفت عجزه عنه فان قيل الحكماء يبرهان قاطع على استحالة التسلسل في العلل

غير برهان التطبيق فيتم به اثبات المبدأ الاول للوجود لنا وهو انه لو استند كل ممكن
الى ممكن آخر لا الى نهاية فجميع تلك السلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يشذ
عنها شيء منها لا شك انها ممكن لاحتياجها الى اجزائها التي هي غيرها فلها علة لامكانها وتلك العلة
لا يجوز ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه بالعلية
ضرورة ولا جزءها لان موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه فيكون كل جزء علة لنفسه
وهو محال فتعين ان يكون خارجة عنها وتلك العلة الخارجة توجد لا محالة
جزءا من اجزاء تلك السلسلة اذ لو وقع كل جزء منها بغيرها كان المجموع ايضا واقعا
بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة الخارجة علة للمجموع
وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا بد
ان تكون علة لغروضها اما استقلالا او بدون استقلال ولا يجوز ان يكون الوجود
المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول الاخير او المتوسط والا لزم تداخل
العلتين المستقلتين على معلول واحد على تقدير الاستقلال والزائدة في العلة المستقلة
على قدر مرجح الاستقلال لانا نفرض ان كل واحد من اجزاء السلسلة علة
لآخر فتعين ان يكون هو فرضا اخيرا من السلسلة فينقطع به السلسلة قطعا قلنا
نختار ان علة السلسلة جزء ما قولكم موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه ان اردتم
ان موجد الكل يجب ان يوجد بنفسه لكل جزء من اجزائه فممنوع وان اردتم ان موجد
الكل يجب ان يكون موجدا لكل جزء من اجزائه اما بنفسه او باجزائه فمسلم ولا ضرر
فيه اذ يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير اخيرا نهائيا على السلسلة وهو ان كان
لامكانه محتاجا الى علة اخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو ما فوق المعلول الثاني الى
نهاية وهلم جرا وما يقال من ان المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل
فممنوع ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا اليه او الى ما قدر عنه وما قبل

العلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظ فجوابه ان المعلول لما هو ان
لم يكن مركبا من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل اما الاستقلال بمعنى ان يكون جزء من اجزاء
فاعل المركب الا ويستند اليه اولا ما صدر عنه فلو اما يجب في مركب من اجاد متناهية
يستند بعضها الى بعض واما المركب من الاحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها الى بعض
فليس كذلك وما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فليس فيها فاعل مستقل له بهذا المعنى
فممنوع ولم لا يكفي له الفاعل المستقل بمعنى ان المركب لا يحتاج الى فاعل خارج عنه وفيه
فوكد ذاد استقلال بهذا المعنى فان قلت اي جزء من السلسلة يفرض علة فعلية او اعم منه
بان يكون علة لها لان تأثير فوكد الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته وتأثير علته بتحصيله و
تحصيل ما تحته فلو كان علة السلسلة جزء منها لزم ترجح المرجوح بالمرجح قلت التحصيل
للسلسلة اولا وبالذات هو ما قبل المعلول الاخير او به يحصل المعلول الاخير وبتع
السلسلة واما علته فهو تحصل له اولا وبالذات وبواسطته تحصل السلسلة فتكون متقدمة
لكونه علة للسلسلة من غير محذور هذا قال الامام الغزالي رحمه الله في توجيه الاستدلال
الثاني على احتياجه المسلسل في العلل لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد
بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد
هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول لكل واحد ممكن ما معنى ان له علة زايدة على
ذاته والكل ليس كذلك ما معنى ان ليس له علة زايدة على ذاته خارجة عنه فان
اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فلا يسلم عدم فان قيل فهذا يقوي لا ان يتقدم
واجب الوجود ممكنات الوجود وهو قال قلنا ان اردتم بالواجب ما ذكرناه فلا
نسلم المطلوب ولا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم القديم بالحوادث
والزمان عندهم قديم واحاد والدورات حادثة وهي ذوات اوايل والمجموع
لا اول له فقد يتقدم ما لا اول له بذوات الاوايل وصدق ذوات الاوايل على

الاحاد

وا علم انه في الوجود واجبا والا لزم الخلف الدور
في الممكن فلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات لان
كل ممكن فانه يكون مستمدا والا لم يستقل بوجوده فلم
يوجد ظ ولا فرق في هذه الجزء بين ان يكون
مرتبة الوجود والا لم يوجد ولا الى احاد ولا
لا نهاية له ولا غير ذلك فانه يثبت وجود الواجب
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الاحاد ولم يصدق على المجموع فكذا لم يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع ان له علة وليس
كلما صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع او يصدق على كل واحد واحد وانه بعض وانه
جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع غيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم
بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اي له اول والمجموع عندهم مالا اول فتبين ان
من تجوز حوادث لا اول لها وهي صور العناصر والمتغيرات فلا يمكن من انكار العلل
لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الا الوصول الى اثبات المبداء الاول لهذا
الاشكال وبرجع فرقهم الى التحكم المحض وسفا للنظر واقول هذا حشف كلما اذا اراد
بالممكن ما له علة غير ذاته وبالواجب ما لا علة له سوا كانت داخلة او خارجة فيكفي
الكل ممكن لا حتياجه الى علة هي اجزاؤه وتقدم الواجب بالمعنى غير معقول
وتشبيهه بتقدم القديم بالحادث تشبيه حسن الا ان شبهة تجويز المشبه به الى الفلاسفة
في غاية القبح قولهم احاد الدورات حادثة وهي ذوات اوايل والمجموع لا اول له
عندهم فقد يتقدم ما لا اول له بذوات الاوايل ليس بشيء اذ لم يقل احد بكون مجموع
الدورات قديما وكيف يستخرج العاقل ان يقول المجموع الذي احد اجزائه حصل الان
قديم لا اول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع اجزائه فقبل تحقق بعض
اجزاء المجموع للمجموع اصلا فكيف من القديم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة
قديمة مع حدوث افراده على ان قبل كل صورة لا الى نهاية ونوعها محفوظ
بتعاقب جزئيات لا نهاية لها فاين هذا من قدم المجموع مع حدوث بعض اجزائه
وما صدق على كل جزء وان لم يلزم ان يصدق على الكل الا انه ليس يلزم ان يكون ان لا يصدق
على الكل ما يصدق على واحد فان بعض الاحكام قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم
مما يستلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدوث ما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع
وهذا ضروري لا يصح ان ينازع فيه فصل في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية

الفصل السابع في عجزهم عن اقامة الدليل
على وحدانية الواجب تعالى

الواجب بعد وهم فيما سلكاه ان الاول انهم قالوا لا يجوز ان يكون في الوجود موجودان كل منهما
واجب الوجود لذاته وقد بيّنا ان طبيعة واجب الوجود اما ان تقتضي لذاتها التعيّن او لا تقتضيه
فان اقتضت كانت منحصرة في شخص لان الطبيعة المقتضية للتشخص ان كان لها فرد فرق
الواحد لزم تخلف مقتضى الذات عنها وهو محال وان لم يقتض لذاتها التعيّن يكون واجب
الوجود محتاجا في تعيّنه الى غيره فيكون واجب الوجود المتعيّن معلولا لغيره فلا يكون ما فرض
واجب الوجود واجبا ويرجع على هذا المسلك انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان يقتضي كل منهما
تعيّنه ويكون متقدما على واجب الوجود مقولا عليهما على سبيل قول اللازم الخارجي فيكون كل
منهما منحصرا في فرد من غير افتقار واجب الوجود في فرد فانا قلت صدق واجب الوجود
ليس الا فرد الوجود ولا اختلاف في فرد الوجود نعم الوجود المقارن لماهية يختلف
بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فنوع لا اختلاف فيه صدقت
ان اردت ان صدق واجب الوجود ليس الا المعنى الذي يفهم من لفظ الوجود المنوع
كيف وصدق الواجب عندهم غير معقول للبشر ولا يمكنه التعقل ايضا وان اردت
ان صدق الواجب يصدق عليه ما يفهم من لفظ الوجود فسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون
ما صدق عليه من هو الوجود حقايق متخالفة تقتضي كل منها تعيّنه فان الوجود الخاص
الواجبي الذي هو عين صدق الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسايير الوجودات
لا بمجرد التجرد والانضياف الى الماهية فلم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الوجود
المجرد حقايق متخالفة متميزة كل منها عن الآخر بذاتها المسلك الثالث هو انه لو كان
الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به
التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به
الامتياز لان الوجوب نفس ماهية الواجب او لو كان عارضا لها لكان معلولا لها
او لو علل بغيرها لم يكن فرديا واذا علل بها يلزم تقدمه عليها لان العلة متقدمة

على المعلول

على المعلول بالوجود والوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للامتياز بالتعيّن
فيتركب حصة كل منهما من التعيّن والماهية وهو محال والا لم يكن الواجب واجبا
لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فيجوز ان يكون الخصوصية من العوارض فلا يلزم
التركيب واجيب بانه لو كان التعيّن عارضا يكون معللا اما بالماهية او بلازمها او بامر
منفصل وعلى الاولين يلزم وضع الواجب وقد بنينا في التعدد الموضوع لان التعيّن اذا كان
معللا بالماهية او بلازمها يكون نوعها منحصرا في شخص والا يلزم تخلف المعلول عن العلة
وعلى الثالث يلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا بالحقيقة انما يتم للمسلك الثاني
بالاولى فلا يكون دليلا مستقلا بل الجواب انا ان اردتم ان التعيّن من العوارض كونه
من عوارض الماهية فلا نسلم فيلزم تركب ماهية كل منهما وان اردتم كونه من عوارض الهوية
فغير معقول لان الهوية شخصي جزئي يمنع نفس تصوره من وقوع الاشتراك
فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء بالجزئية لم يكن نفس تصوره من حيث
هو متصورا مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا وقد ناقش في كون التعيّن
الاحتياج في التعيّن الى امر منفصل منافيا لوجوب الوجود فان الواجب هو الاحتياج
في وجوده الى غيره والاحتياج في التعيّن لا يناني ذلك ويجاب بان الوجود لا يعرض
الا للمعيّن من حيث هو معيّن لا للمطلق على الاطلاق وابطاله فافرض للواجب
تعيّن زايد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعيّن الزايد فلو علل ذلك التعيّن
الزايد بامر منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعيّن الزايد محتاجا الى ذلك الامر
المنفصل فلا يكون واجبا هذا لا يتم لانا لا يلزم من عدم عروض الوجود الا للمعيّن
وزيادة تعيّن الواجب عليه احتياج الوجود الى التعيّن لجواز ان يكون كل من
التعيّن والوجود عارضا لامر منفصل من غير احتياج احدهما الى الآخر لانا نقول
التعيّن لا بد وان يكون خارجا عن عروض الوجود والا لم يكن الوجود من حيث هو هو

ما فيما من فرض اشتراكهما بين كثيرين بل باعتبار عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئيا
فيكون الوجود لهما حالا التعين ضرورة احتياج العارض الى ما هو معتبر في معروضه بالجزئية
فيلزم من احتياجهما الى امر منفصل احتياج الوجود اليه والجواب عن المسلك الثاني انه ان اريد
بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نسلم انتفاء صفة الواجب بل هو امر اعتباري لا وجود له
في الخارج قطعا فكيف يكون صفة الواجب وان اريد به آخر يعرض له هذا المفهوم
فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب لجواز ان يكون ما يعرض له هذا المفهوم حقائق متخالفة بتمامها
كل منها عن الآخر بنفس من غير لزوم تركب فان قلت الخصم قد اقام الدليل على كون الوجوب
نفس الماهية الواجبية فمنعه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة
قلت عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس الماهية ضروري لكونه منوعا اعتباريا
قطعا والدليل القايم على كونه نفس ماهية الواجب سقط معاومة للفرون فلا تسمع
وان لم يتعين عندنا وجه فساده ويمكن ان يقال في بيان وجه الغلط فيه ان قوله
لو كان عارضا لها لكان معلولا ممنوع لانه منوع اعتباري لا وجود خارجي فلا حاجة له
الى علة فان قلت المفهومات الاعتبارية وان لم تحتج الى علة لبتوتها في انفسها لكنها تحتاج
اليها لبتوتها لمحالها وتتم الكلام به قلت فرانه وجوب خاص يستحيل تخلفه بعارضه
الذي هو الوجوب المطلق فيلزم من تقدم فرانه بالوجوب الذي هو نفس ماهيته اتصافه
بالوجوب الذي هو عارضه فلا تقدم للشيء على نفسه كما ان فرانه وجوب خاص مقتضٍ
للوجود المطلق الذي هو عارضه عندهم هذا وقد يتوجه ان حصول المسلك الاول
اما قياس استثنائي وضع فيه بين العدم لينتج بين التالي هكذا كلما كان الوجوب
الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضيا للتعين كان التعدد ممتنعا لكن التعدد
حق فالتالي مثله او اقتراني هكذا الوجوب الذي هو ماهية الواجب مقتضٍ
لتعينه وكل ماهية مقتضية لتعينها يمتنع تعدد افراده فالواجب يمتنع تعدد

افراده

افراده وهذا بدل على ان التعين زايد على ماهية الواجب يقتضيه ماهيته على خلاف ما يلزم من
المسلك الثاني من انه لا يزيد تعينه على ماهيته فان جعلوا التعين زايدا على ماهيته لم يتجه لهم التمسك
بالمسلك الثاني وان جعلوا عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الاول اذ لا يصدق حد احدى مقدمتين
القياس وضع المقدم او الصغرى وجزاءه ان التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس
حصول المسلك الاول ما ذكر حتى لا يصدق احدى مقدمتي الدليل فلا يصح الاستدلال به بل حصوله
هو انه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهيته وهو ظاهر بل كان
زايدا عليه فلا بد ان يكون معللا اما بالماهية او بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان الماهية المتحققة لتعينها لا بد وان يكون نوعا منحصرا في شخص والآن تخلف
مقتضى الطبيعة عنها او بامر منفصل فيلزم احتياج واجب الوجود المتعين الى امر منفصل وهو ما
كان امتناع التعدد ظاهرا عليه بتقرير كون التعين نفس الماهية لم يتعرض له المسلك الثالث
وهو انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زايد على ماهيته ضرورة ان امتياز
افراد طبيعة واحدة بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زايد عليها فلا يخلو اما ان يكون
بين التعين والوجوب لزوم او لا فان كان الثاني وهو ان لا يكون بينهما لزوم جاز
انفكاك كل منهما عن الآخر فانتفاء احدهما الى الآخر يستند الى سبب وليس فاقد السبب
نفس الذات والا كان بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول فتعين ان يكون امرا
خارجا فيكون كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون شيء منهما واجبا هف
وان كان الاول فاللزوم بين الشيئين يكون اما بكون احدهما علة للآخر او بكونهما
معلولي علة ثالثة فان كان بكون الوجوب علة للتعين يلزم خلاف الفرض لان
التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان بكون التعين
علة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زايدا والا اي
وان لم يجعل التعين زايدا لزم خلاف المفروض وتقدم الوجوب على نفسه ضرورة

لان التعين والوجوب واقعان تحت الوجوب
فيلزم عدم الوجوب على تقدير
لان التعين زايد على ماهيته

تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما يكونهما معلولي علة ثالثة
فان كان تذكر العلة هي ذوات الواجب لزم خلو ذوات الفرض لان الطبيعة اذا اقتضت تعينا
الخ فنوعها في شخصها لما تقدم الوجوب على ما عرفت وان كان امرا منفصلا عنه
لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لافتقاره احتياج الواجب بالذات في الوجوب
والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر وجوابه انا لانم انه لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان كل منهما تعين زايد على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان ما به الواجب
امورا مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الواجب
امورا مختلفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير احتياج الى تعين زايد ويكون
تعين كل منها نفس ماهيته ويكون ماهيته كل منها وجوبا خاصا مقتضيا للوجوب المطلق و
يكون تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات
كما حققت ذكره فيما سلف قال الامام الغزالي رحمه الله المسلك الاول قولكم انهما
لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود معقولا على كل واحد منهما وبانتفاء غيريته اينه
واجب الوجود فلم يخلوا اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون
لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذوات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت
علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجملة
من الجهات وزعموا ان نوع الانسان معقول على زيد وعلى عمرو لعلة وليس زيد انسانا
لذاته والا لما كان عمرو انسانا لعلة جعلية انسانا وقد جعلت ايضا عمرو انسانا
فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بها والمادة معلول ليس لذات
الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون
الا له وان كان لعلة فهو فرض معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب
الوجود لابد وان يكون واحدا من جهة ما من غير تغيير واجاب بعضهم ان

الوجوب

الوجوب امر سلبي لان معناه كون الوجود بلا علة فلا حاجة له الى علة فالتردد بان
علية الذات او غيرها تردد فاسد بحسب الوضع بل هذا التردد لا يجري في بعض
صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب افلو قال قائل السواد لونٌ لذاته
او لعلة فان كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة
جعلية لونا فينبغي ان يتعقل سواد ليس بلونٍ واقول ان اراد بما ذكره في الاستدلال
ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من ان وجوب الوجود لو كان معقولا على اثنين فان
كان حصول وجوب الوجود لزيد مثلا فما يقارنه واجب الوجود لذاته وذكر المثلين
فلا يكون لغيره فظاهر البطلان وليس يوجد في كلامهم منه عين ولا اثر ولا هو مطابق
لاصولهم وقواعدهم فلا يصح نسبته اليهم فان القول بان واجب الوجود اذا كان
وجوبه لذاته لا يتصور ان يكون لغيره قول بان الطبيعتين المختلفتين لا تشركان
في لازم واحد وهو امر اطالوا في بطلانه بل الكل متفقون على ان الانسان امر
واحد يقتضيه طبايع اما هيات المختلفة بذواتها من اشتراك في امر ذاتي كالحيوانية
والعرض مثلا لا يقارنه الوجوب فقد هم امر واحد مشخص فلو كان ثابتا شيء لذاته
لم يتصور ثبوته لغيره فثبت الوحدانية بخلاف الامكان فانه واحد نوعي ولا يلزم
من انتفاء ذاتيا ماهية نوعا ان لا يقتضي غيرها ذكر النوع وما ذكر من الاتفاق على اشتراك
الطبايع المختلفة في لازم واحد انما هو في الواحد النوعي دون الشخصي لانا نقول لو ثبت
كون الوجوب واحدا شخصيا لكن الخلط سواء كان نفس الماهية او وصفا لها لا تتصور
الاتصال على الاوصاف والقيام وصف واحد شخصي بموصوفين معا فلا حاجة حينئذ الى ان
يقال الما لذاته او لغيره وان اراد ان نوع وجوب الوجود لو كان له فرد ان فلا
يخلوا اما ان يكون وجوب وجود احد الفردين لذاته وجوب الوجود فمعنى
ان يكون نوع وجوب الوجود اقتضى ان يكون خصوصية ذلك الفرد فلا يتصور

ان يكون لنوع وجوب الوجود نوع آخر والا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها او لغير وجوب الوجود
بان لا يقتضي طبيعة وجوب الوجود ان يكون خصوصية ذكر المعين كما ان الطبيعة الانسانية
لا يقتضي ان يكون خصوصية زيد فيكون كون هذا النوع واجب الوجود معللا بامر غير و
جوب الوجود فيكون شخص واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود وهذا
فصل ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه وبيناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب بامر مر وحينئذ
او لو كان عارضا جاز ان يكون المقتضي له هو ذات ذكر المعين فلا يلزم كون ذكر المعين
معلولا للغير جواب الظاهر ان يقال لانا نمنع كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب بل هو عارض
من عوارضها فيجوز ان يكون خواص متخالفة بعضها كما ذكر العارض الذي هو وجوب
الوجود على ما سبق لانا ذكرنا من ان الوجوب امر سلبي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون
الوجوب نفس ماهية الواجب فلا حاجة لجعل امر اسلبيا وان منع فذلك ممكن في
الجواب لان الوجوب اذا لم يكن نفس صنع الواجب لا يلزم من عدم كون وجوب
ذكر النوع معللا بالوجوب ان يكون ذكر النوع ممكنا جاز كونه معللا بحقيقة
ذكر النوع فلا حاجة سعة الا ارتكاب ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان
لم يصح الما على بجعلها موجودة لعدميتها لكنها محتاجة اليها بثبوتها موصوفا فلا يكون
التوحيد فاسد الوضع وقوله بل هذا التوحيد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلا
عما يرجع الى السلب ظاهر الفساد حيث ان كانت موجودة فهي في وجودها
في نفسها وثبوتها موصوفا محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية فاحتياجها الى علة
لثبوتها موصوفا فيها اظهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه من انه
لو قال قائل السواد لونا لذاته او لعلة فان كان لذاته ينبغي ان لا يكون الحمرة
لونا وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا ينبغي ان يعقل سوادا ليس بلون
ليس بشيء لانه ان جعل اللون عرضيا للسواد فلكونه معللا بذات السواد

ولا يلزم

ولا يلزم عدم ثبوت اللونية للحمرة لجواز اشتراك اللازم للنوعي بين امور متخالفة الحقائق
وان جعل ذاتيا للسواد فلونية السواد معللا بفصله فانه ينضم الى اللون الذي هو جنسه
ويحصل نوعا ويجعله ثابتا له فان تحصيل الجنس نوعا وجعل الجنس ثابتا للنوع امران
متلازمان يسبقهما فصل ذكر النوع ولا يلزم ان يعقل سوادا وبدون لونا لانه لا تحصل
للسواد وبدون انضمام الفصل بل ذكر انما يكون اذا علل لونية السواد وبعلة خارجة
فان علة ثبوت اللونية للسواد اذا كانت خارجة يلزم انتفاء اللونية بانتفائها فلا يكون
السواد لونا فوات وذكر قال انا اذا كانت العلة داخلة فبانتفائها ينتفي فوات العلة الخارجة
السواد ولا يتقرر في حد ذواتهما فلا يلزم ان لا يكون السواد لونا او نقول ثبوت
الجزء للكل مطلقا معلل بجعل الكل وتجميع الاجزاء وبانتفائه ينتفي الكل ولا يتقرر
في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء للكل لان ذكر انما تصور اذا تقرر الكل بدون
علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيما قلنا وما يقال من ان ثبوت الذاتي للذات لا يعلل بجعل
على انه لا يعلل بعلة خارجة عن علة الذات اذ لا تصور ان يكون ثبوت شيء لشيء
في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة للثبوت او ليس ثبوت شيء لشيء فما يمكن ان
يستقل بنفسه من غير لفتقار الى شيء حتى يكون واجبا غير فتقارا الى سبب واما
ثبوت نفس الذات للذات فليس معللا اصلا اذ لا ثبوت هناك الا بحسب الاعتبار
فيكون البثوت ايضا اعتباريا وفي تقرر كلا الثاني ايضا قصور لان ما علل
ما ذكر بعد حذف زوايد انه لو وجد واجبان لذاتهما اما متماثلين من كل وجه
فيرتفع التعدد والاثنينية او مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب
الوجود والمزوف خلافه او مشتركين في امر ومختلفين في آخر فيتركب كل منهما
بما به الاشتراك وما به الامتياز فيلزم تركب الواجب وانت تعلم ان وجه الاشتراك
في امر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركب لجواز ان يكون الاشتراك بعارض

والاختلاف بماهيتهما البسيطتين فلابد في الزام التركيب من بيان كون الوجوب
المشترك بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق اللهم الا ان يُريد بالتركيب مجرد الكثرة
سواء كانت بحسب الاجزاء او بحسب الذات والصفة كما يشعر به كلامه فيما يأتي لكنه
لا يوافق تقرير القوم واعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان المبدء الاول جل ذكره ليس
فيه شايبة كثرة بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية
كالامتدادات القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب
الخارج من الهيولى والصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من
الاجزاء العقلية اعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات
بان يكون ذاته موصوفا بصفة موجودة زايدة عليها في ذاته بحسب الخارج كالواحد
للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده
زايدا على ماهيته كما في الممكنات واما كثرة اسمايه فبالاعتبار كثرة السلوب والاضافات
وهي لا تقتضي كثرة في الذات بوجه مثلا اذا قيل له اول فمعناه انه موجود ليست
قبله وجود واذا قيل له قديم فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باقٍ فمعناه سلب العدم
عنه آخرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم
واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه لا علة لوجوده وهو علة لغيره وهكذا قال الامام
الغزالي رحمه الله ان بعض ما ذكر من هذه الدعاوي يجوز اعتقاده لكن لا يثبت
على اصولهم فتبين عجزهم عن اثباتها وبعضها لا يجوز اعتقاده وتبين فساده
وترتب كلٍ واحد من هاتين المسئلتين على ما حيالها والا فقد مر مسئلة امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لاثنتين مسئلة
نفي الصفات عليها وتبين ما هو الحق فيها بعون الله تعالى وتاييده انشاء الله

الفصل الرابع

فصل في ابطال قولهم ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد وذهب الحكماء

ان لا يكون تصورا لاثر
وقابلا له من جهة واحدة

الى ان البسيط الذي لا تعدد ولا جهة فيه اصلا كالواجب تعالى وتقدس لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له
وبنوا عليه ذكر امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية الذين عولوا عليه في ذكر وهو
ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب يمنع ان لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له
والامكان متنافيان لا يجتمعان في قابل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة
وروح هذا الاستدلال بانه اذا اريد ان الفاعل عند استجماع شرايط الفاعلية وارتفاع موانعه
وصيرورته موصوفا بالفاعلية بالفعل وجب وجود المفعول به فكذا القابل اذا
اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه واذا اريد
ان القابل بالفعل حال لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل حال لا يجب
معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق واجيب عنه بان الفاعل من حيث انه فاعل
قد يكون مستقلا موجبا لمفعوله دون القابل فانه لا يتصور استقلاله وايجابه من
حيث انه قابل بل في ضرورة احتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفعل وجب موجب
في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة ينافي امكان
الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه باطل ونحن نقول قد تحقق في الحقيقة قدير اوجبه بيان
الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود
اي نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار امر آخر معهما وقدير آخر به
التقييد كما في قولنا التابع بما هو تابع حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع اي التابع
مقيدا بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل كما في قولنا النار
من حيث انها حارة تسخن الماء اي حرارتها علة للتسخين فنقول القابل من حيث
انه قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موجبا لمقبوله لانتهائه انه لا يراد به المعنى الاول
لعدم مناسبته للمقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن ان يكون موجبا
لمقبوله او لا يمكن فقط ان يراد به المعنى الثاني او الثالث فلم تريدان في اخذ التقييد

(الاطلاق)

اذا حصل الاتحاد الاول
بينهما فانه اذا وجد
يجيء

وذا حصل الاتحاد
على الوجه الثاني
الوجود

اذا وجد ما فيه تناسب
الاتحاد حصته اخرا

يرجع حاصل التعدد والتاثير
الى وجود امر بالقوة والقابلية
بعدم

اذا قيل واجب الوجود لمعناه
انه لا علة لوجوده واذا قيل
لغيره

الالف

يكون معنى الكلام ان ذات القابل متقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا للمقبول وهو
في قال المنع الا ان يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا بصفة القابلية
والتجرد عن الفاعلية لا يمكن ان يكون موجبا للمقبول فلم يكن المقدمة المذكورة صحيحة
لكن اللازم منها منافاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المنافاة
بين الفاعلية والقابلية وان اريد المنع الثاني فانا نمنع التعليل اولا نمنع السلب المستفاد
من عدم الامكان عما معنى ان صفة القابلية لا يكون سببا لامكان وجوب المقبول في
القابل لمساواة ولا محذور فيه وانما يلزم المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب
المقبول في القابل حتى يلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين اللازمين لانا نمنع انما يلزم
امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة واين اجتماع السلب والايجاب التعليل على منع
ان صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نم فلكن غاية الامر
انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب
المقبول ان يكون سببا لعدم امكانه حتى يلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما
بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولكم الفعل وصف موجب في الجملة والقبول وصف
ليس بموجب اصلا ان اريد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم
ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قولكم فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة
واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وان اريد به ان القبول سبب
لامتناع الوجوب فلو سلمنا فان قلت سبب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب
لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو اجتمعا في ذات واحدة
من جهة واحدة كان سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا تناقض في الحالة قلت الفعل
والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم من كون المتباينين
المتناقضين محمولين عليها مواطاة ان يحملا على تلك الذات بالمواطاة حتى يلزم

صدق

صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب اصلا يلزم التناقض وقولنا الذات
باعتبار قابليته غير موجب بوجه وباعتبار فاعليته وليس التقييد الا ان القبول غير موجب اي ليس منشأ
للوجوب فليتأمل والله الموفق للسداد والهادي الى سبيل الرشاد ثم ان نشر لنا عن هذا
المقام نقول لهم ان اردتم ان القابل لا يكون فاعلا اصلا وفاعلا لدليل على تقدير عمومه لا نسلم
وان اردتم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير
تسليم لا ينفعكم ولا يضرنا لان المدعى الاول فيه جهات واعتبارات كما تحققته من قبل فجاز
ان يكون قابلا لصفاته باعتبار وفاعلا لها باعتبار لجهات اعتبارية فلا يثبت
في الصفات الحصة عنها وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور
ايضا بانا نم لا نسلم ان يكون ما يقال له الفاعلية نوعين فصاعدا حتى يكون نسبة الفاعل
الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمتنع ان يكون الفاعل بهذا
النوع من الفاعلية قابلا فلا يتم الدعوى الكلية وهو مرجوح بانه لان كان كل فاعل
نظرا الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يلزم ان لا يكون نسبته الى المفعول بالوجوب
على معنى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجبا لمفعوله ولا من عدم كونه موجبا
لمفعوله فالمحذور باق بعينه اللهم الا ان يدعى ان اشتراك الفاعلية بين الفاعليتين
اشتراك لفظي لا معنوي وليس بشيء قدر مشترك يكون نسبة الفاعل الى المفعول
بالامكان الوجوب نظرا الى ذلك القدر المشترك وقد تبين ان الدعوى بوجه آخر وهو
ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة واحدة لما مر ويجاب
بانا لا نم ان القبول اثر ولو سلم فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا
به فقد عرفت حاله فصل في ابطال قولهم في نفي الصفات ذهبت الفلاسفة
الا ان المبدء الاول ليس له صفات زائدة على ذاته بل هي عين ذاته لانا نعني
انها هناك ذوات ولها صفة متحدان صدقا كما يتجه في باديء النظر من ظاهر الكلام

الفصل التاسع

فانه ظاهر البطلان لانه يذهب اليه ما قد اذا كان واحد من العدم والموصوف يشهد بخلافه
لحاجه بل على ما صح ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذوات وصفة معاً مثلاً فذاته
غير كافية في انكشاف الاشياء له بل يحتاج فيه الى صفة العلم التي تقوم بكن فيكون ذاته
تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل الموجودات منكشفة
له لاجل ذاته فذاته تعالى بهذا الاعتبار صفة العلم وكذا الحال في سايه صفاته ومرجع هذا الكلام
الى تحقق الذات مع حصول نتايجها وثمراتها وبذا يندفع ما ذكره الامام الغزالي
رحمه الله من ان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا فالقول بان المبداء الاول ذاته
علم والحال انه قايم بنفسه كالقول بان كلا من السواد والبياض قايم بنفسه وبالطريق
الذي يعلم استحاله قيام صفات الاجناس بنفسها دون الاجناس يعلم ان صفات الاحياء
من العلم والحيوة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن قد سلبوا من
المبداء الاول القايم بنفسه درجة الاحقاق الاعراض والصفات التي للاقوام لها
بنفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زايدة
على ذاته قايمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها وكل ممكن
لا محالة فلتلك العلة لا يخلو من ان يكون ذات المبداء الاول او غيره فان كان الاول
لزم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانه محال وان كان
غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب انا نختار ان ذات
المبداء الاول علة لها ولكن لا نسلم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا
لصفة وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبداء الاول واحدا من جميع الوجوه
وهو ممنوع فانكم قد وقفتم سابقا ان فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية ولو
سلم فلا نسلم استحاله كون الشيء الواحد من جميع الوجوه فاعلا لها وقابلا لصفة
وما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه ويمكن ان يقال ايضا ما طريق العلم بالمحال
دون التحقيق

علمها

ان تحقق ما اراده الحكماء من قولهم
ان المبداء الاول ليس له صفات
زايده عما هو عليه بل هو عين ذاته
ينفع ما ذكره الامام الغزالي رحمه
الله وما ذكره ايضا مردود عليهم انا لو كان
مرادهم بكونه ذاته تعالى عين ذاته
ان صفاته ذاته لا صفة وهم مسلم
لكن ذلك

للمبداء الاول كثرة بحسب اعتباره

اعني كونه ذات الواجد على الوجود

ذات العلة

(الصفة) ذاته تعالى والفاعل

كون الفاعل الى المعلول بالوجوب
ونسبة الفاعل الى المعلول بالامكان انما

علتها غير المبداء الاول فما هو معلول لا يكون كمالا له واحتياجه واجب في صفته الى غيره ممنوعة
فان الوجود بما قام الاعلى وجود موجده مستغن في ذاته ووجوده عن غيره واما استغناؤه
وعدم احتياجه في صفاته الى شيء آخر فلم يدل عليه حجة اصلا فان قلت صفة الكمال
احتياجه في صفته الى غيره لزم استغناء صفة الكمال من غيره قلت ما ذكرته عين الدعوى
مع تغيير العبارات اخرى وما الدليل عليها نعم لو احتياجه في ذاته في وجوده الى تلك الصفات
لزم استغناؤه الى غيره احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكن احتياج
الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكن لقايل ان يقول الذات في وجوده ايا شيء
من تلك الصفات ممنوع وقد سبق لكم عما قريب كونه صفاته تعالى زايدة عليه قايمة به
بذاته لو كان لصفاته زايدة على ذاته تكون محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا
مطلق اذ الغني المطلق هو ما لا يحتاج الى غير ذاته وجوابه ان يقال ان اريد بالاحتياج
الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلزومه ممنوع وان اريد في انكشاف
الاشياء واشباهه فاللزوم مسلم ولكن لا نسلم استحاله اللازم فانا الدليل ما قام
الا على وجود موجود يكون وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه واما احتياجه
في انكشاف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قايمة به فلم تقم حجة
على امتناعه قال الامام الغزالي رحمه الله ان لقايل مسلكين في امتناع كون صفاته زايدة
عليه احدهما انه لو كان له صفة زايدة على ذاته قايمة فاما ان يستغني كل منهما عن الآخر
في وجوده او يفتقر كل منهما الى الآخر او يحتاج احدهما الى الآخر دون العكس والاول
يستلزم تعدد الواجب وهو محال والثاني ان لا يكون شيء منهما واجبا وهو خلف
والثالث ان يكون احدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب
الوجود بل الواجب هو الآخر فقط وايهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي
الى ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو ايضا محال وثانيهما انه لو كان له

(الصفة) ذاته تعالى والفاعل

كون الفاعل الى المعلول بالوجوب
ونسبة الفاعل الى المعلول بالامكان انما

كون المسلكين

اي الاول

ذات العلة

صفة زايدة عاوانه يكون ذلك الصفة تابعة للذات وكانت الذات سببا لها وكانت معلولة له
فلا يكون واجب الوجود. قال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تغيير عبارة
واجاب عن المسلك الاول بوجهين اقدمهما عاما طريق البحث دون التحقيق والآخر
عاما طريق التحقيق فحصول الاول هو انكم ابطلتم القسم الاول اعني استغناء كل من
الموصوف والصفة عن الآخر بوجود المتعدد في الواجب وقد بينا انه لابرهان لكم على
امتناع تعدده عاما ان مسئلة تعدد الواجب لانتم الا بالبناء عاما تبي الكثرة من الواجب
بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فاما تبي الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد
الواجب دورا وتفصيل الكلام هو انا نختار ان الذات في قوامها غير قابلة الى الصفة والصفة
محتاجة الى الموصوف فلم قلتم يكون واجب الوجود قلنا انا ادعينا بواجب الوجود
فالاحتياج الى العلة قابلية فلا يلزم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف يلزم ان لا يكون
واجب الوجود فلم لا يجوز ان تقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعل له فكذلك
صفة قديمة معه ولا فاعل لها وان ارجعتم بواجب الوجود ان لا يكون فتاجا في
وجوده الى قابل سلمنا ان الصفة لا تكون واجب الوجود عاما هذا المعنى ولكنها قديمة
لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فما الذي يدل لكم والدليل لم يدل
الا عاما قطع التسلسل في العلل الفاعلية وقطع النسبة فيما يحصل عاما على انه صفات
لا فاعل له والصفة وهو قول الصفة وهو قول الصفة وليس له على قابل واجاب الوجود
عن الثاني بانه ان اريد بكونه الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها ان الذات
علة فاعلية لها وانها مفعولة للذات فممنوع فان فوقانها ليست بعلة فاعلية لعلو صفاتها
وان اريد ان الذات قابل وان الصفة تتوقف به قيام الصفات بالموصوفات فسلم
ولكن لا يلزم منه ان يكون لها فاعل ولم لا يجوز ان تكون قديمة قابلة بالذات
من غير ان يكون لها فاعل فلا يلزم ان لا تكون واجب الوجود بالمعنى الذي اردتم

كونها

كون واجب الوجود بالمعنى الآخر فلا يضر ولم لا يجوز ما ذكرتم فان قيل اريد بقولنا
في المسلك الاول فيجوز الا ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب ان الذات الموصوفة يكون
محتاجة الى علة خارجة لكون صفتها معلولة كما قدم لزومه عاما بقاطع فاما ظاهرا فلم يلزم منه
الا ان يكون الصفة معلولة فتاجة الى علة وانا ان يكون تلك العلة هي غير الذات حتى يلزم
احتياج الذات اليها في صفتها فلم يلزم قط بل اللازم احد الامرين اما ان يكون ان يكون
فاعلا او كون الذات فتاجا الى علة خارجة في صفتها كما قررتم وفيما سبق ولنا ان يراد ان
واجب الوجود الذي هو الصفة يكون مرتبطا الى العلة وفتاجا اليها فظاهر الفساد
اذ الحكماء لا يقولون بكون الصفة واجبة عاما تقدير ذاتها وقيامها بذات الواجب
حتى يدفع انكم الاحتمال يلزم المحال الذي هو كون الواجب معلولا قلنا المحال المعلل
هو المعنى الاول ولعل اكتفاءه عاما حد الامرين لظهور استحالة الآخر فنزيفه و
عليه ينبغي ان يحمل كلامه في الدليل الكافي شامل في تطبيق عبارته فاما هذا المعنى فاعلم
ان ما ذكره جوابا عن الاول من المسلك الاول بين ان مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم
الا بالبناء عاما تبي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فاثباته به دور غير
موجه لان مسئلة امتناع تعدد الواجب قد ذكر تنبيها وليلين نقلا عن الحكماء انها
مبنية عاما تبي الكثرة والآخر غير مبني عليه فانقول بانا لا نتم الا بالبناء عاما تبي الكثرة لا وجه
عاما ان الوجه المبني عاما تبي الكثرة فصلا عاما ذكره المحققون هو ان الوجوب نفس
الماهية فلو كان مشتركا بين اثنين لتمايزا بالتعين فيلزم تركب كل من الواجبين
فانه الاشتراك وما به الامتياز وهو ينافي التوحيد عاما تبي الكثرة بحسب الاجزاء
لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف تبي الكثرة بحسب الذات والصفة على
مسئلة التوحيد التي تتوقف عاما تبي الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور اجمالا اللهم
الا ان يريد بالتركيب في الدليل التوحيد وتبي الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء او

باعتبار الذات والعدم غير بناء لذكر الدليل على كون الوجوب نفس الماهية وذكر الأيلايم
كلام الحكماء في كتبهم ولا كلام النقلة عنهم واما جوابه التحقيقي فمبناه على ان علة الحاجة الى المؤثر
الحدوث لا الامكان على ما هو رأي قدماء المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتا او صفة لا يحتاج
الى مؤثر ولا يلتبس عليك بعد ما مكان الشيء اذا كان فيما جاز الى قابل في وجوده فقد من
حيث هو هو لا يستدل بوجوده فاذا نظرا الى ذاته من حيث هي هي كان الوجود والعدم
بالنظر اليها متساويين والا فان كان احد الطرفين اولى به لذاته فان امتنع الطرف الآخر
بسبب ذلك الاولوية الثابتة من ذاته كان هذا الطرف الأولى لذاته واجبا فيكون
ذاته من حيث هي هي مستغنيا في وجوده وليس كذلك وان لم يمتنع الطرف الآخر جاز
وقوعه نظرا الى ذاته بسببه فيتوقف اولوية الطرف الاولى على انتفاء سبب الطرف
الآخر لان اولوية احدهما منافية لاولوية الآخر سواء تعدد السبب او اتحد
فلا يكون لذلك الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة له لذاته بل مع انتفاء عدم
سبب الطرف الآخر والموقوف على الموقوف عليه موقوف عليه فاذا كان الطرفان متساويين نظرا الى ذاته يكون
محتاجا الى الفاعل في رجحان احد طرفيه على الآخر فاضرورة العقل حاكمة بان ترجح
احد المتساويين على الآخر يحتاج الى مرجح خارج عن ذاته فانقلت اللازم من
تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى المرجح في ترجح احد المتساويين على الآخر
ومن اين يلزم ان يكون ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح شرطا
او قابلا قلت احتياج احد المتساويين الى الوقوع الى فاعل يوقعه ضروري
حاصل في اولية العقول غاية ان يقال لم لا يجوز ان يكون الفاعل ذاته والامر الخارج
الذي هو القابل او غيره شرطا في تاثير ذاته في وجوده فنقول قابلية مرتبة الوجود
متقدمة على مرتبة الايجاد مطلقا سواء كان ايجاد النفس او لغيره فيتوقف ايجاد على ان يتحقق
ان يكون ذاته فاعلا والا لتوقف عليه بالوجود فيتقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل

علة الاحتياج الى المؤثر
عند الحكماء الامكان
على رأي قدماء المتكلمين
القديم سواء كان ذاتا
او صفة لا يحتاج الى مؤثر
احتياج احد المتساويين الى الوقوع
الى فاعل يوقعه ضروري

بل جواز ان يكون الذات من حيث هي هي فاعلة لوجوده ما يلزم تجويز ذلك في جميع الممكنات
فلا يثبت كون الواجب فاعلا لوجود لسائر الاشياء فليتأمل واما جوابه عن المسلك
الثاني فمحصوله راجع الى جوابه المحسي عن المسلك الاول من تجويز كون العدم مستغنيا
عن الفاعلية العلة وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بانه اذا اثبت ذاتا وصفة
وحلولا للصفة في الذات كان هناك تركيب وكل تركيب فمحتاج الى مركب ولذلك لم يجز
ان يكون المبدأ الاول جسما واجاب بان قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب
كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود قديم لا علة له ولا موجد له فكذلك
يقال هو موصوف قديم لا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا
علة واحتياج كما ان المبدأ الاول جسما انما هو لكون الجسم حادثا وهذا لا يخفى عليك
بعد ما مكان الوجود اذا لم يكن عارضا للماهية كما ذهب اليه الحكماء وجود الواجب
لا يلزم وجوده الاحتياج ونقص الامكان واما اذا كان الوجود زايدا على الماهية فالعقل
بضرورته يحكم بانه لا بد في اتصاف الماهية به من فاعل اما الذات كما ذهب اليه
المتكلمون في حق الواجب او غير كما في الممكنات وليس التركيب مما يحتاج الى الشيء
اصلا كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلا
بد له من مركب سواء الذات او غيرها فلا يتصور قيام صفة بذاتها من غير ان يكون
ذكر القيام معللا بشيء من ذات او غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج في وجودها
الى فاعل كما تحققت من قبل ثم ان الحكماء ربما ذهبوا الى ان المبدأ الاول جلت عظمته
لا يجوز ان يكون له صفات موجودة زايدة على ذاته قايمة به مع انهم يقولون انه
مبدأ اول وموجود واحد قديم وباق وواجب الوجود وعالم وقادر ومعقول
ومريد وقاهر وحي زعموا ان كل ذكر يجاب عن معنى واحد بافادة شيء اليه
او اضافته الى شيء او سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه

سبب الوجود موجود
عدم لا علة لذاته ولا
لصفته ولا لقيام
صفته بذاته بل علة
الطرف العدم عدم علة

معنى قولهم الواجب مبدأ اول

معنى قولهم انه الوجود مرجود وشيء قولهم انه قديم

معنى قولهم انه تعالى واجب الوجود

معنى قولهم السبب الاول عقل وعاقل ومعقول

ولا الافادة توجب كثرة فانه اذا قيل لمبدأ ان ذاته الا اما وجوده غيره منه وهو سبب لوجوده اضافة له الى معلوله واذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل موجود فمعناه انه وجود محض ليس له عروض الماهية فاذا قيل القديم فمعناه سلب العدم فيه اولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخرا واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه وجود لا علة له وهو مبدأ لغيره فيكون بحاجبين السلب والاضافة واذا قيل عقل فمعناه انه موجود مبرئ عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشيء اذا ادرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا له بالقوة واذا ادرك كما هو بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار تعقل واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته المجردة عن المادة ولواحقها الماهية المجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته واذا قيل معقول فمعناه ان هويته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو هو او آخر بل شيء مطلق اعم من كونه هو او غيره فالاول كالانسان ماهيته مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهية المجردة لشيء فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن تامل قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتعين ان يكون شيئا آخر او هو فقد تبين ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة واذا قيل قادر فنعني به انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهو نفي المشابة اذ ليس من شرط ذلك ان لا بد وان يشاء او يقال فلان قادر على ان يفعل نفسه وان علم انه لا يفعله وهو صادق واذا قلنا لو اراد ليفعل لا يشترط في صدق هذه المتصلة صدق جزئها بل جاز ان يكونا كاذبين مع صدقها وكل ما هو مريد له فهو كاين وما ليس مريدا له فغير كاين والذي هو مريد له لو لم يكن

مريد الم

مريدا له لما كان وما لا يريد لو اراده لكان واذا قيل مريد فنعني به انه عالم بما يصدر عنه وليس كارها له فيكون الارادة بين العلم وبين الذات والقدرة ايضا راجعة الى الذات لانا نفتقر فيما يصدر عنا الى تحريك الالات البدنية كاليد والرجل وغيرها ونفتقر في تحريك التحريك الى فوق فتكون مبدأ له وهذه القوى هي المسماة بالقدرة فنعني وما يصدر عنه ما ليس يفتقر الا شيء من ذلك بل المراد تابع للارادة كما هو مراد فلا حاجة في تحصيل ما يحصل منه الى امر زايد عما ذكرنا في حقنا ولذلك امثلة فيما تنا سبيه لان كل وجه وهي انك تتصور وقوعا تميل اليه فينبعث حركة بعض الاعضاء وتتصور امرا ينبعث تغير وفكر وتتصور امرا يثير منك الشهوة والشوق وليس سبب ما ذكرنا من الامور الا التصور من غير استعمال آلة واذا قيل له اني لم يرجع به الا انه عالم ينبغي عنه الوجه الذي به يفعل فعلا فانا نعني بالعالم الذي هو الفعال الدراك فاحد الامرين المعتبرين في الحي هو الفعل والايجاد وهو اضافة له الى معلوله والآخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زايد عليه كما علمت فلا يكون حيوة زايدة على ذاته ايضا اذا عرفت وثبتت ما ذكرنا امكنك ان ترجع سايرما يطلق عليه تعالى الى نفس الذات او الاضافة او السلب فلا نطول الكلام بتفصيلها قال الامام الغزالي من قال منهم بان الاول تعالى يعلم غيره كما يعلم ذاته كالشيخ ابي علي وغيره من محققيهم يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الواجب ان يقدر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كانا هما هما عين الآخر لم يكن ان يتوجه وجه هما دون الآخر كما لا يمكن ان يتوجه وجه ذاته دون وجه ذاته فهما اثنان شيئان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذا لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فتحقق هناك نوع كثرة واما من قال منهم بان المبدأ الاول جل وكبر لا يعلم ذاته تعالى من قول المبطلين علوا كبيرا فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي استنكف متأخروهم عن نعم تها حيث يلزمهم تنقيص

معلولاته عليه تعالى فان كل شئ ان كان اشرف وان عدمه نقصان والانسان وكل واحد
من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره الاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالقياس
الى احاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهائم مع شعورها بنفسها تعرف امورا
اخر سوا ما لم يتخلصوا ايضا عن الكثرة لانهم ان قالوا يكون علمه بذاته غير ذاته فقد
جاوزت الكثرة وان قالوا يكون عينه فقد ازتكبوا باطلا اذ لا فرق بينهم وبين قائل
بان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو محال اذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها
غافل عن ذاته ثم يزول غفلته وينتبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا في محل والقول
بان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غير في محل، مخلوف
الاول لا يفيد شيئا لان الغير لا تعرف بالطريان والمفارقة فان عين الشئ لا يجوز
ان يطرأ على الشئ وان غير الشئ اذا فارق الشئ كم يصير هو وكم يخرج عن كونه
غيرا فان كان الاول لم يزل عالما بذاته فلا يلزم ان علم بذاته عين ذاته فان
الوهم يتسع لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور
هذا التوهم ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلم
بذاته انما يتم اذا لوحظ حقيقة كل واحد ثم امكن توهم انتفاء احدهما مع ثبوت الآخر
وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون لشئ واحد لوازم متغايرة غير متنافية مع ذاته
عا فوكر الشئ مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشئ بحقيقته و
لا بما فوق تلك اللوازم فيتوهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الآخر
فيمكن ح ان يتوهم ثبوت ما صدق عليه احدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر
مع ان ما صدق عليه شئ واحد في نفس الامر والحق انه من قال منهم بانه تعالى يعلم
ذاته لا بصور زائدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلول له وحاضر عنده من غير
افاضة صورة منه فلا يلزمه كثرة في المبدأ الاول باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره

واما الشيخ

واما الشيخ ابو علي فقد ذهب في كتاب الاشارات الى ان علمه بذاته علم حضوري وعلم بما عداه
حصول صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه ايضا القول بكون
الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى امر واحد والقول بكونه محلا للمعلولات الممكنة
وبانه تعالى لا يوجد شيئا عاريا بينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذاهب الحكماء وقد ما فوض القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافراطوا في القول بقيام
الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ازتكبوا
تلك المحالات ضرورة من التزام هذه المعاني ولما الزمهم قالوا بانه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن
قول المبطلين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان باطلا كما بينه الامام والعلامة رحمه الله
لاستلزامه تنقيص معلولاته عنده تعالى الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى لان علم الشئ بنفسه
علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة وليس بفعل الانسان عن وجود ذاته
اصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بامور آخر فيظن انه غافل عن نفسه وليس
بغافل واما قولهم ان الوهم يتسع لتقدير الذات ثم طريان الشعور فاصله راجع الى
ما تقدم من امكان توهم الانفكاك وقد عرفت ما فيه فصل في تعجيزهم عن اثبات
قولهم ان الذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل قالوا المبدأ الاول لا يجوز ان يتركب
بحسب العقل من جنس وفصل واذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذ الحد
ما يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشارك للممكنات في كونه موجودا
وللمعقول في المجردية فليس مشاركة في الجنس بل في الخارج عن اللازم فان
مشاركة الممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له
والمجردية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته واما الوجود
الخاص الواجبي فلا يعين ماهيته الواجبية ولا الوجودات الممكنة بالحقيقة
لاشتراكهما الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنهما لازم لهما واما الجوهرية

الفصل العاشر

المقالة الاولى

فالمحققون منهم على انه ليس بجوهر اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع وليس المراد من الموجود
في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لزم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك
بل المراد انه ان ما هيته اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق
على الواجب اذ ليس له عندهم ما هية تعرض الوجود واما حقيقته عين الوجود الخاص الواجبي
فلا يكون معنى الجوهر مشتركا بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم يكن قائلة للاصول
الاسلام والا انه قائم يتم ولهم على دعواهم تعرض له الامام حجة الاسلام الغزالي فاقتفينا
اثرهم والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان الاول هو المسلك العام الذي
يدل على نفي التركيب عنه تعالى مطلقا سواء كان من اجزاء متمايزة في الخارج او من
اجزاء متمايزة في الذهن وهو انه لو تركب الواجب من اجزاء سواء كانت متمايزة
في الذهن او في الخارج لاحتاج الواجب (الممكن) لذاته في قوامه ووجوده الى اجزائه بحسب
نفس الامر وجميع اجزاء الشيء وان كان نفس ذلك الشيء لكن كل واحد من اجزائه
غيره فلا يكون قوامه مع قطع النظر عن الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا
في وجوده بل يكون قوامه في نفسه ووجوده قائما بالاجزاء والمحتاج الى الغير بحسب
نفس الامر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا وجواب ان يقال ليس معنى كون الاجزاء
العقلية اجزاء للماهية الا ان العقل ينتزع من نفس الذات البسيطة مع قطع
النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المختلفة لها مفهومات متعددة
تتعلق بها بحيث تسمى احدها جنسا واخصها فصلا وهذه المفهومات وان كانت
متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا الا انها صور لشيء واحد
في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غاية ان ذكر الامر البسيط بحيث يجوز ان
يؤخذ من حاقه بدون اعتبار عوارضه مفهومات متعددة محمولة عليه فان اريد
باحتياجه الى الغير في قوامه ووجوده هذا القدر فلا نسلم بطلانه ولا استلزامه للامكان

وان اريد

وان اريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قلت الاول الدال على الوجود الذهني
دلت على ان الموجود في الذهن هو عين الماهية الخارجية فيكون الماهية الواجبة على تقدير
تركبها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من امرين فتحتاج الى الكل وادخلنا فيه
المحذور قلت الاجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية ووجودا والا فاما ان تختلف
ماهية وتتحد وجودا او تختلف في الماهية والوجود معا وعلى الاول اما ان يكون الوجود
الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم طول شيء واحد في آن واحد وان قام
مجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محالان لانا نختار انه ان
قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون الجزء وانما يلزم ذلك لو لم يكن سار في الاجزاء
لانا نقول الوجود الحاصل في احد الجزئين غير الوجود الحاصل في الجزء الآخر فتعدد
الوجود فيرجع الى القسم الثاني وعلى التنزل يلزم ان يمتنع كل واحد منهما على الآخر هو هو
لان الامور المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع كل بعضها على بعض
بالمواطاة فان فرض بينهما اتحاد بوجه امكن فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب
والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار الوجود الخارجي لا تركب فيها اصلا فذاته
البسيطة كافية في وجودها الخارجي من غير اعتبار امر آخر معها وباعتبار الوجود
الذهني تكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة الى غيرها الذي هو جزؤها
كما يحتاج الحال والفاعل المفيض لوجودها في ذلك الوجود ولا نسلم استلزامه للامكان
ومنافاته للوجوب الذاتي والحاصل ان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا
بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل فصل العقل الى مفهومين
متمايزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود الذهني دون الخارجي فيكون
البساطة لازمة للماهية بالنظر الى وجودها الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني
فلا يكون الماهية مطلقا ولا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي

بل عند حصولها في الذهن ولازم لمحتمالته ومستلزم له للامكان المشترك اذ ان واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ما هيته ما سوى الواجب متقضية للامكان الوجود
فلو شارك الواجب غيره في ماهيته فذكر الغير يلزم امكانه مما عن فذكر علوا كبيرا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في فراق لم يتحقق في العقل الا فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في
العقل وجوابه ان ما ذكر مبني على ان لا يكون في الوجود واجبا الا فيجوز ان يكون بينهما
جنس مشترك غير مقتض للامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل فراق
فلا يلزم امكان الواجب وقد بينا ان ما ذكر دال على الوحدانية غير تام فلا يتم
ما يبتنى عليه ايضا فالتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا الا ان المقتضى الزاما بان مطلوبهم
لا يتم على ما ذكروا لانا لم ان عدم مشاركة شئ من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس له
لم لا يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه في الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل و
يكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التي في العقل عن غير لزوم ما ذكر من امكان
الواجب وذكر لانا في برهان التوحيد وهما موضع تامل وهو ان الماهية الجنسية
اذا اقتضت وجوب الوجود فلم يجوز ان لا يوجد في الخارج بعض انواعه او لا قل شاذ
وايضا ما ذكر من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس والفصل
ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين والدليل المذكور على امتناع
تركب الماهية مطلقا من امرين متساويين غير تام على ما علم في موضعه وقد يجاب
بان قولكم كل ما هيته ما سوى الواجب متقضية لامكان الوجود ان اريد به كل ما هيته
نوعية بسيطة ما سواه فسلم انه يقتضي امكان الوجود وان الواجب لا يشارك
شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان امرا او ما هية اعم من ان يكون
نوعية او جنسية فلا نسلم وذكر ولم لا يجوز ان يكون للواجب جنس يندرج
تحته نوعان الواجب وممكن اخر وما هيته فذكر الجنس من حيث هي لا تقتضي

امكان الوجود

امكان الوجود ولا وجوبه بل ان انضم اليها فصل الواجب صار واجبا وان انضم اليها فصل
الممكن صار ممكنا وفيه بحث لان كل مفهوم سواء كانت صفة نوعية او جنسية اذا التفت
اليه من حيث هو هو مع قطع النظر عما يغايره اما ان يقتضي وجوده اقتضاء تاما او لا
والاول الواجب والثاني اما ان يقتضي عدمه اقتضاء تاما او لا والاول الممتنع والثاني
الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها احد والطبيعة الجنسية الخ
توجد في الممكن لا يجوز ان يقتضي وجودها اقتضاء تاما والا فعند اتحادها مع الماهية
النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء فيلزم كون الممكن واجبا او لا فيلزم
تخلف مقتضى الذات عنها وقد الزم الامام رحمة الاسلام والمولى رحمه الله
عنهم ليسا في هذه المطالب ما فصل ما ذكره الشيخ ابو علي في بعض كتبه من ان كل مركب
ذات كل جزء منه ليس هو ذات الاجزاء ولا ذوات المجموع فاما ان يصح للكل واحد
من جزئيه مثلا وجود سوى وجود الكل لكنه لا يصح للمجموع وجود سوى وجودهما فلا يكون المجموع و
اجب الوجود او يصح ذكر بعضها ولكنه لا يصح للمجموع ولا لباقي الاجزاء وجود
دونه فلا يصح له ذكر من المجموع والاجزاء الاخر فليس واجب الوجود بل و
اجب الوجود هو الذي يصح له ذكر وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة
في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس شئ منهما بواجب
الوجود فيكون كل منهما ممكنا ثم اعترض عليه بما حاصله ان البرهان انما قام على انقطاع
سلسلة الممكنات بوجود لا يحتاج الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود
مركبا من جزئين كل واحد منهما لا يحتاج الى فاعل اصلا ويكون المجموع منهما محتاجا
الى كل منهما فلا تقوم من غير احتياج الى فاعل يوجد فان اريد بواجب الوجود
في قولنا فلا يكون المجموع واجب الوجود لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون
واجب الوجود وان اريد لا يحتاج الى اصلا سواء كان جزء مقوما او غيره المجموع

تعلم انه لايكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ماقام الا على منقطع السلسلة لايكون
فما جاء الى الفاعل ولا جائز بعدم كونه واجبا بالمعنى الآخر ورجوه الامام الرازى بانه اما ان
يكون مستغنيا من الجزئين منفردا او لا فان كان الثانى كان كل واحد من تلك الاجزاء
مستغنيا عنه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لايكون جزء شئ واحد له وصح
حقيقة ضرورة ان الامور التى لايكون بينها احتياج لاتركب منها ماهية لها وصح جمعه
فاجزاء الواجب ليست اجزاء له هف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء
علة للبعض الاجزاء وكل ما هو معلول منهما كان ممكنا لذاته فلا يكون واجبا بل الواجب
هو الجزء الاخر فان قلت لم لايجوز ان لايكون شئ من الجزئين منفردا الا الاخر ويكون
بينهما ملازمة كما بين الابوة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحة وصح جمعه ولم
يكف هذا القدر فى تركب الماهية الجمعية الواحة قلت ضرورة العقل حاكمة بان كل
ما استغنى عن آخر فى جزئيته ووجوده وتشخصه كان المركب منهما واحدا اعتباريا
كالانسان الموضوع بخلاف الجزء الماهية واحة وصح جمعه فان كان بين
الاجزاء احتياج فى احد ما ذكر كان بعض تلك محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب
منها واجبا والا لم يكن الواجب الذى له وصح جمعه مركبا منهما وقد يقال التلازم
عند التحقيق لايقتضى الا العلة الموجبة ويكون اما بينهما او بين معلولها او بين
معلولين لها لا كيف ما اتفق بل من حيث يقتضى تلك العلة تعلق كل واحد منهما
بالاخر كما بين الصوت والهبوبى وكل شئين ليس احدهما علة موجبة للآخر
ولا ارتباط بينهما بالاتفاق مات الى الثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويكون
فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر فيلزم عدم تقدير التلازم بينهما اما كون احد
الجزئين معلولا للآخر او كونهما معلولين لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون
المجتمع منهما واجبا ورد بان وجوه تعلق كل منهما بالاخر كاف فى التلازم

بينهما

بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر ومن اين يلزم ان يكون احدهما علة للآخر
او يكونا معلولى علة ثالثة منفصلة للتعلق بينهما ولم لايجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر
بحسب هيئة من غير توقف لاحدهما على الاخر ولا لامر ثالث خارج عنهما ثم قال
الامام الغزالى الجوهرية والوجودية والمبدائية وان لم يكن جنسا له لانها ليست
مقولة فى جواب ما هو لكن الواجب تعالى عند كل عقل مجرد كما ان سائر العقول
التى هى المبادى للوجود عقول مجردة عن المادة وليست العقلية المجردة للذات
من اللوازم بل هى جنس جنسية وهذه الطبيعة الجنسية مشتركة بين الاول وسائر
العقول ولا يمكن ان لا يباينها شئ آخر لامتناع الاثنينية بدون التمايز فلا بد
ان يمتاز من فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب قال والدليل على ان
العقول التى هى معلولات انواع مختلفة وانما اشتركا فى العقلية وافترقا
بفصول سوى ما ذكر وكذلك الاول تعالى شاركهما فى العقلية فلم فيه بين بعض
القاعين او المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محالان عند
ولا يخفى عليك ان العقلية ما ذكر لها التجرد عن المادة وهو معنى سلبى لازم لذلك
الاول مع خارج عن حقيقته وكذا بالنسبة الى العقول ايضا فليست العقلية
مقومة لذات المبدأ الاول ولا لذات العقول اصلا فتم بذلك سبب
الاشتراك فيها الامتياز بالفصول فيلزم التركيب ولما الجوهرية وان قال بعض
بكونها جنسا للجواهر لكنهم منعوا كون المبدأ الاول جوهرا فلا يلزم تركيبه
بخلاف العقول فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم ذهبوا الى ان
الجواهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المخالفة
لا بالفصول فصل تعجيز عن اثبات قولهم ان وجوه الاول عين
ماهيته وهذه الدعوى ايضا لا يخالف اصول الاسلام ولذا مال اليه

الفصل الحادى عشر

مطلب
كيفية العقول
وكونها من الجنس والفصل

بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود
الواجب لو كان زايدا على ماهيته لكان قايما بها والا لم يكن موجودا اصلا ولو
قام بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا الى الغير والمفتقر الى الغير لكن
وكل ممكن محتاج الى المؤثر وهو المؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها لا جايز ان يكون
غيرها والا لزم افتقار الواجب في وجوده الى الغير فلا يكون الواجب واجبا ولا جايز
ان يكون نفسها فان الماهية وان جاز ان يكون علة لبعض صفاتها لكن
لا يجوز ان يكون علة لوجود نفسها او المؤثرة الوجود لابد وان يتقدم عليه
بالوجود فلو كانت الماهية الواجبية علة لوجودها تقدم على وجودها بالوجود
فالوجود المتقدم اما نفس الوجود الموجود او غيره فان كان نفسه لزم تقدم الشيء
على نفسه وهو محال وان كان غيره على ما هو المذهب اليه فلكان للشيء وجودات لا نهاية له
وهو محال ويلزم ايضا ثبوت الخلاء على تقدير عدمه لان الماهية المقتضية لتلك
الوجودات المتسلسلة لا بد ان تتقدم بوجود لا يكون زايدا عليها والا لم
يكن الجميع حاصلا بل عينها واجيب عنه بوجوه احدها ما ذكره صاحب الاشراق
وهو ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته عليها في الاذهان
فقط فهو اعتبار عقلي لا هوية عينية فلا علة له في الاعيان لا الماهية ولا غيرها
حتى يلزم ما ذكر من المحذور ورد هذا الجواب بان الوجود وان لم يكن له هوية
عينية لكن الماهية اتصاف بنحسب نفس الامر وان لم يحتج الى علة موجبة له لكونه
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج الى
العلة باعتبار اتصاف الماهية به فتلك الماهية العلة اما غيرها فيلزم افتقار
الماهية الواجبية في اتصافها بالوجود الامر خارج عن ذاتها او عينها فيلزم
تقدمها على وجودها بالوجود لاستحالة ذات الواجب تم وجب اتصافه بالوجود

قائله مولانا على القوشجي
في شرح التجريد
التجريد

وهو بحر

ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى العلة اذ المحوج الى العلة هو الامكان فان
شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فاي حاجة الى العلة وما يقال ان واجب الوجود هو الذي يقتضي ذاته وجوده لمعناه
ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا لانا نقول
الاتصاف ليس مما يتصور ان يستغني عما عداه بالكلية حتى يتصور ان يكون واجبا
نظرا الى انه ضرورة احتياج الى موصوف وصفة فيكون من حيث هو هو لا يكون
الا جايز حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح
اما الذات او غيرها فيلزم احد المحذورين قطعا وتاثيرها فوكد الامام الرازي
وهو انا لا نسلم ان علة الوجود يجب ان يكون متقدمة عما معلولها بالوجود فان
العلة لان كان تتقدم على المعلول واما ان هذا التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون
الماهية من حيث هي علة لوجودها فتتقدم عليه فانا لا نعني بوجود الا ان نرى ان
ماهيات الممكنات على قابليتها لوجودها اتما ما لا يجب تقدمها عليها بالوجود
والا لزم وجود الشيء قبل وجوده وان سلمنا ان تقدم العلة القابلة لا بالوجود فلم
لا يجوز ان يكون الحاجة الى العلة انما هو لكونها ايضا كذلك فان قيل انما يجوز ان
يؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز ان يؤثر تلك الماهية قبل
وجودها في وجود الغير وما لا يمكن الاستدلال بوجود الاثر على وجود المؤثر
قلنا ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد
لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه وتحرير
هذا الطور ايضا بان الفاعل للوجود لا بد ان يلاحظ العقل وجودا ولا
حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود لان مرتبة الايجاد متاخرة عن
مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد نفسه لا يتصور ايجاده قطعا

سواء كان ايجاديا او ايجاديا ونفه فلا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث
هي مقتضية لوجوده او اما العلة القابلية فهي مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود ابد
وان يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود
وخلو كذا استفادة الى حاصل محال لتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيدة
عليه بالوجود ضرورة ثم قال الامام الرازي معترضا على الشيخ انه قد جوز ان يكون
ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فالماهية اذا كانت مؤثرة لصفة من صفات
نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود
وان لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ
العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم الاثر على المؤثر لا يجب الا يكون بالوجود
وجوابه ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي هي يكون سببا لصفة
من صفاته بل قال يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون
صفة له سببا لصفة اخرى مثل التفصل للحاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي
هي الوجود للشيء اما هو سبب ماهيته التي ليست هي الوجود او سبب صفة اخرى
لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارته
وليس فيه دلالة على ان الماهية من حيث هي من غير مدخلية للوجود يكون
سببا لصفة بل الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود
لا يكون سببا لشيء فلا يجوز ان يكون سببا لوجودها والا لتقدم على الوجود بالوجود
ويجوز ان يكون سببا لغيرها من الصفات او لا يذهب من سببيته لخصوص ما قال
من ان الماهية من حيث هي هي يمكن ان يكون علة لصفة مفعولة لها كالاربعة
للزوجية مثلا فلو كان كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن
وجودها مطلقا خارجا وذهنا مصفة بصفة اوعلة لاتصافها بصفة بحيث

لا يكون لوجودها بوجه ما مدخل في ذلك الاتصاف وتلك العلية اصلا غير معقول نعم قد يكون
لخصوصية احد الوجودين مدخل في اتصافها بها ومثل هذا لا يسمى لوازم الماهيات كزوجية
الاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا او ذهنا واما اتصافها بالزوجية معراة
عن الوجودين فكلا ولا شك ان كلام الامام الغزالي وفحوله منع كون وجود
الواجب علة لتقدير زيادته وقيامه بالماهية فيحتاج الى الفاعل مؤثرا بها على الفاعل
والازلي لا يحتاج الى الفاعل مؤثرا فان عنوا بالممكن والمعلول ان له علة فاعلية
فلا نسلم ذلك وان عنوا غير ذلك فلا مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على
قطع تسلسل العلل وقطع بعضها لبعض موجودة يكون وجودها زائدا عليها فانه
ثم قال فان قيل فيكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له قلنا اما هيئة
في الاشياء الخارجة لا يكون سببا للوجود فكيف في التدبر ان عنوا بالسبب
الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه لا يستغني عنه فليكن كذلك ولا استحالة
فيه واما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عداه ذلك
لم يعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته وانت قد عرفت
مما قدمناه في المباحث السابقة ان كل وصف نفسي في نفسه هو قطع النظر عن
غيره لا استقلال له وكل ما كان كذلك كان ظرف حصوله ولا حصوله بالنظر الى غيره
سواء فيحتاج الى الفاعل بحقيقة ضرورة سواء كان قديما او حادثا فان قلت
الوجود امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان حتى يكون ظرفا حصوله ولا حصوله
منه ومن نظرا اذا فاته فيحتاج الى الفاعل قلت هب وان لم يحتج في وجوده
الى الفاعل لعدميته لكن حصول الماهية واتصاف الماهية بها ليس بحيث يستغني
عما يحقق الاعم من ان يجعل الاتصاف موجودا بل عما من ان يجعل الماهية
متصفة بالوجود فان قلت اذا اتصف الماهية بالوجود بعد ان لم يكن

موضوعه بها حاجت فی ذکر الاتصاف الی الفاعل بجعلها موضوعه بها واما اذا لم تنزل
موضوعه فلا نزاع الاحیتاج الی الفاعل قلت نحن نعلم بالضرورة ان اتصاف الشیء
بالشیء وان لم یکن موجودا او حادثا بعد ان لم یکن لا بد فیه من امر یجعل الذات
موضوعه بوجه ما اما الذات او غیرها ومنه تبین مکابرة قوله الدلیل لم یدل
الا علی قطع تسلسل العلل وقطع لحصول جهة موجودة یکون وجوده زائدا علیه یاطل
انهم لا یدعون ان برهان قطع التسلسل یدل علی زیادة الوجود بل یثبتونه بنظر
ثان بعد اثبات مقطع للسلسلة بان یقال لا بد ان یکون وجود ذلک المقطع عین
ماهیته والا لاحتاج الی علة موجبة للاتصاف بها اما الذات فتتقدم علی وجودها بالوجود
او غیرها فلا یکون مقطعا للسلسلة وقوله الماهیة فی الاشیاء الحادثة لا یکون سببا
للوجود فکیف فی القدیم ان عنوا بالسبب الفاعل فلنا الاشیاء الحادثة یستند
وجودها الی مبدا قدیم بخلاف المبدا الاول فانا وجوده لا یجوز استناده الی غیر
والا لم یکن مبدا اول فتتعین استناده الی ذاته علی تقدیر زیادة علی انهم لا یجوزون
باستناده الی ذاته حیث قال لم نذکر بل یدرون ویذکرون علی سبیل التردید لا یجزم
والاهمال لا یطالب ثم قال رد الزاما لهم الوجود لا ماهیة ولا صفة غیر معقول اما الثانی
معقول وکما لا یعقل عدم مرسل الا بالاضافة الی موجود یدرک عدمه
فلا یعقل وجود مرسل الا بالقیاس الی صفة معینة لا سیما اذا تعین لنا الاتصاف
خاتما واحدا فکیف یتعین واحدا ممتازا عن غیره بالمعنی والصفة له فان واجب
نفی الماهیة نفی للصفة واذا نفی الصفة الموجودة لم یعقل الوجود والدلیل
انه لو کان هذا معقولا لجاز ان یکون فی المعقولات وجود لا صفة له یتاز کل الوجود
الاول کذلک لا صفة له ویباینه فی ان له علة وللاول لا علة له وهل له سبب الوجود
الا انه غیر معقول فنفی وما لا یعقل نفی فبان یبقی له علة لا یصیر معقولا

وما یعقل فبان یقید له علة لا یخرج عن کونه معقولا وفیه بحث لان ما لا یعقل الا مضافا
الی شیء آخر هو الوجود المطلق وصفته العارضة للوجود لیتمیز الواحد فان ملاحظة
العقل ایاه بحیث لا یلاحظ معه شیئا آخر ولو بوجه اجمالی عقلیة واما الوجود
الخاص الواجبی الذی هو نفس صفة الواجب عندهم وخالفه بالصفة عندهم سایر
الموجودات الخاصة وموضوعة للوجود المطلق فلانا نم انه لا یعقل الا مضافا
الی شیء آخر هو صفة وماهیة بل هو عین الصفة الواجبیة وکیف یحکم بانه
لا یعقل الا مضافا الی صفة وماهیة مع کونه غیر معلوم لنا بکنهه بل بعوارض
اضافیة او سلبیة وکون الوجود المطلق الذی هو عارضة غیر معقول
الا بالاضافة الی شیء لا یستلزم کون معروضه کذلک والوجود المطلق العارض
لوجوده الخاص وان لم یعقل الا مضافا الی ماهیة وصفة لکنه لا یستدعی ان یضاف
الی ماهیة لا یکون وجودا خاصا بل یستدعی امرا موجودا فقط سواء کان وجودا
خاصا موجودا بنفسه کما فی الواجب او ماهیة موضوعة للوجود الخاص کما فی
الممکنات ولا یلزم من کون الوجود الخاص الواجبی موجودا بنفسه وغیر عارض
لماهیة کون الوجود الخاص الممکنی کذلک لانهما حقیقتان مختلفتان فلا یلزم
اشتراکهما فی الاحکام ولکونه مخالفا بذاته المخصوصة کل من الماهیات
الممکنة ووجوداتها یتمیز عنها بذاته المخصوصة لا بالموضوع کما فی العوارض
المشترکة بالحقیقة ولیس المراد انه لا ذات ولا صفة له اصلا لئلا تتصور
تمیزه عن غیره بل المراد ان وجوده الخاص موجود بنفسه وهو حقیقته
المخصوصة وبه یتعین ویتمیز عن جمیع ما عداه بخلاف وجودات الممکنات
فانها لیست موجودة فی الخارج بل هی ممتنعة الوجود فی الخارج وتابعة
للماهیات عارضة لها بحسب نفس الامر وقد دل الدلیل علیه ان هذا لو کان معقولا

لما جاز ان يكون في المعلولات ايضا وجود لا ماهية له قلنا لم لا يجوز ان يكون عدم كونه في المعلولات
لان الوجود الغير المضاف الى الماهية يكون موجودا بنفسه فلا يكون معلولا لا لكونه ... الوجود
غير معقول وبعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام احتج في اثبات ان واجب الوجود
لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود مسلكا آخر تقريره ان الواجب لذاته لو انقسم
الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية واذا كان له ماهية كلية امكن وجود جزئي
آخر لها لذاتها وراء ما وقع من الجزئي اذ لو لم يكن كذلك فاما ان يمتنع لذاته
او يجب لذاته لا سبيل الى الامتناع والا لكان الجزئي الواقع المشارك له في ذاته
ممتنعا ايضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته ممتنعا لذاته هف واذا كان
ما لم يقع جزئيا تاما ممكنا لنفس الماهية فما وقع يجب ان يكون ممكنا ايضا باعتبار ٧ من ٤
ماهيته فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهيته
ولا شك في استحالته فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود
بحيث يفصله العقل الى امرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء اصلا وهذا المسلك
ايضا مردود اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان الواجب لو انقسم في الذهن الى وجود وماهية
لكان له ماهية كلية ولم لا يجوز ان يكون انقسامه في العقل الى الوجود والى امر خاص ٦٦
في نفسه لا يقبل التعدد بوجه اصلا متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير
ان يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وايضا فان الذي ابطل به ان يكون
له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل ان يكون ماهيته هي الوجود
لا غير لان الوجود ايضا كلي فله جزئيات لو وجدت وقع منها الا ممكن ما لم يقع
لكان الواجب الواقع ممكنا ايضا ... لكنه الحق في ان الماهية والوجود ...
هذا الاخير بان الوجود الواجبي لا يتصور ... الذهن جزئيات بخلاف
الماهية المعروضة للوجود في الذهن اما الاول فلان تكثر جزئيات الماهية ليس الا الانقسام

عرضيات

عرضيات توجب التكثر والوجود الواجبي وجود صرف غير قابل لطريان شيء اصلا فلا ينضم اليه
مميز يقتضي تكثر الجزئيات واما الثاني فلان كل ما فصله الذهن الى وجود وماهية فهو ليس
مما لا يقبل العرضي ولا هو مانع للشركة بديهة انه لا بد وان يكون واقعا تحت مقولة
من المقولات لما عرف من الحصر فيها وما من مقولة منها الا وثبوتها لها جزئيات او علم
ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان اراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود وماهية كلية
فهو غير مانع للشركة فمسلم ولكنه لا يفيد المطلوب اعني عدم زيادة الوجود على الماهية
لجواز ان لا يفصله الذهن الى ماهية كلية ووجود لكنه يفصله الذهن الى هوية شخصية
ووجود ولا يكون تلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل يكون هويته ممتازة بذاتها
عما عداه ومانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار امر زائد على ماهيته كافراد
التشخص وان اراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود ومعروض فهو غير مانع من الشركة
فممنوع واندراجه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجه الحصر
فيها فليس بتام على ما عرف في موضعه وايضا الحصر انما دل على انحصار الماهيات
الممكنة في تلك المقولات ولا نسلم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية ممكنة ٧ كانت الماهية في
حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات فصل ١٩ في تحقيقهم عن بيان ان الاول الفصل التاسع عشر
ليس بجسم والذي عول عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه تع وجهان الاول
ان كل جسم متكثر بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة وواجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شيء من الجسم
بواجب الوجود وينعكس الى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المط
اما ان كل جسم متكثر بالقسمة الى اجزاء متشابهة فظ واما انه متكثر بالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة فلما تقرر في استدلالهم على قدم العالم واما ان واجب الوجود
لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلان الشيء المنقسم بالمعنى او بالكم انما يحتاج الى ما هو جزء له والجزء

غير الكل فالشئ المنقسم يجب ان يكون هو غيس فلا يكون واجبا بذاته بل ممكنا لكون وجوده بالغير
وجوابه انا لا نسلم ان منقسم بالقوة المعنوية الى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل عليه
فقد عرفت فساده فيما سبق بل هو امر بسيط في نفس الامر كما هو عند الحس غير مركب لا من
الهيولى والصورة ولا من الاجزاء التي لا تتجزى كما قال به عظيم افلاطون والانقسام
بالكم الى اجزاء مقدارية ليس انقساما بالفعل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل
واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل الى اجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم
البسيط بحسب هذه الانقسام واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود فيه وايضا
لا نسلم ان الشئ المنقسم اذا كان واجبا بجزئه لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا وانما يكفي
كذلك لو لم يكن اجزاؤه واجبة فانما اذا كانت اجزاؤه واجبة وكان وجوده
لا يتوقف الا على اجزائه نظرا الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود
وقد يدفع هذا الاخير بان كلا واحد من الجزئين لما كان غير الذات وان الذات
محتاجة اليه فيكون الذات في نفسها وفي تقررها محتاجة الى غيرها فيكون الذات
بدون الغير غير كما فيه في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزؤها غير متقدم
في نفسها فكيف يكون كافية في وجودها وبان احد جزئيه وان لم يقم بالاخر لم يكن
المركب منهما واحدا وحدة حقيقية بل يكون كالانسان الموضوع بجنب الحجر
وهذا فرد من وان قام به كان احد جزئيه اعني القيام بالاخر فيكون لا محالة
فوق الاخر فلا يكون المركب منهما واجبا بل الواجب هو الجزء الاخر فقط وقد ينقض
في المقدمة القائلة بان احد جزئيه ان لم يقم بالاخر لا يكون المركب منهما واحدا
حقيقيا ويمنع ضرورية وبان اجزاؤه وان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان
كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه او بعضها فهو الواجب
والباقي المعلول ويرد عليه ان تعدد الواجب لم يثبت بطلانه بما ذكرنا

من الدليل

من الدليل فلا يتم في الالزام على هذا الوجه الثاني ان كل جسم وان لم يلزم ان يوجد جسم آخر
من نوعه باعتبار ماهيته او من الاجسام والبسيط منه نوع متعدد الا شخص من كل جزء والافلاك
فان صنف كل منها فالمعدود الا واحد لكن الامتدادات الجسمانية التي هي اجزاء الاجسام
متشاركة في الطبيعة النوعية لان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية قطعا وكل امتداد
جسماني توجد شئ اخر من نوعه وكل ما يوجد شئ آخر من نوعه فهو معلول لان الطبيعة
المعدودة في الحارة لا يكون معلولة لان تعدد ما في الخارج لا يكون الا ذاتا بل لغيرها
فكل جسم معلول لان كون الجزء معلولا يستلزم كون الكل معلولا ولا شئ من المعلول
بواجب الوجود وجوابه انا لا نسلم ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية ولم لا يجوز
ان يكون الامتداد الجسماني في بعض الاجسام كالفلك غير الامتدادات الجسمانية
ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا او عرضا عاما بالعكس البتة لا نوعا
فانهم لم يذكروا لبيان كونه طبيعة نوعية شيئا يعتد به وما ذكروه الشيخ من ان
طبيعة الامتداد الجسماني طبيعة الاجسام طبيعة نوعية لان جسما ما اذا حالفت
جسمية آخر كان وكرا لان هذه حارة وهذه باردة او هذه لها طبيعة
عنصرية وهكذا لها طبيعة فلكية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية
امر موجود في الحارة والطبيعة الفلكية موجودة او قد انضاف في هذه الطبيعة
في الحارة الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود لكان في المقدار الذي
هو في نفسه ليس شيئا تحصل ما به يتنوع بان يكون خطا او سطحا او ليس المقدار
موجودا او الخطية موجودة اخرى بل الخطية نفس المقدار المحمول عليها فالجسمية
مع كل شئ يفرض شيئا متقررا هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار
فليس مقدارا فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد فانا متقررة اما خطا او
سطحا او جسما تعليميا وكل ذلك لان اختلافه بالطارئيات دون الفصول كان

(وهو الوان والروحة ويغيرها)

(الجسم)

طبعه نوعية فغير تام ولا لانه ان الطبعه هو كل شئ يفرض شئ متقوم به وجوده فقط
لم لا يجوز ان يكون الطبعه الجسمه امرا بسيطا كالمقدار لا يتصور وجوده الا بان ينضم اليها جسم
فصور متقومة بها وبعد تنوعها بما ينضم اليها امور خارجة عنها وما فوقها من الاختلاف
بالامور الخارجية مسلم ولكن الخصام اختلاف فيما فيه ممنوع وايضا لم لا يجوز ان يكون
طبايع مما لها غير متشاركة في ذواتها ويكون امتياز بعضها عن بعض في ذواتها لا بالفصول
والاختلاف بالخارجيات يكون تابعا لاختلاف حقايقها فان قلت هب ان ما ذكر من
الدليلين على انتفاء الجسمية عنه يقال غير تام لكن البرهان قد دل على ان كون الواجب
معطيا لسلسلة الممكنات وعلة فاعلة لها والجسم لا يجوز ان يكون فاعلا لانا
نجد في الجسم وما يحل فيه من الاعراض انه يؤثر في قابله وفيه مخصوص بالنسبة اليه فان
النار لا تسخن اي شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع مخصوص
بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا يضئ كل شئ بل تقابل جرمها وهذه المقدمة اعني
عدم تاثير الجسم وما يحل فيه الا في قابله وفيه بالنسبة اليه ضرورية وما ذكر من
الامثلة الجزئية انما هو للتنبيه عليها باستواء الاجسام واحوالها في تاثيراتها
والمعلولات قبل وجودها لا وضع له بالنسبة اليه الجسم نفرض فاعلا فيها افعالا
وجوده لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسما لانه لا بد وان يكون علة
منتهى للمعلول اول من سلسلة الممكنات حتى ينقطع التسلسل مما مر من البرهان
قلت لانا نجد ان الجسم وما يحل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابله وفيه مخصوص
بالنسبة اليه وهو عوى الضرورة غير مسموعة وما ذكر من استواء احوال الاجسام
في تاثيراتها الجزئية ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على ما قامت عليه كلية فصل
في تجبيرهم عن القول بان الاول يعلم غيره بنوع كلي وليم فيه مسالك الاول انه يجب
عن الماهية ولواحقها قايم بنفسها وكل ما هو كذلك يجب ان يكون معقولا وكل ما يجب

ان يكون معقولا يجب ان يكون عاقلا اذ لو كان مجردا قايما بنفسه اما انه يجب مجردا عن المادة
ولواحقها فلما ثبت من انه ليس بجسم ولا جسماني واما ان كل مجرد كذلك يجب ان يكون
معقولا فان ذاته منزهة عن العوارض الجزئية التي سبب المادة في الوجود الخارجي
المتشخصة للانواع والاجزاء المتباينة في الوضع وهي المانعة من التعقل فاذا كان
مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان تعقل من غير احتياج
الى فاعل يعقله حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان فوقه من جهة العاقل واما ان كل ما يجب
ان يكون عاقلا اذ لو كان مجردا قايما بنفسه فلان كل ما يجب ان يكون معقولا لما يجب
ان يكون معقولا يجب ان يكون عالما وكل ما يجب ان يكون عالما يجب ان يكون عاقلا
اذ لو كان مجردا قايما بنفسه اما الصغرى فلان كل ما يجب ان يعقل فتعقل يتبعه ان ينتفي
عنه الحكم عليه بالوجود والوضع وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم على
شئ بشئ يقتضي تصور طرفي الحكم اذ لا يعقل ان يعقل ما يجب ان يعقل غير ما هو الجملة
واما الكبرى فلان كل ما يجب ان يكون معقولا مع غيره يجب ان يكون مقارنا للمعقول الاخر
لان الشئ اذا كان معقولا مع غيره كانا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له
مقارنة احد الحالين للاخر وكل ما يجب ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات الشئ يجب
ان يكون عاقلا اذ لو كان مجردا قايما بنفسه لان كل ما يجب ان يكون مقارنا لغيره
فانه اذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته يجب مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل اذ هي كما ستعرف المقارنة المطلقة والمقارنة
المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل
لان الاخص متقدم على الاعم والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ
فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي عليها
يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا

وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة المقارنة المطلقة ثابتة له وهو لا يمكن الا بان يحصل
فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة
للغير فلو فرض وحلوله فيما ثالث والمقارنة بحسب هذه الثالثة فاما ان امتنع اثنتان
منها تعلق ان يكون الصحيح بالبسيط الا البالة وهي صحة مقارنة للمعقول الاول مقارنة
المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان موجودا قائما بنفسه
يصح ان تقارنه معقول اول مقارنة الحال للمحل وكل ما كان كذلك يصح ان يكون
عاقلا لذاته لغيره او لا لمعنى لتعقل ذاته لغيره الا مقارنة فذاته لغيره للموجود
الموجود القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فكل موجود يصح ان يكون عاقلا لغيره واذا
صح ان يكون عاقلا له كان عقله له حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع
المادة كما عرفت وجوابه انا لا نسلم ان كل موجود يصح ان يكون معقولا وما ذكر
لبيانه من انه لا مانع من التعقل الا المادة ولو اخص وهي منتفية عن المجرد
ففي محل المنع ولم لا يجوز ان يكون للتعقل مانع آخر سوى العوارض الجسمانية
اللاحقة بسبب المادة واما الدليل على انحصار المانع فيها ولئن سلمنا فلم لكن
لا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان قائما
بنفسه وما ذكره في بيانه فغير تام لان انتفاء توقف صحة المقارنة المطلقة
على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره اذا وجد في الخارج
قائما بذاته بجواز ان يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة فان ماهية
المجرد وان كانت متحققة في الذهن والخارج الا ان الوجود الذهني والخارجي
متخالفان فيجوز ان يكون الوجود الذهني شرطا لصحة المقارنة فلا يصح المقارنة
اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته لانتفاء شرطها قلت
لو كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا لان كل

ما هو

لانه نفس تلك المقارنة او نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازم
خارجي له فلا يلزم من اشتراط المقارنة له اشتراط الشيء به فان العرض المختص بشيء
مشروط بذلك الشيء دونه ولو سلم انه لا يجوز ان يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة
المطلوب لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلوب عليه الا الوجود الذهني صحة بدونه
لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه فان العلم غير مشروط بالمعلوم ولا يتوقف عليه
مع انه لا ينفك عنه اصلا والشيخ بعد ما اورد الاعتراض على الحجة المذكورة بانه
يجوز ان يكون مقارنة الجوهر للمعقول عند كون ذلك الجوهر في العقل ولا يكن عند حصوله
في الخارج اشتراط شرط او وجه مانع اجاب بان للمتعدد او مقارنة الجوهر للمعقول
ان كان لازما للماهية الجوهر مطلقا سواء كان في الذهن او في الخارج سقط
الشك بالكلية او كان في مقارنة الجوهر للمعقول اذا كان الجوهر في الخارج وان لم يكن
لم يكن لازما لها مطلقا بل انما يحصل لها استعداد المقارنة عند حصولها في
العقل العاقل وح اما ان يكون حصول الاستعداد مع المقارنة او بعدها او قبلها
والاولان باطلان لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمتنع ان يحصل
شيء شيء ويكون استعداد لحصوله اما معها او اثنائها حصول صفة لموصوف غير موصوف
مستعد لحصولها فتعين الثالث وهو ان يكون استعداد مقارنة الجوهر للمعقول
عند كون ذلك الجوهر في العقل حاصلا قبل المقارنة انه لا بد من تعقل ذلك الامر
الاضافي حتى يلزم ان يكون عاقلا لغيره من المعلولات فلا بد لها من الدلالة
عليه وذلك فرع على كون العلة لذاتها مخصوصة موجبة للمعلول المخصوص على ان
العلم بخصوصها موجبا للعلم بالمعلول ضروري لاوضحيته وقد ثبت
ان الممتنع يكون الماهية معقولا يكون تلك الماهية حاضرة للجوهر القائم
بذاته لزم كون المبدائية معقولة له لان كون الباري تعالى مبدا لغيره حاضر

لذاته

لذاته الجوهرة القائمة بذاته لكونه وصفا له ثم انه يلزم من علمه بكونه مبدا لغيره علمه
بغيره وهو المطلوب قلت المعلول لها سوان بين العلة الخارجية مستلزمة لعين
المعلول الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فليس معلوما لنا بالضرورة ولا بالنظر
اذ الاعيان مخالفة الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام على احدهما عين الاخر
ان يكون صورة احدهما مستلزمة لصورة الاخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية العلة
من حيث هي مستلزمة لماهية المعلول وهو ممنوع وبعد تسليم ان منع كون الماهية معقولة
كونها حاضرة للجوهر القائم بذاته لانا ان اردنا بالحاضرة ما فان حضور الشيء
للشيء انما هو بوجوده له اما بوجود متاصلا كصفاته الحقيقية او غير متاصل
كما اذا حصل صور الاشياء المارصة فيه والمبدائية وصف اعتباري ليس له وجود حقيقي
في ذوات المبادي حتى يحصل لها باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم يثبت ايضا حضورها له
باعتبار وجودها الظلي فان اتصاف الموصوف بالصفة لا يصح بثبوت الصفة لا في
الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها معقولة له فلا يثبت المطلوب الخاص للموصوف
الجوهر القائم بذاته هو او صفاته الحقيقية ولو لم يعتبر في حضور الصفة للموصوف
ذلك لوجب ان يوصف بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية الى لانهاية
من يحترقها وحدوثها وليس كذلك بالضرورة المسلك الثالث ما يحكم بعض
المتاخرين وهو ان العلم بكمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق
للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له اما الصغرى
فلان سلب الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه كما افاد وجب
تكثرا وتركبا وحدوثا ونحو ذلك والعلم بكونه كمالا لا يجب من حيث هو علم
ان يكون بصورة واثر فان النفس علمها حضورية يكفي فيها لحضور المعلوم
عندها وعدم غيبته عنها واما الكبرى فلان الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود يجب

من غير ان يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع عا واجب الوجود وهذا
ضروري وانما ان كل ما لا يمتنع عا واجب الوجود يجب فلان كل ما لا يمتنع عا واجب الوجود
فهو اما واجب او ممكن بالامكان الخاص لا سبيل الى الثاني اذ لو امكن عليه شيء بالامكان
الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه ويجوز ابانا لم
ان العلم كمال مطلق للموجود فان منع الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه
بل يكون كمالا عا الاطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات وما ذكر من الدليل لا يدل عليه
فانه انما يدل عا انه لا يوجب التكثر وهو بعض محل النزاع وعدم ايجابه لا يستلزم عدم
ايجاب غيره من النقائص لجواز ان يكون فيه نقص من جهة اخرى وعدم الاطلاع
لا يدل عا عدم الوجود وايضا قوله لكان فيه جهة امكانية بالنظر الى وجوده في نفسه
ثم وان اريد بالنظر الى بعض عوارضه فمسلم ولكنه غير مستحيل ان اريد باعتبار ذاته وبجهاته ثم
اعلم ان المسلكين الاخرين من مسالك الحكماء عا الله سبحانه تعالى يفيدان العلم بجميع
الموجودات بخلاف المسلك الاول وقرر الامام الغزالي المسلك الاول بان الموجود
الاول موجود لا في ماوة وكل موجود لا في ماوة فهو عقل وعاقل وكل ما هو عقل فهو
يعقل جميع المعقولات بكنوفة له فان المانع عن درك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال
بها وانه الاول مشغول بتدبير البدن الماوي فاذا انقطع تعلقه بالموت
ولم يكن مدبرا مجردا بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه
من الامور الطبيعية انكشف له جميع المعقولات كلها ولذكر قضي بان الملائكة
كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة
لا في ماوة واجاب عنه بانه ان اريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فمعقوله
وكل موجود لا في ماوة فهو عقل يكون نفس الدعوى فكيف يجعل من مقدمات الدليل

وان اريد

ان اريد بالنظر

كل موجود لا في ماوة عقل وعاقل لكنفوسه وكل ما هو عقل كذلك

الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء

قديدنس

٩٥

وان اريد بالعقل انه يعقل نفسه فلا نسلم قولهم وكل عقل فهو يعقل جميع المعقولات بكنوفة فان هذه
المقدمة غير ضرورية ولا قام عليها برهان وما ذكروه من ان المانع عن درك الاشياء
التعلق بالمادة والاشتغال بها وهو منتف في المجردات المحضة مرفوع بانه لم لا يجوز
ان يكون مانع او غير التعلق بالمادة يوجد في بعض المجردات وفيه بحث اذ لا يخفى
انه ان اريد بالعقل ان يعقل به الاشياء لا يكون المقدمة العاملة كل موجود
لا في مادة فهو عقل عين الدعوى كيف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية مندرجة
تحتها وان مراده بالعقل المحض ليس الا ما ذكره في الترديد من شانه ان يكون
معقولا وايضا قوله في تقرير الاستدلال وكل ما هو عقل فهو يعقل جميع المعقولات
مكنوفة له ليس موافقا لكلام المحققين منهم لانهم ما استدلوا بهذا الدليل عا عدم
علم بجميع المعلومات بل عا علم يغيره في الجملة كما اشرنا اليه ثم قوله ونفسه الاول
مشغولة بتدبير البدن فاذا انقطع تعلقه بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات
البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له جميع
المعقولات كلها لا يطابق ما ذكروه في احوال النفوس البشرية بعد المفارقة
حيث قالوا ان النفوس التي لم يكتسب الكمالات حال تعلقها بالابدان فهي ان كانت
عالمة بان لها كمالات صارت معذبة بالتشوق الى الحصول لها وعدم تمكنها من
تحصيلها سواء كانت متصفة باضداد الكمالات كالنفوس المعتقدة للاباطيل
المضادة للحق او لا كالنفوس البلهاء والصبيان الذين لم يحصل لهم الاعتقادات
الحقة ولا الباطلة والفرق ان المتصفة باضداد الكمال يكون عذابها موبدا
بخلاف ما ذكر فانها معذبة بان ما بقي الاشتياق الى الكمال لانها مشتاقة الى ما لا يمكن
من تحصيله وان لم يكن عالمة بان لها كمالا كالنفوس البلهاء والاطفال والمجانين
لم يكن لها الم الشوق ولا لذة الكمال وهذا الكلام منهم يدل عا ان النفوس

مكنوفة له فانه لا فرق انما هو عالم بان لها الخ

يكون ؟

انما يصدر بها الكمالات بوسطة البدن الذى هو آلة لها فى افعالها فاذا خرجت عنها قبل تحصيلها
بقيت فارغة عن الكمالات وكان للمستعد والنفس عندهم العلوم والكمالات بالاستعداد
قاصرة محتاجة الى تكميل المستعد اوما بوسطة الآلات البدنية حتى ينفيض عليها من المبادى
المفارقة بتمامه بالاستعداد وقال انه رجح نقل عن الشيخ مسلما او هو ان العالم فعل الله تعالى
والفاعل يجب ان يكون عالما بفعله فيكون البارى عالما بالعالم وهو الملزم اعترض
عليه بوجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادى وطبيعى وكون الفاعل عالما بفعله
انما يلزم فى الارادى لا الطبعى والفاعل عندهم صادر عنه طبعا واضطرارا لا قصدا
واختيارا فلا يلزم كونه عالما وثانيهما هو انه وان سلم ان صدور الشئ عن الفاعل
يقتضى علم الفاعل به لكن الصادر عندهم من الله تعالى ليس الا العقل الاول فلا يثبت
بهذا الدليل كون الكل معلوما له فان علم الفاعل بما يصدر عنه بوسطة لا يلزم
فى الفعل الارادى فكيف فى الطبيعى فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون بتحريك
ارادى توجب العلم بها صدار الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بعصا ونحوه وكسر غيره
قال ره هذا ايضا لا جواب لهم عنه واقول هذا الاستدلال لم اجده فى كلام احد
من الحكماء ولا فى كلام النقلة عنهم ولا يطابق اصولهم وقواعدهم ايضا فانهم
يسندون الافعال الى طبايع لا شعور لها اصلا واظن انه يعتبر المسلك الذى
نقلناه عنهم وهو انه يعلم ذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول بحذف بعض مقدماته اعنى كونه عالما بالعلة وان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول والاكتفاء فى الاستدلال بمجرد العلية ثم ان القول بان صدور العالم عنه
تع عندهم بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار ليس كما ينبغى لانهم
لا يقولون بان فاعليته تع كفاعلية المجبورين من قوى الطبايع الجمادية بل
ذهبوا الى انه تع قادر بمعنى ان شاء فعل وما شاء لم يفعل الا ان مشيته

الفعل الازلى

الفعل لازم لذاته وعدم مشيته ممتنع وصدق الشرطية لا ينتفى وقوع المقدم
والا لكان مشيته تع عندهم لا يزيد على علمه بوجه النظام الاكمل فلا يصح الاستدلال
بما علم على ما لم يتبع الاستدلال منهم على علمه بمشيته كما وقع للمتكلمين بناء
على ان مشيته زايدة على علمه ومتزينة عليه وما ذكره فى جوابه الثانى من ان لم يوجد
من الله تع ابتداء بل بوسطة وما يصدر عن الفاعل بالوسطة لا يلزم ان يكون معلوما له
فى الفعل الارادى فكيف فى الطبعى مسلم عندهم اذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية
العلم لكن هذا لا يضر هم لان الموجب بعلم المعلول عندهم ليس الفاعلية بل العلم بالعلة
التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بتحريك ارادى لا يوجب العلم بما يتولد منه
بوسطة من مصادمة وكسر غيره غير متوجه علينا لان قاعدة العلة ليس معلوما هنا
للمتحرك فلا يكون الحركة بتمامها معلومة ايضا فلا تعلم ما يتولد من الحركة لان ما يتولد من الحركة
انما يتولد من خصوصية الحركة الواقعة فى مسافة مخصوصة على وجه مخصوص وعلم الفاعل
بشئ لا يتعلق بهذه الخصوصية لعدم العلم بعلتها التامة على ان حركة الحجر ليس بفعل للمتحرك المريد
ولا المتحرك المريد فاعلا لها بل الفاعل لحركة الحجر من فوق جبل هو طبيعة بوسطة الميل
الطبعى والقسرى المستفاد من المحرك المريد والذى يفعله المريد بارادته هو حركته
لاعضائه مع يقال فى العرف انه فاعل لحركة الحجر لكن الكلام فى الفاعل الحقيقى لا فى الفاعل
بحسب العرف فصل ١٤ بعضهم عن القول بان الاول يعلم ذاته ولهم فيه طريقان
الاول انهم يثبتون انه تع يعلم غيره بما ذكرناه من المسلك الاول فى المسئلة المتقدمة
ثم يقولون كل من علم غيره امكنه بالامكان العام ان يعقل كونه عاقلا لذلك
الغير والاجازان يكون احدنا عالما بالمحيط والمحوطات وساير العلوم
الدقيقة الكثيرة المباحث المشتملة بالدلايل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم بها
وان التفت اليه وبالغ فى الاجتهاد وذكر بسفسطة ظاهرة فواجب الوجود

الفصل الرابع عشر

امكنه ان يعقل كونه عاقلا لغيره وكل ما امكن بالامكان الواجب الوجود يجب له لما عرفت
فواجب الوجود يجب ان يعقل كونه عاقلا لغيره وغير يتوقف على علمه بذاته فثبت كونه عاقلا
لذاته وهو المطلوب الطريق الثاني هو ما ذكره المصنف الثاني لاثبات كونه تعالى عالما بغيره
من ان ذاته تعالى موجود قائم بذاته وكل موجود كذلك فان ذاته الموجود حاضرة لذاته
الموجود القائم بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لا بد ان يعقل ذاته لان التعقل
ليس الا حضور الماهية المجردة للموجود القائم بذاته فثبت انه تعالى يعقل ذاته
وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يثبتون اولا انه تعالى يجب ان يكون عالما
بغيره ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق
الاول وتارة يعكسون الامر فيثبتون اولا انه يجب عالما بذاته ثم يثبتون
انه يلزم من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت
الجواب من الطريقين وقد مناه في المسئلة المتقدمة فتذكر والذي يختص الطريق
الاول بهذا ان يقال لانا نمنع ان كل ما يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا لذلك الغير وهو لا يجوز
ان يكون من جملة بعض المجردات التي تعقل المعقولات ويمتنع عليه تعقل انه تعقلها
والقياس على ما نجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا فصل في ابطال
قولهم الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات قالوا الجزئيات المتشكلة سواء
كانت دائمة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها او متغيرة كالمركبات العنصرية
التي تكون وتفسد لا يعلمها الاول تع من حيث هي جزئيات متشكلة بل يعلمها على
وجه كلي لانا نمنع انه يعلم ماهيتها الكلية فقط بل نمنع انه يعلم الماهية الكلية
موصوفة بصفات كلية فقط بل نمنع انه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات
كلية ايضا لان المجتمع في الخارج للاناني شخص واحد فحصل علم كلي مطابق لشخص
جزئي حسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات

المتغيرة

المتغيرة الزمانية سواء كانت متشكلة كالاجرام او لا كالنفوس بما هو كونها جزئيات فانه
تع وان كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لكنه يعلمها علما متعاليا
عن الدخول تحت الازمنة باعتبار اوصافها الثلثة فلا يغرب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة
وبين منطقتي فلكيهما تقاطعا على التناصف فحصل لها بحركتهما متقابلة يوم كذا بان
يكون الشمس في احدى نقطتي التقاطع والقمر في اخرى فيتوسط الارض بينهما فينحط
القمر في عقب الراس مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس
في علمه كان وكاين ويكون ولا يلزم منه خلو ذاته عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان
ليس بالنسبة اليه تع هذه الاوصاف الثلثة وليس بعض الازمنة بالنسبة اما علمه تع
حالا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذه الوجوه خلو عن ادراك
بعض ما هو واقع وبهذا التحرير ظهر ضعف ما ذكره الامام الغزالي من ان هذه القاعدة
يبتني عدم علمه تع بالجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزم منها ان زيدا لو اطاع الله
او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص
واقعاله حادثة بعد ان لم يكن وانما يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله
بل لا يعرف كفر زيد واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم هذه القاعدة
ايضا ان يقال تحدى محمد عم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذا
الحال مع كل نبي معين وانا نعلم ان من الناس من تحدى بالنبوة وان
او لئك كذا وكذا واما النبي شخصه فلا يعرف فان ذلك يعرف بالحس والاحوال
الصادرة منه فيها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب
ادراكها على اختلافها تغيرا فيلزم بالضرورة استحصال الشرايع بالكلية وانما قلنا انه
ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه لو لم يعلم الجزئيات الحاصلة عندها كما يعلمها

نحو اسنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا يتطبق فيه الخارج الا عليه ودون ما عداه وبهذا
القدر يحصل التميز من الاشخاص وكذا يعلم احواله وافعاله على وجه يتميز به كل منها عن
الاخر واوقاتها المعينة الا انه عالم يكن بالنسبة اليه ماض وحال ومستقبل ثم يعلم
ان بعضها واقع الان وبعضها ماض وبعضها مستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة
باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص واحواله وافعاله بحيث يتميز كل
منها عن الاخر وبهذا القدر كاف في اجراء الاحكام الشرايع واجمعوا على الاول
بان ادراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت دايمة او متغيرة انما يكون بآلات
جسمانية متجزية والاول تعالى مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بآلة جسمانية
والا لكان مستكملا بما عداه كالنفس فلا يكون مجردا حقا بل مجردا ما وهذا
واجيب بانا لا نسلم ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون الا بآلات جسمانية
وانا سلمنا ان لو كان ادراكها بحصول صورها عند المدرك وهو ممنوع لكن لا نسلم ان
يكون العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة محضة بل يجوز ان يكون
اضافة بدون الصورة بل ان لا يكون الاول تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها
في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض ان
لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل
تحقق المضاف اليه واجيب بانا لا نسلم ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه
بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العقل
وقد يؤيد هذا المكان وعلى اصل الاعتزال الامر اسهل لان المعدومات الممكنة لها
ثبوت في الخارج حال عدمها ويكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتميزه
من غير ان يكون له وجود لا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر كلام على السند
فليتأمل واجمعوا على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية

توجب

نحو

بل

توجب التغير في علمه وهو على الله تعالى قال لان من يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه
انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده فكر يكون لا محالة جهلا واذا العلم بهوان
يعتقد في ذكر المعدوم لا وجوده او هو وجوده لا موجودا ثم اذا وجد فلا يجوز
ان يبقى على الزماني بعدمه بان يعتقد انه معدوم في زمان هو موجود فيه او لو بقي
فكر العلم بعدمه للزم جهلا ايضا واذا لم يبق فكر العلم وحدث علم اخر وهو
العلم بوجوده الآن كان فكر تغيرا في علمه والعلم بهذه الزمانيات ليس من
الاضافات المجردة التي لا يرجع الى هيئة وصفة في الذات مثل كونك يمينا وشمالا
حتى يجوز التغير فيه في حقه تعالى هو هيئة وصفة لها اضافة الى المرتبط به وهو المعلوم
فاذا تغير المعلوم لم يكف في فكر تغير الاضافة فقط بل يتغير صفة الذات العالم
وفكر لان العلم يستدعي الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير فكر المعلوم
بل العلم المتعلق بمعلوم اجزء علم مستانف لاضافة مستانفة بخلاف القدرة فيكون
التغير فيه تغيرا في صفة حقيقية ذات اضافة تعلق وفكر مسيرة في صفة هو واجيب عنه بان
العلم اما اضافة محضة وعند الاضافات في صفة هو غير مسمى عندهم او صفة حقيقية
ذات اضافة ولا نسلم انه يلزم من تغير اضافة بتغير المعلوم تغير تلك الصفة وانا
يلزم فكر لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فانه لا يتصور ان يعلم معلوم
اخر وان يكون عالما به بل كل صورة فانما يكون عالما بما هي صورة له فقط دون
ما عداه وفكر اي كون العلم صورة مساوية للمعلوم ممنوع ولم لا يجوز ان يكون
صفة واضحة لها اضافات وتعلقات متعددة بحسب تعدد المعلوم ولا يلزم
من تغير المعلوم الا تغير تلك الاضافات دون الصفة كما في القدرة واجاب
بعض مشايخ المعتزلة بان الشيء المعين قبل حدوثه يعلم منه انه معدوم
وانه موجود فاذا وجد يعلم بالعلمين الاولين انه كان معدوما وانه موجود

والاضافة الى معلوم المعين اضافة صفة العلم
حتى يتغير صفة الذات العالم

الاحوال

فان من علم بان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بعد العلم انه دخل البلد الآن
او لا كان عالما بهذا مستمرا بلا غفلة مزيلة او انا لحظة واحدة الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل
الا ان بطريان الغفلة عن الاول وكذا من علم انا زيدا ليس في الدار وهو الان هذا العلم
الى ان دخلها وعلم حصول فيها يعلم بعلم الاول انه لم يكن فيها او انا لحظة واحدة الى
علم متجدد يعلم به انه لم يكن فيها بطريان الغفلة عن الاول وتوهم ان الاول لبوجوه
الاول انه سيقع غير صحيح انه وقع بالفورية واختلاف المعلومين توجب اختلاف
العالمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر لان تعلق العلم متعلق العلم واختلاف
المتعلق لا يستلزم الا اختلاف المتعلق وفيه ان اختلاف التعلق جاز ان يكون صحيحا
صحيحا متعلقا بحسب تعدد المتعلقات لا بالقوة فكذلك يناسب اي المصير لان
العلم عندهم علم بين العالم والمعلوم لا صحيحا ان علم فلا سمع ملكا علم
علما كونه صحيحا ان تعلق الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط
العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطها فضلا عن
الثالث يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه
بانه وقع من جميع الوجوه وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما يتوهم ان هذا الوجه
انما يدل على تغاير العالمين بالاعتبار لا بالذات لما هو المراد فان الشيء الواحد
يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باعتبار آخر وكعلم كلا منهما في علمه بالمتناسب
هذا الايشار والزمانية الى ما تتعلق بالزمان ولا يكون وجوها بدونه وما يكون
تغيرا تدريجيا كالحركة وما يتبعها فان لها هوية منطبقة على الزمان يتنوع
وجوها بدونه او وجودا كالكون والنقاط او ما يكون محلا للتغير على الاقوال بين
كالاجسام فان الجسم من حيث هو انه ليس قارا لا يتحصل الا في الزمان او في طرفه
لكنه لكونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونه واما ما لا يكون تغيرا او محلا له

لكا لمبدأ

لكا لمبدأ الاول والعقول المفارقة فانها ليس بغيرا ولا محلا لشيء تغير فلا تعلق لها بالزمان
بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى الماضي وحاضر ومستقبل لكان الاشياء الكائنة
الخ لها معلومة بالعيان ولا يوجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلثة الطول والعرض
والعمق او ما يكون حالا فيما له تلك الامتدادات وامثالها ليس لتلك الامتدادات ولا
حالا فيه كالجوهر فلا تعلق له بالزمان ولا ينقسم الامكنة بالقياس اليها قريب وبعيد
ومتوسط فلذا نتج عالم لم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص
بجزء من اجزاء زمانية لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته المعينة فلا تتصور في
حقه حال وماض ومستقبل لان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص
بجزء منه بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له
بحسب اوقاتها المعينة الخ بين موافقة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه بحسب
اوصافه الثلثة اعني الحالية والماضي والاستقبال ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه
لانه عالم بكل زمان بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم تتصور كون بعض الاشياء واقعا
في الحال او الماضي او المستقبل بالقياس الى جميع الازمنة فعدم ادراك الاشياء على هذا الوجه لا يكون
محلا لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة الى جميع الازمنة في الحال او الماضي او المستقبل وهو
يعلمها على هذا الوجه مع ما ذكروه من انه تع لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما
يعلمها من حيث انها ماهية متحصصة باوصاف تختص بحلها بواحد جزئي وان لم
يمتنع نفس تصورها من وقوع الشركة يستلزم علمها من بعض الوجوه تع عن قول
المبطلين علوا كبيرا مع انه مناقض لما ذهبوا اليه من ان الكل معلول للواجب
العالم بذاته والعالم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصه المعلول
وقد يعتذر بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية
وان كان كالا للموجود الا انه ليس كالا مطلقا لانه توجب نقصانا من وجه

٧ خصوصه ؟

الوجه الثاني

لاستلزامه التجسم والتركب فلا استحالة في عدم بثوته للواجب وان العلم بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به واوراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس فلا يكون الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا ينافض وحقيقة هذا الاعتذار بان كون اوراك الجزئيات الجسمانية ادراكا بالآلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب وقال بعض المتاخرين من فلاسفة الاسلام في تحصيل علمه بالمدرك لذاته كما لا يفتقر في اوراك ذاته الى صور غير صورة ذاته التي بها هو هو كذلك لا يفتقر في اوراكه ما يصدر عنه الى صور غير صور الصادر التي بها هو هو واوراكه مدرك كثيرا من الاشياء بالصور التي يتصورها ويستحضرها ولا يحتاج في علمه بتلك الصور واوراكها الى صور اخرى من تضايف الصور فينا ندرك كما بذاتنا كما ندرك غيرنا بما يصدر عنا لم يصدر عنا بافتقار ذاتنا بل بافتقار ذاك الغير الى مجرد الوجود لتلك الممكنة لذاته لا بافتقار ذاته الى غير الذي لم يصدر عنه اذ لا يفتقر في اوراك ما صدر عنه الا غير ذاته المغيبة فكون المدرك مثالا لصور المدرك ومثاليتها شرط في اوراكه اياه ولو كان شرطا امكن لنا اوراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا ولو امكن حصول الصور لنا من غير الحصول فينا لحصل الاوراك ايضا من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في العقل والاوراك فاجتزي اليه بالعروض لا بالذات وحصول الشيء لعلية الفاعلية لا كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لعلية القابلية في كونه كذلك فالفاعل لذاته معلوم لذاته حاصل له من غير ان يكون حال فيه ولا عاقل لذاته من غير ان يحصل فيه فان الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد بحسب اعتبار المعتبرين فكذلك وجود المعلول الاول وتعقل الواجب اياه لان ذاته علة لذات معلوله الاول وعقله لذاته علة لعقله لذات المعلول الاول واتحاد

العلتين

العلتين في الوجود مع تغايرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلوليهما في الوجود مع التغاير الاعتباري بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي هو اول العقول الاحياء فيه الاصول صورة مستفادة من ذات الاول ثم تمام كان لا موجود ممكن الا وهو معلول الواجب وجب ان تعقل جميع الموجودات الممكنة الوجود لما فيها من الصور الحاصلة التي يدرك بها تلك الموجودات الممكنة بالبين من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصور اخرى بل باعيان تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلومة لله بالفعل في وقت من غير ان يكون زمانيا في عالم كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها من غير لزوم محال من المحالات التي تذكر في كيفية علمه بها ما ذكرنا ويرد عليه انا لا نسلم انه اذا اوراك الاشياء بالصور ولم يحتج في اوراك الصور الاصول اخرى لجواز ان مصدر الموجودات اولى بان لا يفتقر في اوراك ما صدر عنه الى غير ذاته المغيبة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء لمجرد كما في اوراك العقول وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين في الحقيقة ويكفي في الاوراك الحصول للقابل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول الشيء لفاعله كونه حصولا لغيره دون حصوله لقابله او كون حصول الشيء لفاعله اقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لقابله انما يفيد لو كان المعتبر في الاوراك مطلق الحصول للغير دون خصوصية الحصول للقابل وهو ممنوع والحاصل انه يجوز ان يكون مفهوم الحصول للشيء امرا عرضيا بالنسبة الى ما يصدق عليه من الحصولين ويكون المعتبر في الاوراك هو احد المعروضين لا الاعم فلا يلزم من كون مطلق الحصول للغير الذي هو العارض حاصلا في ضمن المعروض الذي ليس معتبرا في الاوراك حصول الاوراك وقوله لو كان المدرك مثالا لصور المدرك ومثاليتها شرطا في الاوراك لما امكن

هذا خلاف في الاول فلا يلزم حصول الاوراك

لما ادراك ذواتنا والاشياء الخارجة لذواتنا انما يفيد عدم اشتراط حصول الصورة والمثال
في المدرك على التعيين لاكتفاية الحصول مطلقا في الادراك لجواز ان يكون كل من حصول
المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به اي وحصول الصورة والمثال كافيا في الادراك
ولا يكون حصول المعلول للعلة كافيا في ادراكها اياه لاحتمال ان يكون الحصولات المذكورة
متغالغة بالحقايق ويكون كل من الثلثة الاول شرطا على البدلية في الادراك كافيا فيه
دون الرابع وايضا لو كان علمه تعالى بالاشياء عبارة عن وجدانها لم يكن علمه بها
متقدما بالذات عليها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون لعلمه تعالى بها مدخلية في وجودها
فيكون الاول تعالى فاعلا بالطبع لا بالارادة مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا
الى انه تعالى قادر مختار لا ان قدرته واختياره لا توجبان كثرة في ذاته وان فاعليته
ليست كفاعلية الجمادات من الحيوانات لان افعالها تابعة لاغراضها ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبايع الجسمانية وان علمه تعالى موجب لمعلوله بالذات ومنشأ لصدوره واما اذا كان عينه فلا شك ان الامام
الغزالي رح قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى الثانية بانه لم لا يجوز ان يكون
العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلوم انما يؤثر
في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين
داخلة في صفة العلم ومنها اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة اليه
وفيها حصل الاختلاف فقد حصل التغير فمردود بانه لو صح هذا لزم ان لا يعلم
الاول تعالى الا ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق
وهذه مختلفات لاجل الاضافة اليها فحينئذ فلا يصح العلم الواحد لان يكون
عالما بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تتحدها
فقط مع التماثل فانها ثلاث ما يتعدد بعضها مستدل البعض والعلم بالحيوان

لا يتحد

لا يتحد مع العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يتحد مع العلم بالسواد فلا ينطوي تحت
علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء منطوية تحت علم
واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الالزام
لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى بصور متعددة يتعدد المعلومات مع انه
منزه عن الجهة عالم عدد علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمانية
فما ذكروه من التقرير غير تام في الجواب وقوله فقد وجب اختلافها لا تتحدها مع التماثل
غير صحيح قولنا فانها ثلاث ما يتعدد بعضها مستدل البعض ان اراد في جميع الاحكام
فممنوع والا لم يتصور تعدد بين اثنين اصلا وان اراد في بعض الاحكام او فيما يجب
ويمكن ويمتنع فمسلم ولكن لا نسلم ان العلم باحد الشيئين لا يتحد مع العلم بالآخر فيه
فصل في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة قالوا ان الاجرام الكلية حيوانات
لما تنوسس معلوم باجرامها نسبتها اليها كنسبة نفوسنا الى ابداننا فكما ان ابداننا
متحركة بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذا الافلاك وبهذه الدعوى وان كانت
من الامور المحكمة فان الله تعالى قادر على ان يخلق الحيوان في كل جسم فلكيا او عنصريا صغيرا
او كبيرا مستديرا او مضلعا لكن الشان في اثبات وقوع شيء من ذلك بطريق القياس العقلي
ومجتهاهم التي تمسكوا بها هي انه قالوا الفلك جسم متحرك بالذات وكل جسم متحرك بالذات
فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية لان مبدا الحركة اما خارج عن المتحرك ممتاز
عنه في الوضع والاشارة او لا والاول الحركة القسرية والثاني الطبيعية لا جايز ان يكون
حركات الافلاك طبيعية لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون متروكا فذلك
الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع في حالة واحدة بل
يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال ولا جايز ان يكون قسرية لان
القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر وايضا لو كانت حركاتها

لا يخلو من ان يكون له شعور بما يصدر
عنه من الحركة او لا والاول الحركة
الارادية والثاني هي
بعينه مطلوبا بالطبع

قسريه لكانت على موافقه القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعه والبطء وتوافقها
في المحاطق والاقطاب فلا تتصور هناك الا من بعض الوجوه لكن حركاتها كما شهدت به
الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة فيتعين ان يكون اراديه وجوابه انا لا نسلم ان
الافلاك متحركه والذي عول عليه الرياضيون في ان الافلاك متحركه هي المشاهده وهي
انما تدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما يثبت حركاتها لو امتنع الخرق عليها
وهو ممنوع وما ذكره من الدليل على امتناع الخرق عليها من انها لو كانت قابله للخرق
لكانت اجزاؤها قابله للتفرق فيلزم ان يكون الجهات متحدة قبليا اذا التفرق
لا يكون الا بالحركه المستقيمه فعلى هذا سلمنا انها تتميز في الحدقه دون ما عداه وانا نقول
نحتمد عدم في اثبات كون الافلاك متحركه بالاستدارة سواء كل جزء من الاجزاء المفروضة
التي للفلك لا يجب له الوضع والمحاذاة ما هو على نحو ذاتها والا لكانت متخالفة
في الطبيعة لاختلافها في اللوازم فلا يكون الفلك بسيطا قابلا لوضع غرض له فلو حاله
امكنة الزوال نظرا الى ذاته وامكان زواله يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء
الى موضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة في عين الفلك حاصلة وهي لا تتصور الا بالميل
لان الميل هو العلة القريبة للحركة فيجوز ان يكون في الافلاك ميل مستدير فوجب
ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لان امكان الميل يدل على امكان المبدأ والمبدأ
هو الصورة النوعية اليه لا يجوز ان يكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل
ووجود مبدأ المستدير في الجرم البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك الميل
بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا ممتنع او لا عائق عن الحركة المستديرة
من جانب الآخر ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية
ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل فثبت ميل مستدير
بالفعل بحسب الطبع في محركه بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو ايضا

غير تام

غير تام اما اولا فلانه مبني على البساطة وقد بينا ان الاجزاء المحدودة جوهرية ما عداه وانا ثانيا
فلان اللازم للعدم وجوب الوضع والمحاذات للاجزاء المفروضة للفلك جواز زوالها عنها (بان الاجزاء المفروضة)
وقد بينا ان لا يلزم من جواز الحركة عليها جواز ان لا يكون زوال الوضع والمحاذات بالحركة غيرها
فما اعتبر ذلك المحاذاة لزم والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية لا يقال
لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لما كانت مسعفة بالنظر اليها واستحال حركتها
بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها للعدم حركتها الخ لكونها ومعناه
وجب الوضع بطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لم ان يجب الوضع بالنظر
الى طبايعها ممنوع وانضافا ان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الآخر منه تحته
فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا نسلم ان
النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا ياباني عن التحتية وكذا النصف
التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا ياباني عن الفوقية والا لزم اجتماع متقابلات
طبيعية واحدة بسيطة بل النظر الى طبيعتها جاز ان يصير الفوقاني تحتانيا وبالعكس
وقد بينا ان لا يجوز الحركة عليها اذ الموقوف ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله
لانا نقول لا نسلم ان مع اقتضاء طبايعها الكون وجوب الوضع بطبايع
الاجزاء فانه يكفي في وجوب الوضع وجوب سكون تلك الاجزاء فقط
بل لا بد مع ذلك من وجوب سكون ما اعتبر الوضع والمحاذاة معه و
هو ظاهر فلا خلو الفوقية والتحتية بنفع الفلك اعتبار بعض منا لا افلا
بل الواقع ان النصف من الفلك فانه نصف من الارض ونصف اخر
منه في خلافهما والنصفان من الفلك لا يقتضي طبيعتهما المحاذاة نصفي
الارض بعينهما ولكن لا يتم جواز الحركة على الفلك بل يكفي في ذلك جواز
الحركة على الارض قسرا او طبعا ولا ينافيه ثباتها على حالها وانا ثالثا

فلجواز ان يلحق لجزئي الفلك صورة نوعية لاجل ما ركب فيها جزؤ الفلك فيكون تلك الصورة مختصة
لوضع معين لاجل ما ركب اصلا واما رابعا فلانا لانم انه تجب ان يكون في الافلاك مبدا
ميل مستدير فان الذي ثبت بما تقدم الحكم الى حركة المستديرة وذكر الاستلزام
وجود الميل المستدير بل الامكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدائه بالفعل بل امكانه فاذن قلت
قد اقيم الدلالة عليه فيما سبق بان المبدا هو الصورة النوعية فاذا كانت ممكنة في الفلك
الموجود بالفعل يلزم وجودها فيه بالفعل والا لم يكن الفلك موجودا بالفعل لامتناع وجود
الجسم بدون الصورة النوعية قلت كون المبدا هو الصورة النوعية لم يثبت
فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذكر لا يستلزم ان يكون مبدوه هو
الصورة النوعية للفلك لجواز ان يكون امرا خارجا وما قيل من ان امر الخارج يكون
قاسرا ولا قاسر ثم ممنوع اذ لا دليل عليه فان قلت لا بد من ان يكون المبدا القريب للحركة
او الامر الخارجي فان كان الاول فالمطلوب ظاهر وان كان الثاني فكذا لان ذكر
الامر الخارجي يكون قاسرا فيمكن التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا
قسريا فلا بد فيه من مبدا ميل طبيعي وقد امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذكر
المبدا القريب مبدا قريبا الميل المستدير وبذكر يتم المطلوب قلت لانم ان كل ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد
فيه من مبدا ميل طبيعي وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه ولما
كان سابقا فلانا لانم ان وجود مبدا الميل المستدير في البسيط حتى على انه لا عائق
فيه عن حركته وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا وما يضاده اما عنه اما
يتحقق في الطبيعة لكونها غير شاعرة واما في الطبع الذي هو احد معنيي الكلام فيه هنا
فلا واما سادسا فلانا لانم ان لا عائق عن الحركة المستديرة الا وضع مستقيم
او مركب واما بتم لو انحصر العائق في الجسم وهو ممنوع لانم ايضا امتناع وجود ما فيه
ميل مستقيم او مركب عند الاجرام السماوية لان قولكم لم يثبت الا الى الحق

(الا امتناع ميل مستقيم او مركب)

واما سابعا

(ان الاجرام السماوية)

واما سابعا فلانا لانم ان وجود مبدا الميل وعدم العائق يدلان عليه وجود الميل بالفعل فيها
بجواز ان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه ولا يوجد الميل لانتفائه وذكر الشرط ثم ان
ما ذكروه من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بان الاجزاء التي يدور
عليها الفلك على سرعة حركته كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها وان النقطتين اللتين
يكونان قطبي الفلك يدا وبان سائر النقط الموهومة فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص
وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح وقد اجابوا عنه بان ذكر المخصص لا يرد على
ايا محركة او ان لم يعلم بعينه هذا ولو سلم ان الفلك متحرك فلانم انه لا جائز ان يكون
حركته طبيعية لانا لا نسلم ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا وما يضاده بل غايته انه توجه الى مثله ولانم امتناعه فان قلت يمكن ان يستدل على امتناع
حركة الفلك طبعا بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال المتحرك بالاستدارة
يطلب بحركته المستديرة ثم يتركه وشيء لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب
الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور
والارادة قلت هذا منقوض بحركة الحجر على الارض بطبعه فان اية نقطة
يفرض فيه وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركها وايضا قلت ليس المطلوب
فيما ذكر من المثال شيء من النقط الواقعة المسافة بل المطلوب طبعا هو الحصول
في الحيز الطبيعي ومن ضرورته مرور الجسم في حركته الى تلك النقط قلت فكذا
فيما نحن بصدده يجوز ان لا يكون الاوضاع المذكورة مطلوبا للطبيعة الفلكية
بل يكون المطلوب نفس الحركة وايضا قلت الحركة ليست من الامور المطلوبة لذواتها
بل لصيرورة الثاوي الى الغير فلا يكون مطلوبة لذواتها بل لغيرها قلت لانم
ان الحركة لا يكون مطلوبة لذواتها ولانم ان صيرورة الثاوي الى الغير هذا من مقتضيات

(الثاوي الى الغير)

الفلاسفة وما الدليل عاقد كره فلا يلزم من وجوده ما هو الغاوى وايا كون حقيقتها فوكر ولو سلم
انها لا يكون طبيعية ولكن لا نسلم انها قسرية قوله لان القسر انما يكون على خلاف الطبوع قلنا لا نسلم
من عدم الطبيعة اللجاز ان يكون الحركة قسرية فانها حركة المتحرك من مبدإ خارجي سواء وجد
للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها او لم يوجد وما ذكروه من ان العالم الطبيعي يبحث عن الحركة بالقسر
لزم ان يكون الحركة كتلك لا معنى لا يتم على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون
حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي مثلا خلافها لجواز ان الحركة
فانه يجوز ان لا يكون حركاتها المستديرة طبيعية ويكون للافلاك المتحركة بها طبايع
تقتضي غير تلك الحركات ويكون تلك الحركات قسرية ولا نسلم انها لو كانت حركاتها
قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسر
مختارا والافلاك وسوجم فصل في ابطال ما ذكروه من ان الغرض للسماء قالوا
الغرض المحرك للسماء هو التشبه بالعقول المتعارقة لان حركة الفلك ارادية
بالارادة لا تتعلق الا بشيء مشعور به يرى المحرك بالارادة وجوده اولى
من عدمه وذكر الشيء هو المسمى بالغرض وما يتوهم من ان لتلك الحركات
ارادية من غير ان يكون هناك غرض كحركة العائث بالحية والساهي
والنائم فجوابه ان في العبث ضربا خفيا من اللعب وان النائم والساهي
انما يفعلان بتخيل اللذة او ازالة حالة مؤلمة او ازالة وضب وعدم
تذكر العائث والنائم والساهي لتخيل تلك الغايات لا يقتضي عدم تخيلها
لان تخيل الغاية شيء والشعور بتذكر التخيل شيء اخر وانحفاظ بتذكر الشعور
شيء ثالث يتوقف وجود التذكر على جميعها فلا يلزم من عدمه عدم التخيل
لجواز ان يكون لعدم الشعور بتذكر التخيل او لعدم انحفاظ الشعور وانما

ظهر انه لا بد للحركة الارادية من غرض فالغرض لا يخلو من ان يكون حسيا او عقليا لا جايز
ان يكون الغرض للفلك حسيا لان كل غرض حسي فالة آلية اما جذب الملايم او دفع
المنافر ولا خروج عن هذين لان كل متصور حسي لا يكون فيه جذب ملايم ولا دفع
منافر عند المدرك لم يصح ان يكون غرضا له باعثا على الفعل بالقرون فجذب الملايم
هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما في الان على الفلك لانهما يختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة وبالعكس والافلاك لا تتحرق
ولا يلتئم ليزول صورتها الجسمية الى صورة اخرى ولا يكون ولا بعد ليتبدل صور
بعضها ببعض ولا ينمو ولا يذبل ولا يتحلل ولا يتكاثف لتغير مقاديرها زيادة ونقصانا
ولا يستحيل في كيفياتها من اشكالها واستدارتها بل لا يتغير فيها الا في اوضاعها التي
لا تتصور كون بعضها طبيعيا واولى لانها بالطبع تكون نسبتها الى جميع الاوضاع
على السواء فظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من ملاية الى حال غير ملايمة
وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لاغراض حسية
فتعين ان يكون الغرض امرا عقليا وذكر الامر العقلي اما ان يكون حصول
بالحركة او بتشبه والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة
بحركة بحسب اتفاق عن العوارض الخارجية يستحيل ان يكون نحو شيء قال ولان
طلب الحق لا يدوم ابد الدهر او لا بد من الياس عن حصولها حتى يقف
الحركة ولا يستمر وهو محال لان الحركات الفلكية واجبة الدوام لانها حافظة للزمان
الذي يبتنى عليه العدم سابقا ولاحقا فتعين ان يكون حصولها بالحركة وح
اما ان يكون عايدا الى العالم العنصري او الى نفسها او الى امر اعلى منها لا سبيل
الى الاول والثالث والا يلزم استكمال الكامل بالناقص اما على الثالث وهو
ان يكون الغرض عايدا الى العالي فظ لان العالي كامل وقد استغناه كما لا

من السافل الذى هو ناقص واما على الاول وهو ان يعود الفرض الى السافل فلان اتصال
ذكر الفرض الى السافل يجب ان يكون اولى بالنسبة الى الفلك والا لم يصلح غرضا له
وح يستفيد الفلك تلك الاولوية من السافل باتصال كماله اليه علما ان العالم العنصرى
احقر بالنسبة الى اجرام الشريفة من ان يتحرك لاجلها فانها آمنة من الفساد بخلاف
العالم العنصرى وليس مجموعها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدرا يعتد به بل الى واحد
من الافلاك فضلا من مجموعها فتعين ان يكون الفرض عايدا الى انفسها وح لا بد
من ان يكون ذكر الفرض نيل خرات او نيل صفة لذات او نيل سبة خرات او صفة لذات
لا سبيل الى الاول لان نيل الذات لا يكون الا دفعة فكان اذا نيلت وقعت الحركة
وهو ح لاستلزامه انقطاع الزمان ولا الى الثانى لان نيل الصفة الا اذا انتقلت
من محل ما يطلبها بالحركة وهو ح ما تقرر من ان الاجرام يمتنع عليها الانتقال
فيكون الفرض ممتنع الحصول بالحركة وقد عرفت استحالة كون الفرض كذلك وان
لم ينتقل هى بعينها بل حصل ما يماثلها فانما نيلت هى بشبهها بما هو الذى نيل فتعين
الثانى وهو ان يكون الفرض نيل سبة وصلة او صفة فيكون للفلك معشوق
موجود وهو يطلب التشبه به فاما ان يكون نيل السبة المستقرار بشبهها واحدا
باقيا وايا فلزم احد الامرين اما انقطاع الحركة او طلب الخ او يكون نيل السبة
الغير المستقرار بشبهها بعد شبه بحيث ينتفى شبه ويحصل شبه آخر ولا يخلو اما
ان يحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لا يحفظ والثانى باطل والا لزم وقوف الفلك
فاذن المطلوب محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فنذكر المشابهات الغير
المتناهية مع المعشوق اما من حيث برائة بين القوة او من حيث انه
بالقوة والثانى محال لان كونه بالقوة تقصان فلا يكون مطلوبا فيكون المطلوب حصول
المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية فيكون

للفلك

للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز ان يكون المعشوق للمتشبه
واجبا والا لكان النسبة به فى جميع المحاويات واحدا لان المطلب متى كان واحدا
كان الطلب لا محالة واحدا وليس كذلك لان حركة الافلاك مخالفة فى الجهة والسرعة والبطوء
ولا ان يكون جزءا فلكيا او نفسا فلكية والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة
فى الجهة والسرعة والبطوء وليس كذلك ولا عقلا واحدا لما مر فتعين ان يكون المتشبه به
عقولا متكثرة هى بالفعل مع جميع الوجوه فيتشبه بها النفوس الفلكية حتى لا يبقى
فيها شئ بالقوة لا على معنى ان تلك العقول الفلكية يخرج الى الكل كما لا تا بالفعل فى
وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات الممكنة لها شئ بالقوة فح ذكر الوقت فانها
لو كانت كذلك لصارت عقلا مجردا بالكلية ولم يبق وجود للفلك فيسقط حركته
وقد عرفت ان ذلك محال بل على معنى انها يتعقد بالتشبه اخراج كما لاتها كلها الى الفعل و
لكنها لا يخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل التدريج شيئا بعد شئ الى غير نهاية
والكمالات الا يقف بها ما هو بحسب جسمه وهو اخراجه الاوضاع التى فيه
بالقوة الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غيرها وضعا ما هو بحسب نفسه وليس ذلك
هو الاوضاع بل امر آخر اجل واعلى فالافلاك باخراجها الاوضاع الجزئية الى
لاجرامها من القوة الى الفعل تحصل لها التشبه فى كونها بالفعل الى الجواهر العالية
بتشبيهها المذكور كما لاتها متوالدة فكل نفس من هذه النفوس ينبعث عنها
بما يليق من مبدائها القدسى فلذلك الحركة تفيد لتحصيل كمال يشرف عليها وكل اشراق
توجب شوقا وحركة مستديرة لاشراق آخر وهكذا من غير انقطاع ولا وقوف
فحركاتها الموقتة لتحصيل كمالاتها التوالى وبهذا ظهر ان ما ظن جماعة من
الاكابر الفضلاء ان الحكماء ذهبوا الى ان حركات الافلاك لاجل اخراج الاوضاع
من القوة الى الفعل ليلا يبقى فى الفلك شئ بالقوة وشنعوا عليهم بان الواحد

منالوا قد منتقل فزوايا الدار قائلا ان مقصوده ان يخرج اوضاعه التي بالقوة
الى الفعل بعد جاهلا فجنونا من قبيل بعض الظن اذ الحكماء لم يذهبوا الى ان حركاتها
لمجرد تذكر بل طلبا لكمالات اللايقة بها منيا ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنيا
ما هو بحسب نفسه وهو اجل واعلى منيا وتحقيقه ان الفلك متحرك وسوخ بواسطة
تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وتحصل له بواسطة كل وضع شبيه الى
العقول التي هي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذكر الشبيه الذي
كان بواسطة ذكر الوضع واذا حصل وضع حصل شبيه اخر فلما ان نوع الوضع
يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبيه بحسب تعاقب الشبيهات وتقبل
بواسطة تلك المتشابهات الفيض من مبدأ فيكون اربع سلاسل سلسلة الحركات
ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبيهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات
والاوضاع كمالات للجسم واما التشبيهات وما يترتب عليها فهي كمالات للنفس
هذا غاية ان تعاقب هذه الاوضاع سيذل رشح الخير على العالم السفلي او بحسب اختلاف
اوضاع الاجرام البيرة يختلف اثارها في الاجرام السفلية ويتبع تلك الاثار من
الخيرات والشر خير بحالة وان لم يكن لها سبيل الى الاحاطة بتفاصيله فالافلاك
يشبه بالجماد وبما خراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها بالفعل وتشبيها
عند الخير على السافلات وبقية السافل وان لم يكن مقصودا من حركات الافلاك
قصدا كما عرفت لكنه مقصود تبعا من حيث انها تتشبه به بالمعقول وليس
حال الانسان المنتقل في زوايا الدار كذلك فلا ورود لما ذكروا من التشنيع
ثم انه لا استبعاد في ان يحصل للنفوس الفلكية بسبب اخر لها الاوضاع الممكنة
لاجرامها من القوة الى الفعل كمالات يترتب عليها فيضان الكمالات
دون النفوس الانسانية اذ بينهما مخالفات باطنة فيجوز ان يكون الاستعداد ما

[illegible] الصور الفلكية
والصور الانسانية

لحصول

لحصول الكمالات اقوى من استعداد النفوس البشرية فيتم استعداد ما لحصول الكمالات
باخراج الاوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل فيفيض تلك الكمالات عليها من
مبدائها بخلاف النفوس الانسانية هذا غاية تقرير ما ذكروا في هذه المسئلة وجوابه
انا لا نسلم ان الحركة الفلكية ارادية وما ذكروا لبيانه من الدليل قد عرفت ضعفه ولو سلم
ذلك فلا نسلم لزوم غرض مغاير للحركة ولم لا يجوز ان يكون الغرض نفس الحركة وما يقال
من ان جسمها التام وهي الى الغير فلا يكون مطلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولو سلم
ذلك فلا نسلم ان الغرض لا يكون حقيقيا قوله لان الداعي اليه اما الشوق او الغضب
وهما في الافلاك على الفلك قلنا لا نسلم صحة الحمل على الفلك فلان اللازم في البسيط مهما
تشابه اجزائه الموجودة في الحد والماهية واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجايز
ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية على ان
ما ذكروه من ان الفلك لا يخرق ولا يلتئم ولا يكون ولا يفسد ولا يتغير من حال
ملابسه الى خلافها ان تم فانما يتم في الجرم الذي هو الفلك الاطلس حرون ما سواه
فيتعذر وليلهم عن مدعاهم ثم لا نسلم امتناع طلب الجرم وما ذكر من الارادة المنبعثة
عن تصور عقلي كذات موجودة بحسب ذاتها عن العوارض الماهوية يستحيل ان يكون
نحو شيء ما فان كلام اقناعي لا يعول عليه في المطالب البرهانية وكذا ما ذكر
من ان طلب المحال لا يبدو ابد الدهر بل لا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه
فانه ليس بيقيني ولا نسلم ايضا امتناع استكمال العالي بالسافل ولم لا يجوز ان
يكون للسافل كمال ليس للعالي فيستفيد منه وان كان لحال العالي اكثر وما ذكروا
من ان العالم العنصري احقر بالنسبة الى اجرام الشريفة من ان تتوكل لاجلها
فكلام خطابي ولا نسلم ايضا انه لا يكون الغرض نيل خلت قوله لم يبق الذات
لا يكون الا دفعة فوقعت الحركة فينقطع الزمان وهو محال قلت لا نسلم

(يبقى ما ذكر)

اتساع انقطاع الزمان وقد تقدم في مسئلة قدم العالم ولو تم فانما يفيد في الفلك الاعظم
لان الحركة بالحافظ الزمان انما هي حركته فقط ولانم ايضا ان المتشبه به لا يجوز ان
يكون واجبا قولهم واقل الكمان المتشبه به في جميع السماويات واحد قلنا نم ولم لا يجوز
ان يكون التخالف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف اكمال المتشبه به في الواجب
بحسب الاعتبار ولانم ايضا انه لا يجوز ان يكون المتشبه به جرما فلكيا او نفسا فلكية
والا لكانت حركة المتشبه واحدا في السرعة والبطء والتالي باطل قلنا نم واما
بيان الملازمة فلان لو كان المتشبه به الحركة اما اذا كان المتشبه به كمال الجرم الفلكي او نفسه
فلا ولانم ايضا انه لا يجوز ان يكون عقلا واحدا قولهم اذن يلزم ان تشابه الافلاك
في نفس الحركة وسرعتها وبطئها نم اذ يجوز ان يكون لكل واحد من الكمالات المذكورة
فيتشبه كل فلك به في واحد من الكمالات فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد
العقول كما زعموا قال الامام والغزالي رح نقول لهم ما ذكرتموه من الغرض
انما يتم التشبه بالعقل حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية ومثلا
كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع للعالم العنصري
فلما اختلفت بالعكس فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات
من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وايضا يمكن لما الحركات
الى الجهة الاخرى نابا لما لا يتحرك من جانب ومرة من جانب استبعاد لما يمكن
لما ان كان في استبعاد كل ممكن كمال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتخلصوا عنه بان
المقصود من بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة
وما ذكره لا يفيد فيما هو المقصود وغرض اختيار الجهة اذ لا يتدى العقول
الا اكتناهه فلا يكون لنا مدخل في الاطلاع على جميع اسرار ملكوت السموات فان
النفوس الانسانية التي هي في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة

وظلمات

العقول

مطلب

وظلمات الهيولى لا يطلع على ما شيء ما في عالم العنصري الذي هو احق واحس بالنسبة الى
اجرام الافلاك فكيف على جميع ما في عالم الافلاك فصل في ابطال قولهم ان نفوس
السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات ما كان وما يكون وما هو كائن
في الحال قالوا جميع الامور الكائنة اما تحقق او سيتحقق او هو متحقق في الحال مرتسمة
في الجواهر العالية من العقول المجردة والنفوس الفلكية اما ارتسامها في العقول
فعلى الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيه واما في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على
رأي المشائين اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا
على رأي الشيخ الاشراقي على انه يثبت للافلاك نفوس مجردة عندهم مطلعة باجرامها
كتعلق نفوسنا بابداننا ونفوسا منطبعة في اجرامها كقوتنا الباطنة التي يرتسم
صور الجزئيات فيها الا ان الافلاك بسائطها لا يحتمل تلك الجزئيات معينة منها
بل يتم صبح اجرامها بخلاف الانسان فان تلك القوة فيه في الدماغ وزعموا
ان هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة
في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفس الفلكية وانتقاشها بصور
الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح الا ان اللوح جسم مسطح
من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما يكون وما هو كائن في الحال كما يكتب
للصبيان على الالواح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي
المقدار ولا يمكن ان يثبت على سبيل التفصيل امور غير متناهية في جسم
متناهي المقدار وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعلى العالم حوادث
بجميع ما فيه فلا يكون جزئيات غير متناهية فلا يصح حينئذ ان يكتب على اللوح
متناهي المقدار جميع ما كان وما يكون الى يوم القيمة نعم لو قيل يكون الحوادث
باجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة الى غاية مكتوبة في اللوح لم يتصور اتساع

يكتب ح

٧ كما نطق به قول رسول الله ﷺ حتى العلم ما هو كائن الى يوم القيمة ح

الجسم المتناهي على التفوش الدالة عليها على سبيل التفصيل الا على ضرب من التقريب لا يقدر
على الاحاطة القوى البشرية ثم ان الامام حجة الاسلام نقل عنهم حجة لاثبات هذا المطلب
محصلها هو ان حركة الفلك ارادية لما عدد والحركة الارادية لا يكفي في وقوعها الارادة
الكلية لان الداخل في الوجود جزئي معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع
الجزئيات واحد فوقوع هذا المعين بما دون آخر ترجيح بلا مرجح فلا بد فيها
من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فللفلك ارادات جزئية متعلقة
بكل حركة جزئية معينة من بقعة معينة الى بقعة معينة اخرى فلا يلزم ان تصور ليست جزئية
لتلك الحركات المعينة بالوقوع الجسمانية ضرورة ان ارادتها موقوفة على تصورها
وان الجزئيات الجسمانية لا يدركها الا بالات جسمانية فان المادة يشتمل الاقاليم
على استدارة يمكن ان يفرض حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها فقاطع تلك
المسافة يتخيل الوصول الى اخرها اولا ثم يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث
عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد تلك الحدود واحدا بعد واحد الى ان ينتهي تلك الارادة وتتجدد
غيرها فيصير كل ارادة سببا لوجود حركة ووجود كل حركة سببا للوصول
الى حد وكل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد معه وهكذا فاذا كان
للفلك تصور بجزئيات الحركات واحاط بها احاطة لا يشذ عنها شيء منها بين
اختلاف النسب التي هي الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن
كون بعضها في وسط سماء قوم وتحت قوم قوم وكذا بعلمه بما بين من اختلاف
النسب التي يتجدد بها ذكر من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى
غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث الارضية يستند الى الحوادث
السماوية اما بغير وسط او بوسط واحد او اكثر وباجمالها فكل حادث
ارضي فله سبب حادث الا ان ينقطع النفس بالارتقاء الى الحركة السماوية

الى

الى بعضها سبب بعض فاذا انتهى اسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية فالمتصور
الحركات متصور لها لان تصور الملزوم يستلزم تصور لوازمه ولوازم لوازمه الى اخر
السلسلة وعدم علمنا بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع اسبابه لان السماويات كثيرة
ولما اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوى البشرية الاطلاع عليها وتفوس
السماوات مطلعة عليها وتفوس السماوات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول
ولوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة قال ولهذا زعموا ان المنام يرى في نومه
ما يكون في المستقبل فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك الجواهر الا انها
مشغولة بالتفكر فيما يورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة النوم من تفكر اتصلت
بطباعها بما فينطبع فيها من الصور الحاصلة هناك كما هو الحق بتلك النفس من احوالها
واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والبلد ثم ان القوى المتخيلة التي من طباعها
المحاكاة تحاكي تلك الامور بما تناسبها في الجملة فيتخيل المدرك الفعلي من الخيط فيتخيل
انها التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك
الصورة وزعموا ان النبي ايضا يطلع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء
لقوتها ووفائها بالطوائف المقابلة لا يشغلها الحواس الظاهرة ولا يكون اشتغالها
بتدبير البدن ما نعا من اتصالها بتلك الجواهر فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه
غيره في المنام ثم القوى المتخيلة يتخيل له ايضا ما وراءه وربما يبقى الشيء بعينه
في فكره وربما يبقى مثاله فينتقل مثل هذا الوحي الى التعبير ولهذا جميع الكائنات
ثابتة في اللوح المحفوظ بما عرفت الا انبياء الغيب في يقظة ولا منام ثم
اجاب بما تقدم على ما حاصله انه لم لا يجوز ان يكون اطلاع النبي على الغيب في المنام
انما هو فيما يكون في المستقبل بتوسط التوجه ابتداء او بوسط ملك من
الملائكة من غير اقتضاء الى شيء مما ذكروه واما ذكر اولا فمبني على مقدمات لسنا

نقول بابطال الكمانة نازع فى مقدمات ثلث منها الاولى قولكم ان حركات الافلاك ارادية
وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق الثانية قولكم لا بد فى الحركة الارادية من ارادة جزئية
وتصورات جزئية للحركات الجزئية فانها غير مسلمة اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل
فى نفسه واتصاله ليس الا بحسب الوضع والمحرك فانما واحد بالاتصال فيكفى تشوق واحد
الى استبقاء الاكمل لها ويكفيها التصور الكلى والارادة الكلية وتشمل للارادة
الكلية والجزئية مثلا لا يتصور غرضهم اذا كان للانسان غرض كلى فى ان يحج بيت الله
مثلا وهذه الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان المحرك يقع حركته فى كم مخصوص
بمقدار مخصوص بل لا بد ان يحدد الانسان فى توجيهه الى البيت تصور بعد تصور
المكان متخطاة والبلدة التى يسلكها ويتبع كل تصور جزئى ارادة جزئية حركة للمحرك
عن الحال الموصول اليه بالمحرك فهذا ما اردوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور
الجزئى وهو مسلم فى الحج لان الجهات متعددة فى التوجه الى مكة والمسافة
غير متعينة فيفتقر تعيين مكان معين مكان وحدة على جملة الارادة اخرى جزئية
واما المحرك السماوية فلها جهة واحدة فان الكثرة انما تدرك على نفسها وفى جزئها
لا يجاوزه والمحرك مراده وليس فيه الا وجه واحد وجزء واحد وضرب واحد وهو
كدوى المجرة الى اسفل فاذ يطلب الارض فى اقرب طريق واقرب الطريق الخط المستقيم
الذى هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى تحديد سبب حادث
سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تحديد الاقرب والابعد والوصول ليه
حد الصدور عنه فكذلك يكفى فى تلك المحركة الارادة الكلية المتقدمة اما الذى انه
اذا تصور الحركات الجزئية تصور توابعها ولوازمها وهذا ايضا غير مسلم وليس هذا
الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغى ان يعرف ما بين حركته
من نسبة الى الاجسام التى فوقه وتحته وحواليه وبطلانه لا يخفى على احد هذا ما ذكره

ونحن نقول لم نجد فيما وصل الينا من كتبهم دليلا ملخصا عليا هذا المخطط والذى يمكن لهم ان يقال
ان النفوس الفلكية عالمة بالمبدا الاول جلت عظمته والعلم بالمبدا مستلزم للعلم بما له
المبدا فيكون عالما بجميع الحوادث لانها يرتقى اليه تعالى فى سلسلة العلة ويحتمل ان يحمل
على هذا الوجه قول الامام الغزالى فى اثناء كلامه حيث قال ونفوس السموات مطلعة
عليها لا لما ذكرتم على السبب الاول الخ وجوابه منع ان النفوس الفلكية عالمة بالمبدا
الاول بحسب ذاتها لانها ليست بعقول محضة فلا يجوز ان يكون النفوس الفلكية ايضا
كذلك ومنع ان العلم بالمبدا يستلزم العلم بما له المبدا وقد سبق تحقيق القول فيه
لا يقال عدم ادراك النفس الانسانية لذاتها بحسب انها هو لاشتغالها بما يمنع من
الاتصال بالعوالم العالية والانتقاش بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع فى النفوس
الفلكية من ذلك لانا نقول لانسلم انه لا مانع فى النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها
بما يتبع المزاج من الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع
والالم وغير ذلك على التسليم لا يوجب انتفاء المانع الا اذا ثبت انحصار
المانع فى ذلك فانى لكم اثبات ذلك هذا ان افاد للافلاك نفوسا بوجه واما على
راى المشائين فلا مرظ فان الافلاك ليس لها نفوس بوجه عندهم والنفس
المنطبعة فى المادة لا تتصور ادراكاتها لان الجسمانى لا يدرك المجرد واما ذكره
الامام الغزالى فالمفهوم من صدر كلامه هو ان للنفوس الفلكية علما بجزئيات
الحركات الصادرة عنها بالارادة وجميع الحوادث الجزئية
الارضية والسماوية لازمة لها فيلزم من العلم بما العلم بتلك الحوادث وهو
لا يناسب مذهب الفلاسفة ولا يصح نسبته اليهم لان الحركات الفلكية وما يشبه
اليها من الاوضاع ليست علة تامة للحوادث ولا حتى فاعلية لها بل هى
معدات للمواد لحصول الحوادث فيها وانما مبدا وجودها من المبادى المفارقة

والعلم بعدد الاشياء لا يستلزم العلم بها عندهم اصلا بل قد يقولون ان العلم بالعلة التامة
يستلزم العلم بالمعلول بل الواقع ونفس الامر هو الاستدلال بحركات الافلاك على ارادية
على ان لقائل ان يقول ما المانع ان يكون العلم بها يعقلها الامتناع ارادة الشيء بدون الشعور به واما
الاستدلال بكون حركاتها ارادية على كونها عالمة بجميع الحوادث فكلام وما ذكره اخرا
من ان نفوس الكواكب مطلعة عليها لا اطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها
الى آخر السلسلة ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بالنسبة
الى الحوادث فهو اعادة للكلام الاول وتكرار له من غير زيادة فائدة وقد عرفت
ما فيه وان اراد به الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق اعني الواجب فيرجع
حاصله الى ما ذكرناه من الاستدلال ويكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون
حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور الكلي وغير ذلك مستدركة
في الدليل وان التزم الاستدراك فلا وجه للجواب عن الدليل بمنع المقدمات المستدركة
التي لا دخل لها في المقصود اصلا وهو قد اجاب اولا بمنع كون الحركة ارادية وثانيا
بمنع الاحتياج في الحركة الارادية الى تصور لتجزئية ولا حاجة في تقرير الدليل على
الوجه الثاني الى شيء من تينك المقدمتين ثم ان ما ذكره يدل على ان قصة الوحي
والرؤيا دليل واضح قال ولو لا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ
لما عرف الانبياء والغيب واجاب بانه يجوز ان يكون بتعريف الله تعالى ابتداء او بواسطة
ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه الاخير بتعيين احدهما وهو الموافق للاصول
الاسلامية وهو انه يجوز ان يكون اطلاع النبي على الغيب بان يوقف الله ملكا من
الملائكة يأمره باعلامه للنبي من الغيب ويأمره بان يلقي الى النبي من غير ان
يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في النائم وناينهما هو الموافق للاصول
الفلاسفية وان ما ذكره لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة بها بل يكفي في تدبير

ان يكون

ان يكون بعض الجزئيات عالما بها ويتصل النفس عند تخلصها عن علائق البدن
وشواغله سواء كان ذلك الجزء نفسا فلكيا او عقلا من العقول لكن لا يخفى ما في مار
بين كتبهم وتتبع كلماتهم انهم يجعلون قصة الرؤيا والوحي من فروع كون الجزئيات
عالمة بجميع الاشياء والا فانهم يستدلون بقصة الرويا والوحي على كون النفوس الفلكية
عالمة بجميع الحوادث وفرق بين الحركة المشعورة والمستديرة بانه لا بد في الحركة
المشعورة من تخيل الاجزاء التي في المسافة شيئا بعد شيء ومن ارادة الحركة لكل من الاجزاء
بخلاف المستديرة فانه يكفي فيها تخيل واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المشعورة
من مبدء الى منتهى معينين يمكن فيها طرق متعددة غير محصورة بان يتحرك على
الخط المستقيم الواصل بينهما او ان يتحرك على خطوط اخر مائلة عن الاستقامة
الى اليمين او الشمال وكذا الحركة من كل حد الى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبدء
والمنتهى فلا بد من تخيل الاجزاء التي يقع عليها الحركة شيئا بعد شيء وارادة الحركة
فيما من حد الى آخر على وجه مخصوص بتلك الجهات بلا مرجح واما الحركة
المستديرة فانها بتعين القطبين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج
هناك الى تخيل الاجزاء والارادات يترجح عليه ان ما يتوقف عليه الحركة اما ان يكون
تخيل كل واحد من الحدود والاجزاء التي يمكن فرضها في المسافة او تخيل بعضها
دون بعض والاول يتنافى ان يكون للمتحرك تخيلات وارادات غير متناهية
لان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر (وهو)
بخلافه عند حركته الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على اصل الجزء الذي
لا يتجزى فلا يخفى انه ليس للمتحرك في مسافة فرسخ مثلا تخيلات وارادات
بعدد الاجزاء التي في تلك المسافة والثاني توجب جواز تحقق الحركة على المسافة
من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ترك بعض المسافة فليجز في كلها (وهو ظاهر على الحركة على المسافة)

والا لزم الرجحان بلا مرجح والحق ان الحركة من المبدء الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام
فيها اصلا فيكفي في صدورها محل المبدء باسرها بالحالة واراده الحركة عليها ولا حاجة
الى تحيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها فليس هناك حركات
متعددة بل حركة واحدة حرة وان وقع في اثنائها حركة تخيلات واراءات لبعض
الاجزاء فتذكر لاسباب اخر اتفاقية واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها
نعم اذا انقطع الحركة قبل الوصول الى المقصد كما ينقطع حركة المسافة في كل وحدة فلا بد
للحركة من تذكر الحد من تصور اخر واراده اخرى لانها حركة اخرى مغايرة في الوجود
لما انقطع قبلها واما ما يقال في المقدمة القائلة بانه اذا تصور الحركات تصور تواليها
ولوازمها فان اراد به ان وجود تصور الحركات لا يستلزم تصور لوازمها فتذكر حق
لا شبهة فيه لكنه يقدح فيما ذكر من الدليل لا فيما قصد الحكماء لانهم لا يدعون
فتذكر بل انما يدعون ان تصور الحركة مع كل ما له مدخل في وجود تلك اللوازم يوجب تصورها
وان اراد ان تصور الحركة مع جميع ما له مدخل في وجود تلك اللوازم لا يوجب
تصورها وان اراد ان تصور الحركة مع ~~تصورها~~ فنقول ليس هذا الا كقول القائل ان الانسان
اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم انه
رجما يستبعد كون النفوس الفلكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث
قال وكيف يجتمع في نفس فلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم حرة مفصلة
لانهاية لاعدادها ولا غاية لاحادها ثم ترقى من الابتعاد الى ابعاد والفرق
في المثالة بقوله ومن لا يتصور له عقل يتحاشى لفرقه فليأيس من عقله وانت تعلم
ان الابتعاد لا بعيدة عند هذا المقام ودعوى الفرق لا يسمع قال التراخي ثم
اقول ان الغالب على الظن ان النفوس الفلكية من نوع النفوس الانسانية وان
لم يكن غالبا على الظن فلا اقل من انه محتمل عند العقل وما يجر للنفس الانسانية ان يدرك

امور

امورا غير متناهية على سبيل التفصيل وقعة احتمل عند العقل ان لا يكون النفس الفلكية ايضا
عالمة بها وهذا يبطل وجوه هم القطعية بما قطعوا به وان زعموا ان النفوس الانسانية
من شانها ايضا ان يدرك جميع الاشياء الا ان اشتغالها بعوارض البدن منعها عن
ذلك ولا مانع في النفوس الفلكية منتفيا عدم المانع في النفوس الفلكية ولم لا يجوز ان يكون
لها موانع كاشتغالها بعبادة رب العالمين وغير ذلك مما هو اجل واعلى من عوالقنا
وانشغالها بالموانع الخ فيقال لا يدل على انتفاء الموانع كلها افلم يثبت انحصار الموانع
فيما يمنعها ولعل هناك موانع اخر غيرها هذا كلامه ولا يتبين على ما في مسكة من ان الكلام
لا يتدفع في شيء من مقدمات الدليل ولا يصلح معارضا للدليل ايضا اذ ليس معنى الاحتمال
عندنا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الطرفين بل يجوز كلا من الاختلاف وعدمه على السواء
وبهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم اعني كون النفوس الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث
الجزئية واختلاف النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم
القطع به عدم القطع بالمطلوب فان تم دليلهم يثبت مطلوبهم ولا يتدفع فيه ذلك الاحتمال
فان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي يتطرق اليها الانكار او النقض او المعارضة
وليس ما ذكر شيئا منها وان جعل ابتداء دليل على ان القول بان النفوس الفلكية
عالمة بجميع الحوادث الجزئية الى لا يتناهى لا يقطع به بان القطع به مبني على القطع
في مقدمة لا يقطع العقل بها بل يظن ان الامر بها خلافا فيما اخترته وبين
نقيضها وهي ان التفاوت بين اعلم الفلكية والانسانية متناه فان في الجملة وانا نقول
انه مبني عليه لان النفس الانسانية لا يمكن لها ان يدرك امورا غير متناهية بالفعل
التفصيلي وفيه فلو لم يقطع بتناهي الجملة بل جاز عند العقل اشتراكها في
الجملة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بها لاشتراك افراد الطبيعة الواحدة
فيما يجب ويمكن ويمتنع مع ان الحكماء اوجبوا القطع بان النفوس الفلكية عالمة بجميع

الحوادث الجزئية الى لانتهاى فيحتاج المنع عليه بانا لانم ان القطع بان النفوس الفلكية عالمة بما مضى على القطع بتخالف التعيين فولد او النفوس الانسانية لايلزم ان يدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة لابد من دليل وعدم العلم عنها الوقوع لاينفى الامكان ويكون ما ذكره آخرا من انه يجوز ان يكون للنفوس ما ينعها عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة هذا آخر الكلام في هذه الرسالة ويتلوه القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات فصل في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات ذهبت الفلاسفة الى ان الطبايع الاجسام اثارا واقعا لانى مواردها كالحرارة الحاصلة في ماوة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد ما غيرها ايضا كالاحراق الحاصل في القطن من النار واخذ آخر اليبوسة او غيرها بوسطة الكيفيات الحاصلة فيها في مواد ما كالعدس او صورة النار لماوة النار بوسطة كيفية الحرارة لقبول الصور النوعية وتلك الطبايع قد يكون علة تامة بانتواردها لاثارها وقد يكون علة ناقصة يحتاج تلك الاثار في حصولها من تلك الطبايع الى امور اخر ينضم اليها من الشرايط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تم العلة ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد الماوة لقبول صورة اوعرض بوسطة الامور المعدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورة اوعرض اذا البداءة تامة في فاعليته لايخل بها تراخ ولا قصور في قبضه ولا تفاوت الا من جهة القابل ولا تتصور التخلف ابدا القابل والفاعل واذا لم يحصل الاستعداد والمعاونة يمتنع حصول القبض لامتناع حصول المعلول بدون العلة التامة كما ظن من انهم انكروا امكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول الري عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست علة تامة بما يترتب عليها من الشبع والري والاسهال فانه يجوز ان تتخلق الماكول من المعدة الى الاعضاء

وقفة من غير انهضام في المعدة فلا يحصل الشبع وان يحصل في الحال ما سبق او ممنوع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الري وان يحصل في البدن قوى قاهرة لقوى الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الا غير فكيف بل اجزاء من العلة التامة فان انتفى وجود سايراجزاء علتها التامة مع ما ذكر من الاكل والشرب وتناول المسهل يترتب وجودها على ما ذكر لامتناع التخلف عن العلة التامة والا فلا فان الامام الغزالي وجماعة الاصل نبذوا انكار بعض المجوزات المنقولة من الانبياء عليهم السلام كالوقوع في النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن على جسميته وقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى واقوالها وقع في القرآن المجيد من اشارة الى ذلك كما دل على احياء الموتى بانا الموت الجهل بحيوة العلم وتلقف العصا ثعبانا بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى عليه السلام شبهات المنكرين الا غير فكيف تقول لهم اولا نم ترعون ان الطبايع علل تامة اما بانفرادها او مع امور ينضم اليها من وجوه الشرايط وارتفاع الموانع على ما يترتب عليها من الاثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم الا مشاهدة الترتب وايا ما كان فالكثير بما تزعمونه عللا وبين ما تزعمونه معلولات ومن البين المكشوف ان مترتب الشيء على الشيء وايا ما كان او اكثريا وهو المسمى بالدور ان لا يدل على العلة وعلم الاجوز ان يكون المبدء اجرى عادته بخلق الاحراق عقيب مماسة النار من غير ان يكون لمماسة النار وخلقه الاحتراق وكذا في جميع المترتبات واما القول بان المبدء لا يتصور فيه اجراء العادة بناء على انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار واجراء العادة انما يتصور في فاعل بالاختيار فقد وقفت فاحبناه في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند حصوله واستناده بدونه مبني على كون المبدء موجبا بالذات وقد فرغنا من ابطاله وليلكم عليه فيما سبق لا يتيسر لكم ان تقفوا وجه الاثر على الاستعداد اجمالا ما عجزنا عن الكتب التي بايدي تناولها ينقلب انا ساقفصلاء ولا اواني البيت ثم ينقلب ذهبا او فضة لانا نقول اولا ما ذكرتم مشترك

الاستعداد فيها واو الكتب التي
نحو تا لقبول صورة الانسان
او اواني الحمر البيت ؟

الالزام فان المواد العنصرية مطيعة عندكم للحركات الفلكية والاوضاع التي يحدث بها او
هي مما لا استعداد اتيا للصور والاعراض فمن الجايز ان يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث
مثله في الوف من السنين يقتضي حصول الزهية وهذا الاحتمال لا يمكن ببرهان قاطع
وثانيا بان العلم بعدم الانقلاب ليس مستندا الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد
حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه فان الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب
بل لو فرض جواز الانقلاب عند هم سفسطوه ونسبوه الى الجنون مع انه ليس لهم علم
بالاستعداد ولا يتوقف حصول الاثر عليه بل بسبق علم ضروري بخلق الله تعالى عند استمرار
العادة بها فان خرق الله تعالى العادة بانقلاب الانقلاب في زماننا خرق العادة
استلب هذه العلوم عن العقل ولا يخالجنا عاقل ان ما ذكرتم من ان حصول الاثر يتوقف
على الاستعداد ولا يحصل بدونه ويمتنع تخلفه عند تمام الاستعداد العادة على تقدير تمامه
لا يصح لانكار المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام بطريق التواتر فان نفس
النبي لما لم تتعرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام العنصرية مطيعة لما عدا
اعترافكم وجزم لا يجوز ان يحصل للنار بوسطة تعرف نفس النبي فيها قصد ما منعه عن التاثير
في بدنه مع بقائها على حقيقتها المخصوصة او يحصل لبدنه صنعة يمتنع تاثير النار فيه فانا نرى
من يطلي بدنه بالطلق ثم يقعد في تنور موقدة ولا يتاثر فيه وكذا نرى القطنة بنفس
في بعض الاشربة المعمولة بالصنعة ثم يغيب عن النار وتبقى تلك الرطوبة ويشتعل
ولا يحترق القطنة البتة والذي لم يتاثر مما ذكرناه ليكون ليس لانكار الحكم للاقتضاء
ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قبيل انكار ما ذكرناه وكذلك قلب
العصا ثعبانا واحياء الموتى فانا نعلم ان الثعابين اذا استرجعت وتفاعلت
واستعدت لقبول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل ثمارا عند
اكل الحيوان واستراحه ثم يستحيل الدم منيا ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد

الصورة

الصورة الحيوانية فينبض من مبدائها فيصير حيوانا واما ان الاستعداد الصورة
الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق فلا علم لنا بل لعل هناك طريقا اخر لحصول الاستعداد الصورة
الحيوانية لا نعلمه يحصل لتلك المادة نفس انبي في اقرب مرة فانا نرى ان بعض الحيوانات ٢ بوسطة ج
كما يحصل بالتوالد يحصل بالتولد كالحية المتولدة من الشعر اذا القي في الماء الراكد و
بقي فيه زمانا طويلا او من الخناكر اذا وقعت وجعلت كالمرخ ولغت ؛ صرف
وجفت في الزبل اربعين يوما والفار المتولد من الطين والعقرب المتولد من
الباذروج مع خصوصا بالتولد ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية
في اقرب مدة كالضفادع التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان الاستعداد مادتها
لقبول صورتها يحصل في الجو في مدة يسيرة او من المعلوم ان الاجزاء الارضية المجتمعة
القابلة لان يحل فيها صورة الضفدع لا يلبث في الجو من معتدا بها فقد تبين ان
طرق الاستعداد وقبله لا يضبطها القوى البشرية ولا يجزم بها فمن اين يعلم انتفاء
الاستعداد في مادة العصا ومادة الميت لقبول الحيوة حتى يجزم بعدم انقلاب
العصا ثعبانا وعدم حصول الحيوة في بدن الانسان بعد ما كان منيا وما
انكار هذا الا لضيق الطوق والانس بالموجودات العالية والذهول عن
اسرار الله تعالى في الخلقة وعن التفاوت العجايب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى ٢ والا ج
عن معجزات الانبياء وهو محال من الاحوال لانا نقول لو جاز انقلاب العصا ثعبانا
جاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس او ليس في العقل استحالة احدهما او في من استحالة الاخر
لانا نقول انقلاب العصا ثعبانا من قبيل انقلاب الماء سواء فان بينهما مادة مشتركة ٢ ما ذكرت او ليس من الجوهر والعرض
تحلها صورة احدهما وليس صورة الاخر ولانزاع في جواز خرق العادة فحلها صورة مادة مشتركة هي جزء منها حتى يمكن ان ج
احدهما وليس صورة الاخر والانقلاب فيما ذكر لا يتصور الا بان يكون احدهما
بعينه الاصل هو الاخر واستحالة هذا مكابرة ضرورية وقد تبين بهذا ان الجوهر اذا انقلب

ثعبانا يكون احدهما بعينه الاخر الانقلاب ج

عدما فان عدم الجوهر وجد العرض فلم يتقلب احدهما الى الآخر بل انعدم احدهما ووجد
الآخر وان لم ينعدم بل وجد جميع العرض فلم يتقلب ايضا بل انضاف اليه امر آخر وان لم ينعدم
ولم يوجد العرض فهو على ما كان وللانقلاب ايضا وكم ترى كتب احد من الحكماء
الذين يعتقدون انهم ما يدل على انكارهم امثال هذه المعجزات لكن البعض من علوم
المتفلسفة وتهجم الذين لم يارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار امثال هذه
المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطروحة وغرضهم
من ذكر التعجب عن العوام في عدم الاعتراف بكل ما يقال ورئيسهم الشيخ ابو علي نعم
ما استحسن طريقتهم وزيف سيرتهم حيث قال اياك وان يكون تعجبك عن العامة بعد
ان يكون منكرا لكل شيء فان ذلك كطيش ونجز وليس الحق في تكذيب كل ما لم تعرف
اسبابه بالبرهان دون الحق في تصديق كل ما قام بين يديك بينة واعلم ان
في الطبيعة فجايب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
عجايب نعم يلزم على اصولهم انكار انشقاق لامتناع الخرق والالتيام والمستقيم
عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكروه في امر المعجزات هو انهم قالوا ان
للحواس الانسانية الخلاء عن الغيب في حال اليقظة وليس احد من الناس الا
وقد جرت فكرة من نفسه بحادث او جزم التصديق الا ان يكون فاسد المزاج
وقاصر قوى التخيل والتذكر وليس ذكر الاخلاء بسبب التفكر في حال اليقظة
التي فيها المكنة تقصير عن تحصيل شيء وذكر فكيف في حال النوم بل بسبب ان الحواس الانسانية
لها مناسبة الجنية الى العوالم العالية المنتقش فيها جميع ما كان وما سيكون
وما هو كائن في الحال وليس ان يتصل بها اتصالا روحانيا وان ينتقش بها هو
مرتسم فيها على ما هو المتعارف هي له الآن منتقشا لها بالحواس الظاهرة والباطنة و
مستغرقا في تدبير البدن يمنعها عن اتصالها بها وانتقاشها بما هو مرتسم فيها

(في العوالم العالية)

لان الاشتغال

(حرره بافق)

(عدم انكار المعجزات)

(الحواس الانسانية لها مناسبة الى العوالم العالية)

لان اشتغال النفس بعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وفي سبيل
الى ازالة عوايق النفس بالكلية عن الانتقاش بما في العوالم العالية لان احد العايقين
هو اشتغال النفس بالبدن ولا يمكن لنا ازالة هذا العايق بالكلية ما دام البدن صالحا
لتدبيرها الا انه قد يكون احد الشاغلين في حالة النوم فان الروح ينتشر لاظهار البدن
بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حال الانتشار ويحصل الادراك بها
وهذه الحالة هي اليقظة فيشتغل النفس بتلك الادراكات والى الباطن يرجع عن
الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فتعطلت هذه الحواس وهذه الحالة هي النوم
وتتعطلها تخف احد شواغل النفس عن الاتصال بالعوالم العالية والانتقاش
بعض فيما فيتصل بتلك العوالم اتصالا روحانيا وترتسم في النفس بعض ما انتقش
في تلك العوالم فيما لم يعد ت هي لان يكون منتقشة به كالمرايا اذا حاذى بعضها
بعض فانه ينتقش في بعضها ما يقع له مما انتقش في البعض الآخر والقوة المتخيلة
حيلت فاكدة ما يرد عليها فتحاكي تلك المعاني المنتقشة في النفس بصور جزئية مناسبة
لها ثم بعد تلك الصور الحاصلة منطبعة في الحس المشترك فيبصر مشاهدة وهذه هي الرؤيا
الصادقة ثم ان الصور التي تركبها القوة المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك
المعاني المنطبعة في النفس حتى لا يكون بين المعاني التي ادركتها النفس وبين الصور التي
ركبتها القوة المتخيلة تفاوت الا في الكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير و
ان لم يكن شديدة المناسبة الا انه مع ذلك يكون بينهما مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا
محتاجة الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته
المتخيلة بتلك الصورة واما اذا لم يكن بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصورة
التي ركبتها القوة المتخيلة مناسبة اصلا لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة
الا ان ينتهي الى صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فتلك الرؤيا من

فبسبب اضغاث الاحلام ولنس قالوا لا اعتماد على رؤيا النائم والكاذب لان قوتها
المخيلة قد تعودت للانتقالات الكاذبة والباطلة وان الحس المشترك
في القوة والضعف اختلافا غير يسير فانا نرى النفوس البشرية متفاوتة في طرفي البلادة
والفطنة تفاوتا منتصاعدا الى النفوس التي يدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب
زمان من غير ان تعرض لها غلط وتشاغل الا الى القليل الذي لا يلحق فيه قولا فلا يبعد
ان يكون لبعض النفوس قوة قوية اما مكتسبة واما جبلية بحيث لا يشغلها الحواس
ولا تستولي عليها بحيث يستغرقها ويمنعها عن شغلها بل يتبع تعقلها للنظر الاجنب
العلوي وجانب السفل ليحصل كما يتوى بعض النفوس فيجمع في حالة واحدة بين الكتابة
والكلام والسماع وافعال اخر فيها والاكثرون عاجزون عن الجمع بين هذه
الاشياء واضدادها ويكون قوتها المخيلة بحيث يتوى عما يتخيلها الحس المشترك
عن المحسوسات الظاهرة فيقع بمثل هذه النفس الغلط ما يقع للنائمين من الاتصال
بالجواهر المفارقة والانطباع ببعض ما فيها على ما كان وكما يكون من المغيبات
ونزول الاثر منها الى عالم التخيل منه الى الحس المشترك حتى انه ربما سمع كلاما
منظوما من قائل او شاهد منظرا في اكمل هيئة واجل تخيل يخاطبه فيما يهمه
من احواله واحوال ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر الجزئي وبين المعاني
التي اودعتها النفس الناطقة الا بالكلية والوحدة كان ذكرا وحيا صريحا والا كان محتاجا
الى التأويل غير ان تصورات النفوس قد يكون سببا لحدوث الحوادث من غير
ان هناك سببا من الاسباب الجسمانية مثل ان الغم والغضب توجب سخونة البدن
وتصور السقوط من شخص يشتهي ذلك جدا يوجب السقوط وكذلك
تصور الحمى يوجد الحمى وتصور المرض يوجب المرض في بعض الاوقات واذا كان
كذلك فليس مستبعدا ان يتفق لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا قوة فائقة

ان قلنا

(النفوس)

ان قلنا باختلاف النفوس الناطقة اولا بل مزاج اعلى بسببها تستعد لان يتمثل فيها فيؤثر
في الاجسام العنصرية كما يؤثر فيه فاذا يكون لنوط قوتها الكاذبة بحال العالم العلوي
او لبعض قواه فيتطبع بها المواد العنصرية ان كانت حاضرة فيها كما ان اعتقاد بدنا يتطبع بها
وان لم يكن حاضرة فيحدث عنها انفعالات في عالم الكون والفساد ويحدث الزلازل
والطوفانات والخسف وبعير الجاحيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من الخوارق
العاديات المنقولة عن الانبياء وغيرهم فصل في تعجيزهم عن اثبات ان النفوس
البشرية جوهرة عن المادة فانا وهذا الى كون النفس جوهرة وان لم يخالف شيئا
من اصول الاسلام بل بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي والامام القاسم
الراغب الحليمي واكثر ارباب المكاشفة من المتصوفة وذهبوا اليه الا ان المتصوفة يبالغون
فيعتقدون ان لتلك النفوس درجة وعواما معرفة وذكرا مجردة وحالا التعقل من غير استعانة بالشرع التوقع
واحتجوا عليه بوجوه الوجه الاول ان بعض المعقولات ليس منقسما الا اجزاء متباينة
في الوضع والا لكان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما
بالقوة او بالفعل فان كان منقسما بالفعل كان تصور الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة
في التصور بالفعل وكل حاصل في التصور معقول والفرض ان كل معقول مركب من اجزاء
متباينة في الوضع فيكون تصور الاجزاء مركبا ايضا من اجزاء متباينة في الوضع وهكذا
فيلزم ان يكون الصورة المعقولة مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم ان يكون
الذهن محيطا بما لا يتناهى وهو محال لانا نعلم اجمالا في تصور الكل انه معقول بالكنه
وبديهة ان لا يمكن ان يتناهى من المتعقلات معقول بالكنه فلو جاز ان يكون تعقلنا تما
بالوجه لانا نقول تعقل الشيء بالوجه مسبوق بتعقل الوجه وقد ذكر الوجه ان
كان معقولا بالوجه وهكذا فيلزم التسلسل في تصورات الوجوه فيلزم امتناع التعقل
وهو باطل وان كان معقولا بالكنه والفرض ان كل معقول مركب من اجزاء غير متناهية

ان لا

فيلزم احاطة الذهن بالا يتناهى دفعة وهو تقدير جوازه فالخط حاصل لان كل كثرة بالفعل
سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها لا تنفع الكثرة انما هو
بالاحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء اصلا فضلا عن انقسامه
الى اجزاء متباينة في الوضع وان كان منقسما بالقوة لا بالفعل فانما الى اجزاء متخالفة
في الماهية او الى اجزاء متشابهة فيها لا سبيل الى الاول والا لكانت الاجزاء حاصلة
بالفعل منذ الان الثاني لانه لا يكون الصور العقلية متشابهة لاجزائها في عامة
الماهية ولا يمكن ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول
الماهية يتحقق بحصول واحد منها ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فنفي
الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة
للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض الماهوية وسيوافيك فالخط
حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم
في المعقولات وهو غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فيكون محل تلك الصورة
العقلية وهو التعين غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والا لزم انقسام تلك
الصورة لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك
وكل جسم او فوق جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فالنفس ليست
بجسم ولا فوق جسمانية فيكون مجردة وهو المطلوب انما تم ما ذكرنا في تقرير هذا الدليل
وجوابه انا لا نسلم ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسما
بالقوة الى اجزاء متشابهة قولكم فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة
والنقصان قلنا ان اريد انه يلزم ان يكون الصورة العقلية معروضة لها
بالذات فلا نسلم ولم لا يجوز ان يكون عروضها لها بواسطة حلولها في النفس
التي هي جسم معروض لها حقا وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة

عروضها

عروضها لمحلها اعني النفس فسلم ولكن لا نسلم ان الصورة المعقولة يجب ان يكون مجردة
عن مثل هذه العوارض بل الواجب تجردها عن سواحق جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها
واما قولكم وسيوافيك فالخط حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الى آخر فليس بشيء
اقول لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة
في الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء فجاز ان يكون محلها منقسما
في ذاته الى اجزاء متباينة في الوضع ولو سلم ان بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلم انه يلزم
ان يكون محلها غير منقسم قولكم لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع توجب انقسام
الحال كذلك مندفع فان الخط منقسم الى اجزاء متباينة الوضع في الطول والنقطة الحالة فيه
غير منقسمة اصلا لانقسام حلول النقطة في الخط لا من حيث طرفي طبيعة اخرى هما عين
الانتهاء والانقطاع والحلول في المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام
بخلاف ما اذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول
الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار طرفي طبيعة اخرى فيها
فيلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية لانا نقول ما ذكرتم كلام على السند فلا يجدي نفعا
الا اذا ثبت مساواته للمنع وانى وكذلك انا نمنع كون الصورة العقلية حالة في
النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز ان يكون حلولها فيها باعتبار طرفي طبيعة اخرى فيها
بل نقول ما ذكروا من ان حلول الشيء في الامر المنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
توجب انقسام الحال كذلك انما يتم اذا كان حلول الصورة العقلية في العاقل من
قبيل حلول الاعيان الخارجية في محالها وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون على وجه اخر
لا يلزم فيه من انقسام المحل انقسام الحال على ان قولكم انقسام المحل الى اجزاء متباينة
الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية اذ لا شك ان الصورة
الحالة فيها كالعداوة الجزئية مثلا غير منقسمة الى اجزاء متباينة في الوضع فالقوة

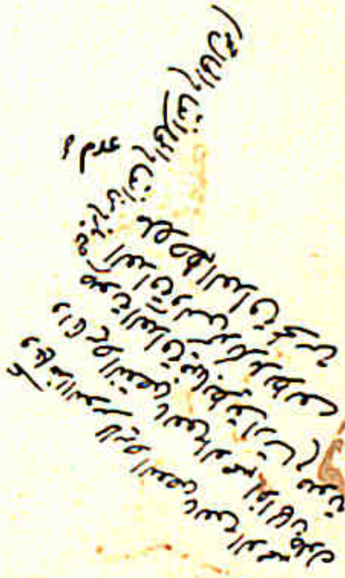
من حيث ذاتها

الحلول

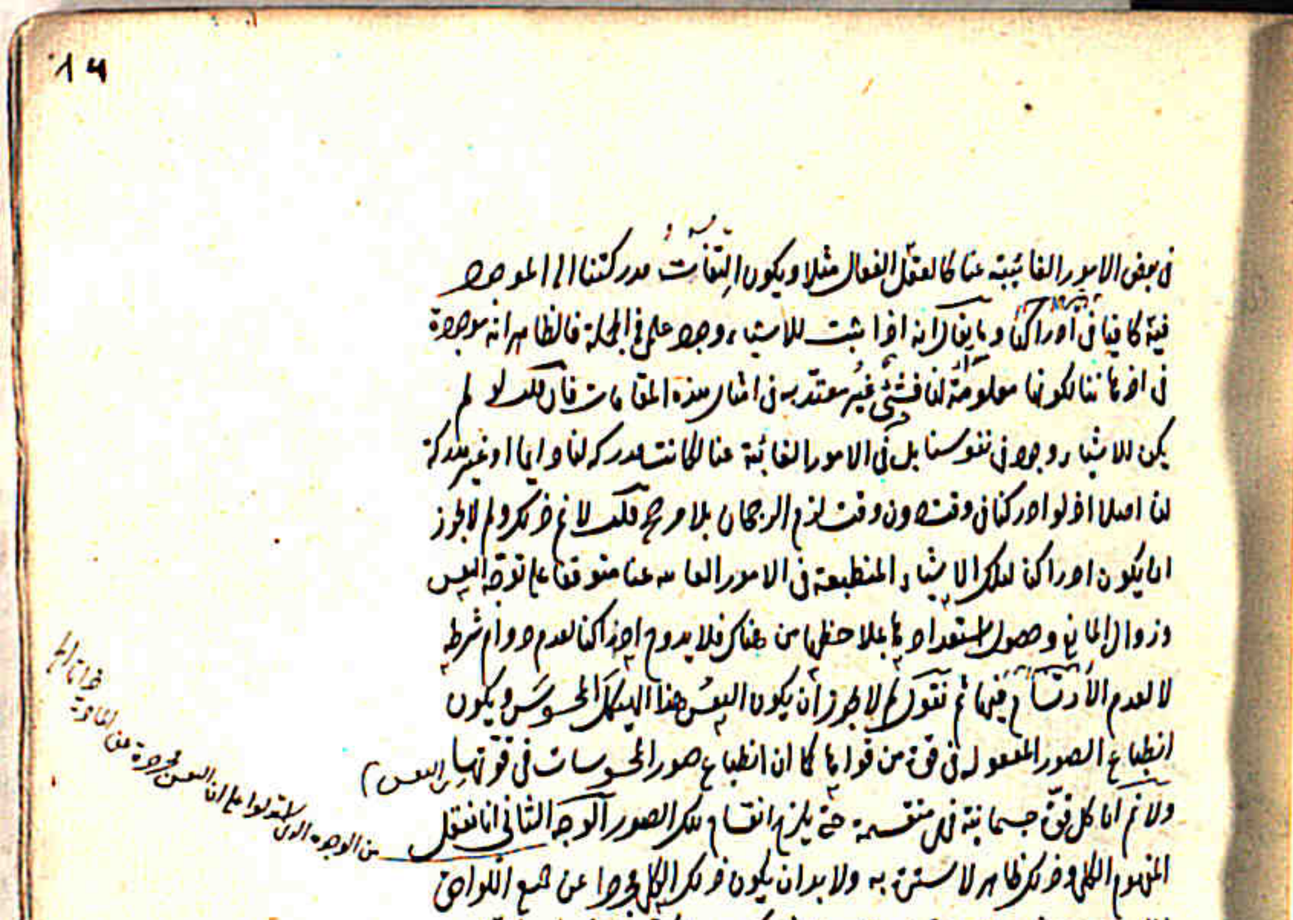
السفلى قام الخط والخط قام السطح والسطح قام الجسم

الوهمية اما ان ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع اولا واياما كان فاذكروه منقوض اما
بغير انقسامها فلكون الحال فيها غير منقسم واما على تقدير انقسامها فلكونها حالة في الجسم
المنقسم ويمكن دفع هذا النقض بان يقال القوة الوهمية لا يدرك الا صداقة الشخص الجسماني
من حيث هي كذلك واوراك صداقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك لا يكون باوراك
ذلك الشخص الجسماني وملاحظة العداوة منه لانا يدرك صورة العداوة اصالة في
القوة الوهمية وندرك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة في جسم منقسم الا ان القول
باوراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها لا يطابق اصولهم وايضا فالعداوة صفة
حالة في الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة فجاز النقض من وجه آخر اللهم الا ان يقال العداوة
ليست صفة موجودة في الشخص قايمة به كقيام السواد بالجسم بل هي امر اعتباري
لا وجود له في الخارج اصلا فلا يكون حالا فيه كحلول الاعراض في الجسم بل الشخص متصف
به كاتصافه بساير المفهومات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم ان انتفاء الحال الا جزاء
متباينة في الوضع يوجب انتفاء الحال كما ذكر لكن لانا نمنع ان النفس قبل تلك الصور المعقولة
حتى يلزم من كون الحس جسما منقسما انتفاء تلك الصور وانما يلزم ذلك ان لو كان
العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم ولعل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس
من دون ارتسام صورة فيها بل نقول قد مر آنفا فيما يلاحظها الحس من شانه كما يدرك
بين الجزئيات في الآتيات وقد يستدل عليه بان الادراك الغير الحضوري يعتبر فيه وجود صورة
المدرك في المدرك كما تدرك الاشياء ولا وجود لها في الاعيان منها ما هي فكيف الوجود
ومنها ما هي منتفية الوجود ويعتبر بينها وبين غيرها ويحكم عليها بالاحكام الثبوتية
الصادقة والمعدوم المطلق لا امتياز له ولا اتصاف باوصاف ثبوتية فلا بد لها
من وجود آخر ليسع الخارج فلعل في الذهن وسيرد عليه ان اللازم ما ذكر بثبوت
وجود لتلك الاشياء في الجملة لا بثبوت وجود كان آنفا لجواز ان يكون وجودها

في بعض



في بعض الامور الغايبة عنا كالعقل الفعال مثلا ويكون التفات مدركتنا الى الموضوع
فيه كالتفاتنا في اوراكنا وبيان انه انما يثبت للاشياء وجود على الجملة فالظاهر انه موجودة
في اوهامنا لكونها معلومة لنا فشيء غير معتد به في اثبار هذه المقامات فان قلت لو لم
يكن للاشياء وجود في نفوسنا بل في الامور الغايبة عنا لكانت مدركة لنا واياها او غير مدركة
لنا اصلا اقول لو اوراكنا وقفنا وقفة ون وقفة لزم الرجحان بلا مرجح فلكم لانا نختار ولم لا يجوز
ان يكون اوراكنا لتلك الاشياء والمنطبعة في الامور الغايبة عنا متوقفا على توجه النفس
وزوال الموانع وحصول الاستعداد وبملاحظتها من هناك فلا يدوم ادراكنا لعدم دوام شرط
لا لعدم الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز ان يكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون
انطباع الصور المعقولة في قوة من قواها كما ان انطباع صور المحسوسات في قوتها الحس
ولا نسلم ان كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انتفاء تلك الصور الوجه الثاني انا نقول
المفهوم الكلي وان كان كذلك لا يستدعي به ولا بد ان يكون فوق الكل وجوها عن جميع اللواحق
الماوية من وضع معين ومقدار معين لاشتراكهن الاشخاص في لواحق المقادير
والاوضاع والاشكال المحلة وليس التعقل الا حصول صورة المعقول في العاقل
فلو كانت النفس الانسانية جسما او جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين
ووضع معين لان كل جسم او جسماني كذلك فيكون الصورة المعقولة الحالة فيها
موصوفة بتلك الشكل والوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المعلوم الكلي
مجردا عن جميع العوارض الماوية وقد ثبت انه كذلك فنقيض انها ليست بجسم ولا جسمانية
وجوابه انه لا يريد بقوله لا بد ان يكون المعلوم الكلي مجردا عن جميع اللواحق الماوية
انه يجب ان يكون كذلك بحسب نفس الامر ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم
او جسماني لان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبل قابله وهو لا يأبى التجرد
عنها بحسب ذاته وان اريد انه يجب ان يكون كذلك مطلقا فممنوع وما ذكر في بيانه



لا يبعد ذكر لانا البحث عن هذه العوارض بحسب الذات كالفي ومطابقة للاشخاص فرادات
المقادير والاوضاع والاشكال المحاطة لانه مطابقة تشكل الاشياء بحسب فرادة لا باعتبار
حلوله في محله واقترانه لها بسبب اللون في المحل لا يخالفي مطابقة بحسب الذات تشكل الكثرة المحاطة
الاشكال والاوضاع والمقادير وليس كما ذكر ولكن لا يخ ان المعقول لا يكون الا بحصول
صورة المعقول في العاقل ولم لا يجوز ان يكون بامكث والالتباس الحس من دون ارتسام
صورة المعقول فيها بل في جوهر اخر فيلاحظها الحس من هناك ولو سلم ان المعقول انما يكتفي
بحصول صورة المعقول في العاقل ولكن لا يخ انه يلزم منه ان لا يكون المفهوم الكلي مجردا
عن جميع العوارض وانما يلزم ذلك لو كان حلول فيها كحلول السواد في الجسم وهو ممنوع ولعل
هناك نوعا اخر من الحلول لا يلزم فيه اتصاف المحال بما اتصف به المحل من الوضع والمقدار
والشكل ويكون حلول الصورة المعقولة في الحس من هذا القبيل ولو سلم فلكن فانما يلزم
ما ذكر لو كانت الصور المعقولة كلية وهو ممنوع بل الكلي هو الماهية المحلوظة بها وتسمية
الصورة المعقولة كلية مجاز باعتبار ان المفهوم المحلوظ بها كلي ونسبة الصورة المعقولة اليها
كنسبة صورة النوع المنقوشة على الجدار الى الحس فكما ان الصورة المنقوشة على
الجدار مثال وشبح للنوع الموجود لا انها عين حقيقته كذلك الصورة المعقولة بالنسبة
الى ما يدل عليه لكن الصورة لا تكون الا دالة على الوجود الذهني والدال على ان الى حاصلة في النفس
هو عين الماهية لا شبحها وشبهها لانا نقول لا نم فان الدال على اللازم منه هو وجود المفهوم من
المعقولة فقط فرارا من ان يلزم اتصاف الجدران وكلما يطلق بالصفات البشرية وليلا
يلزم غيرية ما بين هي موجودة منه واما ان تلك القوة المدركة التي يكون وجود المفهوم من
قبلها هي الحواس البشرية فلم يدل عليها تلك الاولة كما تحققت آنفا الوجه الثالث
ان النفس الناطقة يتوقف على ادراك ذواتها وادراكاتها ولا شيء من القوى
الجسمانية يدرك ذواتها وادراكاتها فلا شيء من النفس بقوة جسمانية اما في بعض

وجوابه

وجوابه انا لا نسلم انه لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذواتها وادراكاتها غاية ان الحواس
الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا يدرك ذواتها ولا ادراكاتها ولكن لا يلزم
منه الحكم الكلي ولم لا يجوز ان يكون قوة اخرى جسمانية تدرك ذواتها وادراكاتها
فان القوى الجسمانية متحالفة بالجنس فيجوز ان يثبت لاحدها حكم لا يثبت للباقي اولا يرى
ان قوة البصر لا تفيد الا حس اذا كان المبصر متصلا بالعين بخلاف سائر الحواس الظاهرة
فانها انما يدرك محسوساتها عند ملاقاتها لمحال الحواس ودعوى وان كان كون المدرك مدركا
لذاته وادراكه مشروط بتجرد المدرك ممنوعة الا ان يقوم البرهان الوجه الرابع
ان النفس الناطقة لو كانت في حال في عضو من الاعضاء لكانت واية التعقل له
او غير متعلقة له اصلا والتالي بقسميه لا نم اذ ندرك القلب والدماغ وسائر الاعضاء
التي يتوهم حلول النفس فيها في بعض الاوقات دون بعض فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانا بالتعقل لا يكون الا بحصول ماهية تامة المعقول للعاقل اما بعينها كما في العلم
الحضوري او بصورتها كما في العلم الانطباعي فان كان ادراك النفس لذلك العضو
بحصول عينه لزم ان يدركه ابدا لان عين العضو حاصل لها ابدا وان لم يكن بحصول
عينه بل بحصول صورته لزم ان لا تدركه ابدا لان حصول صورة العضو في النفس الحال
في ذلك العضو فرضا غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثلين في ماهية واحدة وانه محال
وجوابه انا لا نم الملازمة وما ذكروه لبيانه من ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية
المعقول للعاقل اما بعينها او بصورتها ممنوع بل التعقل حالة اضافية فحصوله يحصل
بين العاقل والمعقول فاذا حصلت تلك الحالة الاضافية بينهما وبين قابلا كان
اوماغا او غيرهما من الاعضاء حصل شعور العاقل بمحلها وانما لم يحصل
لم يحصل لها الشعور به وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول
للعاقل لكن لا نم انه اذا كان ادراك النفس لمحل بحصول عينه لزم ان يدركه ابدا

والمغايرة فذكر ان لو كان حصول عينه لها كانيا في ادراكه وهم لا يجوز ان يكون موقوفا على شرط
آخر كالتوجه ونحوه فاذا حصل حصل الادراك واذا لم يحصل لم يحصل وان سلمنا ان ادراك
المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم ان يدركه ولكن لا نسلم انه اذا كان باعتبار حصول صورته
لزم ان لا يدركه حينما قولكم لان حصول صورة العضو في القوة العاقلة هو الكمال الاول في فذكر العضو
ستلزم اجتماع المثلين في ماهية واحدة قلنا مم والمغايرة في فذكر لو كان صورة العضو عاقلة
للعضو وليس كذلك بل الصورة بشيء وشاكل لا عاقل وشاكل له في الجنس وقد عرفت
انه لا دلالة للادلة على ان الوجود الذهني هو كون الحاصل في النفس الانسانية عين الماهية
المعقولة ولو سلم ان الصورة العلمية عاقلة للامر الخارجي فلا نسلم لزوم اجتماع المثلين في ماهية
واحدة بل اللازم هو حصول احد المثلين في الاذهان كان ادراك الصورة في العضو
او حصول احد المثلين فيما يجري في المثل الاخر ان كان ادراك الصورة في القوة العاقلة
ولم يقم الدليل على استحالة شيء منهما فان قلت اذا تعقل الجسم الذي هو في الصورة
فقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالة في مادته والناطقة المنتقشة بصورة تلك
الصورة الجسمية والنوعية ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان
او نوعيتان متماثلتان احديهما عنصرية والاخرى عقلية لان الحالة في الحالة في الشيء
حالة في ذلك الشيء قلت لانسلم ان الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب
من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه ان يكون الصورة العقلية الحالة
في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكر من
ان الحالة في الحالة في الشيء حالة في ذلك الشيء ممنوع بل هو عبارة عن الاختصاص
عن مغايرتهما باي وجه كان وان لم يكن احدهما بكونه حالا في الآخر اولى من العكس
بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت لا نسلم ان كل ما يكون ناعتا للشيء
ان يكون ناعتا لمحله اولا يرى ان السرعة الناعتة للحركة لا يكون ناعتة للجسم الذي هو

٧ اجتماع ؟

٧ الشيء ؟

٨ والمنعوت ؟

فان تشكك في ذلك قلنا انه لم يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول احد المثلين في الآخر
والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد يعم هذا اعني يلزم على تقدير حلول احدهما في الآخر
ايضا عدم الامتياز بينهما اما بحسب الماهية ولوازمها فلكونهما مثلين واما بحسب العوارض
فلتساوي نسبتهما اليهما الا ما يعود الى عدم التمايز بالعوارض لان احدهما ناعت للآخر
والآخر منعوت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما اذا كانا حالين في محل واحد
ثم لو سلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نسلم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه
الصورة بل الاستحالة انما تكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصل واما
اذا كان اجتماعهما في المحل بان يكون احدهما موجودا فيه بالوجود العيني والآخر بالوجود
الظلي فلا استحالة اذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما واذا كان
احدهما موجودا بالوجود عيني والآخر بوجود ظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم
المحذور ثم انا سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان اللازم ولم لا يجوز ان يكون في بدن الانسان
عضو صغير غير متعقل والا لكان كذلك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو وما يتأثر
من انها لو كانت منطبعة في عضو من اعضاء البدن لكان اولى بالاعضاء وبذلك هو العضو
الرئيس وهو القلب او الدماغ على اختلاف الرأيين فيكون على تقدير كونها حالة في عضو
حالة في احدهما دون سائر الاعضاء فشيء غير معتد به كما لا يخفى ثم ان ما ذكروه من الدليل
لو تم لزم اما كون النفس عالمة بصفاتها دائمة او غير عالمة دائمة ولما لحصول صورها
فيلزم ان لا يكون عالما بهما ابدا والا لزم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس
الناطقة وكلاهما باطل اما الاول فلان كثيرا من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك في
وقت آخر وورقه الحكيم المحقق بان صفات النفس منقسمة الى ما يجب للنفس
لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مفايستها الى الابدان المغايرة لها
لكونها محاورة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول

وايا كما كانت مدركة لذاتها وايا وليست بمدركة للصنف الثاني الاحالة المعاينة لفقدان الشرط
في غير ذلك المحال واعترض عليه اولا بان ادراكها لذاتها اذا كان من قبيل الصنف الاول لزم ان يكون
مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية واجيب بان العلم بالعلم ليس غير
بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فلا لزوم ان يكون لها علوم غير متناهية متغايرة
بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانيا بانا نحن نعلم بالضرورة ان كثيرا من الصفات الطبعية القائمة
بالنفس لا يدوم استحضارها مع كونها من الصنف الاول واجيب بان الغفلة وعدم الاستحضار
انما هي عن التصديق بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورها فانه دايم وكلامنا فيه ولا يخفى
عليك ان هذا الجواب مكابرة وثالثا بانا نجد من انفسنا علوما بالصفات الطبعية مع
عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من الصفات النفسانية الحاصلة
لنا في بعض الاوقات ثم ان الفرق بين الصفات الطبعية والاضافية بان الصفات الطبعية
مدركة للنفس دايما والصفات الاضافية مدركة حالة المقايسة دون غير تلك الحالة
لانتفاء شرط او وجود مانع وهو المقايسة مع كون كل منهما حاصلة للنفس دايما لا يدفع
النقض بالصفات الاضافية للنفس فانا ندرك النفس لما ان كان بحصول انفسها لها
لزم ان يكون مدركة لها دايما وان كان بحصول صورها لزم ان لا يكون مدركة لها اصلا
لاستلزامه اجتماع المثلين في محل واحد فانا نختار الشق الاول واجيب بان
امورا اضافية والامور الاضافية مشروطة في تعقلها بتعقل المضاف اليه فروض
امتناع تعقل الامور الاضافية بدون المضاف اليه فانا نتعقل المضاف اليه تعقلا
ما ايضا والا فلا قلت اذا جاز ان يكون الشيء حاصلا للنفس دايما ولا يكون
ادراكا له دايما لانتفاء شرط ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو قوى الفاطمة حاصلا
للنفس دايما ولا يكون ادراكه دايما لانتفاء شرط ادراكه في بعض الاوقات وبعد
كون قوى الفاطمة اضافيا غير مشروط بتعقل المضاف اليه لاستلزام عدم الشرط

شرط

شرط آخر الوجه الخامس لو كانت النفس الناطقة حالة في جسم للزم ان تعقلها بالآلات الجسمانية
لان العقول الفاطمة في الاجسام انما يفعل ويتقبل بتوسطها ولو كان تعقلها بالآلات الجسمانية
للزم كلما يعرض لتلك الآلات كلالة وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف لان اختلال
الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما يضعف قوة الاحساس وقوة الحركة الحالتين في البدن
بضعف كائن من الانحطاط لكن ليس كلما يعرض للآلات البدنية كلال يعرض للنفس
في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا يكل هي في تعقلها بل ربما يثبت وربما يزيد وينمو لانتفاء
استثناء ونقيض التالي ههنا غير صحيح لانا نجد الشيخ الهرم يعرض له في تعقلاته ضعف
وكلال بكلال الآلة البدنية لانا نقول التالي ههنا موجبة كلية واستثناء نقيضها رفع
ايجاب كلي وما ذكر من الموجبة الجزئية لا يدفع صحته لان الايجاب الجزئي لا ينافي رفع الايجاب الكلي
بل انما ينافي السلب الكلي وفحش ما اوعينا فوكر وقد تقرر السؤال على وجه المعارضة
نقرر ان يقال لو عرض لنوع التعقل اختلال بما اختلال بالآلة وجب ان يكون التعقل
بالآلة لكن الملزوم حق فكان آخر حسن الانحطاط فاللازم مثله ويجاب بمنع الملازمة
فان اختلال التعقل باختلال الآلة او آخر حسن الانحطاط لا يدل على ان العاقل حال
في الجسم عاقل بالآلة بجواز ان يتعلق ذو كر الوقت بما نراه من تعقله الذي هو بزاته
كما ستوافيه في تدبير البدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن حالا فيه والجواب ان يقال
لانا نمنع انه لو كان تعقلها بالآلات الجسمانية للزم كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف
يعرض لها في تعقلها كلال وضعف وانا بينا فوكر لو لم يكن ما هو شرط لكمال التعقل
من اعتدال الآلة باقيا في سن الانحطاط وهو مسلم بجواز ان يكون شرط لكمال التعقل
حدا معينا من اعتدال الآلة باقيا في سن الانحطاط ويكون النقصان في سن
الانحطاط وارد على الزايد على ذلك الحد فلذلك لم يخل التعقل ثم افاد وقوع
اختلال في ذلك الحد او آخر سن الانحطاط اختل التعقل ايضا فان قيل بقاء

ما هو شرط كمال التعقل من الاعتدال لا يوجب الابقاء التعقل على حاله الكنا نرى انه يزداد
ويكمل في زمان الكهولة فلم لا يجعل ذكر الكمال حال اعتدال البدن قلنا يجوز ان يقال المراد
الحاصل في زمان الكهولة او فق للعقل العاقل من سايره الامزجة فلا يرد قوة العقل
العاقل ح فانه زاد التعقل وكمل وقد يجاب بان العقل العاقل وان بقيت على حالها
لكن ما اجتمع في ذكر علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتبر من الاعتدال في كمال التعقل ٧ الزمان ح
صارت كالمدبرة له الحكيم المحقق بان وجوه التعقل اما بحسب التمرن والاعتياد
وكما اقوى شئ مرارا كثيرة فانه يحصل للحس هيئة قرنية يدرك الحس بسبب تلك
الهيئة ذكر الجزئي سريعا واما بحسب التجربة كما اذا كان لشئ خرنيات متعددة
وحصل للحس بها شعور على التعاقب بكل جزئي منها يعرض للعقل اجود احساسا به
مما عرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلية فكل من كانت اتم اقتدارا كانت افعالا
والانسان في سن الاكتهال طبيعي اجود تعقلا منه في سن الاحداث بالوجوه الثلثة المذكورة
ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المتضيفة
الا استثنيات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بعيد او لا سيما والكلام في زيادة
التعقل وكماله بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئة التمرنية والزيادة
الحاصلة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرنية وذكر غير ما نحن
فيه الوجه السادس القوة قد لا يكملها تكرار الافاعيل وتكثرها بل ربما تقويها
وتشحذها وكل قوة جسمانية فدايما يكملها تكرر كثير الافاعيل فالقوة العاقلة ليست شحذ ح
بقوة جسمانية اما الصوفي فلان من كان اكثر مواظبة على الدراسة والتلاوة كان
اقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية والتجربة يصحح ذلك
واما الكبرى فيدل عليها التجربة والحس اما التجربة فظاهرة ربما يبلغ وهن القوة
وكلالها حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باستضاء

لا يدرك

لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف
والشامة بعد شم الرايحة القوية لا يحس بالرايحة الضعيفة وكذلك حال الزائدة واللامسة
واما القياس فلان افعال القوى البدنية لا يخلو عن انفعال اما المدركة فلان فعلها الاحساس
الذي هو اثر عن المحسوسات واما المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحرك الذي
هو انفعال ايضا ولا شك ان الانفعال لا يكون الا بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويغلبه عن
المقاومة فيوهنه فان قيل كما ان هذا مقتضى طبيعة القوى فكيف يوهنها اجيب بان النهوك ح
القوى وان اقتضت تلك الافعال بذواتها الا انها طبايع العناصر التي يلتئم منها
موضوعات تلك القوى كالعين مثلا لا يقتضي تلك الافعال فيقع بين القوى وطبايع
العناصر تنازع وتقاوم وايما فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى
جميعا واجاب عن هذا الوجه الامامان الامام حجة الاسلام الغزالي والامام
فخر الدين الرازي بانه جاز ان يكون القوة الفعلية في العالم بالنوع لسايرة القوى مع كون
الجميع بدنية والامور المحالة بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز ان يكون بعضها
تتكرر الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكيم
المحقق بان ما ذكر من القياس الدال على صغرى الكبرى يدفع هذا الجواب ولكن ان يجاب
عن هذا الوجه بمنع الصغرى بان يقال لانا نم ان القوة العاقلة قد لا يكلها تكرر الافاعيل
ولم لا يجوز ان يكون القوة العاقلة اقوى القوى الجسمانية واشتها فلا يدرك الكلال
الواقع فيها بتكرر الافاعيل لغاية قلته والتجربة لا تنفيه وما ذكر من ان من كان
اكثر ممارسة وقراءة كان اقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف
اليقينية فنقول ان اريد بكونه اقوى على ادراك الاشياء ان القوة يكون اتم اقتدارا ٧ العاقلة ح
فممنوع وان اريد ان القوة العاقلة يكون ادراكه اسرع واجود ادراكا فمسلم ولكن يجوز
ان يكون ذلك بحسب التمرن والتجارب وذكر لا ينافي وقوع الكلال فيها على ان

يكون في اقتدارها تفصان حتى يحيث لا يدرك لغاية قلة الوجدان به لو كان
المشار اليه بانا جسما او جسمانيا ما علم احد من الناس بالفرورة انه هو الذي كان
موجودا قبل ذكر بعشرين سنة والتالي بطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان الاجزاء
الجسمية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد تتطرق اليها التغير والتبدل
لان الاجزاء البدنية قد تتكبر بالنمو والسمن وقد تصغر بالزبول والهزال ولان
الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغير الضرورية
والحرارة الحاصلة من اشعة الكواكب واياني التحليل والنفع العادية في
ايراد بدل ما يتحلل منه دايما وكل ذكر يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في
تلك السنين وان لم يبق الاجزاء الموجودة في سالف الزمان الان لم يبق
الامور القابلة بها ايضا صورا كانت او اعراضا لانها لو بقيت فلا بد
ان ينتقل من محالها عند تحللها الى محال اخر لاستحالة قيام بعض هذه الاشياء
على الصور والاعراض وانه باطل وان كان كذلك استحال ان يحكم بالفرورة
انه هو الذي كان موجودا قبل تلك السنين واما بطلان التالي فلان كل احد
من الناس يعلم ويحكم بالفرورة انه هو الذي كان موجودا قبل وجوابه
النقض اما اجمالا فبما ذكرناه وتفصيلا بجميع مقدماته لزم ان يكون لما ليس بجوهر
فبان تقال لانه صدق الشرطية المذكورة واما يصدق لو كان المشار اليه بانا
هو مطلق الاجزاء الجسمية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية
المخلوقة من المني وتلك الاجزاء باقية من اول العمر الى اخره غير متحللة
لاستحالة الاجزاء البدنية سواء كانت اصلية مخلوقة من المني او غير اصلية
فهي مبتدلة متغيرة لان اعضاء البدن على ما تقرر في علم الطب على قسمين

الشرح

بسيط

بسيط وهي ما يكون جزؤه مشاركا للكل في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والعروق
وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزؤه مشاركا للكل فيهما كاليد والوجه والعين
فان جزء اليد ليس بيد وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركيبا من الاعضاء
البسيط واجزاء الاعضاء البسيط سواء كانت تلك الاجزاء المخلوقة من المني
او زايدة حاصلة من الغذاء بالسراية متشابهة فليس يتطرق التحلل الى بعضها او الى
من تطرق الى الباقي فلو تحلل الزايدة دون الاصلية او المخلوقة من المني لزم الرجحان
من غير مرجح لانا نقول اللازم ان اجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون
تطرق التحلل الى بعضها اولى من تطرقه الى الباقي ولم لا يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية
المخلوقة من المني لتكونها من المني مختصة بصفة تمنع من التحلل ما دام البدن على
حيوته فيتحلل الاجزاء الزايدة دون الاصلية من غير لزوم رجحان من غير مرجح
وايضا لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يتحلل اجزاء الاعضاء البسيطة اصلا او يتحلل بالكلية
وكلاهما ظاهر البطلان وهذا اخ جرينا معهم على ما قالوه ثم من اين للعاقل المختار
واما على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكروه لان العاقل المختار يجوز ان يحفظ الاجزاء
الاصلية من التحلل لوجه آخر من انا لا نسلم انه لا يتأتى الان من حكم واحد يكون
هو سامعا مبصرا شاما ذائقا لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا
عاقلا مشتهيا نافرا شاما ملتذا كارها مريدا قادرا فاعلا لانا اذا بحثنا
عن شيء وشككنا بانه حلوا او مرا او حارا او باردا والحاكم على الامور
لا بد ان يكون مدركا لها فلا بد فيه من امر يكون هو بعينه مدركا لكل
هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات ولانا اذا تخيلنا صور المحسوسات
ثم ادركناها حكمنا بانا ذكرنا الخيال كان تخيلا لذلك المحسوس وذكر يقتضي وجود
شيء يكون الحس والخيال حاصلين له يمكنه ان يحكم على الصور الخيالية بانها

حاكم ٧

حال هذا المحسوس ولانا اذا تعقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك الطبيعة في هذا
الشخص الانساني وبعدم تحققها في الشخص الفرسي المعين فلا بد من شيء واحد
يكون مدركا للكليات والجزئيات معا ولانا اذا تخيلنا شيئا اشتهيناه او غضبنا
ويلزم من ذلك ان يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه او
لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا اخر لم يلزم من التخيل حصول
الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا ان يصير عمرو مشتهيا له فثبت
من هذا انه لا بد في الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات
ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده جملة اصناف
هذه الادراكات فثبت ان يكون جملة اصناف هذه الادراكات حاصلة
لشيء ليس بجسم ولا جسماني وجوابه انا لا نسلم انه ليس في البدن جسم ولا جسماني
يجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز ان يكون في البدن قوة يستخدم
سائر القوى ويجتمع عندها ادراكاتها ولا بد لابطال ذلك من دليل وهو قولهم
الضرورة غير مسلمة ولو سلم انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده
جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه ان يكون جملة اصناف هذه الادراكات
حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني لجواز ان يكون جسم لطيف خارج البدن
يكون هذا البدن الكثيف آلة له ويكون جملة هذه الادراكات حاصلة له
ومن اين يلزم ان يكون تلك الادراكات حاصلة لا ليس بجسم ولا جسماني فلا يثبت
الوجه التاسع لو كان قيام العلم من الانسان جسما او جسمانيا
لكان ذلك الجسم منقسما لان كل جسم او جسماني فهو منقسم ولو كان منقسما
لجاز ان يحل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر العلم بذلك الشيء لان الشيء
في حال لا يضاف فيه في حال آخر كما يجتمع السواد والبياض في جسم لكن

السواد في جزء والبياض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد
بعينه عالما بشيء وجاهلا له في حالة واحدة وانه باطل بالضرورة فثبت ان قيام العلم
ليس بجسم ولا جسماني بل هو امر موجود وهو الخلط وجوابه انا لا نسلم ان كل جسماني
منقسم ولو سلم فلا نسلم انه لو كان منقسما لجاز ان يحل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء
آخر الجهل به ولم لا يجوز ان يكون قيام العلم باحد جانبيه مانعا من قيام الجهل
بالجانب الآخر قوله لان الشيء في حال لا يضاف فيه في حال آخر مسلم لكن لا يلزم
من انتفاء التضاد انتفاء المنع على انا نقول حكم الضدان تتعدى فيهما كان
قيام العلم باحد جزئيه مانعا من قيام الجهل بالجزء الآخر لتضادهما باعتبار حكمهما
وان لم يتضادا لم يلزم من جواز ذلك جواز كون الشخص الواحد عالما بشيء
وجاهلا له في حالة واحدة بل اللازم كون احد الجزئين عالما بشيء والجزء
الآخر جاهلا له ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والنزوة فانهما
من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكرتم من الدليل لجاز ان يقوم باحد نصفي القلب
الشهوة وبالنصف الآخر النفرة فجاز ان يكون الشخص الواحد نافرا عن
الشيء ومشتهيا له في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة الوجه العاشر
ما اخترعه بعض متفلسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود فهو متناهي
المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا لما تقرر من برهان
تناهي الابعاد ولانا نتصور شيئا غير متناه ونعلم غير المتناهي من حيث هو غير متناه
وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انا نتصور عالما وجميع ما عدا نهايته من
جملة العدد وما عدا نهايته من جملة المقدار والصورة الذهنية يجب ان تكون
مطابقة لحال الصورة والا لانتهى لا يحصل في الخارج اما المقدار والعدد
ولا بد ان يكون لذلك العدد مقدار ما هيات اخرى لامتناع قيام العدد

بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصلا في جسم او في ما يحل في جسم لوجب ان يكون
ذو كم الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي تقترن به اللانهاية ٢ متناهيا
لكن يمتنع ان يكون ذو كم الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهي الابعاد فيمتنع
ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذو كم الجسم واذا كان هذا المفهوم
عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا في شيء وامتنع ان يكون ذو كم شيء جسما او حالا
فيه وجب لا محالة ان يكون عند تعقلنا له حاصلا في جوهر مجرد عن المادة الجسمية
وهو الغلط وجوابه انا لا نسلم ان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا
في شيء واما يلزم لو كان تعقلنا بحصول ماهية المعقول في العاقل وهو ممنوع
ولو سلم فلا نسلم ان هذا المفهوم يمتنع ان يكون حاصلا في جسم او ما يحل فيه قوله
لو حصل هذا المفهوم عند تعقله في جسم او ما يحل فيه لوجب ان يكون ذو كم الجسم
او ما يحل فيه غير متناه قلنا نسلم وانما يلزم ان لو كان حصول مفهوم اللانهاية للجسم
المتعقل له حصولا موجبا للاتصاف وليس كذلك فان حصول الشيء للشيء يقال
لمعان متعددة كحصول العالم لصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول البرودة
للكوز وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبعض هذه المعاني توجب الاتصاف
وبعضها حصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول او لا يرى
انا نتعقل الوجود والامتناع والذاتيين مع امتناع اتصاف قوتنا المدركة
بهما فقولهم لو لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي تقترن به مفهوم اللانهاية
غير صحيح بل معناه الجسم الذي تقترن به مفهوم اللانهاية اقترانا موجبا
لاتصاف ذو كم الجسم به وايضا هذا الاستدلال يقتضي ان لا يتصور مفهوم
اللانهاية اصلا سواء كان المدرك جسما او جوهرا اما الجسم فلما ذكرنا من المستدل
واما الجوهر فلامتناع كونه غير متناه لان المراد بعدم التناهي الزمان لا الغير

النهاية

النهاية لا سلب التناهي مطلقا الا ان يقال فرق بين حصول اللانهاية في الجسم وبين
حصولها في الجوهر فان الجسم من شانه ان يتصف بها فحصولها فيه يوجب عدم تناهيه
بخلاف الجوهر الوجه الحادي عشر انا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما ضدان
فالحاكم عليهما بذلك لا بد من تصورهما لكل واحد منهما وجعله لهما معقولا واحدا والا
لما امكنه ان يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا الحكم الوجداني جسما او جسمانيا
لوجب ان يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فنفرض كلا من الجزئين بانفرادهما
فليس لاحد الجزئين الحكم الواحد على الجميع او لا يحكم على الجميع الا من حضره الجميع
فمن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسماني فلا يحضر ذو كم فلا يكون حاكما فالحاكم
بمضادة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني وهو الغلط وجوابه
انا لا نسلم انه لو كان الحاكم جسما او جسمانيا لوجب ان يحل السواد فيه حيث
لا يحل البياض وانما يلزم ذلك لو كانت صورة السواد وصورة البياض متضادتين
متماثلتين وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينيهما فقط ولو سلم حصول
التضاد بين صورتيهما ولكن لا نسلم ان كل جسم او جسماني لا يحضره الجميع
ولم لا يجوز ان يكون في جسمانية بحدها سائر القوى الجسمانية فيرتسم
صور الاضداد في القوى الحاضرة ويصير تلك الصور حاضرة للقوة المدركة
ويلخص من هناك الوجه الثاني عشر القوة العاقلة التي هي النفس الناطقة
تتعلق على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يتعلق على افعال
غير متناهية فلا شيء من القوة العاقلة بقوة جسمانية ينتج في وجوه وهو الغلط
اما الصغرى فلانا نجد كل واحد منا يتعلق بقوته العاقلة على ادراك مراتب الاعداد
والاشكال التي كل واحدة منها غير متناهية واما الكبرى فلما سبق من
ان القوة الجسمانية لا يتعلق ان يتعلق في زمان غير متناه سواء كان ذو كم

النفوس الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان يقوى عددا غير متناه سواء كان
زمانه متناهيا او غير متناه وجوابه انا لا نسلم ان القوة العاقلة يقوى على افعال
غير متناهية فان العقل عبارة عن قبول النفس القوى العقلية عن واهب الصور
وهذا انفعال لا فعل فان قيل فالقوة العاقلة يقوى على انفعالات غير متناهية ولا شئ
من القوى الجسمانية بقوية عليها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية قلنا
نمنع الكبرى فان الجسمانيات جاز ان تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس
المنطبعة في اجرام الافلاك فانها ينفعل واياها عن العقول عندهم ولئن سلمنا
انها يقوى على الفعل لكنا نقول ان ارجح بقولكم ان القوة العاقلة يقوى على افعال
غير متناهية انما يقوى على ان يفعل في الوقت الواحد افعالا غير متناهية لكن سلمنا
لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات
كثيرة دفعة واحدة وان ارجحتم انا لا ننتهي الى حد الا ويكون قادرة بعد
ذلك على الفعل فلم ولكن لا نسلم في الكبرى فان القوة الجسمانية ايضا يقوى على افعال
غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الجسمانية لا تنتهي في تخيل الاشكال الى حد الا وهي
تقوى على تخيل اشكال اخر بعد ذلك فان قيل كل واحد من القوى الحساسة متى
كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهاؤها الى العدم والقوة
ليست كذلك لانها قوية على الافعال ابدا لا تشاء العدم عليها قلنا لا نسلم ان القوة
العاقلة ليست كذلك وما ذكرتم من انشاء العدم عليها ممنوع وسيأتي الكلام على
دليله ان شاء الله ولئن سلمنا ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية
ابدا ولكن لا نسلم ان لا شئ من القوة الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية ابدا
وما ذكروه في البيانة فذكر في سيجئ الكلام عليه ان شاء الله ثم ان هذا الدليل منقوض
بالنفوس الفلكية المطبعة في اجرامها قوى جسمانية مع كونها قوية على افعال غير متناهية

٢ بل لا تقوى على فعل اصلا
فضلا عن ان يقوى على افعال
غير متناهية ٢ ح

غ ٢

عندهم لا نسلم لانه يجوز ان شيئا منها من القوى الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية
اصلا بل نقول ان شيئا منها لا يقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها تاثير
من العقل والقوة العاقلة يقوى على ذلك من غير افاضة التاثير عليها من العقل فلا ينتقض
الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها على التحريكات الغير المتناهية كما يفيض عليها من تاثير
العقل لانا نقول لانا نسلم ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض
عليها تاثير من المفارقات سلمنا لكن لا يجوز ان يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية
بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات فصل في ابطال قولهم بكفاية
القوى العقلية والنفوس البشرية واحتجوا عليه بوجهين احدهما ان النفس
الناطقة غير منطبعة في الجسم على ما ثبت فيما سبق بل هي ذوات الة به لاكتساب
كمالاتها فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون الة لها فلا يخرج خروجه عن ذلك
جوهرها بل لا يزال باقية ببقاء العلة المفيدة لوجودها وهي الباري المفارقة المتنعة
العدم وجوابه انا لا نسلم ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم وما ذكروه من الادلة
عليه فقد عرفت ضعفها وعدم دلالتها ولئن سلمنا انها غير منطبعة في الجسم فلا نسلم انه اذا
خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون الة لها فلا يخرج خروجه عن ذلك جوهرها
فان البدن على ما كان له مدخل في صدور الفعل وذلك مما يوجد قبل البدن جاز ان يكون
له مدخل في بقائها ايضا وقد تقرر هذه الحجة بوجه بسيط فيقال لو عدمت النفس
بعد وجودها لكان عدمها اما لذاتها او لغيرها او لا بسبب اصلا والكل باطل فيدع
النفس بعد وجودها باطل اما انه ليس عدمها لا بسبب اصلا فلان الحادث سواء
كان وجوديا او عدميا لا بد له من سبب بالضرورة واما انه ليس لذاتها فلانها
لو اقتضت عدمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه واما
انه ليس لغيرها فلان ذكر الغير لا يخ اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز

ان يكون وجوديا لان ذكر الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة
لعدمها وان لم يقارن وجوده وجود ما فلعدمه مدخل في بقائها وكلما هذا شانه فاما
ان يكون متعدما لما يُتمم نعتها ومزاحمتها على محلها او مكانها اولا يكون والاول بط
سواء كان المانع المزاحم ضدا او لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما له قبل كالاعراض
او مكان كالاجسام وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني بط
ايضا فان ما لا يعانيه بنفسه اما ان يستدعي وجود عانيه او لا يستدعي فان لم يستدعي
فليس بمتعدم فانا نعلم قطعا ان العلة المعطية لوجود الشيء اذا كانت
باقية ولا مانع من حصول معلولها مزاحمة على محل او مكان فلا بد ان يكون ذلك
الشيء موجودا معها وان استدعى وجود عانيه فذكرنا ان وجود المانع للنفس
على الحال او المكان ممتنع لاستناعها للنفس فاذا امتنع وجود المانع امتنع وجود
ما يقتضي وجوده والاجابة ان يكون ذكر الغير المعدم للنفس عدميا او لو كان
عدميا لكان عدم شيء لوجوده مدخل في وجوده ما لان ما ليس لوجوده مدخل في وجود
الشيء لا يوجب عدمه فذكر الشيء لا يجوز ان يكون علة مقتضية لوجوده ما لان العلة عدمه ؟
المقتضية لوجوده ما هي الباعثة المفارقة ولا بعد لاستلزامه انعدام الواجب
ولا العلل الثلث الباقية لان النفس بسيطة وانما للموجب وليس الا الشرط
وذكر الشرط لكل واحد من ان يكون جوهرا او عرضا فان كان عرضا فاما ان يكون
محله غير النفس او النفس والكل بط اما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا ان الجوهر الجامد
للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه واما كونه عرضا غير قايم بالنفس
فلانه اولى من الجوهر فان يكون عدمه معدما لها واما كونه عرضا في النفس
كالامور الادراكية والافعال والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا
العرض اما ان لا يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن

او يشترط

او يشترط فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فاولا لان الاعراض بان يعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون
كما للنفس فيلزم ان لا يبقى النفس لقدمه اكمال مع البدن كما لا يبقى بعد موته اذ لا يتصور استمرار
وجود الشيء دون شرطه ولو كانت كمالات النفس شرطا في وجودها لكانت الاعراض الحاصلة كمالها
حديثة بان تعدمها ويبطلها كالجمال المركب والانفعالات عن البدن فيلزم ان لا يبقى نفس شريرة
مع وجود هذه الاعراض المنافية للاعراض المكملة لها لانها في حال تعلقها بالبدن وفي حال تعدم
تعلقها به والواقع خلاف ذلك وانما شرط في كون العرض القايم بها معدما لها قطع العلاقة بينها
وبين البدن فعلاقة النفس بالبدن ليس علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة
او الجسم في المكان بل هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود النفس وغير الاضافة لا يوجب تغيرا
في الشيء الذي هي له فلا يكون انقطاعها مبطلا للنفس وانما يكون لقطع هذه العلاقة مدخل
في عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن اعدام تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فما كان
يحلف تاثيرها في ذلك الابطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود جدل القسم الا تسم عدم اشتراط
قطع العلاقة وقد تبين بطلانه وجوابه ان يقال انه يجوز ان يكون المعدم وجوديا ويكون
اعدامها مما نعتها او مزاحمتها اما على محلها او مكانها ولهم وقد تبين ان النفس ليس بجسم ولا جسماني ؟ جوهر ج
ملا وقد عرفت انه لم يتبين بادلتهم ما ذكروه لعدم تمام شيء من تلك الادلة ولو سلم لكن لا نسم
ان المعدم الغير المانع على المحل او المكان لو لم يستدعي وجود مانع على المحل او المكان
لا يكون معدما قولهم انا العلة المعطية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها
مزاحمة على محل او مكان فلا بد ان يكون ذلك الشيء موجودا معها انما يكون كذلك لو كان المانع
منحصرا في المانع على المحل او المكان وهو ممنوع ولانا نقول لو كان عدميا لكان عدم شيء لوجوده
مدخل في وجوده فيجوز ان يكون امرا معدوما في نفسه لا عدما لشيء اخر والتفصيل فيه
ان العدمي والوجودي قد يقال ان بمعنى الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون
ثبوتا للموصوف بوجوده كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالامكان والحدوث

وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي بخلافه وقد يقال العدمي بمعنى العدم فيكون الوجودي
في مقابلته بمعنى الوجود فاذا يريد بالوجودي والعدمي المعنى الاول فاذكرناه من المنع متجه وكذا اذا يريد
المعنى الثاني مع انه لا انحصار للاشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المعدوم وجوديا
او عدميا بهذا المعنى انتفاء المعدوم راسا وكذا يتجه المنع المذكور ان اريد المعنى الثالث اذ لا يلزم
من اعتبار العدم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك الشيء عدميا لامرٍ وان اريد المعنى الرابع فلا انحصار فيهما
بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدوم امرا غير الوجود والعدم مع انه ماذكره في بيان كون المعدوم
غير وجودي لا يناسب هذا المعنى واذا يريد بالوجودي الوجود وبالعدمي العدم كما يتبادر
من سياق الكلام فلا انحصار ايضا ولانها ايضا ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له
لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة انما تثبت اذا ثبت ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس
بعلة له لا يكون شرطا فانباته بها دور ويمكن المناقشة فيه ولانم ان الغرض العين لقايم بالنفس
اولى من الجوهر المباين في ان لا يكون عدمه معدوما لها ثم قوله فان لم يشترط فيه ذلك فالى الاعراض
بان يعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي يكون كما للنفس كلام خطابي بل خروج لا يقوم له اثباته
شبهة فضلا عن حجة ولم لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس من المبدا بحيث يلزم
من انتفائه انتفاء النفس قطعا كما جاز كون البدن ببعض حالاته معدا لوجود النفس من المبدا
وما الدليل على ان العلاقة بينهما اضافة تابعة لوجود النفس فقط وهو التدبير والتصرف في بدنه كله
اذا جر بنا معهم على اصلهم من نفي القادر المختار واما على اصلنا فالمبدا مختار بعدم مجرد ارادته
والعقل بان العدم نفي لا يصلح اثرا للمختار وقد عرفت ضعفه فيما مر وتانيا سلمنا انهما لو كانتا
قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقية بالبقاء وفاسدة بالعقم لان كل موجود يبقى زمانا
ويكون من شانه ان يفسد كان بالضرورة قبل فساده باقيا بالبقاء فاسدا بالعقم
اي استعداد الفساد لا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز ان يكون ذلك المحل
هو النفس لانها لا يبقى عند الفساد وما هو محل الاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب وجوده

عند

عند حصول المقبول متصفا به والا لم يكن قابلا له فيلزم ان النفس اما مغاير لها يكون محلا لاستعداد
فسادها او هو اما محل لها ايضا كالمادة للصورة او جزء منها محل للجزء الاخر كالمادة للجسم على التقديرين
يلزم كونها ماديتا او مركبة من المادة والصورة والمادة في المادة فلا يكون النفس مجردة هف
فان قلت النفس جاهلة ولا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد
ولم لا يجوز ان يكون ما هو محل الاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها قلت كون الشيء
محلا لاستعداد وجود ما هو مباين للقائم له او لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون
محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القائم به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لاستعداد فساده
اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود السواد وهو تهيؤه لوجوده فيه بحيث يكون
متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا
بعدمه عنه اذا فسد باقيا بعينه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة
بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها
وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات
اليه تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا
الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب
اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها
مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد
تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج عن المزاج الصالح
لان يكون محلا للتدبير والتصرف لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن
هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد
حدوثها واستعداد عدمها وان الاول يجوز قيامها بالبدن دون الثاني والجواب
انا لا نم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء للعدم

والفساد ان ذلك الشئ يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه فمعنا
ان ذلك الشئ ينعدم في الخارج بطريان الفساد وانا حصلنا ذلك الشئ في العقل وتصورنا العقل العدم
الخارجي فكان العدم الخارجي قايما به في العقل على معنى انه متصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج
اذ ليس في الخارج شئ وقبول عدم قايم بذلك الشئ فيجوز ان يكون استعدادا ما قايما بها فلا يلزم
كون مادية ولو سلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد ولكن لا نسلم انه يلزم منه
كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل استعداد فسادها جسما او مادة جسمية وهو
ولم لا يجوز ان يكون مجردا ما يا بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قايم بنفسه عاقل
وكانت هي النفس لا محالة للنفس والاجزاء منها محل لجزيها الاخر اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل
المتعلق بالبدن هذا وذلك فانا لم نطلع حال بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن
لانا نقول لا نسلم ان كل جوهر مجرد قايم بنفسه عاقل ولو سلم فلا نسلم لزوم كونها هي النفس
هي التي يشار اليها بانا ويكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن اي تعلق
ويجوز ان يكون المشار اليه بانا والمدبر في البدن مركبا من جوهرين احدهما حال في الاخر
ويكون كل عاقلا معه لا يكون شئ منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم لان مطلوبهم بقاء النفس
بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن مطلقا والامام حجة الاسلام الغزالي قرر الوجه
الثاني بان كل ما ينعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما ان ما يحدث
بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده وكما ان امكان الوجود وصف اضافي
لا يقوم الا بشئ يكون ممكنا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم وصف اضافي لا يقوم
الا بشئ يكون ممكنا بالاضافة اليه وكما ان الشئ الذي يكون محلا لامكان وجود ما يحدث
قابل للوجود الطاري على معنى انه يكون وجود ذلك الحادث فيه كذلك الشئ الذي يكون
محلا لامكان عدم ما ينعدم قابل للعدم الطاري على معنى ان عدم الامر المنعدم يكون عنه
والقابل يجب اجتماعه مع المقبول والامر الذي ينعدم لا يبقى مع العدم فتعين ان يكون

٧ اما لو للنفس او جزء منها محلا بجزئها الآخر لا يقال اذا كان ذلك المحل الباقي مجردا فايما عدم

٧ فساد

٧ امر يقبل

امر يقبل العدم الطاري ويكون بحيث لو امكن ذلك العدم قبل طريان العدم فيلزم تركب النفس من حامل
امكان والمنعدم عنه مع ان النفس بسيطة لا تركب فيها وان فرض فيها تركب فنحن ننقل الكلام
الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد ان ينتهي الى اصل لا يكون فيه تركب والا لزم تركبها
من امور غير متناهية فنحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس ثم قال رح ويمكن تفهيم
هذا بصيغة اخرى وهي ان قوة الوجود للشئ يكون قبل وجود الشئ ولا يجامعه فان قوة
الابصار للسواد مثلا موجودة في العين قبل ابصار السواد بالفعل فاذا حصل ابصار السواد
بالفعل لم يكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشئ
البسيط لكان امكان العدم حاصلا لذلك الشئ قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود
ايضا حاصل قبل العدم لان ما الممكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع
في الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى ان يكون
الشئ بالقوة والفعل معا وهما متناقضان ثم قال رح ردا على ما ذكروه من الدليل
ومنشأ التلبيس وضعهم الامكان وضعا مستدعيا محلا يقوم به وقد كلمنا عليه بهذا ما ذكره
وفيه نظر اما اولا فلان ما اورده من التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام
مع انه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل وعلى ما يقابل
الوجوب الى امتناع والقوة مشهورة في المعنى الاول والامكان في الثاني فان اريد بالقوة والامكان
ما هو مقابل الفعل فلا نسلم ان الشئ البسيط لو انعدم كان امكان الوجود حاصلا قبل العدم
قوله فان ما الممكن عدمه ليس واجب الوجود لا يفيد المطلوب لان اللازم منه هو امكان الوجود
بمعنى مقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بحط والمطلوب امكان الوجود بمعنى مقابل الفعل
وهو ليس بلازم وان اريد ما هو مقابل الوجوب والامتناع فلا فساد في اجتماعه مع الوجود
بالفعل بل يجب الاجتماع لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية الممكنة لا تنفك عنها بحال
واما ثانيا فلان الظن من تقريره الاول ان ما ذكر من امكان عدم شئ عن الغير وامكان عدم شئ

عن اخر وان لم يقتض وجود ذلك الاخر بل يكفيه امكانه لكن عدم الشيء عن اخر يقتضي كون ذلك
محلا لما انعدم عنه قبل الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الموجود عما ليس محلا له غير
معقول ولا يتصور كون الشيء العدمي محلا الموجود جايء حتى تتعين كون ذلك المحل موجودا خارجيا
ولا يضر كون الامكان اعتباريا عقليا بل الصحيح في الرد ان يقال سلمنا ان امكان عدم الشيء عن اخر
يستدعي محلا مجامعا لذلك العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان
انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل واما ما لا يتعلق وجوده بمحل فليس له الا امكان عدمي في نفسه
ومحالية ليس الا ذلك الشيء المنعدم وانصافه بعدمه في نفسه كونه قابلا له لا يقتضي وجوده مع عدمه
اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشيء متحققا ويحل فيه العدم على ما مر
اتصاف الجسم بالاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم بطريان الفساد على ما قررناه
فيما سبق فان قلت كل حادث فهو متعلق الوجود بالمحل لانه لا بد من استعداد سابق
على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان لا استعداد
امر وجودي لا يجوز قيامه بالمعدوم ولا اصل مباينا لاستحالة قيام استعداد الشيء بما يباينه فتعين
ان يكون محله شيئا يتعلق به وجود الحادث وهو المحل فتم الدليل وينتفع الجواب قلت
لانا نمنع ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق وجوده فانه مبني على ان المبداء موجب لا مختار
وقد عرفت انه غير ثابت ولو سلم ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على وجوده فلانا نمنع
كونه وجوديا وانه يمتنع قيامه بذلك الحادث وان سلم ذلك فلانا نمنع قيام استعداده بمحله فان النفس
عندهم حادثة وليس استعداد وجوده قائما بمحلها اذ ليس لها عندهم بل انما يقوم استعداد
بالبدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتصرف فصل في ابطال قولهم بنفي البعث وغيره
الاجساد واعلم ان الاقوال الممكنة في امر المعاد لا يزداد على جمع وقد ذهب اليكل واحد
منها جماعة احدها نفي المعاد الجسماني فقط وان المعاد ليس الا لهذا البدن وهو
قول نفاة النفس الناطقة المجردة وهم اكثر اهل الاسلام وثانيها نفي المعاد الروحاني

فقط

٩١

فقد وهو قول الفلاسفة الالهيين الذين ذهبوا الى ان الانسان بالحقيقة هو النفس
الناطقة المجردة وانما البدن آلة لها يستعملها ويتصرف فيه لاستكمال جوهرها وثالثها
ثبوت المعادين الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من اثبت النفس الناطقة المجردة
من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام الغزالي والحليمي والراغب وابي زيد الدبوسي
وكثير من المتصوفة ورابعها عدم ثبوت شيء منهما وهو قول قدماء الطبيعيين الذين
لا يعتقدهم ولا بمذهبهم لا في الملة ولا في الفلسفة وخامسها التوقف وهو المنقول
عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني علمت ان النفس المزوج
بنعدم عند الموت فسحمل العادة او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد ولما كان
الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالف فيه الشريعة المطهرة فلنقدم تقرير مذهبهم
وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول ليهم في امر المعاد مقامان الاول
اثبات المعاد الروحاني اي نفي المعاد الجسماني اي المقام الاول فتقرير كلامهم فيه من وجهين
قالوا ان للنفوس الانسانية لذة والما وكمالين لان اللذة هي ادراك ونيل الوصول ما هو
كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل الوصول ما هو آفة
عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكما ان كل قوة من القوى البدنية كما لا واذة
يحصان بها فان للذايقة كمالا هو تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا سواء كانت ما خوذة من ادراك
خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لعن سبب خارج فان كليهما في افادة
اللذة متساويان وللباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة
كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللاسة كمال مواردها
للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح الليئة الناعمة فكذلك للنفس الناطقة التي هي عاقل
كمال وآفة يخصانها وكمالها ان يتمثل فيها صور الوجود كله مبتدئا من المبداء الاول
جل ذكره وينكاد الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهيئاتها وقواها

وفيها

٩٠

فوايد حاصلة الا ولى بهذا الكلام ان الوجود ينقسم الى الواجب والممكن
والممكن ينقسم الى الجوهر والعرض والجوهر ينقسم الى المجرد والمتحيز
والمتحيز ينقسم الى الفلك والعنصر والعنصر ينقسم الى الاصطقسات الاربعة
والمركب ينقسم الى المعادن والنبات والحيوان والانسان والنفس الناطقة
ينقسم الى الخيرة والشريرة والشريرة ينقسم الى الكاملة والناقصة

الثانية كل ما هو موزون الاعمال
اعدوا المتصوف ضبطا لمذاهب
الناس في الاعمال العقلية فتدبر

الثالثة كل ما هو مقدر الاعمال

ثم ما دون ذلك الى ان يتمثل فيها جميع صور معلولاته المترتبة تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب
الظنون والاوهام وافتقارها الى ان يكون منتزعا بعد ما هو الواقع وأورد عليهم ان تمثل
المعقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشتاقت الى حصوله عند فقده والتذت به
عند وجدانه وتألمت لحصول المضاد له فان كل قوة يلتذ بكمالاتها وتشتاق الى حصولها
وتتالم لحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتألمها بالظلمة ولجابوا
بان اشتغال النفس المحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات
لا يحصل الشوق عند فقدها والالتذاذ بها عند وجودها واضداد الكمال لما كانت مستمرة
الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم يكن مدركة لها ووصول المنافي
مع عدم ادراكه لا يوجب التالم به كالحذر اذا عرض على النار اذا زال حذره لغفلة ثم ان
النفس اذا حصلت ما هو كمال لها في حيوتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت
عن البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس وكونه آلة لها بطلان مزاجه
بقي كمالها الممكن فيه لان جوهر النفس الذي هو العلة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة
لما عرفت مما سبق من ان النفس باقية بعد خراب البدن والعقول الفعالة له هي العلل
الفاعلة له باقية ايضا ومتى كانت العلة القابلة والفاعلة له باقية ايضا ومتى كانت العلة
القابلة والفاعلة للشيء موجودتين وجب حصوله ذلك الشيء والا لزم تخلف المعلول
عن العلة التامة وهو ظاهر الاستحالة فثبت ان ما هو كمال للنفس حاصل لها بعد مفارقة
البدن اذا حصلت حال تعلقها به ولا شك في ان هذه الكمالات خيرية بالقياس الى النفس اذ انها
لحصولها هذا الكمال من حيث هو كمال وخير فانها هي هي كاملة خيرة بذلك بعد المفارقة
وكذلك حال الالم فان النفس اذا عرض في حيوتها الدنيا بالاكتساب النظري كما الاولى بكسبه
بل اكتسب ما يفاده وجود الجهل المركب اولم يكتسب منها بل اشتغلت بما حرفها عن
الكمال من الامور الدنيوية واللذات الحسية الحسيسة فاذا فارقت تألمت بنقصانها

٧ اليها ج

٧ فانها لا يحس بالالم فاذا فارقت البدن والحظ عنها شغلها بالبدن العظيم وفيه كالجدر الموضوع على النار ج

لاشتياقها

وان لم يكن عملية مستقلة على اللذات الحسية فالعقلية فى استعلائها عليها اولى وعلى ذلك
حال الالمين وتفصيل كلامهم فى احوال النفس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها
عن البدن هو ان النفس ان اكتسب الاعتقادات الحقة فان لم يكتسب بمفارقة البدن هيئات
ردية واخلاقا ذميمة توجب الميل الى الشهوات البدنية واللذات الحسية التى توجد
ذاتها كذلك لذة اوليا فانا وابتهجت بادراكها لانها ابتهاج سرمدى كما للمؤمن
المتقى على رايينا وان اكتسب هيئات ردية بملابستها للبدن ومباشرتها للرذايل
المقتضاة للطبيعية وصلها الى المشتهيات الفانية تألمت تألما عظيما واشتاقت
الى مشتهياتها التى الفت بها وقد حيل بالموت بينها وبين ما يشتهى فيكون كالعاشق
المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول ولكن هذا التالم لا يدوم بل يزول لا خر
الامر لان سبب الهيئات التى حصلت لها بملابسة الامور البدنية وهى يزول بزوال
ما استفيدت منه من المزجية والافعال وهذه الهيئات مختلفة فى شدة الرداءة
وضعفها وسرعة الزوال وبطوه ويختلف التعذب بها بعد الموت فى الكم والكيف
وهذا كالمؤمن الفاسق على رايينا وان لم يكتسب الاعتقادات الحقة فان عرفت بالاكتساب
النظرى ان لها كمالا تألمت بعد المفارقة لاشتياقها الى الكمال الغايب عنها سواء
اكتسبت ايضا دالكمال فصارت جاحدة لها من حيث الماهية وان كانت معترفة به
من حيث الاينية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بضاد له فصارت
معرضة عنه او لم يشتغل بشئ لكنها كاسدة فى اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه
واسوءهم حالا هم الذين اكتسبوا ايضا دالكمال لانهم متعذبون دايما بخلاف
الباقيين ثم ان هولاء الثلثة ان تلطخت بهيئات بدنية رذية تألمت بها ايضا
على حسب رداة تلك الهيئات وان لم يتلطخ لا يكون لهم تالما بهذا الوجه لكن التالم
الذى بسبب تلك الهيئات لا يدوم لزوال تلك الهيئات الموجبة له وان لم يعرف

بالاكتساب

بالاكتساب النظرى ان لها كمالا فانها تلطخت بهيئات ردية اكتسبها بملابسة البدن تألمت
مدة بقاء تلك الهيئات على حسب رسوخها فيها ثم يزول التالم بزوال تلك الهيئة وان لم يتلطخ فهى
فى من اهل السلامة وان لم يكن من اهل السعادة الخلو عن اسباب اللذة والالم والخلاص
فوق الشقاوة وهى فى رسعة رحمة الله والنفوس التى بهذه الصفة هى نفوس البله وهم الذين
يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجرى مجراهم وكذلك نفوس الصلحاء
والزهاد وبعضهم ذهبوا الى ان امثال هذه النفوس متعلق باجسام اخر لانها لا يجوز ان يكون
معطلة عن الادراك اذ لا معطل فى الوجود ولا يدرك غير الجسمانيات حتى يستغنى فى ادراكها
عن جسم يكون موضوعا لتخيلاتها ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من ان يتعلق باجسام اخر
لا على ان النفس بعد المفارقة يعير نفسا لجرم اخر مدبرة له فان ذلك عين مذهب
التناسخ وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجرم يكون موضوعا لتخيلاتها فان التخيل
لا يمكن الا بالة جسمانية ثم يتخيل الصور التى كانت معتقدة عندها فان كان اعتقادها
فى نفسها وافعالها الخيرة شاهدت الجنات الاخروية على حسب ما عتقدته بها فى حيوتها الدنيا
والا فشاهدت العقاب كذلك والجسم الذى يتعلق بها هذه النفوس اما اجرام سماوية
او اجرام متولدة من الهواء والادخنة ولا يكون مقاديرا لمزاج الجوهر المسيى روحا
ثم انه اضطرب قول الشيخ ابو على فى قدر العلم الذى يحصل به السعادة الاخروية
ففى بعض كتبه اكتفى بالتفطن للمفارقات وفى بعضها قال واما قدر العلم الذى يحصل به
هذه السعادة فليس يمكننى ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور
الانسان المبادى للمفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا
ويعرف العلل العاملة للحركات الكلية دون الجزئية التى لا يتناهى ويتصور عنده الكل
وينسب اجزاءه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبداء الاول الى اقصى الموجودات
الواقعة فى ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة

على الكل اى وجود يخصها وانه واحد يخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه
الوجوه وكيف يشبه ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد
للسعادة استعدادا وكانه ليس يتهيأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون ادراكه للعالم
مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما هناك فصده عن التفات الى ما خلفه جملة هذا جملة
ما يقولونه فى امر المعاد الروحانى واعترض عليهم بانا لانم ان اللذة ادراك ما هو كمال خير
عند المدرك من حيث هو كذلك وتحديد بما به لا يدل على ان اللذة ما ذكروا نما يلزم لو كان حد لها
بحسب نفس الامر وجودى وعدم انفكاك احدهما عن الاخر لا يدل على الاتحاد على ان عدم الانفكاك
ايضا مم والاعتماد على التجاذب الظنية غير مفيد لان الاستقراء وان كان لاكثر الجزئيات
لا يفيد العلم بجواز وجود جزئى حالة بخلاف ما وجد بالاستقراء لا يقال عدم الانفكاك ضرورى
حاصل بالتجربة لانا نظريا يستدل عليه بالاستقراء ليتوجه عليه ما ذكر لانا نمنع الضرورة وان دليل
يدل عليها ثم ان سلمنا ان ادراك ما هو كمال لذة فى الجملة ولكن لانم ان كل ادراك لكل
ما هو كمال لذة بل اللذة انما هو ادراك الكمال الجسمانى فان ادراك الكمال الجسمانى يجوز ان
يكون محالفا بالحقيقة لادراك الكمال الغير الجسمانى ولا يلزم من كون احدهما لذة كون الاخر
كذلك ولو سلم ان ادراك الكمال مطلقا جسمانيا كان او غيره لذة ولكن لانم ان النفس
باقية بعد خراب البدن وما استدلوا عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤها بعد خراب
البدن لكن كونها قابلة للصور العقلية ممنوع لجواز ان يكون قبوله لها مشروطا بتجسمه
بالبدن ولو سلم كونها قابلة للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصورة العقلية فيها
وانما يلزم لو كان الفاعل موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما ذكره معارض بان النفس
قبل الموت عالمة بهذه المعلومات فلو كانت ادراكاتها نفس اللذات لكانت ملتذة
كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها فى اللذات الجسمانية
مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول شئ عند حصوله وايضا اللذات

الجسمانية

الجسمانية اضعف من اللذات العقلية عندهم بالنسبة للذات الحسية الى اللذات
العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها مانعة من تلك اللذات
العظيمة النفسانية وقد يجاب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها
ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم بالمعلومات للعادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط
ثم انه ان استجمع الشرايط فلا نم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا
الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك
الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعوم ما او منكوح ما هذا ثم قولهم ان الالم الذى يحصل
للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيئات الردية التى اكتسبتها بملابسة البدن يرد عليه
الامر بزوال تلك الهيئات ليستقيم على اصولهم فان القابل لتلك الهيئات النفس الفاعل
لها هو المبادى المفارقة وعندهم ان العلة القابلة والفاعلة للشئ اذا كانتا موجودتين
وجب وجود ذلك الشئ كما ذكروه فى بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك
الهيئات حتى يزول بزوالها الالم الحاصل بسببها وكونها حاصلة بملابسة الامور
البدنية من الافعال والاخلاق لا يوجب زوالها لان ما ذكر من ملابسة الامور البدنية
معدة لحصول تلك الهيئات وانعدام المعد وطول العهد به لا يوجب انعدامها وقد يجاب عنه
بان النفس بمفارقة البدن لم يخرج عن ان يكون منفعلة عن حركة السمائيات فان عالم النفوس
تجددات مستندة الى الحركات الفلكية واقلها ما تعلم من تلاحق النفوس المفارقة للابدان
قرنا بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يبعد ان يكون التلاحق المذكور موجبا لاحوال يتجدد
لكل نفس من النفوس المفارقة او لبعضها يوجب تلك الاحوال استعداد الزوال تلك
الهيئات عنها فيزول عند تمام استعداد ما لزوالها وليس كل ما يحدث عن علة قابل
واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل بل قد يزول عن القابل استعداد
وجوده ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية فيعدم

ف ٤ ا

عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد ورد بهذا الجواب بانه لما جاز زوال
الهيئات النفسانية في الجملة بزوال استعداد النفس جاز ان يزول ادراكاتها ايضا فلا يحصل
الجزم باستمرار اللذة ابدا في النفوس التي حصلت لها اعتقادات المطابقة ولا الجزم باستمرار
الالم في النفوس التي حصلت لها اعتقادات الغير المطابقة ثم فرقهم بين الجاحدين والمهملين
والمعرضين بان الم الجاحدين مؤبد دونهما غير صحيح لان سبب الالم في الاقسام الثلثة هو
الشوق الى الكمال الغايب والفرق بين الثلثة في هذا السبب فما الذي اوجب انقطاع
عذاب البعض دون البعض والحكم بانقطاع شوق المهملين والمعرضين دون الجاحدين
تحكم بحت فان قلت الفرق بين فان الجاحدين فهم اعتقادات باطلة مفادة كالرد عليهما
قلت الاعتقادات المفادة للكمال ليست بمستندة الى البراهين فلم لا يجوز زوالها
ولم يحكم بوجوب بقايها حتى يدوم العقاب بسببها وايضا فان المتاخ الى الشئ غير
الواصل اليه انما يكون معذبا اذا كان جازما بكونه غير واصل والنفوس ذوات العقايد
الباطلة قبل المفارقة يعتقد كون تلك الاعتقادات علوما فان بقي هذا الاعتقاد
بعد المفارقة لم يتالم بفقدان الكمال اذ لا شعور لها بفقده لان الفرض انه بقي اعتقاد
كون اعتقاداتها الباطلة علوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فليزل تلك الاعتقادات
الباطلة ايضا والا فما الفرق فلا يحصل بها الالم السرمدي وقد يقال لا يزول الاعتقاد
بكون تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم منه نفي التالم لان تالمها ليس للاشتياق الى
الادراك بل لانها لما اعتقدت ان ما ادركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال
ومطابق للواقع ووجب الوصول اليه فانها لا محالة يفقد بعد الموت ما وجبته
فتحيب ويصير معذبا بفقدان ما وجب الوصول اليه وفيه نظر لان اللذة عندهم كما مر
ادراك ونيل لوصول ما هو كمال او خير عند المدرك من حيث هو كمال وخير وفايدة
قولهم عند المدرك على ما صرحوا به هو ايذان بان المعتبر في اللذة كمالية وخيريته

في اعتقاد

في اعتقاد المدرك لا في نفس الامر حتى لو لم يكن الشئ كمالا وخيرا في نفس الامر لذ لك المدرك وهو
يعتقد كماليته وخيريته يلتذ به فلو لم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقادا ان ما ادركه
حق مطابق للواقع لزم ان يلتذ بما ادركه فيكون من اهل السعادة فلا اقل من ان يكون لذته
مخلوطة بالم فقدان ما وجبت الوصول اليه ولا يقولون به بل يزعمون ان المعذب الالم
الشديد الذي هو الالم فوقه ثم ان نفوس البلة والصلحاء قد اعتقدت في حيوتهم الدنيا
اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من اهل السلامة ويمكن ان يقال
بهم لا يعتقدون ان للنفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الغايب فيكونون من اهل
السلامة بل من اهل السعادة على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق
امثال تلك النفوس باجسام اخر بانها ان لم يتعلق يكون معطلة ولا معطل في الوجود
بعقدهم فانها تشعر بذاتها ووجودها فلا يكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل عن الواجب
وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه فهو في حيز المنع ايضا
وايضا جعل جرم الفلك الحالي نفوس البلة والصلحاء غير مستقيم لان اجزاء
الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة لبعض تلك النفوس اولى من البعض
فاما ان يكون كل جزء منها آلة كل واحدة من النفوس او لا يكون شئ منها آلة لشئ من
تلك النفوس والقسم الاول ظاهر الاستحالة فتعين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة
لتحيلاتها وبالجملة فاكثر ما ذكروا في هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا يليق بالمواضع
العلمية ثم انا نقول لسنا انكر على الحكماء من جهة انهم اثبتوا المجاد الروحاني والاذات
والآلام العقليين وكونهما اعظم من الحسيين فان المهرة المتعينين من علماء الاسلام
ذهبوا الى ذلك بل يمكن ان يوجد في كلام الله تعالى وكلام رسوله ما يشير الى ذلك وانما ننكر
عليهم من جهة انهم انكروا المعاد الجسماني واللذات والالام الجسمانية في الدار الآخرة
على ما دل عليه كتاب الله وكلام رسوله صلعم في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لانكاب

تاويلها وصرفها عن ظاهرها قال الامام الراضي انا لا ننكر اللذ العقلية ولا انها اقوى من غيرها
ولكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالادلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب
انكاره فان احد الوجوه في الدلالة على الموجود الاشياء ورودها لتعذر ذلك عليه مع ان
الحس يشهد بثبوتها وهذه اللذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل الى التصديق
الجازم بها الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه عن العلايق الجسدانية والتجاذبه
اليها المعارف الالهية اتم كان حظه منها اوفر والقدر رفعا الله سبحانه منها في المنام واليقظة مرة بعد اخرى
ما قوى ايماننا بها وسكن نفسنا اليها واظهر من الحكماء انهم قالوا الوجوه التي حكيناها عنهم
الا يكون جاريا مجرى الشبهات والمشوقات وانا ازيد عليها فاقول الكمال لذاته محبوب
بالاستقراء فان كل حركة نفسية او حسية فان الكامل فيها راجح في الحب على الناقص كما ان
مراتب الكمال كثيرة فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان الكمال الاقصى لا انتهاء له فالحب الشديد ليس
الا له ثم ان شدة الحب يفيد حالتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب والالتذاذ بادراك
المحبوب ويدل عليها الاستقراء فشدة حب الله لا بد وان يورث هاتين الحالتين واصحاب
الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فناء وكما ان الكامل بالنسبة الى الاكمل لا يعد كاملا
كذلك حب الكامل بالنسبة الى الاكمل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبقى الحب الشديد الا لله تعالى فلا يتمكن
القلوب الا بذكره كما قال عز من قائل الا بذكر الله يطمئن القلوب والذي يفهم الاعمار من
ان العلم بالامور العقلية كلها اسباب اللذة فهو خطاء بل اللذة لا يحصل الا من العلم ٧ العقلية
بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لما لم يحصل للعقول البشرية الا بواسطة
العلم بافعاله فكلما كان العلم بها اكثر والاطلاع على حكمته اتم كان نجيه والالتذاذ بحبه اتم
قال رح فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم بالصواب واما مقام الثاني
فتقريره هو انهم قالوا الابدان البشرية ينعدم بصورتها واعراضها بالموت وزوال
الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة المختلطة باجزاء العناصر ثم انها لا تعاد اصلا

وما ورد به

وما ورد به الشرايع من اثبات المعاد الجسماني واللذات والآلام الجسمانية في الدار
الاخرة امثال ضربت على حد افهام الخلق لبيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها
بعد مفارقة الابدان لان الانبياء عليهم السلام مبعوثون الى كافة الخلايق واكثرهم قاصرون
عن فهم المعاد الروحاني والكمالات الجمعية واللذات العقلية وذلك كالايات المشعرة
بالجهة والجسمية قلنا انما يصح التاويل والصرف عن الظاهر اذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الايات
المشعرة بالجهة والجسمية فان الادلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع
الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر واما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن
الدليل القاطع بل اكثر الايات والاحاديث الواردة في ذلك يمتنع حملها على التشبيه والتمثيل
يشهد بذلك تتبع كتاب الله وسنت رسوله وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة
منها ان المعاد الجسماني اما بان يعدم الله تعالى الابدان واجزاءها بالكلية ثم يوجدها بعينها
او يفرق اجزاءها ثم يجمعها ويعيد اليها الحيوة وكلاهما يتضمن اعادة المعدوم بعينه
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الانسان المعين مشارك لساير الناس في الانسانية
ومتمايز عنهم في تعينه وتشخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد
من الاشخاص يجب ان يكون زايدا على ماله من الانسانية وذلك الزايد لا بد ان يكون
صفة قايمة فعند تفرق الاجزاء لا بد وان ينعدم تلك الصفة فلو اعاد الله ذلك البدن
المشخص فلا بد وان يعيد تشخصه الذي انعدم والا لم يكن معيدا لذلك الشخص
وهو خلاف الفرض فيلزم اعادة المعدوم بعينه وهي مستحيلة اما اولا فلان المعدوم
لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الاشارة اليه وهي
ممتنعة لانتفاء المثوية فلا يصح عوده والا كان الحكم بصحة عوده صحيحا واما ثانيا
فلانه يستلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة واما ثالثا
فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته فالاول

لانه من جملتها ضرورة ان الموجود كونه في هذا الوقت غير الموجود بتقدر كونه في وقت اخر والا لارتفع ٧ بقيد ع
لافضائه الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته
الاول فكذا الملزوم واما رابعا فلانا نجوز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء بدلا
عنه ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد والا لارتفع
لاستلزامه عدم التميز بين المبتدا والمعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع
العوارض لا يقال ان الثاني يتضمن اعادة المعدوم بعينه والا يجوز ان يكون شخص
زيد عبارة عن تشخصها لاجزائه الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره ويكون تعينات تلك
الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحيوة والحلوق والاشكال العارضة للمجموع فاذا جمع الله
تلك الاجزاء وجعلها حية فقد اعاد زيدا من غير ان يكون هناك اعادة المعدوم بعينه لانا نقول
لو كان الامر على ما ذكر لكان من الواجب ان يقال عند موت شخص وتفرق اجزائه العنصرية
النارية والهوائية والمائية والارضية انها عين ذلك الشخص اذ لم يعتبر في تشخصه
الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التي لم يتعدم شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب
انا لا نسلم امتناع اعادة المعدوم بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلانه مدفوع اما الاول
فلانا لا نسلم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود قولا اذ لا بد في الحكم عليه من الاشارة
اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية قلنا ان اريد انتفاء الهوية مطلقا في الخارج وفي
الذهن فهو ان اريد في الخارج فسلم لكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع
الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كاف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم
والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع
الحكم عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفاء هويته لا يستلزم امتناع العود
لجواز وقوعه بتاثير الفاعل المختار بان يتصوره ويحكم عليه بشيء من الاحكام واما الثاني
فلانا لا نسلم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى لتخلل العدم هنا

سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث
ومآله راجع الى تخلل العدم بين زماني وجوده واذا عتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه
اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه واما الثالث فلانا لا نسلم كون الوقت من المشخصات
فان كل احد يقطع بان ثيابه وكتبه اليوم هي بعينها التي كانت بالامس حتى ان من زعم خلاف
ذلك نسب الى السفسطة واما الرابع فلانا لا نسلم الشراكهما في وجود المثل بالمعنى المذكور لجاز
اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون
تشخصا لان مقتضى التعدد المانع من الشركة مطلقا فان قلت الحكم بامتناع اعادة
المعدوم ضروري وما ذكرتم من الوجوه في صورة الادلة تشبيهات لا يقر منعها قلت هب كيف
وقد قال بجوازه جم غفير من العقلاء ودعوى الضرورة فيما خالف فيه الجم الغفير من العقلاء
غير مسموعة ثم ان سلمنا امتناع اعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل ان يقال الانسان
هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول الحيوة الى الممات وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة
بالروح فعند حضور الموت بامره تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان
بالحقيقة من غير ان يقع فيها تفرق وتبدل وتغير فلا يلزم اعادة المعدوم اصلا ومنها
انه لو اكل انسان انسانا وصار غذاء وجزاء من بدنه كما يقع في ايام القحط بل نقول لا حاجة
فيه الى هذا الفرض فانا اذا تاملنا ظاهر التربة المحمودة علمنا ان ترابها حيث الموتى
قد حصل منها النبات واكلة الدواب واكلنا ها وايضا قد زرع فيها وعرس ثم حصلت
منها الفواكه والحبوب فاكلنا ها فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الاكل او في بدن المأكول
وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا لا سبيل الى جعلها جزاء من كل
منهما والعلم به ضروري ولا اولوية لجعلها جزاء من بدن احدهما دون الاخر بقي
ان لا يجعل جزأ ليتمي من ذينك البدنين وذلك يبطل الاعادة بمعنى جميع الاجزاء
والجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره والاجزاء المأكولة

التشخص

فضلة في الاكل فيجعل جزء من المأكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يكون الاجزاء
الاصلية من المأكول استحال دما ثم منيا في الاكل و يحصل منه مولود فيكون الاجزاء الاصلية
من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا فساد في الجواز بل في الوقوع
فلعل الله تع يحفظ الاجزاء الاصلية بشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص اخر لا يقال لا يدان
الماضية غير متناهية و الاجزاء الاصلية لبدن اجزاء اصلية لابد ان يكون الاجزاء الاصلية
لبدن اجزاء اصلية لابدان اخر لانا نمنع كون الابدان الماضية غير متناهية فانا قد ابطلنا فيما سبق
ادلة قدم العالم و ايضا الاجزاء الاصلية التي هو الانسان في الحقيقة يقبضها الملائكة بامر الله
عند حضور الموت فلا يتعلق لها الاكل و لا يختلط بالتراب و لا يحصل منها النبات و الثمار
و الحبوب و منها لو صحت الاعادة بالنقيض المذكور لصح ان يكون الانسان من غير اب و ام و التالي
بط فالمقدم مثله اما الشرطية فظ و اما بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك لجاز في كل انسان ان
ان يكون تكونه لا من اب و ام و ذلك سفسطة ظ و ايضا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر
ما لم يستحل في الاطوار بان يصير نباتا ثم يأكله الحيوان ثم يأكله الانسان او نباتا صالحا لان يكون
غذاء للانسان ثم يأكله ثم يستمر به فيصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم ادمية ثم يصير فيها مضغة
ثم علقة لا يصير انسانا و الجواب انا لا نسلم بطلان التالي قوله لا و لا لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل
انسان نراه قلنا ان اريد بالجواز في قوله لجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتي فلم
و لا سفسطة و ان اريد تردد الذهن منهم فانا نقطع بعدمه بالعادة ان الناس الموجودة
الآن انما تكونت منا لاب و الام فاذا خرق الله تع العادة بايجاده من غير اب و ام اسلب بذلك
العلم عن العقل و لا كلفة و قوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر ما لم تستحل في الاطوار
بان يصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله فيستمر به و يصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم
ادمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا تاما و اما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا نعلم لنا به قطعا فنحن لا نقطع
في الاطوار المذكورة بصيرورتها انسانا و اما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا نعلم لنا به قطعا فنحن لا نقطع

العنصرية التي تجعل مادة لبدن الانسان متناهية فلا يكون لابدان يكون اجزاؤه

اخر

اخر

اجزاء طرق متعددة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا لها و قد ورد في بعض الاخبار انه ينزل من الارض
مطر في وقت البعث قطرات يشبه النطف و يختلط بالتراب فلا بعد في ان يكون في الكتاب
الالهية امور اجادية مجرى ما ذكروه في اجزاء المقدورات غرايب و عجايب لا يعلمها
الا الله تع و ليس انكاره الا كانكار سايل الامور الثابتة الوجود الخفية الاسباب
كالسحر و النيرنجات و الطلسمات و منها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان عود الارواح
الى الابدان في عالم العناصر فهو قول بالتناسخ و انه باطل و في عالم الافلاك و هو يوجب
انخراق الافلاك و هو محال لانه لو صح انخراقها لتحركت الاجزاء المنخرقة عن مواضعها
عند تعود الخارق فيها بالحركة المستقيمة و بحركت الى مواضعها عند خرج الخارق
عنها بالحركة المستقيمة ايضا و هي ممتنعة على الافلاك لانها لا تكون الا عن الجهة و الى
الجهة فيكون للجهة متحددة لها لانها قد ثبت ان الجهة انما يتحدد بها او في عالم اخر
و هو ايضا باطل لامتناع وجود عالم اخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم اخر لحصلت
في ذلك العالم جهات مختلفة و الجهات المختلفة لا يتحدد الا بالمحيط و المركز و المحيط
يجب ان يكون بسيطا و البسيط لا بد ان يكون شكله الكرة فيجب ان يكون ذلك العالم
كرة ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء كانا متلاقيين او متباينين اذ الكرة ان لا تتلاقيان
الا على نقطة واحدة و انه ايضا لو كان في الوجود عالم لكان في كل واحد منهما ارض
و ماء و نار و هواء و نلزم ان يكون للاجسام المتفقة الحقايق الممكنة مختلفة بالطبع
او يكون هناك قصور ايم كل منهما مستحيل و الجواب لانا نمنع ان القول باعادة الارواح
قول بالتناسخ و انما يكون تناسخا لو قلنا باعادتها في ابدان اخر لانا نمنع امتناع الخرق
الافلاك فان الدليل الذي تمسكوا به على تقدير تمامه انما يدل على امتناع الانخراق
في محدد الجهات الذي هو الفلك الاعظم لا في سايرها و لانا نمنع ايضا امتناع وجود عالم
اخر سوى هذا العالم فانا ذكرنا في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلمة عندنا

قالا لانم ان اختلاف الجهات انما يحصل بالجسم المحيط ولم لا يجوز ان يكون بالفاعل المختار
ولانم ان المحيط يجب ان يكون بسيطا ولانم امتناع الخلاء وما ذكروه من الدليل على امتناعه
فغير تام على ما عرف في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء انما يلزم لو لم يكن وجود العالمين
بحيث لا يكون بينهما جسم اذ كان وجود العالم الاخر مع وجود هذا العالم وكل منهما تام فانه
يجوز ان يكون الاقصى ما فيه من الافلاك والعناصر مركوزا في تخن فلك اخر ويكون في تخن ذلك
الفلك الف الف كرة كل منها مثل الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك والكواكب والعناصر فان
العقول البشرية غير واقفة الا على القليل من احوال المخلوقات ومن حاول تقدير
ملك الله تعالى وملكوته بمكيال عقله فقد ضل ضلالا مبينا ويجوز ايضا ان يعدم الله تعالى ويوجد بدله
عالما اخر اذ امتناع اعدام العالم بالكلية مبني على قدمه وقد عرفت فيما سبق ضعف ادلتهم في
ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجود عالمين تماسك كل واحد منهما كرة وجود الخلاء
ولانم انه يلزم ان يكون الاجسام المتفقة الحقايق الممكنة مختلفة بالطبع وانما يلزم لو كان
كل واحد من عنصر احد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الاخر وذلك ممنوع فانه يجوز
ان يكون نار احد العالمين وان شاركت نار العالم الاخر في الحرارة واليبوسة والبعد عن
المركز والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقومة المستلزمة
لاختلافهما في الماهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات
وكذا القول في العناصر الثلثة الباقية ولو سلم اشتراكهما في الصورة المقومة لكن لا يلزم
منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافهما في الحقيقة مع الاختلاف فيما في الهيولى وبعضهم انه تعالى
المعاد الجسماني فاما ان يفنى ويموت تلك الابدان كالابدان التي في النشاة الاولى والقائلون
بالمعاد الجسماني لا يقولون به او يبقى مؤبدة وذلك ايضا لان بقاءها مؤبدة انما يتصور
اذا كانت القوى البدنية مفيدة للاثر غير متناه في المدة وذلك مستحيل لانها قوة جسمانية وكل قوة

جسمانية

جسمانية لا يفيد اثرا غير متناه لا في المدة ولا في العدة لان الحالة في الجسم لا يقوى ان يفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان يفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه لان التاثير القسري يختلف باختلاف المقسور عليه بمعنى انه كلما كان المحرك القاسر اضعف كونه معاوقة وممانعة اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسم من مبدا معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة اكبر منه بحسب المقدار تلك القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان تتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فالعزورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقدار الاصغر المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر فلا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف في محالها في الصغر والكبر لكونها متحيزة بتحيزها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتها والجواب ان يقال لانم ان بقاءها مؤبدة فح قولهم لانها انما يتصور اذا كانت القوى البدنية مفيدة اثرا غير متناه في المدة مبني على تاثير القوى البدنية في الافعال المترتبة عليها وذلك ممنوع فانه لا تاثير للقوى الجسمانية عندنا اصلا في الافعال المترتبة عليها وانما الكل بخلق الله تعالى وليس لهم على تاثير تلك القوى في تلك الافعال دليل يعتد به كما عرفت سابقا ثم لو سلم انها تاثير في تلك الافعال فلم لا يستحيل ان يفيد القوى البدنية اثرا غير متناه في المدة والعدة

[7] اى القوة ج
[8] كان ج
[9] الفلك ج
[10] او ج

وما ذكروا من الدليل عليه فمدفوع اما اولا فلانتقاضه بالقوى الفلكية المحركة فانها تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا يستند الى تعقل كلي حتى تكون محركها هو المجرد الا ان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يعقل ارادة وجود بعضها دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح بل لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية تترتب عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند الا الى القوى الجسمانية فيكون محركها جسمانية مع لا تناهي حركاتها فان قلت المبادي لتحريك الافلاك هي نفوسها المنطبعة في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الافعال عن النفوس المجردة فلم يكن القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا غير متناه فلا ينتقض الدليل بها قلت المباشر الموجب للحركات الفلكية عندهم هي القوى الجسمانية المنطبعة في اجرام الافلاك لا نفوسها المجردة الا ان مباشرتها لها انما هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدأ المفارق فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوة الجسمية امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتنفعل بحسب انفعالاتها تلك التحريكات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية هي صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل المذكور لم يخرج التحريكات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية ايضا فانه اذا فرض كل القوة تحرك جسما بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها تحرك جسما اخر من ذلك المبدأ انفعالا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتنقطع الحركة الحاصلة منه فيلزم انقطاع حركة القوة ايضا فان قيل بهذا النقض انما يتم لو كان جزء القوة مستعدا لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع قلنا بهذا الدليل انما يجري في القوة البسيطة المتشابهة الاجزاء ويكون جزء القوة مستعدا لما يرد على الكل

من

٧ المجردة الان ادراكها للجزئيات فالكان بواسطة نفوسها ح

من الانفعالات والالم يكن متشابهة الاجزاء ثم انه يجوز تأثير القوة الجسمانية مدة غير متشابهة بواسطة انفعالات غير متناهية حاصلة لها من المبدأ المفارق فلم لا يجوز ان يكون القوى البدنية يفيض عليها انوار العقل المفارق ابدا ويحصل لها انفعالات غير متناهية فيقوى بسبب ذلك على التأثير مدة غير متناهية واما ثانيا فلجواز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعة من غير انقطاع لا يحال الاختلاف بالسرعة والبطوء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدة والمدة لانا نقول الازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم ان يكون ذلك التفاوت بحسب العدة او المدة حتى يلزم الانقطاع واما المانع من ان يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطوء واخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار اخر فان قلت التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وح يلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية والصغير في الطبيعة فيكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسرية والكبير في الطبيعة وذلك لانا اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة الى السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان لاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قلت نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة او المدة كما نقول يجوز ان يكون الحركتان غير متناهيين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة اي السرعة فاذا جزئيت حركة الجسمين الى اجزاء متساوية في المسافة كانت الحركة الاسرع اكثر عددا من حركة الابطاء ولا يلزم من انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وذلك لان الروح لما انما يلزم ذلك اذا طبقت احد هما بالاخر والاخر وذلك يتوقف على اجتماعهما في الوجود دفعة في الخارج او على وجودهما في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما مستحيل اما الثاني فلان ما ذكر من الدليل انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاونة في منقسمة بانقسام ذلك الجسم

على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية ولم تقلم ان القوى البدنية كذلك ولم لا يجوز ان لا يكون
منقسمة بانقسام محلها وان يكون طبايع لبسايط الابدان معاوقة عن تأثيرات تلك
القوى فلا يكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لان قوة الكل
وان كان ضعف قوة الجزء لكن معاوق الكل ضعف معاوق الجزء فيجبر نقصان القوة
بنقصان المعاوق هذا وقد ذكرنا في مصنفنا وجوها اخر لا حاجة للاطناب بذكرها بعد حصول
المقصود بما ذكرنا ومنها ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو اعادها الله تعالى
لوجب ان يعيدها مؤلفة من هذه العناصر والا لم يكن ذلك اعادة البدن الذي كان
بل احداث بدن اخر واذا ثبت ان تلك الابدان لابد ان يكون مؤلفة من العناصر الاربعة
فلا بد وان يحصل فيما بينها تعارض وانفعال حتى تتكون البدن الانساني واذا كان كذلك
وجب حصول الموت لا محالة لان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات النفسانية
والبدنية دايما تعملان في تحليل الرطوبة وقلة الرطوبة يؤدي الى الموت والجواب انا لا نسلم ان البدن
مركب من العناصر الاربعة بل هو عندنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله فيها صفات مخصوصة
من الحيوة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والتفاعل والانفعال اصلا وان ادعيتم ذلك طالبناكم
بالدلالة القاطعة على صحته وقصارى الوقع والانبوء لا يدل على تركيبهما فجاز ان يكون حصول
صورة العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والانفصال عن غير ان يكون مصحوبا بتلك الصور
سابقا سلمنا ذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتأدى الى الموت دايما
يلزم ذلك لو لم يتمكن الغاذية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات وهو ممنوع ولم لا يجوز بان القوة
الغاذية اما ان يقوى على ايراد بدلها تحلل من تلك الرطوبات او لا يقوى عليه وايا ما كان لا
يلزم احد الرطوبة الغريزية بعد مدة معتدبها في الانتقاص على الانحلال بالكلية اما اذا لم يقوى
عليه فلما ذكرناه في الدليل واما اذا قويت عليه فلان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتدبها
اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تأثيرها

في ابتداء الوجود فيكون فعلها اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرر ان المؤثر الضعيف
يكون اقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله اطول من مدة فعل القوي فكيف
عند تساويهما في القوة فيكون التحلل بعد مدة مديدة اكثر من التحلل في ابتداء الوجود
واما ايراد القوة الغاذية شيئا في الوقتين بدلا للضرورة باحد الرطوبة الغريزية في الانتقاص
وهي غذاء للحرارة الغريزة فيكون نقصانها سببا لنقصان الغريزة ونقصان الحرارة الغريزية
سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح
الرطوبات الوبية وبعضها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان
الحرارة الغريزية ولا يزال يتأكد هذه الاسباب بعضها بالبعض الى ان ينتهي الامر الى فناء
الرطوبات الغريزية فيفنى الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت
بالضرورة ولا يخفى عليك ان هذا مبني على تأثير القوى الطبايع فيما يترتب عليها من الافعال وقد عرفت
ضعف هذا المبني فيما سبق فتذكر والكل عندنا لخالق الفاعل المختار فيجوز ان لا يتحلل شيء
من اجزاء البدن بالحرارة وان تحلل اردد قدر ما تحلل ابدا فلا يلزم الموت ضرورة ومنها ان المعاد الجسماني
على ما اخبر الانبياء عليهم السلام يقضي دوام الحيوة مع دوام الاجزاء وذلك خارج عن طور العقل
والجواب انا لم نخرج عن طور العقل وانما يلزم لو كان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ودوام تلك
صفته بخلقها الله تعالى في الجسم من غير اشتراط بشرط غايته انه اجرى عادته بخلقها عند اعتدال
المزاج فاذا خرق العادات في زمان خرق العادة بخلقها بدون اعتدال المزاج ولو لم يكن مشروطا
لم يبق الا الاستبعاد وهو لا يفيد في امثال هذه المقامات وحكى ان واحدا من منكري
الحشر اورد هذه الشبهة على الاستاذ اسحاق الاسفرائيني فاجابه بان مثل هذه الحالة فينا
بيننا وذلك لان الاطعمة العلظة تطبخ بحرارة المعدة ويتروى فيها بحيث لا يحصل شيء من ذلك
الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من
حرارة القدر اقوى من حرارة القدر التي تعالى لو يكون قريبة منها فكم انا لا نسلم بهذه الحرارة فانها

ان لايكون الحرارة الغريزية مولمة فلان يجوز بقاء الحيوة معها اولا وايضا حكي ان جالينوس شق
بطن حيوان معافضه وادخل اليد فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على امساك الاصبع فيه لشدة حرارة
القلب ايضا فانا نرى من الحيوانات ما لا يتألم بالنار مثل النأمة فانها تبلع الحديد الحمي المحمر فما يعيش
في النار فدلنا هذه الاشياء على ان شدة الحرارة لاينافي الحيوة ومنها ان الادلة دلت على ان النفس
يحدث بطريق الوجوب من المبدأ المفارق بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبولها تدبيرها
ويبقى بعد فناء البدن وخرابه فمتى حدث بدن وجب ان يحدث من المبدأ المفارق نفس تتعلق به
فلو تعلقت لذلك البدن نفس من النفوس الباقية ايضا لزم تعلق نفسين ببدن واحد وانه محال
والجواب ان ما ذكرتموه على اصل الايجاب قد سبق ما فيه والافعلى رأينا يجوز ان يحدث بدن
من غير ان يحدث نفس مدبرة له بل تكون نفسه المدبرة هي التي تدبيره في النشأة الاولى
ومنها ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان تكون آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا حصلت
تلك الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك كلا ووبالا عليها وكان منتقصا لكمال اللذة ومنقصا
للبهجة والسعادة فالاعادة غير لائقة بحكمة الحكيم ورد بانا نفس المحصلة عن علاقة
البدن تكون خارجة عن ظلمة البدن وكثافته وانواع عارضته المولمة لها الى ضياء التجرد
والطافته والبراءة عن العوارض المولمة فيكون التذاذها بهذا الحال فوق التذاذ الانسان
بالخروج عن الحبس المظلم المولم فكما ان من خرج عن الحبس الموصوف لا يعود اليه فكذا ههنا والجواب
اما لام ان البدن على الاطلاق ويال على النفس بل البدن الذي يكون سليما عن الآفات
من كل الوجوه على وجه الذي اخبرت عنه الانبياء ويكون سببا لزيادة الالتذاذ وكما الابتهاج
واذا كانت الابدان كذلك لم يكن للنفوس حاجة الى تدبيرها فيمكنها الانفكاك عنها
العقلية مرة والاستيفاء من اللذات الحسية اخرى معلوم ان الجمع بين السعادتين
اقوى من الاقتصار على احدهما وبهذا خرج الجواب عن قولهم الجواب عن قولهم وايضا
فليتأمل لا يقال سلامة البدن عن الآفة من كل الوجوه غير معقول لان بقاءه انما هو بالاكل

النعامة

والشرب

والشرب وهما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض لانا نقول لو سلم ان بقاءه
انما هو بالاكل والشرب ولكن لا نسلم انهما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض
فان الاكل والشرب سبب لبقاء الحيوان وصحة البدن واستقامة المزاج اولا وبالذات كونهما
للامراض والاعراض انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء وغيرها منه ولم لا يجوز
ان يزيل الله تعالى بفضله ورحمته تلك الفضلات الخبيثة المنهضمة عن البدن قبل ان يصير الحد
يكون سببا للامراض والاعراض فلا يكون البدن حينئذ مع كونه سببا لاستيفاء اللذات
الحسية المألوفة للنفوس في حيوتها الدنيا من استيفائها في اللذات العقلية الحقيقية ممكنا
النفس فائزة بالطيبتين جامعة بين السعادتين حقا جعلنا الله من السعداء الابرار
وحشرنا في زمرة الاخيار وعصمنا من ربع الاباطيل والغواية عن سواء السبيل

اللهم اجعلنا من المتقين هداة ولا تجعلنا من اتخذ الهه هواه
وتبنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انك انت الوهاب منك المبدأ واليك المآب

تمت

مانعة

Süleymaniy- U Kütüphanesi	
Kısmı	Esat Ef
Yazı ayıt No	
ak Kayıt No	1151