شرح التجريد
لعلي قوشي

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP P. KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 630

630

٧٧٤

RAGIP P.
Ka. N.
765

هو الله الاسماء

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

انا بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى آله
احبائه اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على عداهم
من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه وج
لايجب المطابقة لمن هو له ازادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به
عليا رضى الله عنه لا ان لايكون المكتوب بصورته على حرفها جارا لما اسمه
مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده مايحكى بعض الشيخ من التصحيح
باسم النبى فانى يجب الى ما سئلت من تحرير مسايل الكلام مرتبا على
ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرايد العقايد ونكت مسايل الاجتهاد
تماما فى الدليل اليه وقوى اعتمادى عليه والله اسال للعصمة والسداد
وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته تجريد العقايد ورتبته على ستة
مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى فى علم الكلام هو العلم
باحوال المبدا والمعاد واحوال المعاد مما لايستقل بانا العقل لب
يحتاج فيه الى السماع من المعلم والعلم بالمعارف الالهية هو النبى عليه السلم
بالاتفاق والامام اينع عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط
من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة اوفيما

ربنا اتمم لنا نورنا واغفر لنا انك على كل شئ قدير ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا انك انت العزيز الحكيم ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤف رحيم ربنا اغفر لنا ولوالدينا ولجميع المؤمنين يوم يقوم الحساب ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار ربنا اتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا

غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين وفى قوله وفى تحديدهما
باثبات العين والمنفى العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بما لا يوجد
والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الوجود يشتمل على شيئين مفهوم
الوجود ومفهوم صيغة الفعل لكن جميع المشتقات معلوم لكل من يعرف
اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الوجود وان جهل جهل فلو احتاج الوجود
الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الوجود باثبات العين
تعريف بالحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا المعرفه
بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الوجود
المذكور صريحا ورد به كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا وردى فنقول له
وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم كما صرح باثبات العين اى بالعلم
منه تحديدهما به او نقول ان الضمير راجع الى الوجود والمعدوم لا الى الوجود
والعدم عليهما انزاعا او لانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه
على المشتق وهو شهود والمآل فى الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم
بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا بالحقيقة
لما خذ الاشتقاق بما خذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيقال
الحائط مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحاطة ومفهوم صيغة الفاعل لكن
مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحاطة
علم مفهوم الحائط ولو جهل جهل فلو احتاج الحائط الى التعريف كان ذلك
لاحتياج الاحاطة اليه فلو عرف الحائط بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة
للاحاطة بما خذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق
بالمشتق ولا يجوز تعريف ما خذ الاشتقاق بما خذ الاشتقاق مثلا يجوز

تعريف الحائط بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس الحركة
الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف
النطق بالضحك واشباه ذلك الكثير من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال
عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فيحق ان اجيب بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا
لما خذ الاشتقاق بما خذ الاشتقاق وقد لا يكون السؤال به عن المقام
بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة
معلوم لكل احد انما الاستفسار ليعلم مفهوم ما خذ الاشتقاق مثلا
اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من
القوة الى الفعل على التدريج فان قيل بان التحرك واجيب بانه الخارج من القوة
الى الفعل فذلك لا قيل هو تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى
التعريف فانما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذى علم بوجه واريد ان
يعلم تحقيقه بوجه آخر فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لما خذ
الاشتقاق بما خذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذى علم بوجه
الضحاك واراد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا
للضحاك بالكتابة كيف لا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق
يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الوجود بما يمكن ان يخبر عنه
ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون تعريفا للوجود بالممكن
وهو مما لا يعول عليه لا يخفى فلا يكون مرتضاه فلا يمشى هذا الاعتذار على
المعرفين من الحكماء والمتكلمين فى تحديدهما فقال بل المراد تعريف اللفظ
وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما فى سائر التعريفات الحقيقية
بل المقصود هو الاشارة الى صورة حاصلة وتبيينها من بين الصور الحاصلة

ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصور المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد
ما هو مرادف للمعرف كما في تعريفي الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة
المرادفة فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل
المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة
ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما
ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة
المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات
اعرف من الوجود ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه
بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء
والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك مم
بل يمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه وبتوقف
الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم باطل استدل
الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانهما
الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما
موجود او معدوم بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف
التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني
ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون
الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء
على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان
يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة
الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات فذلك الزائد هو الوجود و

تلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه
فرض مركبا لا يقال لا نم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء
فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءا له وننقل الكلام
اليه واما بالرسم وانه بط اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم
وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو مح لاستحالة
احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف
عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم
فنختار ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان
هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي
لا يقال هذا مصادرة من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع
تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فعلم كونه بديهيا
بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات
والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصية هذا
الاستدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا
التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي
قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فمم وما ذكرته من حصول
هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي
فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور
بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه نفعا لان الخلاف
في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء

على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان
على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات اولا نسلم
ان يحصل عند اجتماعها امر زايد ويكون ذلك الزايد هو الوجود قلنا نعم وذلك
الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند
الاجتماع وانه زايد على كل واحد على فرض انه غير الوجود فيكون المركب في
الوجود ثم ما ذكر منقوض ببسايط المركبات التي علم تركبها يقينا او نظرا وبعينه
في التكعيبين مثلا او نختار ان الكتابة الرسم قولية يتوقف على العلم بالاختصاص
قلنا نعم بل يتوقف على الاختصاص نفس الامر لا على العلم به سلمنا ولكن العلم
بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور على
تصور ما على اجمال وهو ليس بحيث انا المحال هو الاحاطة بالاشياء مفصلة
لا يقال تصور الوجود اذا حصل لا تخلو من غير مركب فاذا التفت الى كيفية
حصوله عرفت بمجرد التفاتها البداية بغير مركب فلا حاجة الى الاستدلال
لانا نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كذلك مما يبتنى بين
ما ذكر لانا نقول قد تحصل صورة النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل
فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا التفتا
الدفعة وتكثرت الصور توجهت الينا النفس على ما في بعض الصور كيفية
حصولها فانا نحتاج الى الاستدلال وذلك بالبديهيات الاولى اذ في الكسبيات
استدلال فلما ينسى ترددنا ان صح حال الجزم بمطلق الوجود واتحاده ونحوه
نتيضد قبل القسمة يعطى الشركة استدل على كون الوجود معنى واحدا
مشتركا معنويا بين جميع الوجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر
مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا

بوجود سبب مع التردد في كونه واجبا او ممكنا او عرضا او جوهرا متحيزا
او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه واجبا الى كونه ممكنا الى غير ذلك من
الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات
وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون
للوجود وجود آخر مشتركا بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد
في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو الوجود
ومفهوم الوجود ليس منها بل من المعقولات الثانية كما سبق الثاني ان مفهوم
العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود اينما واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود
والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجز العقل الانحصار
لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي تصدق به موجودا بمعنى آخر
اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا
دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان يبطل الحصر اظهر اذ يزيد على
هذا التقرير احتمال آخر مثلا نقول الخال المذكور يجوز ان يكون زيد
متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود
مشتركا لبطل الحصر العقلي وبناء الكلام الى آخره فان قيل الحصر على هذا
التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم اينما متعددا يكون بين الوجود الخاص
والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص
او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه بهذا انما
ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا
ترديد بين النفي والاثبات بخلاف العقل بالانحصار فيه بديهة قلنا لا واسطة
بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه

اثبات ه

اقول وفيه نظر لان الحصر العقلي هو بالرجوع الى النظر اليه يجزم العقل بالحصر
وهناك بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره
ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يمكن قولنا زيد معدوم
بعدم الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه
اذا وجد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص ولكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا
الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم
في الانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه
الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ولمن
ان يحمل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر برأسه بان يقال مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل
الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
لا يقال انا لم نعن بمفهوم العدم واحدا بل المفهوم اثنان لانا نقول على هذا التقدير
ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا تحقق التناقض بين العدم والوجود
وهو المطلوب ان تحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لا نقول
على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون
التناقض الا بين مفهومين قيل لانم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب
مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بانا نسلم السلب المطلق المحمول على تلك السلوب
مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فلم لا يسلم
الاشتراك في لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينها عند هو
لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود واجب

ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسم مشترك
بين جميع اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم
فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان واجيب
بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل باضمام كل قيد
منها قسم منه فالقسمة عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق ما لم يرد
القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم الثاني
المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان المغاير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين
القسم والمقسم عموم وخصوص من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه تقييد القول
هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لقائل ان يعيد بالقسم القسم مع
قيد فلو توقف في هذا القدر سهوا لتنبه لتغاير القسم والمقسم انه لا يلزم من
الوجود الى وجود الواجب وجود الممكن اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الممكن الذي
هو قيد القسم وما ذكرته من شمول القسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان
قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض فانه ينقض الجواب
وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فرد افيلزم اشتراكه
بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود
باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد
اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس بموجود
اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم واحد او معدوم لاحد الوجودات المتخالفة
الذوات مطلقا ان قلنا بتعدد مفهوم العدم وعلى الثالث ان تقسيم الوجود ناقض
المستدل قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشمول ذلك المعاني المتعددة
التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نحن بصدد انفاذ هذا الجزم والحصر العقلي

وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون
الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المهية
اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزؤها والا اي وان لم يغاير لكان اما
عينها وح اتحدت المهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم
واحد او جزؤها وح لم يحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء المهية الواحدة الى
غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء المهيات لكان جزءا مشتركا فوجب
امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
ولا بد ان يكون جزء تلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات باسرها
وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم
ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان
المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى
المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع
تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت
الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة
فلا دليل على استحالته اذ غاية امتناع تعقل كنه المهية اذا لم يكتف في تعقل
كنه شيء على تعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا
ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس
عينا في جميع المهيات وكذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا
في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض او جزءا في البعض ونفسا في البعض
واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور
لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى الدخول

لكان لها اجزاء اخر موجودة لامتناع

فتلك الاجزاء اجزاء اخر ثم

والنفسية فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي
هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا
لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء
وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المط لا لما قيل هو زيادة الوجود
على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة
ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للمهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض
معا داخلين في المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في المهيات
لزم خروجها عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل
بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع
والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على
امتناع الاختلاف في المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا
اختلفت المهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها
واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان لنفس المهية
كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك
الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص
لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد
على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان
المطلق نفس مهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده
وانت خبير بان المدعى ليس الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهيات
كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال
فيغاير المهية وصرحنا به هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء المهيات

والوجود المطلق وحصته زايدا على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه
لا يقال سيجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي
وجودات خاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته
لانا نقول قد مر آنفا انه لم يثبت كون المشكك عرضا بالنسبة الى افراده
وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زايد على المهية ولو سلم فلا اقل
ان يكون كسبيا فكيف يدعون ضرورة دعوى زيادة الوجود على المهية كما ذكره
هذا القايل المحقق في ذيل هذا البحث وبينه بان البصاير السليمة كما تدرك
اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات ويسمى في العربية
بالوجود او الكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها
خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه
بان المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما
تعقلا فلانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظ وقد
نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نم
ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فلا نم تعقل الشيء يستلزم
تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيته
وقيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك في وجودها
فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين
ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانها بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول ولا يخفى
ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك
تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الآخر والشك في الوجود انما
ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا

في وجودها فح يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح
صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن
وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زايد على المهيات
التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول نعم وانت خبير
بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات
فردا من الوجود المطلق وراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان
هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بالوجه ممتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه
على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه
غير معلوم لنا عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو
واثباتهما امر دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان اي ثبوته للمهية فان
من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زايدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا
لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان
الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما
تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى
وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية
ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يمكن كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفايدة الحمل
والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زايدا لكان اما عين المهية
وح لم يكن حمل الوجود عليها فايدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا
السواد سواد اه الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد
فايدة او جزءها وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم
توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الموجود عليها

والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انه انما يتم
ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها
مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء تعقل
اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في المهيات المعلومة
لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود
ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض و
تركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس المهية لكان
قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد
ارتفع عنه السواد او المراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في
نفس الامر وهي ان السواد سواد وان الموجود موجود ولما كان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا
السواد ليس بموجود ليس مناقضا لها وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض
ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الممكن والواجب لزم تركب الواجب
لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في
الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول ويمكن ان يجاب عن الوجوه
الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف الشيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين
الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان يقول الامكان هو ان لا
يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك
وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس المهية

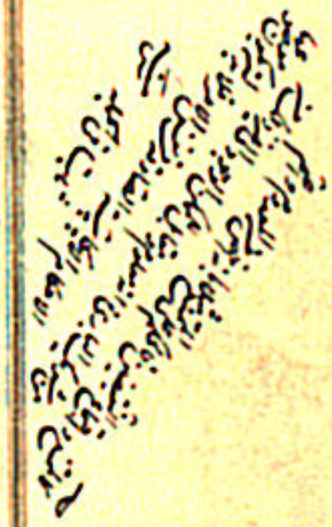
لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي مم فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما
قد تتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة
بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود
موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من
المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه
وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما مم في النسبة
الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه فانك
اذا قلت الموجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران
واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد
والموجود موجود ونقول بل هو بمنزلة السواد ذو سواد والموجود ذو وجود وكما
في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد
ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو
بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا
واعلم ان هذه الدعوى ايضا ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض
الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء
في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات
الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع
الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات مهية ووجودا مطلقا وحصة
من الكون المطلق زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم
ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين مهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما
في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو المهية وآخر هو الوجود قائما به قياما

خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيام الماهية من
حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زايدا على الماهية
لكان صفة قايمة بها وهو اما ان يقوم بالماهية الموجودة او المعدومة لعدم الواسطة
وكلاهما محال ان اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها
واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية حينئذ معدومة وموجودة معا
وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم ان تتصف لا
ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزئها حسبما علمت قيل فغير مفيد
لان العروض كاف في لزوم المحال الا ان اريد لا يكون موجودا ولا معدوما
ولا بالعروض لا بغيره فنقول بالواسطة مع ان الاتصاف بحاله اذ يلزم ان يكون
الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا ما لا يعتبر الوجود ولا العدم بل
كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال
لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها او وجودها فالاتصاف
على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه وقولك يلزم ان
يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا تم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية
بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود في
زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها والاتصاف غاية ما في الباب
انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات مرتبة تقدم المعروض على العارض ولا
فساد فيه ولما كان قايما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة فزيادته
عليها وقيامها في التصور لا يجب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج يقتضي
اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز

اتصاف الموجود الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الامر
في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصاف به
بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا لما ثبت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
ان كان ذهنيا فذهنيا وان كان خارجيا فخارجيا قيل لها كان قيام الوجود بالماهية
وقبولها اياه من حيث هي فهذه الحيثية انما ثبت لها في العقل فالادراج زايد
على المدعى قلنا التصور لا في الوجود العيني اقول وفيه نظر لان الماهية من حيث هي
موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه
الحيثية انما ثبت لها في العقل لان الجزئي موجود في الخارج مع ان له في الخارج
اعراضا موجودة فيه فما يمنع عن ذلك كون الجزئية انما ثبت له في العقل وايضا
منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان صدق الدليل بحيثية جار فيه فيلزم ان يكون
قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس بقايم بالجسم
الابيض ولا بالجسم الا ابيض لقيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما
ثبت له في العقل وهو منقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا
لها وجود به تظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما
لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر
لا يترتب عليه تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر قوة
المدركة او في المبادي العالية او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا
وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا
لبطلت الحقيقة اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها
على ما يصدق عليه نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج

حاشية على شرح تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي في بيان ان الوجود زايد على الماهية

محققا او مقدرا ولا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود
الذهني لانحصر الوجود في الخارج فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا
الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي
بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان
ثبوت الشيء للشيء لآخر يتوقف على ثبوت ذلك الآخر في نفسه فيكون
القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين
ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج
لا بطلان كل حقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاكم
فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام
لم تحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع
ما هو فرد في نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا فان قلت
كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق
عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصور على المثلثات الموجودة في احد الازمنة
بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد
التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم بما ليس بموجود في الخارج
بط لما بيناه آنفا فالقضايا الحقيقية الكلية باطلة او نقول او معنى قوله
لبطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق و
يلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولك اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية حقيقية صادقة ولولا ان يكون
لاجتماع النقيضين افراد موجود في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي
في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما



في الخارج

ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في
الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعاتها ثابتة في الجملة
واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في
مفهومه احترزوا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة
البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كملزومها وسنرد عليك في بحث ثبوت
العدم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل
امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من
تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل
او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق
بين العاقل والعدم الصرف مح بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة
واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة
في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة
فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير
ذلك من الصفات المتضادة المنتفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا
لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء يوجب اتصاف المحل بها
واما حصول صورها واشباحها فلا والموجود في الذهن انما هو صور هذه
الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يوجب اتصاف المحل بها والصور
والاشباح لا تساوي ما له الصور والاشباح في اللوازم بل مخالفة في كثير
منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان يكون

مهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا
مخالفا للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لا يقال لا نعني
بوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة
لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم
على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة وعلى الاول
يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه مهية الحرارة
ومهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن مهية الحرارة والبرودة وكذا مهية
الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من اقسامها
المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني
دون الظلي وبالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية
كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية
احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم المهية من حيث هي هي وما
ذكرتم من امتناعه هو الحكم الخارجي لان بناءه الوجود الخارجي فعين الحرارة
يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في
الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك اقول هذا جواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم
اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالها
ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم المهيات كالزوجية والفردية
مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية
والفردية في الذهن لزم ان يكون زوجا او فردا اذ لا معنى للزوج والفرد
الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم
ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن

التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا
بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية
انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها من لوازم المهيات
وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع
موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان
حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في
المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف
الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه لا حصوله فيه
وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع
وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها
وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها لو كانت قائمة به وليس كذلك
وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها
لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في
الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو
معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر مهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي
وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح المثال الموجود في الذهن هو مفهوم
الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه
الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في
الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي القائم الموجود في الخارج

فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال انا على رأي
القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج
الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه
الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم
وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح
يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي
لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج
واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي
جوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل المتبوع العين بل الحصول
ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالمتبوع يقتضي حصول المتبوع الاعيان
وهذا المذهب ضعيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود المعيان
من حصول الاعيان لا عما يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان
المراد بالتزايد هو حركة المتبوع الوجود على طريقة الحركة في الكيف كما ان المراد
بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيف لكن حركة شيء في حال
احواله انما تتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال اما اذا دام على هذا المتحرك
بحيث يكون له في كل آن يفرض فيه زمان حركته حالة لا تكون تلك الحالة
قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له اين لا يوجد في ذلك الاين
قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا يوجد قبله
ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك
يجب ان يكون له تبايعة من مبدأ حركته الى منتهاها حتى تصور تبدل تلك
الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون

ستقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها فيما لا تقوم المحل بدونه كالوجود لا
يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان المتبوع لا تقوم بدون واحد من افراد
الوجود لا على التعين كما ان الحيوان انما يقوم بواحد من افراد الصور لا على التعين
نعم يجوز ان تتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث
اذا انتفى عن المتبوع وجود في آن تحقق له ذلك الآن بعينه وجود آخر اشكل
الاول ان بد منه لا بد لا بطال الدور والمحال وهو اي الوجود خير محض هذا
الذي ما استحيوا بالبرهان بل اكتفوا فيه بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا
تأملنا في كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات مما يقال له خير بالعرض
وتأملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات
هو العدم كالقتل فانا اذا تأملنا فيه وجدنا شرية باعتبار ما يتضمن العدم
فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه لا من حيث ان الآلة
كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث
انه ازال الحي عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية
خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجأوا الى انها بديهية وان ما ذكر من الامثلة
لا يضاح سار بنا اشتبه على بعض الاذهان دقة النظر انا اقناعية وان تلك
الامثلة توقع بها ظنا على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان
مبادي الفصول الحقيقية قد يكون خفية مطلقا ولوازم عرضية ظاهرة فيجعل
هذه اللوازم مبادي فصول لانواع موجودة ولكن ايقولون عدم المانع ليس
جزءا من علة الموجود بل كاشف عن امر وجودي صرح لعلة ذلك الوجود فح
يجوز ان يقال ما هو شر بالذات في هذه الامور خفي الوجود وذلك لاعدام اللوازم
لها ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل

ولا ضد له ولا مثل له فتحققت مخالفته للمعقول قد حصر المتكلمون النسبة بين
الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود
لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل
على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع و
الوجود ليس بموجود اقول بهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان
عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكن يتجه ان يقال ان
المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع
في عبارة المتن صحيحا والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا
يتقوم بدونه اقول يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل
المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
ثم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع
لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض
لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم تثبت
واما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل
بان المثل يقال للذات يشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ
الذات مما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما والمعنى ظ
ولا ينافيها اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منهما بحيث لا يعرض له الوجود
ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد
ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساوقة
يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة
في الصدق فيكونان متساويين ولم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية

بل ربما يدعى نفيه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل
ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية
وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء ثابت على ان معنى الماهية يجوز تقررها
في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان
الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم
من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء به في اثبات
الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج
ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له
ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت بثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها
في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه
من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم
يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى
الخارج ويخصون الوجه الآخر من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي
الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة
مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين
احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات
بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول
بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا
ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة
مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين

وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت
اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج
وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة
نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى
ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة الثابتة
لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج لتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية
وتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين
وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال
فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه بط
قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال
حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته و
ارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا
لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل الفعال
على اي وجه من الايجاب والسلب ومن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في
العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم وقال
بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا
من الموجودات او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة
او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس
ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر و
بالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى

انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وقعها في السلب والايجاب فعلى تحقيق
هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان
خارج مطابقة مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته
خارج مطابقة او لا مطابقة فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان
لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر
لانه لو ثبت آ مثلا لب لثبت ثبوته والا انتفى وبانتفائه ينتفي آ عن ب فيصدق
الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى
فيتحقق ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية
ولا يمكن الجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار
لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض
ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت
اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية
يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق
حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا يلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة
المدركة وذلك التسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع تعالى
لا يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات
فلا تقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين
الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في
الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان
ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما
يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها

ولنا الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان
ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر
لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف
يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف
يعني ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية
ينافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد
عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا
بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان
انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج
ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم
ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها يجعلها متصفة به
لانها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا
اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به
موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل انه قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود
الاتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط
فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلنا تاثير القدرة ان يجعلها
بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال
على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما
في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان
الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف

اما اولا فلانه يلغو على هذا التقدير ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال
لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على
مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته وانحصار الوجود مع
عدم تعلق الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
امرا زائدا على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية
بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص
غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان
اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية
وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى فظ انهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم ما مر
على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدراك بان
يجعل قوله وانحصار الوجود دليلا برأسه بان يقال الموجودات متناهية
عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات
ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم
ان يكون الماهيات الثابتات في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان العدم ثابتا
لثبت في العدم اشخاصا غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل
الاستدراك باق اذ يكفي ان يق وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق
يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات
غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على راي المص
لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت
مترتبة موجودة وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم

فانهم قالوا ابتناهي الموجود ادلا استدلهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل
على تناهي الموجودات يدل على تناهي الشابات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير
ان يقول عدم تعقل الزايد بالواحد دون مع ويكون الاعتذار باتة لما كانت
هذه دعوى الضرورة وما قبل الزايا نفعله عما قبله بتغير الاسلوب للتمييز ولما
استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض
وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض اذ لا تمييز بين المعدومات الا ترجح بعضها
بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الآخر وكل متميز ثابت لان كل تميز لصفة
ويشير اليها العقل بذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المصنف بالنقض وقال ولو انتفى
التميز ثابتا عينا لزم منه محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من
المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب ان يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها
مع انتفاء ضرورة واتفاقا والجواب بالحمل ان يقال ان اريد تميز المعدومات بعضها
بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر من انه اثباتا تمايز على التميز الذهني وان
اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم فالكبرى مسلمة والثاني ان المعدوم الممكن
يتصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف
ثابتا للامر بمعنى ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية ثم اجاب المصنف
اولا بالمنع فقال والامكان ليس امرا ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما
سيأتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال يعرض الامكان لما وانتفاء
على انتفاء كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان يقتضي الثبوت
الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انتفاء صفة اتفاقا وهو ارادوا ان الثبوت
والعدم النفي اذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة

بين الموجود والمعدوم واثبتها الامام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم
واتباعه وسموها احوالا وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له
وجود زايد على الماهية لما مر في بحث زيادة الوجود وتعقل الغلام الى حتى
يلاعبها والا انتفى بنقيضه واجاب المصنف عن هذا الوجه قال
والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى
الموصوف به وبنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب
بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود
او معدوم او لا موجود ولا معدوم والا وكان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب
ومحصل الجواب ان هذا الترديد في هذه المقصلة ذات الاجزاء الثلثة ممنوع
عند العقل لا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة
بل هي مجرد عبارات ليس لها مغايرات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا
الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت
نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان
يدرك نسبة هناك قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه
سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر فصار النزاع بين الفريقين
لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن
متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب مع تصور الايجاب
كيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بحيث لا يتصور نسبة
لم يتصور هناك ايجاب لا سلب لا يكون ذلك ارتفاع النقيضين واما ان يكون
ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابا ولا سلبا

ولنا الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود لا معدوم يدل على اثبات سلب
الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه وليس شيء منهما بتصور لانه اذا لم يتصور
سلب عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه والا سلب سلبه فضلا عن
ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان القضية المذكورة خالية عن القضية المعقولة
فلا يكون لها حقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه
اقول فيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان
الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الوجود بمعنى ذي وجود ومفهوم
ذي وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسب التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين
الوجود وذي وجود فنقول لنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذي وجود للوجود
وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما تباين بين
وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر
لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم
لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات
العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق
يكون معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود
يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة
المحمول يتضمن اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود
حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون متضمنا ذلك ان لو كانت سالبة
او موجبة سالبة المحمول فقولك معناه سلب الوجود عن نفسه او فسر العدم بما
صار التراع لفظيا قلنا تفسير العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا سلب
الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان ما قولنا

الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه
لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود
لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود واما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول
لم لا نأخذها معدولة المحمول حتى تكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا
الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان النسبة لا يكون الا بين متغايرين
فان المفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا
مفهوم الكل يصدق على نفسه كذا مفهوم الممكن مفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات
يصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والممكن ممكن والمفهوم
مفهوم مفهوم الجزئي التشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق
على انفسها فيصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص
واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه
واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية سلمنا واما في النسبة العقلية فلا
والجواب لحق ان الوجود معدوم فوجود لا نقيض الشيء نقيضه قلنا انما يمتنع
اتصاف الشيء بنقيضه بهوهو بان يقال مثلا الوجود عدم او الوجود معدوم
واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة
بشيء فمن حيث انها تقتضيه كالسواد القائم بالجسم فانه لاجسم مع اتصاف
الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود
ذو لاوجود الثاني ان الكلي الذي هو في الجزئيات المتحققة في الخارج
مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود له في الخارج الا الاشخاص لا معدوم والا
لما كان جزء من جزئيات الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت في هذا معنى ان الكلي جزء ذهني لجزئياته

فان التقابل بالتضاد يستلزم وجود الامكان في الموضوع
فيلزم اتصاف الشيء بنقيضه وهو محال

وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه ليس جزءا خارجيا له
حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان التواد مركب من التوبة التي هي
جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يتازبه عنها فالجزئين ان وجدا
فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا لم يتحقق منهما حقيقة واحدة فيلزم
قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية هي الجزء الصوري قائمة بهما
وذلك كاف في التيام لحقيقة الواحدة منهما لان الثابت ان لحقيقة الواحدة
وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الكمال الى بعض وذلك كان في
احتياج بعض الاجزاء الى بعض والحاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا نقول
الى الهيئة الاجتماعية ينقول انا على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام
العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم اول
يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام
الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم
الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به التواد
فيكونان حالين واجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من
جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للتواد
لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونقضوا بالحال
فان الاحوال عدم متكثر وجميعها مشتركة في الحالية وتخالفه بالخصوصيات
التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما
ليسا بموجودين ولا معدومين ووصفان قايمان بما يقوم به الحال فيكون لكل
حال حالان احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم تنتقل
الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها

لا محالة بشيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا التخصص ايضا امران وهكذا
فيتسلسل الاحوال اقول يمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان
الامر المشترك هو مفهوم الحال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض
بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكننا نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين
نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال الحال اخر قايم على نفسه حتى يتسلسل واما
ثانيا فبان نقول المختص حينئذ يرجع الى انا وجدنا حقايق موضوعية يشترك في
بعض اجزائها ويختلف في البعض الآخر فالاشتراك وما به الاختلاف ان
وجد لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم
فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به الذي عدما اذ يمكن ان
نفرض الكلام فيهما في تمام الحجة بوجود تلك الحقايق ويكون ما به الاشتراك وما به
الاختلاف في اثنين منهما في تمام الحجة بوجود تلك الحقايق ويكون ما به الاشتراك وما به
الاختلاف في اثنين لهما اذ لو استطاعوا الزم على تقدير كون احد الامرين
المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول
منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني محل المنع اذ لم
ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى تميز ذاتي بل
الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي وهو مفهوم الحال وانه معدوم
فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتقلنا الى القيد الاول هناك لا يقرنا اذ يمكننا
اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما تم وان لم يلزم تقوم
الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو باطل
قلنا لم لا يلتزمون ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والعدم
فلم نحظر من الطرفين فانهم يجعلونه قد يجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ
حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون

المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول
الاحوال التي اثبتهم للحقائق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم
تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء
القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف
والتزام التسلسل اعتذر مثبتوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول
ان الاحوال عندنا لا يوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا
من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها متباينة
مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها
بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها
بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان
انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المص
هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد
يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين
وفي تمام المهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل
على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم
لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح
ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم
من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة
برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء
كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم

ثابت من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع
من الذوات المعدومة عدد غير متناه وتسلسل من انتفاء تاثير المؤثر فانهم متفقون على انه
لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في
اخراجها من العدم الى الوجود اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قال الشارحون
من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا و
البياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا
المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم
في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع
للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا ذهب
ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال
العدم وان الصفات انما تحصل في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال
العدم متصفة بصفة الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال
العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى
يده راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية
زعم ابو علي الجبائي وابنه وابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي
عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب
الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليسا
بغيرين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وذهب الشحام وابو عبد الله

المراد بصفة الاجناس كل صفة تتصف الذوات بها بطريق النسبة والمراد هنا ما يتبع به الاختلاف كالجوهرية والسوادية

في المذهب الاول تفريط وفي الثاني تعديل وفي الثالث افراط

انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام
ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز
الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز ومن اختلافهم
في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه
معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم
في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات
المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظ ان ابا يعقوب
الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه وبيده سيف قايل
بكون هذه الاشيا اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك
في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما
جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى
بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي هذه
جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة
وان لا نعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف
المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف
معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على
فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة
وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون
الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك
انما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة
فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم

يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج
لكن على وجه لا يظهر الاحكام ولا يصدر الآثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة
فهذا القايل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون ان الاتصاف على
هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحا
وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة
بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة بالمتحرك ويعلل
القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا
بسبب معنى قايم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية
للجواهر والوجود عند القايل بكونه زايدا على الماهية فان هذه احوال ليس
ثبوتها لمحالها بسبب معان قايمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال
فقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها
من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف
الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في
انفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القايمة بها وغير ذلك مما
لا فايدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فايدة
في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها
ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا
مبهما اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله
غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما
يغايره وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان
غير معين وان العدم لا يعقل الا مضافا الى شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل

بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل
اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا
فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم
سلب الوجود لم نتصور ذلك وقد يجتمعان اى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد
لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح فى تقابلهما فانا اذا قلنا كل
معدوم مطلقا يتبع الحكم على ان ذات الموضوع فى هذه القضية يكون موصوفا
بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور بوجود فى الذهن
لكن هذا الاجتماع لا يقدح فى تقابلهما اذ المعتبر فى التقابل ان لا يجتمع المتقابلان
فى محل واحد بحسب نفس الامر اى يتصف كل منهما فى نفس الامر وهنا ليس كذلك
فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان فى نفس الامر لكن اتصافه بالعدم
ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين
المستحيل اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فانا العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين
والى هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اى يعقل الوجود والعدم معا اى مقيدين
فى محل واحد فان قيل اذا كانت ممتنة موجودة فى الذهن ومعدومة فى الخارج
فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر كما تتصف بالوجود الذهنى
بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لا اتصافها بالعدم الخارجى
بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعنى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد
اعنى تلك الممتنة بحسب نفس الامر قلنا كذلك اذا كانت موجودة فى الخارج ومعدومة فى
الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناهما لا يضاف الى شئ
بان يقال وجود هذا الشئ وعدمه هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو

ان يكون موجودا اى وجد كان فى ذهن او خارج وبالعدم المطلق ان يكون
معدوما اى عدم كان فى ذهن او خارج اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الموجود فى
الخارج يقابله العدم فى الخارج والوجود فى الذهن يقابله العدم فى الذهن والوجود
بالمعنى الاعم اعنى التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا
ولا خارجا هذا ما سنح لى فى شرح هذا المقام وقد قيل فى شرحه قد يجتمع الوجود المطلق
والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون فى الذهن فيعرض له
الكون المطلق اعنى الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد الشئ عروض المطلق
له لكن اعتبار التقابل غير لازم لاعتباره وذلك لان العدم المطلق من حيث سلب
الوجود المطلق مقابل له من حيث ان الوجود المطلق عارض لمعروضه مجتمع معه وكل واحد
من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه
فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع
معه وقوله يعقلان معا اى الوجود المطلق والعدم المطلق وقد مر ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له فى نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود
المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك
لانا نركبه معدوما مطلقا اقول وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين لعروض
احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة اما المستحيل
اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم فى محل
بان يكون موجودا ومعدوما معا يكون اجراء هذا العذر فيه فانا نقول العدم
من حيث انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه
وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار
كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه

عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان
معا ما ذكره لكان ما ذكره لفظه معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اى
منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اى منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى
الموضوع كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم
المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد
فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر
نسبتهما الى قابل الوجودي يصيران هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان
جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي فالمراد بالملكة معناها
المصطلح وقد يؤخذ اى الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا
فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت
اعني وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال لهما العدم والملكة المشهوران و
يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اى حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته
في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له
بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس ولا فصل له اما لبساطته
واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتي واما بساطته فلانه لو كان
له جزء لجاز عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا ينافي المعقولات
بل يعرض بجميعها لكن عروض امر لجزئه مح لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا
لنفسه او لا يكون العارض تمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما يعرض
لانفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية الى غير ذلك هذا وقد استدل على
ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من
مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات

الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان
اجزاءه ان كانت موجودة فباعتبار الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم
الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا
للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم
الشيء برفعه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف برفعه واجيب
بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا
فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الخ وايضا فانا نلتزم تقوم الشيء
بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه
ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما يتركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن
دفع الاخير بان مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم
دليلا على انه لا جنس له ولا فصل له فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشيء الذي
فرض جزءا للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات
اى الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر الموضوعات
اى الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها
او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة
لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو
بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود
العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان
والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على
بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده فجاز ان يكون له افراد
مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها او بسيطة

مختلفة المتيات ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسايط مختلفة المتيات
فيكون تلزمها بذواتها لا بتلزم موضوعاتها وايضم اذا كان تمايز الوجودات
الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القايل
فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات
او يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود المطلق اما تام متيا تما اذا جعلت
الاضافة خارجة عنها او جزءها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف
ويقال اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اى على افراده العارضة
للمتيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود
الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار
بالشدة والضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود
لا يقبلهما وايضم فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى وان كان
الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزء من يحيى مطلقا لا من افراده ولا من
المتيات المقولة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة
الى ماهية لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه من النوع والشيئية
من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا يحاذي بها امر
في الخارج وليست متاصلة الوجود اى ليس لها وجود خارجي اصيل والا
لكانت لها شيئية اخرى وتسلسل الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا
ثابت اى الشيئية المطلقة بمعنى غير مقيد بامر ما ليست ثابتة في العقل
بل هي من الخصوصيات المتيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا يعقل الا
لامر ما انما تعقل عارضة لخصوصيات المتيات المعقولة كما هو شان المعقولات
الثانية اقول هذا مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يقيد

على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول معناه اليه ان اريد
ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا اشياء
مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا
ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوان وايضم لا يلايم
الاضراب عنه بقوله بل هي من الخصوصيات المتيات وقد تمايز الاعدام والجواب
اسند عدم المعلول الى عدم العلة لا لغير اى لا لغير عدم العلة ولا لغير عدم العلة
الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك ونفي عدم الشرط وجود
المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف نفي الاعدام فان عدم
غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر
فلو لم تكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وحجة المخالف
ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق
ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب
المواقف الخلاف في تمايز المعدومات نزاع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز
للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص
التمايز بالوجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان
لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز بالجملة اقول
بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له
هم القايلون بعدم تمايزها لا يكن اجراء في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال
ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ لا معنى
لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها معدومة انما يخرج عن كونها معدومة

قال الاول ان يقال في بيان التفرع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت
الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية
لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم
العدم قد يعرض لنفسه لاشك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا
لزم ان يكون الموصوف اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو ظاهر لكن يكون ان يكون
موجودا في الذهن بان يدركه العقل فيستحضره اياه وان لا يكون موجودا فيه
بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراده حيث قال قد يعرض بلفظه
ان العدم المطلق اي في هذا وخارجا قد يعرض لنفسه المراد بما من عروض العدم
لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ثمة متحقق والعدم
قابلا بقيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس
العدم المطلق بل جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فدفعه بانه اذا
عرض لامر جزئي من جزئيات معدوم يلزم عروض ذلك المعدوم الكلي ايضا لذلك الامر
لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر ما
بامر جزئي لمعدوم يستدعي اتصاف ذلك الامر بذلك المعدوم قطعا وان كان ذلك
المعدوم عرضيا لجزئياته ولا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدد
المطلق العارض لمقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع لارتفاع
منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق السلبية
والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف للنفس العارض لها باعتبارين
كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان العلة
الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة
المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت

حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت
حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت
حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه
وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل
باسرها مناط لعدم المعلول كما ان الوجود يستلزم لوجود علة ما من غير ان
يكون سببا لذلك كذلك العدم يستلزم لعدم علل باسرها من غير ان يكون سببا
لعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة
لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم
المعلول ظاهرا عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم العلة
على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس
اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الوسط في
البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب الا
لم يكن برهانا على ذلك الحد فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم
في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم وانما سمي بالم
وان لان التمييز هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم
ذهنا وخارجا فسمي باسم لم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد
علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علة
ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد
الشيخ فصلا لبيان العلم اليقيني لكل الاسباب الخمسة من حجة العلم
فعلى هذا لا يكون برهان الا ان يكون النتيجة يقينية معتبرة في حد
البرهان وعلى ما ذكر لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على السبب

اقول قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفول عنهما
احدهما انه قال لكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة
وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر
للاصغر لا لسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر
الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان
يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه
وان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان اني مأخوذ
من مسبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده
باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال
اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا رأينا صنعة علمنا ضرورة ان
لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على
العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور
وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من هيولى وصورة
وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت له مصور
فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد
الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين
الدائم الكلي واما المثال الآخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له
مؤلفا وهذا هو محمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف
والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزءا من ذي المؤلف وهو المؤلف
علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في
الشيء المتيقن بالتيقن الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون

فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء
وذو المؤلف شيء آخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فمح ان يكون محمولا على المؤلف الى هذا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل من ان
مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده
بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود
علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في
الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر
مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر
وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا
في للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المص في شرحه بقوله العالم مؤلف
ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر
وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني
وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال
بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس ببرهان اني وقول هذا القائل قد صرح
الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني
لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل
بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول
معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا
على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول
على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع الحق

من ان البرهان لا اعتداد باشاراه واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر
كلاما بهذه العبارة فقد يحصل من هذا ان الان يعطى فى مواضع يقينا ايما
واما ايما لسبب فلا يعطى اليقين الدايم بل ايما لاسبب واذا تقرر هذا فنقول
الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمى لان عدم العلة كما انه علة
لعدم المعلول فى الذهن علة له فى نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول على
عدم العلة برهان انى لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى نفس الامر وان كان
علة له فى الذهن فان قيل على تقدير عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون فى
الخارج لان اتصاف الشئ بالعلية فى الخارج فرع تحققه فيكون فى الذهن
لان تحقق نفس الامر اما فى الخارج او فى الذهن ولما انتفى هذا الاول تعين
الثانى واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا فى الذهن فلا فرق بين
العلتين فى ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهى ما يكون
منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود
الخارجى وهى ان يكون المنشأ فيه الوجود الخارجى ولوازم الوجود الذهنى وهى
ما يكون منشأ التزوم فيه الوجود الذهنى والعلية من القوازم فالمراد بالعلة
فى الذهن ما يكون منشأ العلية وجود العلة فى الذهن ومن هذا السبيل عدم المعلول
بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة فى نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس
ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل وعدم العلة بالنسبة الى
عدم المعلول من هذا السبيل لا يقدح فى ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا فى
الذهن فانه وان لم تحقق فى الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه فى الذهن
يحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
فان حكم العقل فيه انه وجود عدم المعلول فى الذهن فوجد عدم العلة فيه

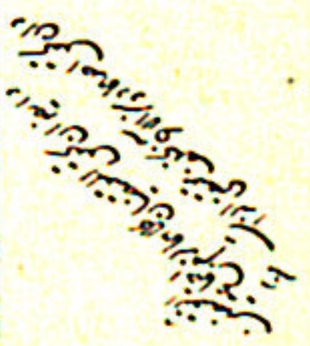
فالعلة انما هى لعدم وجود المعلول فى الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا
لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة فى العموم والخصوص
وجودا يتعاكس فى العموم والخصوص عدما يعنى كل امرين بينهما عموم وخصوص
مطلقا بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا اسنما كالحيوة
اخص عدما والاخص وجودا اكالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا
عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اترك
من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص فى الصدق لان الوجود يحتاج الى
التكلف فى تصحيح قولنا وجودا وعدما وتصير المسئلة من المسايل المشهورة فى علم
المنطق وهى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض على ما ذكر ان
هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشئ الموجود فانا نعلم
من الانسان نظايرا واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم فى العدم
وهو سوال مشهور للكاتبى اورده نقضا على تلك المسئلة من كورم جوابه فى كتب
المنطق وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دايرة
بين النفى والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان
وجود الشئ اما ان يكون بغير ذلك الشئ او لا والاول هو المحتاج والثانى هو الغنى
وكذا الكلام فى العدم واذا حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على تقدير
وجود الشئ فى نفسه ووجود الشئ لغيره والاول يكون محمولا على ذلك
الشئ ويسمى فى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيط والثانى
يكون رابطة بين هذا الشئ وغيره وهذا الشئ يكون محمولا وذلك الغير موضوعا
ويسمى فى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين
ثبت مرادنا اى كون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا يخ تلك النسبة

وان التكلف فى ان يكون الاعم الوجودى اخص من الاخص الوجودى
وبالعكس فى العدم ليس بقادح فى المقصود

في نفس الامر من كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها
وتسمى جهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب
والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة
الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي
استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا هذا
ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع
يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة
التي هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي معروضة له
وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره
والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين تكون النسبة سلبية ولا يخ من
المواد الثلث اقول المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة
اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او
مفهوما سواه واما العدم فح تكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو
العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين تثبت في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان
المذكور آنفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر
كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود
حتى تكون القضية موجبة واما العدم حتى تكون سالبة ولا مدخل في ذلك
لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال
اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطهما
بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة عندهم
حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة

او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا تكون تخالف الجهة المادة
لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها
متعقلة والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل
كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم
ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة في نفس الامر
بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما
ذكره المص مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية و
لراي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب
والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات
القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فاذا اطلق
الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع
الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم
من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وذكر صاحب المواقف
انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب
انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة
وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي مم فان
معناه انها واجبة الثبوت للماهية وهذا ليس بمح فان الزوجية واجبة
الثبوت للاربعة انما المح ان تكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها
لا ان تكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث
في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي
والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظ كذلك هذه الثلثة

غنية من التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى ذكر
والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة يجب للفظ لا يجب لحقيقة اذ كل منها
يشتمل على دور ظ اذ عرفوا الوجوب الى وجوب المحمول الذي هو الوجود اذ غيره
للموضوع باستناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا الامكان
باستناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون
دورا فلكذا كل من الامكان والاستناع وقد تؤخذ تلك الثلثة ذاتية
اي يجب للذات فتكون القسمة اي قسم كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى
هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لان الصادق ولا
في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول الى
كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا تخ
ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي
نقيض تلك النسبة او لا والاول هو الوجوب والثاني هو الاستناع والثالث
هو الامكان وتخيل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة
ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا
يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون
نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان
اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم
عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لكن مقتضيا لما هو فلا يخرجه ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه الانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان
جعل ما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك
حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونا بديهيا صرفا لا يتمنا فان قيل فعلى هذا



الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون
ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا
يقتضي نفسه الا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر
وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا
يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تعالى
واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسم الذات الى الاقسام الثلثة الواجب
الممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود
او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لم يكن من القسم الاول على
ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لاستناع انفكاك ذاته تعالى عن
ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم
ولا يتصور الا فيما لذات مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده
فهو خارج عن القسم فان قيل الحكماء قد تقسم الوجود الى ما يقتضي ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات
الباري من القسم الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للوجود
بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الفيات الشفاء حيث قال
الامور التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها
ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهره لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يحتمل
الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته
وجب وجوده الى هذا الامر وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم فيما يكون
ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الرأي
وما يقال من ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود الحاصل الوجود

عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق
وهو المراد من قولهم ان وجوده تقتضيه ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات
للوجود ان تقتضي الذات كونه موجودا لا ان تقتضي كونه فردا من افراد الوجود
فان الواجب ما تقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما تقتضي ذاته كونه معدوما
والممكن ما لا تقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص
للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما
تقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما تقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم
ان يدخل ما تقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما تقتضي ذاته ان يكون
معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا
مجال لقسم آخر لا يق نختار ان الواجب ما تقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون
موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما تقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما
او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلث اعني الوجوب والامكان
والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة
في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود
والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما
لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص ممتنعا لذاته واجيب عن هذا
بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك
فان الوجود الخاص للممكن مفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون
الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته
وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه

عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات
للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا
بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك
لا يق ان مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتض
للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق
لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون
ذات الباري موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان
الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه
فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه
قطعا فان ذات الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق
اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه
فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود
المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا
بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا
محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان
تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري
عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية و
لنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب الموجودات اي الموجودية
بحسب التقسيم ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى
ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه

ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن
وهذه حال الممكنات كلها والمشهور عما وسطها الوجود بالذات بوجود هو
غيره اى الذى يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه
فهذا الموجود لذاته وجود مغاير لذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور يصح والتصور يمكن وهذه حال الواجب
الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه
اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته فلا يمكن تصور
انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان ولا يخفى على ذى مسكة
ان الامر تبة فى الوجودية اقوى من هذه المرتبة الثانية التى هى حال الواجب عما
عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما
صورناه فى المراتب الثلثة الوجودية فاستوضح الحال فيما نورده فى هذا الشأن
وهو ان مراتب المضئ فى كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضئ بالغير اى الذى
استفاد ضوءا من غيره كوجه الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فهو لها
مضئ وضوءه مغاير وشئ ثالث افاده الضوء الثانية المضئ بالذات بضوء
هو عينه اى الذى يقتضى ذاته ضوءا اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس
اذ افرض انفكاك ضوئه فهذا المضئ له ذات وضوء مغاير لذاته الثالثة
المضئ بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضئ بذاته لا بضوء
زايد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور فى كون الشئ مضيئا فان قيل كيف
يوصف الضوء بانه مضئ مع ان معنى المضئ كما يتبادر الى الافهام ما قام
به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضئ
فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضئ بذاته لم نرد به انه

قام بضوء آخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا
لكل واحد من المضئ بغيره والمضئ بضوء هو عينه اعنى الظهور على الابصار
بسبب الضوء فهو حاصل للضوء نفسه بسبب ذاته لا بامر زايد على ذاته بل الظهور
الضوائى وهو اكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا اخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على
حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث فى الامور
المحسوسة نقس عليها حالها فى الامور المعقولة ومن البين كما نشهد
بديهة العقل ان الواجب الوجود ثم يجب ان يكون فى اعلى مراتب الوجودية
لا يمكن انفكاك بما اى لا يمكن انفكاك احد هذه المتميزات الثلث الى الآخر بمعنى
ان يزول احدها من الذات ويتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب
بالذات ممكنا بالذات وبالعكس لا وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول
وقد يؤخذ الاول اى الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون
القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما فى ذات واحدة اجتماع الوجود
والعدم فيه ودون الخلو الانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات
يمكن انفكاك بما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا
الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير وما نعة الخلو بين الثلثة
اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كلاهما بالغير فى الممكنات اذ الامكان
لازم للممكن مع امتناع خلو عن احد البابين لانه لا يخلو الحال من وجود علته
او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتى واحد
البابين اول هذه الثلثة القسم يكون قسمة الشئ الى نفسه والى قسيمه
ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة لان الوجوب عبارة عن ضرورة
الوجود والامتناع عن ضرورة سلب الوجود فاسم الضرورة شامل لهما

وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب
المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فاذا قلنا ذات
الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا
شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه
وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب
الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل منهما على الآخر قيل
مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس
وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر
كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة
في استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى المهية
وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى المهية وهاتان النسبتان متغايرتان
ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان
اقول لم يرد تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما
كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع
العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهي وصفان لذات واحد
متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة لاوليائه
لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف
للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد
الطرفين يعني الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب
الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب
والممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع

والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان عموم ما اشتق منه لما بينا
آنفا من امتناع الحمل اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام
لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود
ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من
الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس الممتنع العدم بممكن العدم فقد
جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك
السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي
لا يكون واحد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه
المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصا وقد يسمى خاصا والاول عاما
ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود
الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي
المتصف بصرافة الامكان لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما
نسب الى الماضي والحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها
الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين
وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا
يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا
وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا
تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم
حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين
في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل
يجب بها ويمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين

وجودها والا تعين عدمها فان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط
في كون الوجود ممكنا باقي زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان
موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد
عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا
لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده
في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما
معا او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب وشرط الخلو عنه كذلك العدم
يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين
واشار المص الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان
قيل الظ ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان وجود حدوث
الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان
حدوث العدم لئلا يلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي
في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم
مح والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه
ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم
واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان
لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود واعترض عليه بان صدق الشيء على
المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم
لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية
ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد
المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم مح نعم لو لم يصدق

الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على
الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه
الامور متحققة في الاعيان فاتصاف مهياتها بوجوداتها لا يخ عن احد هذه الامور
وننقل الكلام فيه ويلزم التسلسل وهو مح وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل مثلا نختار ان
الوجوب موجود ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما
اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود
قوله فاتصاف مهيته بوجوده لا يخ عن هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف
مهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل
في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة
ذكرها صاحب التلويحات وهو ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه
موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة
وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان لا يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل
في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين
والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام
الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا وهو مح لانا نقول لا
يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا
وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا
فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سياتي اجيب بما
سياتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه
صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا

لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان
ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب
امر يجب به الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون
المعلول اولى بالامكان من علته الثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته
جايز الزوال واذا كان وجوب الواجب جايز الزوال كان الواجب
ايضا جايز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز
ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب
انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه
لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه
بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد
بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته
وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب
بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع
اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها
موجودة يستلزم ذلك اقول ويرد عليه ان الكلام على تقدير كون الوجوب من
الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز
كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك
سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب
موجودا فذات الواجب كما تقتضي وجود نفسه تقتضي وجود وجوبه
ايضا فالوجوب وان كان جايز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا

بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب
بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات
الواجب وجوب الوجود الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب
ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن
عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم
الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما
لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب ويرد عليه مثل ما مر
من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب
ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن
لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب
موجودا لكان ممكنا لما ذكر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب
ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا
لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء
على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه فتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا
وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم
وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات
لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته
وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والحدوث
والوجود والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تتأخر عن وجود موصوفاتها
جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تأخرها
عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها

من وجود موصوفها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه
لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب
عبارة عن اقتضاء الوجود ولكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه
والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة في ان يكون مفهوم
معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج
هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون
الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما
تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض
عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا
لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج
او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه
الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي
لكون العدم جزءا منه وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الواجب ايضا
معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق
بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون
شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين
لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين
واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض
انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما
وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في بحث التقابل جواز كونهما
عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان

موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي هنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة
واعلم ان الوجهين الآخرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه
وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان
والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو
عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا
لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا
ولزم امكان الممتنع اقول لا نم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا
لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه آخر لو كان الامتناع
ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكن يندفع
بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان
امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم
بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون مفهوم
وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم
واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره
المص والحق ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه
بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن
متأخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد
وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف
بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة
والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام والتالي بط لكنه تفرق

بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان
الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرنا دفعا لما اورد عليه من ان الخصم
لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم
فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان
الاعدام لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما
ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا
بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق
للواقع وفايدة وصف الامكان المنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة
لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها قيل ويمكن ان
يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله
بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن
لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق
الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له
تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم
وما ذكره بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي ولا يخفى ان هذا القايل وان وقف في دفع الاستدراك لكن كلام المص
بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع
لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتي اي الذي

استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي حصل
للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير
ومعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن
بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجدت علته
عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب
بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا توارد علتان اعني الذات
والغير على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له
الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو مح
وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين
ما ذكر في الوجوب ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب
احد الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات
او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا
يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما
على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا
بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا
او ممتنعا ويلزم الانقلاب وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير
ارتفاع امكان الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع
فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يق يجوز ان يرتفع ذلك
الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب المح لكن
امكان المح مح لنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن
ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل ولو سلم

كان اللازم ارتفاع امكانه لحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته
وليس شيء اقرب فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات
واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال
ما ثبت الشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم
بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا
تواردت علتان على معلول واحد شخصي فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب
او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير
على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لم
يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة على السواء فاذا وجد لذاته احد
الطرفين فوجوبه او امتناعه بالغير لم يصير الممكن بالذات غير ممكن فلم يلزم الانقلاب
واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود فلو طرأ عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود
واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان واذا انتفى الوجود واجبا فقد زال اقتضاؤه
فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون
الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا الوجوب
ذلك الجائز عند بالنظر الى الغير يجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب
وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرأ عليه انا لا
الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامكان واما الوجوب بالغير و
الامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال
الامكان فلا يلزم الانقلاب واحق ان اريد بالامكان بالغير قيامه على
الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجوده والميز لعدمه كما ان
الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدم

والامتناع

فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان
الامكان بالغير زوال الماهية حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الميز
لا ينافي اقتضاء الميز لوجود نفسها بل الميز اذا اقتضت وجودها يلزم ان
لا يقتضي غيرها والا لكان واجبا بالغير وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير ايضا وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الميز لا ينافي اقتضاء الميز
عدم نفسها بل الميز اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا تقتضي غيرها والا لكان
ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الخلاف
في اجتماع مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الميز مطلقا لا يمكن
اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن انما يوجد فيكون واجبا
بالغير انما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير
الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير
او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه
فح يكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة
الميز الى الوجود والعدم فلا كلام فانه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي ايضا فانه ظاهر لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير
وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير الكن بالذات ايضا لا يكون
ممكنا بالغير لما بيناه من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعرض

الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلمنا وعند
اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الميز علمنا ثبوتا بالغير
اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي
لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة

مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين المهية من حيث هي وبين الوجود
والعدم اما اذا اخذت المهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود
بالوجوب لا بالامكان ويسمى وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم تكون نسبتها
الى العدم الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا
وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول فاذا اخذت المهية مع وجود علتها كانت
واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع
عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا
فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم
محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة
بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه آنفا
وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه
كوجود الجسم مثلا واما وجوده بغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما
اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كلما
هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود
في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن
حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه
وانت خبير بان هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لآخر في الخارج وان
اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه
فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج وان لم يمكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن
ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه
كان بل على ما هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول

الصور في موادها ولا عكس اي ليس كلما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود
لشيء آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات
فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول
الصور في هيولاتها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب
الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ
كون الشيء بحيث يساوي طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا ترجيح
احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر هو العلة سواء
لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم
او لم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق
بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء
يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار و
اعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها والجواب
انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول
لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من العلل
علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر
بعد ان يعلم انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة
يجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى ولا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم
بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول
قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا

قوله واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا لا دخل له في طلب العلة لكونه موجودا منه

واجيب بان العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان وكونهما علة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان على ما نقول

لا يتوصل اليها الا بالبعض الآخر البين لزومها فتقرر ان مجرد العلم بوجود احد
المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم
بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على
انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة
الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان بعده العلم بالافتقار
علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا
والاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان الحكم العقلي يحكم بان الممكن يساوي طرفا وجوده
وعدمه فاحتاج الى مرجح احد طرفيه على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يرجح
على الآخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع البهائم
ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى
لفظ الفاصل بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية فالامكان علة للحاجة
في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها اراد ابطال مذهب
من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا
العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه لو فرض حادث واجب بالذات
وان كان محالا يحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة
لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال مذهب المخالفين مطلقا باسرها وتقريره
ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود
المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر
لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على
تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب
اربع على تقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها

وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود
فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متأخر عن المهية
نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس بمتأخر عن كون
المهية موجودة ولهذا يوصف المهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود
واما الحدوث فلا يتصف المهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك
في تأخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء
قلنا بتأخره عن الوجود اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته
يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشئا من
ذات الممكن غير منتهية الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان
من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان
لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا
ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا
يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو
رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم
يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الراجح واجبا وقد
فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح
بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار
يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه
اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منتهية
الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا
للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه

مرجوح فيكون الذات المستند بواسطة ذلك الرجحان مقتضى الوجوب والامتناع
والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات
بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت
اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات
واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي
يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع
الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان
يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب
الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب
الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن
مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير
التفات الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحة في كون الذات
مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه
الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب
واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان
كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب
وذلك مح وح نقول جاز ان لا يقع سبب طرف المرجوح اصلا ولا يصير المرجوح
اولى به فلا يزول اولوية المستندة الى الذات لا يق يكفينا امكان وقوع السبب
فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن
فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات
الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة

الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول واجيب بان
الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات
وحدها والمقدر خلافه اقول انت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم
للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز
الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان بسببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته
جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب
الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضنا
ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز
رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاولى فيجوز ان يزول
ما كان مقتضيا لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه
على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك
الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح فان امتنع
يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع توقف وقوع الطرف الراجح على عدم
سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه
الراجح على الآخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك
الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان
وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معه
تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم
ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر
لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك

واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت
تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها رفع توهم جواز وقوع
الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا
يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول
لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه
وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف
الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير
حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان
سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب
العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا اقول قد دفع بان الممكن المفروض
ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه
مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما
المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع
احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل
يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر
آنفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناها اولوية
بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية
فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان بمجرد تلك الاولوية
لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد
في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت
ما ادعينا من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب

بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى
الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب اولا
من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود
حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم
يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة
بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم
يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا يخ عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان
كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب هنا ما هو اعم من
وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا
والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك تجب الماهية
او تمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات
اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه
اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود
قضية فعلية ولا يخ فعلية عن الوجوب اللاحق فهنا وجوب لاحق مع انه لا
يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب
هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا آنفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب
يكون قوله وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى بعض لان الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان
ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا
وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع
بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه

بناء على حصول الكثير مما لا يتهيأ الا القليل فان استعداد النطفة للانسانية
اضعف من استعداد العلقة لها ومن استعداد المضغة لها واستعداد
الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول
الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم
بحدوث بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها
التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون
الا للمادة وكل مادي مركب لكن المتكلم يسجله وهو غير الامكان الذاتي
لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم
لمهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قايم بمحل
الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قايم بمادة النطفة
لا بالانسانية وامكان الكتابة قايم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان
الذاتي فانه انما يقوم بمهية الممكن لا بمحلها والوجود ان اخذ غير مسبوق
بغير او بالعدم فقديم والا فالحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما
المهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم
فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم
والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا انما الحقيقي فقد يراد
بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص
الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وقد
يسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم
كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر
فيقال الاول بالنسبة الى الثاني قديم والثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم

ولانه يتمشى في الاب ان لم يكن ابا فانه الفاعل لوجود الابن والحدوث
اوسع كل شيء كل الذاتي فانه اعم لانه يعتبر للاثر في اثره والزماني
اعم من كل الذاتي لانه لا يعتبر فيه الا سبق وجود الوجود والعدم بالجملة ما بالنظر الى العلل التي وه

الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب
فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من
الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو
مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مسبقا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي
وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا
من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا اضيف
عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فانه
امر ان احدهما الاب مسبقا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي
ولا يكون من افراد الحادث الاضافي والآخر الاب مسبقا الى ما قبله وهو
فرد من افراد الحادث الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي والحاصل
ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ
تلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكلما
هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق مقابلا
يعني التأخر المعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل التام
وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه شرايط التاثير وارتفاع موانعه
او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها
واما العلة التامة يعني جميع ما يتوقف عليه الشيء فقد تكون متقدمة
على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط
الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر آخر في تاثيره ولا تصور مانع او ارتفاع اعتبار

شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية
كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا
كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كانت هناك
علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب
فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين
الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين آخرين اليه
وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم العلية
بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا
عن آخر فما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح
فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى
الفصلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينفك المتقدم بالعلية عن المتأخر كما في
الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة
تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم
بالطبع وعلى ما ذكرناه تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع
وما ذكرناه موافق لكلام المص في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما
ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون
فالمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى
حركة اليد وباعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الشرط و
المتأخر بالمعلولية لا ينفك عن التقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما
بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة
من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس

الواحد وكالمشروط بالقياس الى

فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد
الا مع المتقدم انتهى كلامه وغير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان
وجود هذا عن آخر يقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما
يصدر وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط التأثير وارتفاع الموانع
ويمكن ايضا تأويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من
وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم
بالعلة والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو
تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص
التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء
ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال لا
يعقل ذات الاثنين وهو ذات الواحد وذاك الواحد لا يتم له ذات الا
بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته
من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية
في نفسها وكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم
الجزء على الكل المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق
قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى او
بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه الحسية
كما بين الامام والمأموم او العقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية
المرتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير
المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما بما يجعله انت مبدأ فقد يبتدئ من المحراب
فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد يبتدئ من الباب

كذلك م

وهو منقسم الى م

فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ
كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس او بالشرف
وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات
اثبت المتكلمون قسما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة كما لاجزاء الزمان بعضها
على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان
اجزاء الزمان مساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس
فلا علية ولا معلولية بينها بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل
واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين
النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها
اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل
المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول
ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة بالفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء
الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه
يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدأ من طرف الماضي
وبالعكس اذا ابتدأ من طرف المستقبل وقد يقال السابق بالرتبة حسية كانت او
عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول السبق بالرتبة على
ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدأ واما
ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون
عرضا مفارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول
لان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون
سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان

وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة زماني
وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق
قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء
الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان
لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض
الذاتية الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء
الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل
وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه
فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة
الاخرى وتلك الحادثة متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك
متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم
على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انها متقدمة عليه اقول فيه بحث
اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروا من غير اعتبار امر آخر
لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها
ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند
قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة
امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة الغد فلو قيل لماذا
قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم
على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا
تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان
التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه

ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا يعني عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت
وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم سمي لاعجاث كثير منهم بالحكماء
والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني اذ هو اقدم
الزمان المستلزم لتقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا
على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه
قسما برأسه حتموا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع
المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي
ولكنها لما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتأخر في الوجود
او لا يجامع فان لم يجامعه فهو المتقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون
بينهما ترتيب او لا والاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج
او لا والثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة
للمحتاج او لا والاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول يلزم
على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع
فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان كائنا في وجوده
فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما
في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة
والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التأخر لانه مضاف
للسبق فاذا عرض السبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى شيء آخر عرض للآخر
تأخر مضاف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلاختفاء
في المعية الرتبة سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة
من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كمساويين متحاذيين ولا

في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين
لمعلول واحد كل من الجزئين لشيء واحد فانما في العلية معا ذلك الشيء او العارضة
لمعلول علة واحدة ناقصة كأمرين اشترطا بشرط واحد فانما معا ايضا
في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين
مستقلتين لمعلول احد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على
رأي المتكلمين والا اختلفت لجهتان على رأي المتكلمين ولا في المعية الزمانية على
رأي المتكلمين واما المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الذاتية على رأي المتكلمين
ففيهما نظر وتأمل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي
ينسب اليه التقدم والتأخر وما قيل المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء
الزمان بالذات غير معقولة ففيه ان المتكلمين لا ينكرون السبق الذاتي
في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم
من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رأيهم
ومقولية بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك
اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند القوم
فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان
السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة
المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه من
الترتيب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى
بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف والرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه
الثلثة ان يصير السابق فيها متأخرا وهو بعينه بخلاف السبق بالعلية

الحكماء

والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتحفظ الاضافة بين
المضافين في انواعه اى انواع التشكيك يعني ثلثة التشكيك بالاولوية التشكيك
بالاشدية والتشكيك بالاقدمية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى آخر
موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا كان التاخر الذي هو مضاف
للسبق الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضاف للسبق الثاني موصوفا
بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الاول في المفهوم التاخر من التاخر الثاني
وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع
من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة متحفظة بين مضافيها اعني تاخريها
وحيث وجد التفاوت في قولنا السبق على اتساعه اتسع جنسية تلك الاقسام
بناء على اتساع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دايما
يعارض زمانيا او مكانيا او غيرهما يعني اذا نظر الى المتيه من حيث هي هي لم يكن
متقدما على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر
خارج عنها اما زمان كما في التقدم بالزمان او مكان كما في التقدم المكاني او
غيرهما من كالكاني التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع
هذا كلام وانا الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عدم
التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم
والحدوث الحقيقيان كالاضافيان وقد مر انهما قد يوخذان حقيقيين وقد
يوخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان
احدهما ذاتيا والآخر زمانيا وقد توهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كانه
معتبر في مفهوم الاضافي مما على ما مر تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال
لا معتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان الحكم

لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية
لان اهل اللغة لا يفهمون منها الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي
مجازا لغويا لانه مصطلح اهل الكلام والاتسلسل يعني لو اعتبر الزمان
في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدم في زمان وفي
مفهوم العدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية
لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو عنهما وعلى التقديرين
يلزم ان يكون للزمان زمان آخر وتقرر الالزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم
والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو عنهما كما لا يخفى اعترض بانا نمنع القدم
هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدم في زمان وج جاز وصف الزمان
بالعدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا ضرورة بان الزمان معتبر في
مفهوم القدم مسلوب بالاشباه والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال
والحدوث الذاتي يتحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية
وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فيتحقق الحدوث
الذاتي بهذا المعنى بكثرة لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته
غير مقتض للوجود والغير مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم
ارتفاع ما بحسب الغير اما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله
بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا
اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكرتم في اثبات
ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا
يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه بحسب الارتفاع

وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء يجب ذاته سببا موجبا
لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حال الوجب الغير لكن
الاول باطل لان ارتفاع الذات هو الوجب لارتفاع حال الوجب الذات
دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث
اعتباران عقليان اذ لو وجد لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة
قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم
صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم
ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك
فلنعد الى نقل الكلام الى القدم وحدوث الحدوث حتى يتم هذا في القدم و
الحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيين فانه وان امكن اجراء
صل الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان
حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا نقل الكلام الى
تسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم
الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي
هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه
لا يكون موجودا ولما استحال ان يقال المتصف انما يلزم من
اتصاف شيء بالقدم او الحدوث لان كونهما موجودين فان لزوم التسلسل
وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان متصفا
ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم ذات المتصف
او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث
لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث وكما يجري التسلسل

بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث
عبارة عن مسبوقية وجود الشيء في نفسه لما مسبوقية الاتصاف بعدم
الاتصاف فليس في لك حدوثا كما ان لا مسبوقية ليس قديما والحاصل ان وجود
الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في
الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى القدم والحدوث
بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل اذ لنا ان نقول لو اتصف شيء بالقدم
لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف واتصاف القديم بهذا المعنى
اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني لزم
ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يلزم التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف
بعدم سواء يسمى قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث لجواز بانهما ينقطعان
اي ينقطع سلسلتا بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار
العقل وترتب سلسلتهما ربما اعتبره العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات
الغير المتناهية فتنقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويحصل التفصي
المنفصلة الحقيقية بينهما في الوجود فان قولنا الوجود اما ان يكون مسبوقا
او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يحصل المنفصلة الحقيقية من
الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب
بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الخلو والجمع اما منع الجمع فلما مر من
ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود
اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده
من علته والا لم يرجح على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل ان
الوجوب الذاتي على المركب لا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه

والا لكان ممكنا يعني ان الواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها
يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج
ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده
الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن
اقول الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج
اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض
تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه
الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج
لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا يلزم ان يكون
للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان مطابقان ذلك البسيط فانه مح
فان مطابقة احدى المتغايرتين له ينافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب
اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا
مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما
عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا انما جزمك
بكونه محللا من بديهة وهمك لالفك بالصورة الخيالية كالمنقوش على الجدار
والمتخايل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل
مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء
العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية منتزعة
العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة
تقتضي تلك الاستعدادات من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه
لمشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان تعقل النفس صورة مطابقة

لشخص بخصوصه واخرى يطابقه وبني نوعه واخرى يطابقه وبني جنسه
لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء
لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد
فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود
لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن
غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس
منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد
لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني
ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر
ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا
وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة
واحدة متحصلة وهذا ضروري وكذا ان كان المحل هو الواجب لانه
لاستغنائه عن الحال يكون هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منهما
حقيقة واحدة محصلة غاية الامر ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية وان
حل كل منهما في الآخر او كان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال
مفتقر الى المحل وكل مفتقر الى الغير ممكن واعترض بان كون الحال عرضا
والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب مع غيره
جزءا ماديا وحل فيها الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة
التي تحلها الصورة النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج او الانفعال
بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه
والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام

يكون صفة له والصفة منتقرة الى موصوفها الذى هو غيرها والمفتقر الى الغير
ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب لما اقتضت عليه
بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه
واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام فى هذا الوجود كالكلام
الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب لضرورة
افتقار وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب
قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قوله لانه لو لم يقم به الوجود لم
يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نسلم قوله المفتقر
الى الغير يمكن انما ذلك اذا كان المفتقر مغايرا عين خارجية والوجود من المعقولات
الثانية كما تقدم وسيأتى ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا فى الوجود
الخاص لانا نقول الا يدل دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق
وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية لا يقال ندعاه ان وجوده ليس صفة
موجودة زايدة على ذاته فنمنع كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان لا وجود خارجيا
هو عينه ذاته مع انه مقتضى الاصل لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء
الوجود عينا لا بتحققه مع زيادته وايضا فانتفار الوجود الى المهية التى يقوم
بها تحقق وجوبه ولا يقتضى امكانه كيف ولا يقتضى لوجوب الوجود سوى كونه
مقتضى الذات التى قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان
الوجوب قد يوصف به المهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصف به المهية كان
معناه انها لذاتها يقتضى الوجود واذا وصف به الوجود كان معناه انه
مقتضى ذات المهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء
فى اثبات هذا المطلب وقد لخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال

اذا كان وجوده تعالى زايدا على ذاته فلا بد ان يتصف به فى ذاته فى نفس الامر
والا لم يكن موجودا بها وانتفاء الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا
بالوجود وساق الكلام الى آخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة
عليه ما سيجيء مال البعض من اخرى المتاخرين ومنهم المحاكمي المدعى قبول بان
المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فانتفاء شيء بامر اذا كان ممكنا
وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر يجوز ان لا يتصف
لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بذلك الامر فان الواجب
لما جاز ان يتصف بالوجود من ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا
وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به احتاج
الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا
او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان
واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها بل كان هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها
واذا تقرر هذا فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود لم يجز
ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة
ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان
متساويان فلا حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب تعالى
ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان
هناك اتصافا وتاثيرا وله هذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى
لا يكون آثار الذات انما تمنع عدها لكونها من لوازم الذات وعوارض
الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا
وغير المعلوم غير المعلوم الثانى ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب

والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او
لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن
والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة
فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هذا خلف واجيب بان المحتاج الى العلة هو
العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض و
اورد عليه بانه ح يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار
الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود
هو الواجب الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود
وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون
وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب
المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط
المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة
انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها
في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته
الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم
تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد
التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب
او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل لشرطه الذي هو التجرد
وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمح ضرورة انه
لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون

داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المط
لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه
كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في
ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد المطلق ام لا وما ذكر من
الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا
خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب
والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص فلا
اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه
الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق
لا يقتضي العروض واللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص
الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما
يلزم ذلك ان لو كانت حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول مبدأ
الممكنات هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود
كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان
ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه
وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم
تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب عن
الوجه الاول واكتفى به فيقاس عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة
نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا
تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا بنيتم كثيرا
من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك

في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم
افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي
وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم
لا يوجب ذلك لجواز ان لا يصدق على اشياء مختلفة الحقيقة فجاز اختلاف
جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع ان
نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانواع فيجوز ان تكون الوجودات
الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث يقتضي الوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه
المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها
صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب
طرفين احدهما المهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون
وجوده زايدا على مهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء
بان العلة متقدمة على معلولها اما ان التقدم بالوجود فمم لم لا يجوز ان يكون
المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي هي فيتقدمه ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء
الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية
الممكن قابلة لوجودها والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها
الى آخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود و
بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير المهية من حيث هي في
الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ
كونه مبدأ للوجود ومفيدا له والنقض بالقابل ظ البطلان فان قابل
الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر
فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع

المتنافيين بخلاف معطي الوجود قيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه
عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك المهية يقتضي لذاتها
الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في
القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما
لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع
على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود مطلقا فلا
يعقل تاثير المهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا
واجاب المص عن النقض في شرحه للاشارات بان كلام الناقض مبني على
تصوره ان للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها
وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في
العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا
وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار
لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض
فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود آخر حتى
يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت لكونها هو وجودها
والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط
ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هذا
كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا
امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة
خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية

فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله
المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي
متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية تتحقق في العقل اولا ثم تعتبر الوجود
الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون
قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف
الجسم بالبياض وهو مم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول
وهو غير موجه بعد لان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها
به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن
فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليكف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها
بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان مهية
الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق
في ذلك بين الوجود وساير الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال
كلامنا في مهية واجب الوجود فنقول لو كانت مهية الواجب علة فاعلية لوجودها
الخارجي يلزم ان يكون الوجود العقلي لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي
فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو مح لانا نقول معنى تقدم العلة
على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود
العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب
على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب
على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم
ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد
استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على مهيته لزم كون الشيء

الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود
لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلا
لوجوده والتالي بط لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بانا لا نم استحالة
كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب
لاحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه
الى الغير فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف
والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات وامكانه ومنها
انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو
بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها
الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص ايضا
محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا
تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والآخر
للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر اقول نمنع احتياج المهية في تحققها
الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها
انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود
وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول وهذا الوجه تلخيص واختصار للوجه
السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم
اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود
فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج
في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا

الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من
المفهومات المغاير للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فلا
يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا امر مغاير لذاته الخ وتقول
لهذا الوجه ومداره الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير
متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا امر به التحقق كما مر مرارا
فان الوجود في التحقق في كون الشيء موجودا لو كون الشيء متحققا عبارات
والمعنى واحد ايضا لو تم ما ذكروه لدل على انتفاء كثير من السلوب والاضافات من
ذات الواجب مع بيانها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا
نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فلو كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب
غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره صف فيلزم ان يكون ذات الواجب
عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم الوجود فانتفاء
الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهوم لزم كون ذات الباري تعالى
نفس العدم والا لزم تركيبه لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن
التفصي عن هذا بان ذات الباري تعالى مجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد
المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكرتم من الفساد
انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير
مجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب
عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان
ولا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة ومثل هذا تباين لزوم كون ذات
الواجب عين الوجود وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قلت ان المحال هو ان يحتاج الواجب

في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او نحو ذلك من
السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان لا يحتاج الواجب
في وجوده الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في التفصي لزوم التخلف
والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لاستغنائه
استغناءه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لاستلزام حصوله
اي في المحل حصوله خارجيا لما سيبين من ان ذلك يقتضي كون البياض موجودا قبل
قيام الوجود به فهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له
وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسل الوجودات الخارجية وعارضه البينة
عدم وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من اله احكماء الفائلين
بكون وجود الواجب عين ذاته قائما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون الواجب موجودا
قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه
موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا
بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو
كان موجودا لكان له وجود آخر لا ينال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لانفي
الوجود الخاص الذي هو موجود من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج
مفهوم الوجود المطلق فسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول انما
حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج اولا ليس بموجود في الخارج الحكم بانه
مستغن عن المحل اولا ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا
فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج الا للاشخاص
فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا اقامة الدليل على ذلك وايضا
لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان

ان اصل عدم ان زيدا موجود كان ان زيدا
كان موجودا فانا نقول انا موجود كان
فانا موجود فانا نقول انا موجود
فانا موجود فانا نقول انا موجود
فانا موجود فانا نقول انا موجود

للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات
الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما
يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زايدا على الميات كلها
واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قايم بها اذ لو لم يتم بها لم يكن تلك الميات
موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الميته موجودة قبل
اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر
ولزم التسلسل او كان قيام الميته قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور وانما
انه من المعقولات الثانية فيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجها تما يعني
الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض الميته على
ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضة لنفس الميته في نفس الامر لا مدخل لخصوصية
احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة
ومنها ما يكون عروض الميته بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق
للنار ومنها ما يكون عروض الميته بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى
معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل وعروضها تسمى
معقولات اولى والميته والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للميات عند وجودها
في العقل فان العقل اذا لاحظ منها وقاسها الى امور اخر حكم على تلك الميات
المعقولة بانها تمام ميته تلك الامور او جزء منها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك
بل خارج عن ميتتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق الا على كثير الى
غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو
وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي

تلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور معقولية عرضت
لمعقول آخر وهو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول لا شك ان الوجود
الخارجي بالنسبة الى الميته فان الوجود في الخارج انما يعرض للميته من حيث
هي هي لما سبق بيانه لا للميته الموجودة في الذهن فان الوجود في الخارج
ليس هو الميته الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا للمعقول
آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشا هذا الاشتباه انهم لما رأوا
ان اتصاف الميته بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا
بان اتصافها به امر عقلي وان الميته انما تكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط كما وقع في كلام المعلم الذي نقلناه من شرح الاشارات فلزم من هذا
ان يكون الموصوف بالوجود هو الميته المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية
وليس كذلك فان اتصاف الميته بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص
دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو الميته من حيث هي هي الميته الموجودة في الذهن
على ما سبق واذا تحققت ما ذكرناه انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم
والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية والعقل
ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا
موجود وهذا ليس بموجود او الايجاب لان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في انفسهما ان كان النقيضان من
القضايا واما لغيرهما بان يتصف بهما كليهما او لا يتصف شيء منهما اتصافا
بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين مطلقا لحكم على النقيضين
بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصور بهما ضرورة توقف
الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين

(الحاصل ان الوجود في الخارج ليس هو الميته الموجودة في الذهن والا لكان
الوجود موجودا فيكون له وجود آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل والوجود
الذهني ليس بمعتد به فيكون الوجود الحقيقي هو الوجود الخارجي وهو
زايد على الميته)

اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي
النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم
ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين
في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن اجتماع بينهما قيل القاعدة السابقة
وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة
ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل
فليسا بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن احد صورتيهما
فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لا يق ان العقل
لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ملاحظة
العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو
في الصور الثابتة وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل و
العقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا
ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع
صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة
في العقل ايضا ليس صورة حاصلة فيه بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع
الا بين صورتي النقيضين لا يق ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه
فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك
الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة
دون لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح
المثال كالمص وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة
لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق

ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين
اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما
النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به
على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق
مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر واتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر
حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء
حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين
وجوده وعدمه لكن هذا ليس اجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل
بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل و
محض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت
بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يمثل المعدوم المطلق في الذهن
ويرفعه اي يلاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا
لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني
بحسب نفس الامر قسيم للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان
العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس
بجمع النقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب
عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره
بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما
هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق
الشرط واللازم بط لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو
المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه

وصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم
المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار
انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض
مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه
من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس
بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه
من حيث انه ليس بثابت وانصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من
حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فوق العبارتين فاحفظ
ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء ويقسم العقل الموجود الى
ثابت في الذهن وغير ثابت فيه يحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور
ما ليس ثابتا في الذهن ضرورة ان تقسيم شيء ما الى الاقسام يكون بعد تصور الاقسام
صح والحكم على الامرين بانهما متمايزان بدون تصور ما يحكم عليهما غير متصور
وتصور ما ليس ثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس ثابتا في
الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع
النقيضين فيه بعض النسخ قوله ولهذا القسم الموجود بدل قوله ولهذا
تقسيم الموجود صح بان يحمل الموجود على الموجود في الذهن لستقيم الكلام
ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز الحد الشيئين عن الآخر يستدعي ان
يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل
بالامتياز بين الثابت وما ليس ثابت لا يستلزم ذلك ان يكون لما ليس
ثابت في العقل هوية عقلية وذلك صح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم
بامتياز الحد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين

فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما هويته عقلية ليس
لما لا هوية له هوية عقلية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس ثابتا في الذهن
هوية عقلية لكان حكما حكم الثابت يعني قد عرفت ان امر ما يمكن ان يكون ثابتا
باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر لكن لا يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون
له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية
اي الموجودات الخارجية مثلا من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض
وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في
الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كانت الحكم صحيحا كانت النسبة
الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج
والا لم يكن النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا محالة
والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب صحة الحكم
مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان
اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم
بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك ممنع صحته وصدقه ايجابا
لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو عقلي لا ثبوت له في الخارج
اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي اما السلبي فلا يشترط
النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان
الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية
خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق
بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان
موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم صحيح فيما لا يكون طرفاه

موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان
الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا ما يقال
الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبدأ
المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على آخر ايجابا
بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينسب اليه في
الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا
في الخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بالانسان صحيح ولو لم يكن للانسان
وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين
مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينسب اليه شيء
في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا
ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون
معيارا لصحته وفساده فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك
قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم و
فساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم
مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا
في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر
على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في
الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد ترسم فيها الاحكام
الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم لمطابقته لما في الاذهان لزم ان
يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في الاذهان الفلاسفة
وهو بط وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم

والمتكلمون حدوثها فبانها يعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد
اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في
الذهن من النسب الحكمية لا ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته
لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا
للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما ذكره المص ان المعتبر في صحة الحكم
مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الذهن من النسب الحكمية وهذا تصريح
منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم
الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون
في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين
في الخارج يكون صحته لمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما
في الذهن قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج
لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من
الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما
في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا يفيده على ان هذه
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر
ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ان
ارتسام صورة المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا
عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب
ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر
لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه بان نفس الامر
هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر

غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه منقوض وصف الاحكام الثابتة في
العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق
ولربالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيئ لما لا تعقل له معا وكذا
وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع
ارتسامها في العقل واجيب من الاول بان صحة الحكم الذهنية العقل الفعال
لا تكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع
مطابقة الشيئ لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون
في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان
ارتسام الجزئية في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما
ان قوله وللعقل ان معتبر النقيضين يحكم بينهما بالتناقض متعلق بما
الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصور هما ويحكم بالتناقض بينهما
كما في سائر النقيضين لان قوله واذا احكم الذهن متعلق بقوله يحكم بينهما
بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فاصبر به
وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا صورة ثابتة في الخارج فيكون ما ليس
بثابتة في الخارج ما بانيته هف فاجاب بان صحة الحكم وصدقها قد يكون بمطابقة
نفس الامر دون الخارج وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكم العقل على امرين
بانهما متمايزين يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او
كاذبا لان الحكم على شيئ وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه
لقوله الحكم بالتمايز ان لم يكن مطابقا للخارج كان كاذبا لانا قد ذكرنا
ان كذب الحكم لا يقدح في تصوره واما ثانيا فلان التمايز قد يكون الثابت في
الذهن وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون

كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن
ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه
واما يلزم ذلك لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع
فظهر قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم ان الوجود والعدم
قد يحملان وقد يربط بهما الحمل قد سبق اشارة الى هذا المعنى في بيان المراد
اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هنا لينبني عليه بيان ما
يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتباره والتغاير باعتبار ثم شرع لدفع الاشكال
الذي يجب على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابيا
وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبيا وهو الحكم بانتفائه عنه
حقيقة ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي
يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل كاذبا
حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حمل الشيئ على نفسه
فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقة ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما يتحدان ذاتا قيل وعليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت
في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة
وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يكون اتحادها بحسب الذات
اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا
بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ورد عليه حمل العدميات على الوجوديات للتغاير
اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل ربما يوجب لا وجود لطرفيها في الخارج
كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان
اعتباري والجنس مقوم للنوع كالفصل بخلاف الجنس البعيد فانه

بالمواطاة

هل الفصل الذي هو عين الموصوف وذاتي له يغاير الجنس الذي هو ذاتي له
ح الاول يغاير المفهوم والوجود الا بالاعتبار والثاني يغاير المفهوم
ح الثاني يغاير المفهوم فقط ولا يلزم من ذلك

وان منع ايجاب بعضها ولا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني
والخارجي لتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم
مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى
المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات
المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني قد يكون
مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا
مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا
الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة
الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا مع حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون
مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد
مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا
اعتبار عدم القايم في القيام لو استدعاه هذا جواب دخل مقدر تقريره ان
يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قايما
بالآخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد
منهما اجنبيا عن الآخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قايما بالرومي
لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن
حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين
قايما بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القايم به
والا اجتمع المثلان عند قيامه وح يلزم قيام الشيء بما ليس متصفا به وذلك
جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما
بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين

الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد
منهما اجنبيا عن الآخر قلنا مم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير
متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نم انه
يستدعي اعتبار عدم القايم في القيام ليلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفا به
قولك فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القايم به قلنا مسلم
ولكن معناه ان القايم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار
القايم مع ما قام به اعتبار عدم القايم معه للفرق الظ بين عدم الاعتبار
واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي
فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر
لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا يثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان
وان كان صحيحا كانت مقدماته هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه
على تقدير صحته فهو بط قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها
قبل وجودها هذا جواب شك مورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال اثبات
الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل
صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون
ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها
وذلك مح لاقتضائه ان تكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين
وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك
والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مم قولك فيكون ثابتا للماهية
الموجودة قلنا مم فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي هي
لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها

لم ينفيها الا اثبات نقيضها وثبوتها في الذهن وان كان لا زمانا لكنه ليس بشرط
جواب شك يرد على سلب الوجود عن الميتة تقريره ان يقال سلب الوجود عن ميتة
لا يكون مالم تتميز تلك الميتة عما سواها من الميتات والا لم يتعين تلك الميتة
من بين الميتات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالميتة
مالم تكن موجودة لا يكون سلب الوجود عنها فيكون حمل الوجود للميتة شرطا لسلب
الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا ان اردنا تميزها وثبوتها
في الخارج فلا تم ان سلب الوجود عن ميتة لا يكون مالم تتميز تلك الميتة عما سواها
بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلب عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها
في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن الميتة نفي الميتة رأسا
لا اثبات نفيها على معنى انه هناك امر متحقق هو الميتة وقد ثبت لها الانتفاء
وان اردنا تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي
انتفائه وان كان شرطا لحكم بسلب الوجود اي انتفائه فلا محذور فان الوجود
لم يسلب عن الميتة الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع
النقيضين بل انما سلب عن الميتة من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما
بالسلب قد صارت موجودة واللازم من ان يتحقق ذلك قضية موجبة مطلقة
عامة وهي قولنا الميتة موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الميتة موجودة
في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يتنافيان لان السالبة المطلقة العامة سلب
الوجود عن الميتة الجملة واعلم ان ارتسام المتنوعات في القوى العالية ان كان
وجودا ذهنيا لها لم يكن لحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن ميتة من
الميتات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيما يحتاج الى دفعه واكمل
والوضع من المعقولات الثانية لانها يرضان للمعقول الاول من حيث هي في العقل

بقي الان على ايرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية
من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال
في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضع من عكسهما
وليست الموضوعية شرعية والا لتم ما ذكرناه فكيف يضمن بخابط شلشلة من صاحب
اللوبيات تلاشيه ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له
وجود بنفسه لا بجاعل هو وليس الا الواجب سواء كان تاما بغيره كالسواد او لا
كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق
عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان الصادق على الفرس والاعمى
الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان والاعمى
موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا هما عليه موجود واما الوجود في الكتابة
والعبارة فمجازي الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود
في الاذهان ويقال الموجود في الاعيان والموجود في الاذهان اثنان موجود حقيقة
وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما
انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة هو الموضوع
بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ثم اذا
اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ
كان وجودا حقيقيا اذ قبل الوجود في الاعيان قيل ما اتصف به موجبا بالعرض
لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة
او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا اثر لوجود في الذهن دونهما
لانا نقول كلما وجد في الذهن وجودها الذهني ثابت لها بالذات
لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي

ذاتي واجيب بان مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا
صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا و
بالعرض اما الموجود في العبارة او الكتابة فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة
لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة
او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة
موجود فيها ولا شك واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين
موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة
او بغير واسطة موجودا بعد من جعل الحمل على الوجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا
فسمي احدهما موجودا بالعرض والآخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما
والمعدوم لا يعاد اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه
المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية
وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المص
وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع
ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم ع
واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح
الحكم عليه والجواب عنه بوجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة
المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وساق الكلام
لا يق الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح على المعدوم

بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يق تمتنع عوده في معنى
لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم
لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يق معنى يصح عوده
لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب شارك الايجاب في اقتضاء
الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع
الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة
والا لم يتم دليلك هذا الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل
على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم
من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج
احكاما صادقة لا شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد
يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما
لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج
بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يق لا نم انه لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه
لا هوية له يتصورها ليحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير
الفاعل من غير ان يتصور متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في
الذهن فمم وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا مم عند المعتزلة
القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن
نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على
الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية

الخارجية فنقول اما ان يريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية على
معنى دوام السلب فذلك ايضا مم لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية
واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك مسلم
لكن ح نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه
في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحته في زمان كونه
موجودا كالحكم على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني قوله
ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه و
تخلل شيء انما يتصور بين الشيء والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هنا سوى انه
كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان
ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني
وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء
العوارض المشخصة بحالها في الحالتين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد
من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا
والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء
والى الثالث اشار بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه
دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته
لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا
الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر فاللازم بط لاقتضائه الى كون
الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي
هذا رفع المتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ
من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل

ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من
جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا
وايضا لاقتضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت
المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا شيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل
بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان
زمان ويلزم من اعادته لما ذكرنا وتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه
بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة
بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا
مدخل لها في الشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في
الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان
سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض
المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما
هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض اقول يمكن توجيهه
بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ
متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم
المتأخر فلا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان
زمان ولا يمكن ان يق هنا ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليها
كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير
معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم
اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت من
المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي

كان بالامس حتى ان من زعم غير ذلك نسب الى السفسطة وما يقال انا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق
فبذلك يغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث
لابي علي مع احد من تلامذته وكان مصرا على التمايز بحسب الخارج بناء على ان الوقت
من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني
غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى
الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم
فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم من ذلك لو لم يكن
الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ
هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان
الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويدفعه ايضا بان الزمان
عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع
التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز
ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد
مهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة لعدم العدم
جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما
لا يكون المهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله
ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه
في مهية وشخصية معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون المهية ولا
عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل بهذا المعنى مح اذ يلزم
ان يشخص شخصان بشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما ولا يكون

تشخصا لان مقتضى الشخص التوحيد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز
الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم المثل والمبتدأ
ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فبم
يعلم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا ابتداء لانا نقول لا استحالة في عدم
التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام
على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في المهية فقط فلزوم عدم الفرق مم
لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه
لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لمهية المعدوم
ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء
او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهو لامر لا ينفك عنها فيزول الامتناع عند
انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم
للمهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو المهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف
اعني كونها قد طرأ عليه العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة
مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده
ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان الماهية
الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود
بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون المهية الموصوفة بالعدم بعد
الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع
وسند اذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لمهية المعدوم او لامر لا ينفك
عنها امتنع وجودها ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف
ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع

وصفا للمهية المعدومة الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرا عليها
العدم وتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم
وكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان
ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم
فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بان مهية المعدوم من حيث هي يجوز ان
يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص
من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده
مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في ذاته لا يختلف ابتداء
واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن مهيته وهو
الزمان فاذن تلازم الوجودان اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا
وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في المهية بحسب اشتراكها في هذه الامور
المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان
الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان
الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة
فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك
المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجود الذاتي معللا
بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود بحسب زمان
آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفي تجويز
هذا الانقلاب مخالفة لبداهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل
ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر واغناء

للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعا لذواتها
في زمان كونها معدومة واجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها
الى صانع يحدثها انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام من آخره حق وصواب لكن
لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول
الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم
مطلقا والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب
بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او
ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر
او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن
الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود بهذا
القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا
الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج
ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتي الى الامتناع
الذاتي لان اقتضاءه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل
وانقلاب وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات
الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا
باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف
لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود
المطلق بحاله باق لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان
الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت

المقيد

ازلاً كان الازل ظرفاً للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفاً بالامكان
اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم
الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفاً لوجوده على
معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقاً بالعدم ممكن ومن المعلوم ان
الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً امكاناً
مستمراً ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً اصلاً بل ممتنعاً ولا يلزم
هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو
الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما
بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمراً ازلاً لم يكن هو في ذاته
مانعاً من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امراً مستمراً
في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع اتصافه بالوجود
في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلاً فقط بل ومعاً ايضاً وجواز
اتصافه به في كل منها معاً هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع
بان قوله لا بدلاً فقط له بل ومعاً ايضاً تم واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع
ان العود ليس وجوداً مطلقاً على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه
حاصلاً بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا
الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب
الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظائره على ما تقدم
فنقول هذا القائل لو جوزنا كون الشيء الواحد الخ لا تعلق له بكلام هذا
المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضاً وكذا قوله الوجود امر واحد

الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امراً يجب
ان يقتضي الوجود المبتدأ ايضاً لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان
ذاتاً وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك
ولا لزم ايضاً من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدأ
والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان تقتضي ماهية
المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود والمعاد ولا تقتضي عدم
الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان تقتضي احد الوجودين
لذاته امراً ولا يقتضيه الوجود الآخر واقول يمكن تتميم هذا الدليل
بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص وجرد اطرافه يعود اما
الى قولنا ان ذاتاً ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق
بالعدم المسبوق واما الى قولنا ان ذاتاً قد اتصفت بالعدم المسبوق
بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف الممكن
بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين
القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع
ناشياً اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم
لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية بالبقاء ونعلم بالضرورة
ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين
القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن
من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق
بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشياً من احد
هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما

واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم تخرج مهية من العدم الى الوجود وكذلك
المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود
على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار
قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها الى الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة
الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في
جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط وجه آخر
اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه وهو الامكان على ما قالت
الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك عنه
قايم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود
من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة اي تقسيم كان لا يقيد
بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوجد مطلقا قابلا لتلك
القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم
والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية من المهيات بامكان الوجود
لان كل مهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا
اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هي
لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين
وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار
الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون
معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان
لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن مهية الممكن وهو مح لان الامكان

من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب
الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن
اجراؤها في كثير من المفهومات مثل الحصول واللزوم والاتصاف والوحدة والقدم
والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا
لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك
بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان
تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها ريثما اعتبرها العقل فتقطع السلسلة
بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي
ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصير الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة
ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا
بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظا تبعا على انها آلة لمشاهدة
تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة
بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا
وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها
مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين
المهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية والوجود كانه آلة للعقل
في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدتها تلك الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد
ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى
شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما
اعني المهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها
ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته

من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا
لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء
واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب
اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال المهية
والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل
نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظه معه
ايضا المهية وتعقل نسبة بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فاعتبار
الوجوب الآخر يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات
الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان
لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه
يعتبر حال التسلسل في ساير الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما
من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم
فانه يلاحظهما العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات
فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا
وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين
وتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات
الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث
تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل
لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم
تحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك
واذا امكن انفكاك اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما

واللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم
بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات
امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا
اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم
ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو مم فانه ليس يلزم من
انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول
كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء
جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق
المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى
ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا
تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم تكن الزوجية
متصورة معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين
موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للآخر في نفس الامر وهو
لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا في نفس الامر لما بينا واعلم ان هذا الجواب
والسؤال كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان
وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن
نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا
وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن
ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان امرا متحققا
موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم تكن
مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر

انتفاء الحمل في نفس الامر الغير الضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من
الموجودات في نفس الامر بل كون ممية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا
القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول يمكن تقرير السؤال على وجه
عنه الجواب فيقال كل واحد من الازمنة المتسلسلة الى غير النهاية لا يلزم في نفس الامر
لاحد الملازمين اذا لم يكن الآخر ملازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك
اللازم عن الملزوم وانتم نحن نعلم بالضرورة ان كل ملزوم لازم وان فرض ان لا
اعتبار للعقل والذهن فيه وان كان كل لازم ملازما في نفس الامر كان يتحقق
فيه لانا نعلم بالقران ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف شيء بثبوته له فان
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هنا ثبوت بحسب نفس الامر كان
المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج
فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت
شيء لم تطلعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ثم قال واصل التقية المزبورة
المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج ولذلك البديهة حاكمة بان
الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم تحقق الملزوم في
نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر لكن حاصل ان التزوم كما وقع سببا للمحمول
في قضية صادقة نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في
نفس الامر وان لم تقتض ثبوت سببا المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن تقتضي
تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع التزومات
الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في
الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم التقية على الممكن بالامكان
يجب ان يكون مطابقا لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال

من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان
لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان
كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد
ان صح الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو انتم فما في الخارج وما
في العقل فقد يكون صحة الحكم لمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل
اقول فيه امر من الامكان وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل
ويمكن الجواب من الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم
كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء سبب المحمول في الخارج
لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المقام لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع
لما مر من ان الحكم بالامكان للانسان صحيح ولم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا
الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه كان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقررنا بتوله والفرق بين نفي
الامكان والامكان النفي لا يستلزم ثبوتا والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اول يجزم العقل
بمجرد طرفية النسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب بخل تقدير
تقريره انا لو رضنا هذه التقية على العقل وجدنا الخفي من قولنا الواحد نصف
الاثنين والاولية لا يجري فيه التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاول
قد يكون خفيا لخفاء في تصور الاطراف ايا كان كما في القضايا الكسبية واما القضايا
الاولية العقل اليها وما عن فيه من هذا القبيل المعروف من ان استواء نسبة طرفي
الممكن اليه ليس بديهيا يعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والمنع لا يقوى
على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى بالنظر الى ذاته لكن اذا
تصور الممكن من حيث هو مساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في

على الآخر

ترجح احد الطرفين الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير
استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطراف المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها بارهاص مرة بعد اخرى لا تحصل في الاذهان فلذلك
يوجد فيها تفاوت فان العقل الما لوفه اسئل واستوفى ورد عليه اقبل وقد اذكر احتاج
الممكن الى المؤثر جماعة كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود الشيء مسبوق بالامتناء
ولم نشعر منا انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تأثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا
الى المؤثر مع امتناع تأثيره فيه فان المقتضي لاثبات احتياجه وجوده مثلا الى مؤثر ان
وجوده انما حصل من تأثيره لكن تأثيره امر نسبي لم يتحقق وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف
شيء من المؤثرية للكان المؤثر لكونه وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر
فتحقق هناك مؤثرية اخرى ننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب المؤثر باعتبار
عقلي معنى ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في
اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء المحمول بالاعتبار
به كالتصاف نيد بالعمى الثاني ان التأثير لما حال وجود الاثر هو تحصيل الحاصل
او حال العدم وهو جمع للنقيضين والجواب المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود
حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل التأثير
المؤثر انما هو الاثر من حيث هو وهو غير متقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان
التأثير في حال وجود الاثر هو ذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه
انما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التأثير
اما في الماهية او في الوجود او في صيرورتها بدا الكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا
لو كان انسانا بتأثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر
والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان

انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عدا المؤثر كان او لم يكن فلو كان انسانيته الانسان بتأثير
المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر لم يكن انسانا بعد
عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال فيدفع بمنع الاستحالة فان العدوم في الخارج ليس
عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر وقتا ما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق
قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق القضية الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وانا
الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران عدميان فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب تأثير
المؤثر في الماهية ومعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها تلك الماهية فانه مع
غير معقول للمغايرة بين الماهية ونفسها لتصور توسط جعل بينهما فان كون احدهما
مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قولهم ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل
على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد زال المشمش فقال الجاعل لم يجعل
المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجه بعض النسخ هنا قوله ويلحقه
وجوب لا حق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى في قوله وعند اعتبارها بالنظر
اليها ثابتة بالغير وقد شرحناه هناك فلا يعيده وفيه انه لو احتاج الممكن في
وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لا يصلح اثرا لشيء
كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لانه يقال لجاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم
لجاز استناد الوجود ابتداء الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فيسد
باب اثبات الصانع وانه يعلم عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه
معلل بعدمها او بامر يلازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة
بل الامر بالعكس دليل على ذلك لانا نشك هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول
بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم واتباع استناد الوجود الى العدم
وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة

باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على
عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة
الى حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز
ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم
لوجودها وهذا باطل ضرورة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان
العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان
اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار
هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان
لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة
ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان
بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء
فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم
يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود بعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه
حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا
امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال
واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما
الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني جواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان
المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد
الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم
امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه مح لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان
حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان كان امرا آخر متجددا لم يكن التاثير في الباقي

بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء فتاثير المؤثر
في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى
ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل
بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمح ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على
كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته
لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده
من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له في
حد ذاته فكما استحال اقتضاء الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في
الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك
اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه
بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود و
يديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان
نور الوجود من الصانع تعالى عن العالم في ان لم يبق موجود ويعينك على تعقل ذلك
اعتبارك بما استضاء من مقابلة الشمس فانه كلما حجبت عنها زال ضوءه وما تمسكوا
به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء
في الحقيقة انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الاخشاب واللبنات
وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الحركات الآلات وتلك الاوضاع مستندة
الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها
ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن
الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له
حال حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه

يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات
على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول
وساير ما يصدر عنه بالذات او بالوسايط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك
ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام
العلة ولو امكن القديم الممكن لما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل وصفات الباري
تعالى على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة ويمتنع استنادها اليه بطريق
الاختيار ويتعين الايجاب قلنا على راي المص صفات الباري تعالى ليست زايدة على ذاته
كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب
لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد
متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة
ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المح هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قيل
بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا واذا كان كافيا لم يكن فيه فقد
تقدم اليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا
متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه
او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه
ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سيأتي القدم الذاتي لا يوصف
به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم
ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى
غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة
وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه

صفات موجودة قديمة قايمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا
القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزايدة القديمة الا ان
القايلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم هي علة للاربعة مميزة
للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان
المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة
المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا
نعني بالقديم الا ذلك واعترض عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون
الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده
الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا
وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عبر
بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في
اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا
لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثا قديمة سماها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة
فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا
لانهم اثبتوا لها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسماها صفات
فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا
واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون الصفات القديمة في ذات واحدة
وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم
آلهة ثالثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته
فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق

حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام
الفلكية بذواتها وصفاتها من الصورة والشكل واصل الحركة بمعنى انها متحركة حركة
مستمرة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها تنتهي بسبوقية باخرى فتكون حادثة
والاجسام العنصرية بعيرلاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة
قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان
وهما الباري تعالى ونفسه ومنها بالنفس ما يكون مبدأ الحيوة وهي الارواح البشرية والنباتية
وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما
الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقفها الاتمامية والعقلية عليها
فحصل من اختلاطهما انواع المكونات ونسب الحكماء الى الله ليس الوجود متقدم لا بالذات
ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زايدة كما ذهب اليه الحكماء
والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث
الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقر ايضا الى مادة ومدة اخريين وننقل الكلام اليهما الكلام حتى يتسلسل لان معنى افتقار
الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا مجتمعة في الوجود فلو
افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية
لها كذا قيل ان الادلة على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحق
هو الثاني دون الاول لانا نمنع الاول لا يتم على راي المتقدمين وسايير المتكلمين لا سيما
مذهب الجلال السمرقندي وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان
عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود
الشيء لا يحتاج الى العدم ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس بشرف بالنسبة الى وجوده
ولا بالرتبة لانه ليس من وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان

فاذن

فاذن بعدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا
لكن اثبتوا تقدما آخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق الذي ذكرناه ان هذا
القسم سموه تقدما بالعلية كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذكروا منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان
لم يكن بعده بالنسبة الى قبلية ليست كقبلية الواحد للاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل
وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع البعدية فلا بد لها من معروض يعرض
بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرض القبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك ان عرضه
القبلية بواسطة شيء آخر فذاك الشيء الآخر هو المتصل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم
لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون
معروض القبلية امرا غير العدم وما هو الا الزمان واقول الجواب ان اراد بمعروض القبلية
بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان قبلية لا بد لها من معروض لكن لك ان تمنع
ما يكون معروضا لها او كذا بالذات الا بواسطة امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله الان العدم
لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا سلمنا لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجاز ان
وجود الحادث بعد ان لم يكن قبل ذلك القبل لم تحصل غير قبلية الله تعالى فهو الزمان انا
انه لم يحصل غير قبلية الله تعالى فلان قبل الزيادة والنقصان فان قيل زيد الذي خرج شلاثا الوك ازيد منه الذي
انه تحصل غير قبلية الله تعالى فلان قبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الذي خرج يكون ان يقسم ويقال قبل زيد
الى عمرو وشلاثم الى بكر ثم الى خرج وهكذا يكون ان يقسم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى خالد
شلاثم الى بشر ثم الى زيد انا انه غير قبلية الله تعالى فلان اجزاءه لا يجتمع في الوجود فان كل جزء
يفرض منه فهو قبل الجزء الآخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية
اضافة بين القبل والبعد كالبعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود
لانا نقول هما اضافتان متقابلتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل لا يجب ان
يوجد معروضاهما في الخارج فان قيل على هذا عدم اجتماع اجزاء الزمان مع البعد لكونه قبلية

هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج
لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا
يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام
اذ لو انقسم احدهما الى جزئين لكان احدهما قبل والآخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا يجتمع
في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزآن ما فرضناه جزءا واحدا
هف وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة
والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الاقسام في احدها انتهاء الاقسام في الآخرين فيبطل
الاصل الذي عليه قد مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي
لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في
الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج
لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات
اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا
فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان مهية الزمان
متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامه
الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا
بل كان احدهما متقدما والآخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع
ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهية استحال تخصيص بعضها
بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتساوية في المهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت
متخالفة بحسب المهية كان كل جزء منها منفصلا بمهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا
بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان واحدا بل كان مؤلفا من الامور لا يقبل الانقسام
اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء

المتقدمة والمتأخرة متخالفة بالمهية منفصل بعضها عن بعض وكل ما يمكن ان يفرض
جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل لجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت
حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها
انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا
يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالعرض وح يلزم تركب الحركة و
المسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة
في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتأخر واما المادة ويعنون
بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا وهيولى ان كان صورة ومتعلقه ان كان
نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها
فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق
من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا
موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا
عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة
وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد
لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا
غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان و
النقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكن ولا مادة لها مدفوع بان
امكاناتها قائمة بها اذ ليس حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي
محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان العدم المتعلق بالحادث منحصر
في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث مثبتا له تعلق
بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز

ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دلالة
على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس
بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس
وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ما فرعوا
على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة
وجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد
بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد
بالامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث
ولا يكون من الانقلاب في شيء لما مر تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن
هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو المحتاج الى محل غير الممكن
لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض
على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء
لشيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود
شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود
الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا
وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في
الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن
ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا
والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به

وهو مح لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط
لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز
قيامه قبل حدوث الحادث بمهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك
سقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكره من التفاصيل
على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير
لا وجوده بالفعل قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه
قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما مم او بشرط كونه معدوما مم لكنه غير المبحث
وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره
ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم
والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة ايضا لما في التخلف من
الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا
الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان
مجموعها لحدوثه يتوقف يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا وخارجا وهو مح بل
لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات و
الاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي امكانات
الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا
امرا منفكا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم
موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق الارادة القديمة التي من
شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نم انه يحصل
بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه
نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة تتفاوت مراتب ذلك القرب

لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث و
الفيضان من العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين
فيها والقديم لا يجوز عليه العدم للوجوب بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد
القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع
عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بواسطة او بوسايط قديمة
واياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال
فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير
لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات
لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة وحديث
صفات الواجب قد مر مرارا وسيجيء في بحث حدوث الاجسام زيادة تحقيق على
هذا المقام **الفصل الثاني** في المهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظايرهما
وهي اي لفظة المهية مشتقة مما هو هو اي المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به
يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظة المهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة
العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ المهية يدل على مفهوم الكلية
التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي
فلا يقال ج ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل
هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات
هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في المدرجة
الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية من الافراد والحقيقة الجزئية
تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء
مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية

والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى
ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته
والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت
الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلا فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض
كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا
هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة
نفس حقيقة الانسان او داخلا فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الوحدة
والكثرة المعتبر في مفهوم الانسان ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه
اذا لوحظت الانسان ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان
الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان المأخوذ
مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها من الامور الزائدة العارضة
لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا
المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها من المتقابلات
اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة
ان يحكم على المهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم ان يلاحظ امرا آخر لم يكن
ملحوظا في تلك الحالة فنظهر ان تلك العوارض ليست للمهية في حد ذاتها فليست نفسها
ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي
ليست الا هي فلو سئلت بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية
اي شيء في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب
السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب
ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال

ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب
العدولي وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك بط و
انما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد اما
اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والعدول كان يقال هل الانسان الف او
لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب بجواب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا
ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلث احدها ان يوخذ بشرط مقارنتها وتسمى المهية ح مخلوطة و
المهية بشرط شيء وقد يوخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى ح المجردة
والمهية بشرط لا شيء وقد يوخذ غير مشروط لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة
والمهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينان مندرجتان تحت المطلقة
وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا المهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك
بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية
التي جعلت موردا للقسمة ومنشاؤه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما
بينوا ان مهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان
للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى
عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بط قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون
مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا
ينقسم الى الاسود والابيض مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام
ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان
الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما
حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا

من الحيوان فاراد المص ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد يوخذ
المهية محذوفا عنها جميع ما عداها اشارة الى المهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا
المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
وذلك لان المهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو المهية لا بشرط لا شيء من غير حاجة
الى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون
الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا
قد يوخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون
جزءا له وتارة لا بشرط لا شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه هنا بشرط شيء
ان يوخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط
ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله بيانه ان الحيوان مهية مبهمة لا تتعين
ولا تحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا
فيه من حيث انه يحصل ويتعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه
قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان
بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى
اخذه هنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في المهية المجردة بل
معناه انه يوخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج منه وقد حصل منهما امر
ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو
جزء له لا يكون جزءا محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء
فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه
فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه
بشرط شيء يوخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني

اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زايد عليه خارج
واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يكون متعرضا
لشيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل ولا من حيث انه خارج عنه منضم
اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على
الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرها من الاجزاء المحمولة
للمهيات واذا تحققت ما ذكرناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى المهية
بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح
الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام
حقيقة والمذكور هنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض مغن عن
الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم
لا يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث لو انضم الخ
بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها
بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه لا يكون المعنى مقولا
على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح
قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد
في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول
خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها
بالعوارض فلم تكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع
وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم
يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن
من العوارض الذهنية اقول فيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية

ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان
الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في
بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية
ما جعلها الذهن قيدا لها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر
يلزم امتناع الوجود المجردة في الذهن لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية
بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه
ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يتعقل الذهن المهية المجردة عن جميع اللواحق
الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر
متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج
ولا حكم على الشيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من
العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك
الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد والوجود
الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر يلزم ان تكون تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر
ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصور
الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير
مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد
في الذهن من المهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد
يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل
ما يوجد في العقل لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجردة لا يوجد في
الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجردة الا ما اعتبره العقل كذلك
ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات

ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انا ان اردنا المجرد ما لا يكون في نفسه
مقرونا بشيء من العوارض المنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اردنا بما
يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول ايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح
ج قوله ان تكون تلك الكلية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الكلية على
هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وسيدم بيان التحقيق الذي ذكره
والجواب ان لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل ثم من الجائز ان يكون ذلك
التصور مطابقا للواقع ثم لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل
مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف
الواقع وقال اشارة الى الكلية المطلقة وقد يدخل لا بشرط شيء اي الكلية المطلقة
وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد
وهذا الفرض ان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما شتركا بين افراده اي
يقال الكل واحد منها اشتهر وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج ج بعض الاقسام
الكلي من حد الجزئي فيدخل فيه حد الكلي كما يلزم واجب الوجود اذا قيل الجزئي ما
امتنع فيه الشركة بمبادرة الامتناع بحسب نفس الامر وقيل الكلية اذا فسرت
بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات
واحدة بمعنيين في زمان واحد بوصفين متقابلين ومنهم من جوز كون الكلية عارضة
في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلين انما يمتنع في الذات الواحدة
الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا
موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي كل فرد منها معروضة لتشخص معين و
ليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض العارض معا لتلزم اشتراك تشخص واحد
بينه بما لا يحصى بل المشترك هو المعروض بحد لا استحالة فيه ورد عليه

بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه نفسه مع قطع النظر عن غيره
كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك
فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك
يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس حصلت
فامتنع اشتراكها او لا يعاينها الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان
يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة ثم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة
ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانا
اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس في ذلك الا هو بعينه الاثر الذي
يحصل منه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل
كل واحد منها اثر متحد فانا اذا رأينا زيدا مجردا من تشخصه حصل منه
في اذهاننا الصورة الانسانية المجردة من الواحق واذا رأينا بعد ذلك عمرا وجردناه
ايضا حصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الزوية كان حصول تلك
الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه بخواتم منقوش بنقش واحد
فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها
خاتم آخر يشاركه النقش بعينه لا يتأتى كما ان الصور العقلية
كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يتأتى كما ان الصور العقلية
مطابقة لكل واحد من الكثيرين لان كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما
تطابقا تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون بين اثنين فكل واحد منها يجب ان
يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لامور كثيرة لا المطابقة لها
ولعل الفرق بين ذلك وبين الامور الخارجية متأصل بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال

وانتم فان ليس الاول امرا موجودا في الخارج مشتركا فيه بالفعل فهو ان
بالقوة الا ترى ان الحيوان الناطق بالقوة يتحد مع الفرس بالحيوان
بالقوة الذي هو جزء ماهيته بالفعل وهو معنى الصورة وهي تحد
بالناطق بالقوة الذي هو جزء ماهيته بالفعل وهو معنى الصورة

المقتضية لارتباط تغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة
الصور العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور
الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة
الذين تصوروه مطابقة لها في الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان
الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان تكون تلك الصورة كلية قلنا ان
الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظل لها ومقتضى لارتباطها بها فان
الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين
ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها
اظلال لامر واحد خارجي هو زيد هذا كلامه واقول حاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة
بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية
فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه وفساده ظ
لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فعروض الكلية هو المعلوم دون
الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا
راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد
وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان
وهي ايضا لا يتصف بالكلية لانها صورة جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان
وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف
بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض
الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة
تفسير الكلية بالاشتراك انما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك

وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها صورة جزئية
في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا
يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم
صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية
والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا
موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو
تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص
عبارة عن مجموع المهية والتشخص ونسبة المهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا
وقد استدل على وجود المهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود
في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان
جزء له في الخارج فهو مم بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم
لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج اولا
يرى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق
على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلايم بحال المهية لا بشرط
شيء بالاصطلاح الآخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للمهية يقال لها
كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينسب الى
طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من العارض والمعروض كلي عقلي وهما اي الكلي
العقلي والمنطقي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد
سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي
والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصلها في كل مهية معقولة واما المهية منها بسيطة

وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى ضرورة
وجود في المهية المركبة ظ فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات
ضروري وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود المهية البسيطة فدعوى الضرورة
فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان
كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأها فلو انتفى الواحد
انتفى الكثرة لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية
فنقول لا بد فيه من الواحد ثم لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد
كل واحد منها مركب من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت ما هو اعم من
الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب
الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المتألف من الآحاد
الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة
لكنه في الحقيقة كثيرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من
كثرات في الحقيقة فلا بد من آحاد حقيقية والا يلزم تحقق كثرات حقيقية من غير
ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو مح بديهة ووصفاهما يعني البساطة والتركيب
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان
لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب والايجاب
قد يتضايفان يعني قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد
يطلق على شيء جزء آخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء آخر متعاكسان في
العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الحقيقيين البسيط
بالبسيط والمركب بالمركب متعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي
اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره

وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء
على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا
من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي
مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد
لا يكون بسيطا اضافيا وبان لا يعتبر جزءا من الشيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي
قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة
مع انه لا يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتباره لكن بط قطعا بل النسبة بين البسيطين
عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق
الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب
وقع جزءا لمركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي
اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا
بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي
بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما تحقق الحاجة في المركب الى جاعل فكذا
في البسيط تحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا في المهية الممكنة هل هي مجعولة بجعل
جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المص وهو ان كلها مجعولة بجعل الجاعل
سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض
للمركبات والبسائط وكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج
من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال مهيات
الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا
مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية

عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه لم تفسح اقول قد سبق من
انا لا نسلم استحالة ان المعدوم في الخارج مسلوب عنه انسانا الخ اقول بيانه
الاولى وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع المية الانسانية عن الخارج وانسانا
فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء وانسانا حتى سلب
نفسها عنها بحسب الخارج لا انها يقترن به الخارج مع اللا انسانية حتى يلزم صدق
قولنا الانسانية لا انسانية والجواب عن هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة
مجعولة بمجاز ان البسيط اذا لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع
الاحتياج الى المؤثر والاحتياج الى فرع الامكان لان الامكان نسبة تقتضي
اثنينية فيلزم ان تكون البسيط اثنينية ولا يكون البسيط بسيطا هذا في
اجزاء الامكان نسبة بين المية ووجودها لا بين اجزاء المية حتى تقتضي اثنينية
فيما قال صاحب الحواشي ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبتها لك
باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب هو ان الحكماء لما اثبتوا
الوجود الذهني واعوارض المية ثلاثة اقسام قسم يلحق المية من حيث هي هي
بأي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي
كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا
ثانيا كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان المية غير مجعولة على ان المجعولية
من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض المية واردوا بالمجعولية الاحتياج الى
الفاعل وقال بعضهم وقد اردوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا
موجدا او جزءا مقوما انما يلحق المية المركبة لان تمايز اجزاء المركب
فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها النقص بقهرها من حيث
هو هو وايضا وجد المية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف

البسيط اذ ليس هذا الاحتياج لازما للمية وان اشركتا في الاحتياج اللازم
للوجود واردا دوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيآن ان الاحتياج
العارض للمية المركبة في حدة اثنا مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه
للمية البسيطة وهذا ايضا حق لا شبهة فيه وقال بعضهم المية كلما بسيطا
ومركبا مجعولة وقد اردوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه
لنفس المية او لنفس الوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض
المحققين فيه بحث لان البحث انما هو في لحوق المية انه من لوازمها من حيث هي هي او
من لوازم الوجود الخارجي او الذهني جاز نه كثير من لواحقها فليس
لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة وايضا كان المية الممكنة محتاجة الى الفاعل
في وجودها الخارجي لكن لك محتاجة النخ وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم المية الممكنة مطلقا انفكا ايضا وحيث كانت متصفة
بهذا الاحتياج سواء كانت اتصافها بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها
الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا و
ابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم المية غير مجعولة ان المجعولة
ليست نفس المية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان المية واحدة والكثرة
والصواب ان يقال معنى قولهم المهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة
بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت مية التواد ولم تلاحظ
معها شيئا سواها لم يقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المية ونفسها حتى
يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وكذا
لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في المية
باعتبار الوجود بمعنى انها يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى جعل اتصافها وجودا

متحققا في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا
الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه
به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا
في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان
ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين
اثباتها لها بما بينا آنفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا
وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات
مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق بط
لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا جميعا وبمعنى جعل الماهية
موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركبة في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار
لها حاجة الى جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود
وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ومتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر
عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا حقا بلا ريبة ونقول ايضا ح ان قولهم
الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه
اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان
عن البسيط بما ذكر لا ينفي عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل
ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان
عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه اقول ولا يخفى
على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا

واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفنا بعينه في بحث حاجة الممكن الى
المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب عنه
اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة
اليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتامل وهما اي المركب والبسيط قد يقومان بانفسهما
اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما
قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط
قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب
قائم بغيره كالسواد والمركب مركب مما تقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن
والخارج يعني ان اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي
فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده
في الذهن يفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج
مفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما
فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها
بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى
كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء من الاجزاء فان وجود
البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما
ايا كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب
العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت
وعدم احدهما ايا كان علة تامة لعدم البيت فان قيل يلزم من ذلك ان يكون
للشيء الواحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه
اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة

وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان
انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع و
اما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد
من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا
عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم
مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب فاذا عدم جزآن منه معا في زمان لم يكن
شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة
تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها
شرايط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء
منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام
الاجزاء بل جار في اعدام ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية
وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما
نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة تامة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد
لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا
فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل
فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغنى عن السبب الجديد
ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب
الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم
بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية للجزء فان كل
جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد
بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم باطل

لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا لامتنع
الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي
متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدم عليه في الخارج
ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا
تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم
الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين
جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون
مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب
الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكر من مثال البيت فان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك
اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور التقدم بحسب
الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له
وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في
الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة
بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء
ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له
في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم
المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي
متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانها لا يصدق
عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة لها في الوجود الذهني فان
الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل

انما هي مقدمات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا
المبدأ الفياض قلنا له ان يعود ويورد النقض بالمعدة اذ قد يصدق عليها
انها يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي
وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات
الدليل واثنتان اعم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان تفرعان على الخاصة
الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم
من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق
بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للمهية لا يتوقف على ملاحظة واسطة واكتساب
بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها ومن الثاني اعني من
تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت يعني ان حصول
الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد ولا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان
للجزء خواص ثلث الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا تصدق
على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب
الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار المهية والجزء بالبال وهذه خاصة
اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما
والاخص ان اكتفى بتصور المهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت
وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم المهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا
الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له
ويفتقر بيانه الى وسط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة ثم
التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يصنع بازائه اسما كالعشرة

من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم منه احتياج بعض الاجزاء الى البعض
فان قيل ان اريد عدم الاحتياج فبط فان احتياج الهيئة الاجتماعية الى
الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم
في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد
الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها
في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم تكن
تلك المهيات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم قطعا فهو معدوم قطعا
والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في
نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل صور
نوعية جوهرية هي مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج و
الهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران
قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والآخر عرض
قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم
بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه
وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة
حقيقية مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة بعض الاجزاء
الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منهما مهية واحدة
وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي و
التمثيل للتوضيح لا لانه يستدل به فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء
في تصور اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط
العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور

يحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد بل
والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا بيان ثمرتها اى ثمرة الحاجة للاجزاء باعتبار
واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من حيث البقاء وقد
يحتاج الصورة الى الهيولى من حيث التشخص وهى اى اجزاء المتية قد تتميز فى الخارج
بان يكون لكل منها وجود مستقل عن الخارج غير وجود الآخر فيه وبالضرورة تكون متميزة
فى الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب لا حمل بعضها على بعض مواطاة
وقد تتميز فى الذهن فقط دون الخارج وهذه هى الاجزاء المحمولة فاختلفوا على
مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صورا لامور
متعددة او لامر واحد بناء على الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد
او بوجودات متعددة وعلى الثانى اما ان يكون تلك الصور مأخوذة من امور متعددة
بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة فقد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول
ان يكون الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو المشهور
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب عينية لا وجودا ويرد عليه ان قيام كل الوجود الواحد
قيام كل واحد من تلك الامور لزم حلول الشئ الواحد بعينه فى محال متعددة وان
قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود الاجزاء وكلاهما محالان
الاحتمال الثانى ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة
وهذا هو المشهور بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب عينية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود الخارجى لا بد ان يرتبط بعضها اى ارتباط لكن يمتنع ان يرتبط احدهما
بالآخر وبدون الارتباط لا يحصل بينهما امر هذا الواحد وذلك الواحد تشهد بذلك بداهة العقل
وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انتفاء الاثنينية وحصول عينا ذات واحدة
وحدة حقيقية صحح حملها على تلك الذوات وحمل بعضها على بعض فالاحتمال الثالث

ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت مأخوذة من امور متعددة بحسب
الخارج هذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا
واحدا قد حصل له معان يتبع بعضها معان اخر فيحصل من تلك المعانى بتمامها صفة
عليه بوجوده هو بصيرورة باعتبار خصوصها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة متازا عن سائر الاشياء
بالماهية والخواص المأخوذة من المشتقات هى الذاتيات وبها صارت تلك الماهية
اذ ليس المراد بهذا النوع من المتية سوى ان يكون شئ قد حصل له معان متبعة صفات
لا يحيط بها والمأخوذ من التوابع هى العرضيات اذ ليس لها مدخل فى نفس المتية انما
حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعانى كالابعاد والتزود بالحس والحركة
بالارادة والنطق وهى استتبعت معانى اخرى الابعاد التحيز والتأثر والتغير والحس
الانفعال والنطق التعجب والضحك والجزع قابلية الصناعة فصار بهذا جوهرا
جسمانيا نابتا حساسا متحركا بالارادة ناطقا هذه الذاتيات فصار بتحيزا استغيرا
منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهى العرضيات مذهب هذا القائل انه
يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذى هو معظم ارکان الحكمة ويقرب
منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من اجزاء خارجية ولذلك
حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها مأخوذة من موادها وصورها وان الحيوان
مأخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعانى
الحاصلة للشئ المستتبعة لمعان اخرى ان تمت واخذت فى ذلك الشئ كان مركبا
من اجزاء متمايزة فى الوجود فلا يكون شئ منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات
من المشتقات منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجى مشتمل على نسبة خارجة من المركب
ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيئين لا يكون ذاتيا له
والا لزم ان يدخل فى المتية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لكن شيئ منها

ذاتية له وكذلك المحمولات المشتقة منها لا تكون ذاتيات لاشتمالها على تلك المعاني
الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة
لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن مهية المركب
فظ والا فمفهوم المشتق مشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني
المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع
ان تكون تلك الاجزاء صورة الشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل
منه باعتبارات شتى هذه الصورة المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه
ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف
من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج
وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني الخصوص لاجزاء
المهية وعدم عروضها لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء الى
متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة يكون بينهما
عموم وخصوص والمص لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين
متساويين عنده على ما سيجيء والا لزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد
ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها
تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا تتناول
المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة
ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد يؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء
مطلقا مواد وقد يؤخذ محمولات وقد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين

فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا لان
هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك المبحث
ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها
اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني
ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول يعني منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان
تمام الذاتي المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا
لاستحالة ان يكون جزء الجميع المهيات ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحدا
اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود آخر لم يكن احدهما محمولا على الآخر ولا على المهية
المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة و
هو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان
الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة وكالصورة في ان الشيء حاصل معها بالفعل
والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل
كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت
غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال
عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل
علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق
على تمام المهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته
له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي و
توهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن بط والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما
وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة
وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو

تركب الهيئة من جزئين كان احدهما اتم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل
فالاجنس لم يكن مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجئ بيانه قال الشيخ
في الشفا الكلي لما ذاتي واما عرضي الذاتي لما ان تدل على المية والا فان دل على
المية فاما ان يدل على المية المشتركة او المختلفة ازادها هو النوع او المختلفة ازادها هو الجنس
وان لم يدل فلا يكون اتم الذاتيات والا لدل على المية المشتركة لم يكن اخص منه فيزيد اتما
عن مشاركه اتما ذلك الاتم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول في جواب اي شيء هو ذاتي
في جواب اي شيء هو ذاتي جنسي وفسر فيه انه لا بد من القول المقوم اتم القسم
فقال في الاشارات اشارة الى الفصل وانما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة
التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها
عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اتم مما في الشفا
حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض
المحققين كلام الشفا مبني على اتباع تركب المية من امرين متساويين والا
فلا تمام انه لو لم يكن اتم الذاتيات لكان اخص منه اتما او لا فلجواز ان لا يكون ثمة
ذاتي اتم كما اذا تركبت من امرين متساويين فقط واتما ثانيا فلجواز ان يكون
مساويا للاتم وانيفيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يمتنع ان يعرف
الفصل بقولنا من جنسه كلام الاشارات بناء على جواز تركب مية من امرين متساويين
فاذا كان الذاتي مساويا للاتم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اتم كان مميزا له
عن المشاركات في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في
الاشارات حيث تمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا عن
مشاركاته في الجنس وتلك المية في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا
بالجنس كالحساس للناهق فانه لا يوجد لغير وقد لا يكون كالناطق للحيوان

عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملئكة مثلا وعلى التقديرين فان
الجنس انما يتحصل ويتقوم بنوعه فان ذلك النوع انما يمتاز عن ذلك الفصل انما على
التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركها في الوجود واما على التقدير الثاني
فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز عن جميع ما يشاركه في الوجود
بالناطق اذ لا يمتاز به عن الملئكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو اولى بقبول
تمام يشاركها في الوجود او في جنس ما وفصل الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه
الى ان الذاتي الذي يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اتم الذاتيات فهو لنا سواء
او اخص منه والساوي له هو ما يصلح لتمييز عما يشاركها في الوجود والاخص منه
هو ما يصلح لتمييز ما يختص عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز
تركب اتم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له ولا يكون واحد
منهما جنسا لئلا يكونا ان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا
عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هذا كلامه واقول اتما
توجيه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع
المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات وهو كاف
متميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا زوم لهذا الاعتراض من وجه فمع سنده كره
واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل يحصل الطبيعة الجنسية واما
الجنس العالي يجوز ان يكون له فصل مقوم واما الفصل القريب فيمكن ان يكون
بسيطا واما ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا
باتباع تركب المية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في
الشفاء والمتاخرون لما رأوا ضعفه لم يتمكنوا على ما ستطلع عليه فجعلوا عن هذا الاصل
والفروع ايضا الى ما سنح لهم دليل غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق

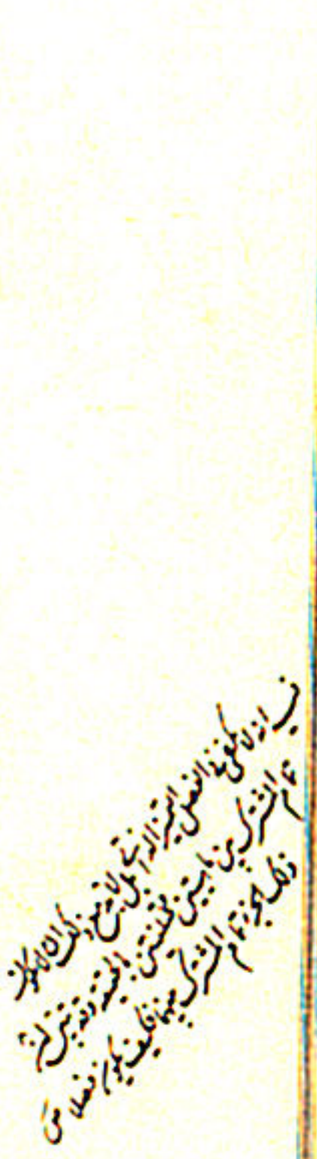
للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة
فان ههنا انه لو تركبت ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما
حاجة وليس احدهما بالاحتياج اولى من الآخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما
الى الآخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء
ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة
بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الآخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور
وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي
في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون الآخر
ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا
لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس
العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا
لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في
الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم
تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء
جزء الجزء نفسه انتهى وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا كل من
اجزائه كم او لا كم وتردد الكلام الى آخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات
العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار
الاجناس العالية في احدها والفرق ظ لجواز انحصار الاجناس العالية في احدها
مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة
والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك

سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد به ان الجزء
اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه
الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا
لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا تنحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني
فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه وانما
يلزم لو كان ذاتيا له وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي
ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير ان يكون الجوهر
جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضا لانا نقول ليس معنى
كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس
كان ضرورة ان الاجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام
اقول وايضا لو تم الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا
سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب
من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل
هذا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من
امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها
جنس لم يشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي
منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم
احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان يكون لها جزء مساو لها
لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا للتفصل بل ليتحقق
حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل او يقال
الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعين وازالة الابهام

هذه الامور متلازمات والتفرقة
انما هي بالاعتبار ٥٤

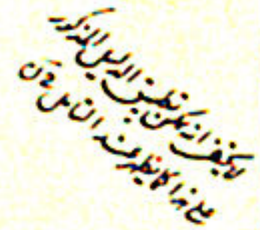
والثالث التحصيل اعني التطبق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفا الفصل لمعنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يميز بعض شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يميز الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيقومها بعينها ويقومها نوعا فلو جئنا بمركب ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين انما التميز فلان تلك الماهية لا مشاركا لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها باقاها متباينة عنها كان جزءها ايضا متباينا بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما متميزا للآخر عن المشاركات في العرضيات اولى من عكسه واما التعين والتحصيل فلانهما نوعان على ما سيجيء يتردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما يتركب من امور متساوية ولما فقدت عن المعاني الثلثة بارسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يصح ان يسمى الفصل فانا اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه متقارنان لكونه منضما الى الامور المتحصلة وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرناه مبنيا على اتباع مثل تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي حاصل فيه كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الميز عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية متباينة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان لتباينها بانفسها غير لتباينها بتميز الجزء لها كما ان تباينها باحد الجزئين غير تباينها بالجزء الآخر او قلنا انها لا تتباين بانفسها اصلا بل تباينها باجزائها فاذا كان كل واحد من الامور المتساوية

متميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة وكيف لا وقد بطل انحصار الفصل في الجنس والفصل بل انحصار الكلي الذاتي في الجنس والفصل بل الحصر ان يقال اما ان يكون الماهية اذا تركبت من جزئين محولين فلا بد وان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة لا حدهما ذاتية لطبيعة لا تصادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو نام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي آخر لا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فقد تم المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة تخالفه لانه طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو متميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء لا تم ان الجزء الآخر متميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اختلاف وصف كونه ذاتيا حتى يتحقق الماهية ورقة بان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الماخوذ فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة لاحد جزئيها في طبيعة لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريبا سماه تاما لتصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصول البعيدة متميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاتها ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان لكنه يميزه عن الفرس ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات ويحصله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منها ان تحصل به بانفراده الجنس تنوع صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر



وان تحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على
امتناع تركب المهية من امرين متساويين يرد انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا
لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا نعم اذ لم يوجد في مفهوم
الفصل القريب ان يتحصل الجنس بانفراده لا يقال يفسر القريب بتمام الجزء المميز
ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع
من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض
تاما تاما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع
ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان
قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر
عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس و
الحركة بالارادة على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه
الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للمهية عن جميع مشاركاتها
ولا يكون تميز احدهما قاصرا عن الآخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون
احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان
يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن
الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما
عرضيا لما الآخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا
لو امكن وجود جنس في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان
النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلافه

بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الآخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل
من الجنس الآخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيكون تحصل كل
منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام
الحاصل للجنس فلا نم انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون
الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية
وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من
الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الآخر لا على تحصله فلا دور اذ حقيقته
توقف تحصل المهية المركبة من الجنس والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه
ولو صح ما ذكره لم يلتئم مهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدهما مع الآخر لا يتحصل الحقيقة
بدون الثالث وبالعكس اي لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول
بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف
كل منهما على الآخر في تحصله قيل نحن نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا
تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج
عن المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في مهية
ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه
وح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اذ لا ثالث هناك
يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل
الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل
الآخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع الاعتراض لكن يتجه ان ذلك التقرير انما يتم
اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا



لا يخفى انه يمكن تطبيق الدليل المذكور
على هذا كما يظهر عند التامل ق ن

وقد عرفت جواز فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محمولة له فلا يلزم المحذور
فالاولى ان يقتصر على ان المية ان احد ولو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها
فصل يحصل فيتحصل بكل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا
فلا يكون تلك المية نوعا واحدا او مية واحدة هذا انتهى كلامه اقول ان الاعتراض
المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان لا امن بجنسين له مدخل في تحصل الجنس
الآخر لكنه لما كان بسيطا لم يتحصل ولم يزل ابسا لم يكن له اثر في تحصل الآخر وحاصل
الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا تم ان لكل من الجنسين مدخلا
في تحصل الآخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حيثية النوع به فلا تم انه ما لم تحصل
لم يكن لمدخله في تحصل الآخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الآخر
بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام حتى اريد على الاعتراض آخر وهو انه يجوز
ان يكون منتزعان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل
كل منهما باعتبار تحصل الآخر معللا بتاملي وشل ذلك بستي وذراعية وهو غير سديد
على ما قيل ان المحيوانية والناطقية في كل منهما ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك
بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين
الملك والحيوان يميزه عن الملك وانما تتم الاولى فيرد عليه منع ظاهر وهو انا لا نسلم انه
تحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما للنوع واحدا على
ما هو المفروض وايضا منع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل يحصل
الجواز ان يكون مثل الحيوان والناطق على ما قيل وقد علمت آنفا انهما مكونان على هذا
التقدير جنسين للانسان لا فصلا له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة
ثبت ان اجزاء المية لا يكون كلها اجناسا لان المية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون
احدهما جزء الآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة

تقدم سابقا ان المشترك بين امرين متساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى
ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين فاذا
اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين
كل واحد من المتساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء
مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء
اقتضى ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين

تقدم سابقا ان المشترك بين امرين متساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى
ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين فاذا
اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين
كل واحد من المتساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء
مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين

تقدم سابقا ان المشترك بين امرين متساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى
ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين فاذا
اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين
كل واحد من المتساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء
مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين

تقدم سابقا ان المشترك بين امرين متساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى
ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين فاذا
اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين
كل واحد من المتساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء
مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين

تقدم سابقا ان المشترك بين امرين متساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى
ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين فاذا
اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين
كل واحد من المتساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء
مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين

تقدم سابقا ان المشترك بين امرين متساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى
ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين فاذا
اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين
كل واحد من المتساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء
مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين

تقدم سابقا ان المشترك بين امرين متساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى
ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين فاذا
اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين
كل واحد من المتساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء
مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين

تقدم سابقا ان المشترك بين امرين متساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى
ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين فاذا
اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين
كل واحد من المتساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء
مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين

تقدم سابقا ان المشترك بين امرين متساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى
ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين فاذا
اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء مشتركا بين ذلك الغير وبين
كل واحد من المتساويين فاذا اشتركا مع الغير في شيء اقتضى ان يكون ذلك الشيء
مشتركا بين ذلك الغير وبين كل واحد من المتساويين

بالكنه والتي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام
المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان
ومباينان للماهية فيشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد
في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين
واعم من كل واحد من تمام المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه
لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا
الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك
لا يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين
تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه
يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون
الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليهما فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات
غير متناهية يكون كل منهما اعم مطلقا من الآخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك
القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه
بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس
بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات
الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي
وليس كذلك وطريق آخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي
المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات
والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه
بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشارك لها
في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها

لجواز ان يكون عمومه بعروض لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب
ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لهما ويجب تناهيهما لما مر آنفا وقد يكون
منهما عقلي وطبيعي ومنطقي لجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون
طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي
ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي
ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس
الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي
عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل
هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو
مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك
المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض
والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة
طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي
الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال
والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس
متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم
من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته
يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا
سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على رأي المص
فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد
والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولهذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو

الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي و
السافل يندفع ما قيل ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزء من
مهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهومات العامة
كالموجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما
لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل
ويتركب هذا الفصل من جنس وفصل وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له
فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير
هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس
جزء الفصل آخر مع انه مردود بما قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا معنى له
وحققوه في موضعه وسنشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل
يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد ان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما
هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما
يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما
قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون
فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان
جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون
الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما
للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه
داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا لزم اعتبار
جزء واحد في المهية مرتين وهو باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو
كان له جنس لكان مشتركا بين المهية ونوع ما تحقيقا لاشتراكه وجنسيته

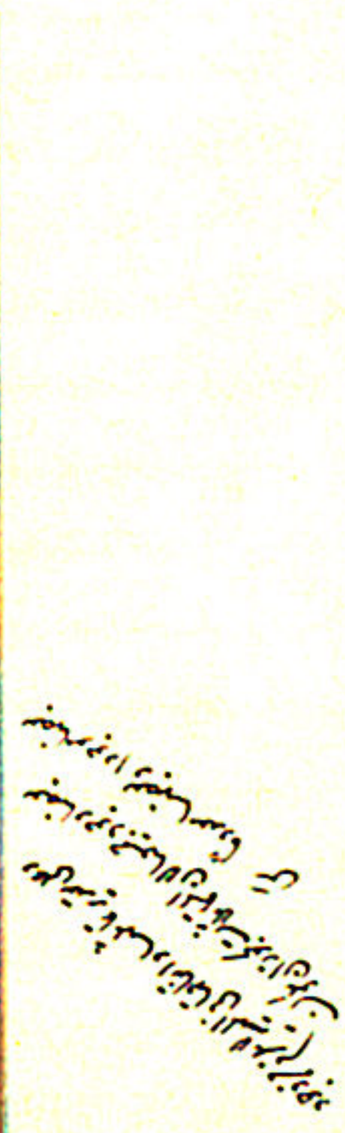
فان كان تمام المشترك بين المهية وذلك النوع كان جنسا للمهية وان كان بعضا
من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل
في الفصل على ما تبين واذا نسبا يعني الجنس والفصل الى ما يضافان اليه اعني
النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه
بان الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة
بين ما اضيفت هي عليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا
لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل
قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له مميز عن جميع ما عداه فلا يكون
اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا
ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا
مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها
لا ينافي ذلك اقول ويمكن الجواب بان المص اعتبر في الفصل التميز عن جميع
المشاركات فالفصل البعيد للمهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من
اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للمهية باعتبار
فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من شرحه
للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية المهية النوعية من حيث
هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها
على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص
من امر زائد على المهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين
الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل
والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له

مبحث التعين

مهية كلية يشاركها فيها شيء آخر وهو مم بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد
على ذاته ومشاركته لساير التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها
وما يقال من ان كل موجود له مهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب
الخارج فم فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له مهية نوعية يعرضها تشخص
بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه
لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان
كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه
لا يتوقف على تميز سابق ليلزم المح وحاصله ان ذلك دور معية فان المهية اذا
وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تمايز
بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق لا يقال وجود
المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق
وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي
لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم
تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه
ولا يكون مقارنه لذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج
بوجوه الاول انه جزء لشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود له
بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص معروض التشخص فظ ان التشخص عارض له
لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من يمنع كون التشخص
موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده
ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد
ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق

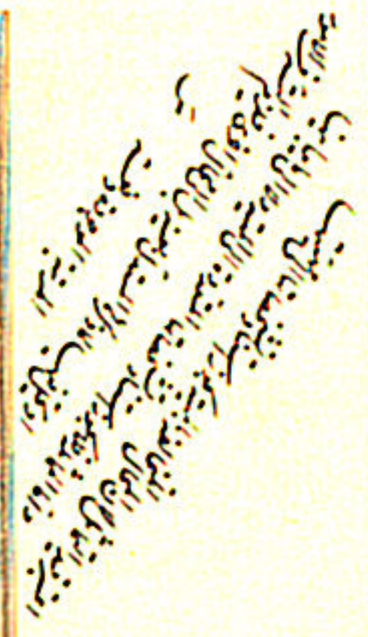
على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر
يسميه التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية
الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل كما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل مهيات
متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا
ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية يحتمل هويات
متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا
وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المهية الانسانية
مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى تركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية
على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل
يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر
لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج
ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم
وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص
بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها
لما سبق من ان المهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما
يضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض
اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه
اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا هوية له لا يصلح سببا
لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة و
يعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا
التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية

وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي
تميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا
لكان عدما للا تشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما
عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض
العدمي وجودي واما الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان
العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا من انه
اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع
ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان لا يكون التشخص
عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي
ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم
تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص
الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق
والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية
والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين
افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون مشخصا وان لم يكن التشخص
عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك
بين عدم الاطلاق وبين عدم ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم
الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين
واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا
وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما
لامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص



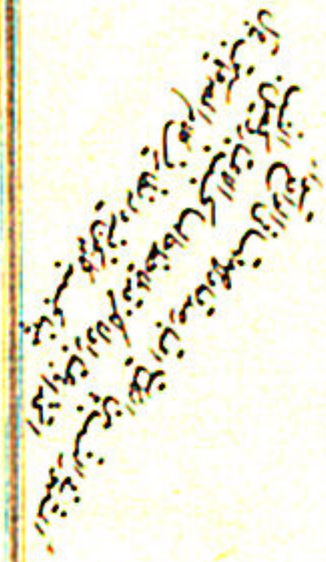
فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن
تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد
التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق لعدمه الذي هو ذاك التشخص وهو
لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص وهو لا يستلزم
ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر ولما كان هناك
مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص يشارك غيره من التشخصات
في مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص آخر وننقل الكلام حتى يتسلسل
اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من
التشخصات في مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص آخر وننقل الكلام
حتى يتسلسل ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في
امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق في بحث الوجود من
ان التشخص متشخص متميز عما عداه بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل
واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في مفهوم عرضي واما
ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة
بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة
في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا
وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند
تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول
عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى
غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد

والتشخص على السواء ولا حاجة في بيان ان المحل الذي يفتقر اليه الشخص لا يفتقر اليه
يكون متأخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر
من ان نسبة الشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه وصرح محققون
ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق
بمادة والاستناد الى المادة اهم من ان يكون بغتة او بواسطة ما فيما نقلا
ما قيل من ان غير المنفصل لا يتخصص فما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون
حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص المتية بسبب تكثر مواده لكان تكثر
المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ولزم التسلسل او كان نوع كل مادة منحصرا
في شخصها فلم تتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة معلل بالاعراض
ليحقها الاستعدادات استعانية الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق
معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست بمجتمعة بمقابل تعاقبة ومثل هذا التسلسل
جايز عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم ما جوزوا
تشخص المادة بما يحل فيها الان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور
حالة فيها سابقة على ذلك التشخص مقارنة لتشخص آخر معللة بامور اخرى تستند
على التشخص الآخر وهكذا الى الانتهاء اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص
المبادي بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى الانتهاء فلا حاجة الى
تعدد افراد المتية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني
على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون
في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذاك
بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لم لا يجوز ان
المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فواعل وجودات



الممكنات ليست محالا لها ولا حالة بمعنى ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله
ولو سلم فلا نسلم ان المحل هو المادة ولم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسم ولا يلزم
تعميم المادة بحيث يتناول المجردات ايضا لانهم نصوا على هذه التسمية ان الذي
العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا الان علة تشخص المادة لا تنافي
مجردة فنفي تلك المنافي منها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الناطقة
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي
في حكم المادية تتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص
بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التمييز بين المفهومات الكلية في مرتبة كان لا
يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التمييز
امرا لا تحصل له في الخارج الا على شخص واحد ويختص في شخص خارجي لكن
يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز للعاقل ان يرفع عموم احد المتبينين
احدهما بالآخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تميز الكلي
بالكلي بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل
ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي وبينه الجزئية جزئيا ولا محال مفهوم
كلي منتقر الى ما ينضم اليه ليصير جزئيا وهكذا فيلزم من هذا تعقل شخص ان بعقل
مفهومات غير متناهية قلنا لا نسلم ان كل جزئي له مفهوم منتقر الى الانضمام
اليه ليصير جزئيا بل قد يكون مستغنيا بنفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا
القبيل فان الشخص كزيد مثلا ينحل العقل الى متية كلية وتشخص ينضم اليها
فبينهما الجزئية واما التشخص فليس ينحل العقل الى متية كلية وتشخص آخر
فان التشخص متميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له باسواه اما في مفهوم عرضي
والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يوجب الى تشخص آخر هذا

ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتميز يغاير التشخص لان التشخص
للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص
كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز
امتياز كل من الشيئين بالآخر كما في الطائر الولود وقد يوجد في بعض النسخ قوله
والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيميز والشخص المندرج
تحت غيره متميز يعني ان بين التشخص والتميز عموما من وجه فان التشخص يتحقق
بدون التميز في المشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز
بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا
معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في
الشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتأمل ان
عدم اعتبار مشاركة المتشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون
متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار
تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص
لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان
مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني
اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص
فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا
وهي اي الوحدة يغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو
كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها صدق عليه انه موجود
ولا يصدق عليه تلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه
انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي

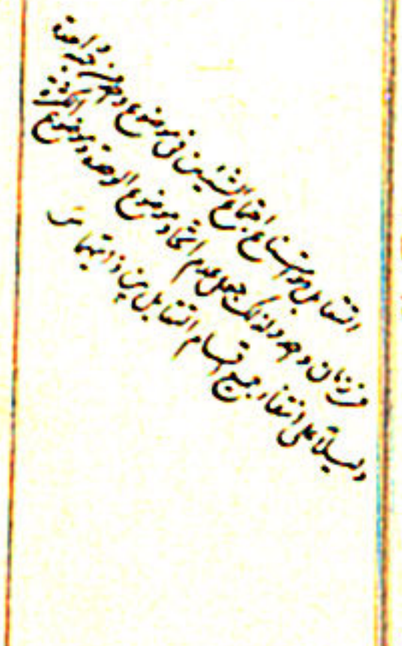


ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم الشخصي
بالكلية وايجاد جسمين آخرين من كتم العدم اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة
فيبطل الوجود المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية بط والمحذور مكابر
لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وقد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم
بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي سبقت من
الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في
الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكسب والبرهان اذا قيل
لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان بخلاف
ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على
هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية
تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل
بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جرى
زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما ويساوقه
اي يساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار موجود باعتبار وكل ما
هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفها اي تعريف الوحدة الا
باعتبار اللفظ لكونه بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال
يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة
والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما
امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال ادراكها وان
اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا مأخوذة كذلك لا يدركها
العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل

والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات
في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنه يدرك الكليات بذاتها
اي يرتسم صور الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات بآلاتها اي يرتسم صورها في آلاتها
فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصورة الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة
من صور جزئياتها المرتسمة في الآلات فان النفس تدرك اولا بآلاتها جزئيات
متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة
كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة و
جزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك
ان المرتسمة في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة
مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض
الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة
فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضين لمعروضيهما
هناك اي في العقل وآلاته فالعقل اذا اخذ وحدة كان ادراكه لما هو عارض
للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الآلة واذا اعتبر في آلته كان
الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول فيه نظر لانه
قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كلا منها من جزئيات كثيرة فكان
الجزئيات المرتسمة في آلاته معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة
للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للوحدة كذلك
كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروضة للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة
بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل
بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية

بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس مهيتها الا الوحدات
المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود الذهني
على ما سبق وهما يعرضان للوجود في الخارج ويقابلهما لاضافة العلية والمعلولية
فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة مقومة بها والمكيالية والمكيلية
فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة بعينها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى
وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيالية
والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا لتقابل جوهري
بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة
على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا جمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد
فح نقول ان كان تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد
فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة
عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء
التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في
الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث
وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم
هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص
كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية للانسان او بالجنس كالزوجية
والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل
الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص

التقابل هو امتناع اجتماع الشيئين في موضوع واحد من جهة واحدة
في زمان واحد ولذلك جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة وموضوع الكثرة
دليلا على انتفاء جميع اقسام التقابل بين ذاتيهما ش

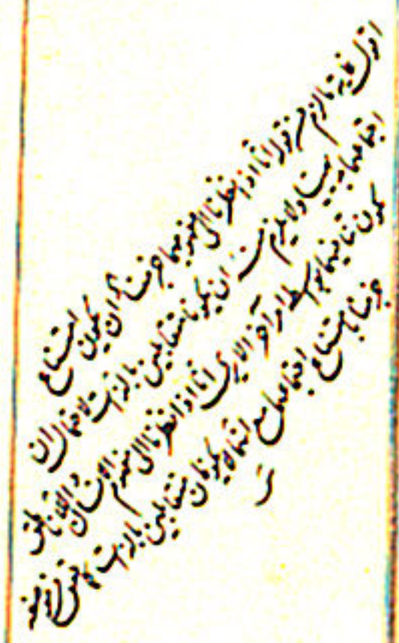


غير متقابلة لسكونها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل معنى
قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكونا بحيث
اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت
كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت
احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من الخارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا
للعقل وان كان المفروض محالا وفي مبحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي
كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية
اقول هذا دليل آخر برأسه لا تعلق له بما ذكره ومع ذلك نقول كل موجود له
وحدة ما ولو باعتبار وتشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص
ويمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض
او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه فليس هناك الفرض محالا
ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فح نقول
قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك
الاشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظة باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها
ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع
المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر
من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع
الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها
وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليسا من المشخصات فلا يزول بزوال
احدهما وطريان الآخر وجود موضوعيهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اواني
متعددة اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء

واحد اعداما للمياه وايجادا للماء وكذا كان جمع والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر مرارا
فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحد منها امر
متصل في حد ذاته ولا منفصل فيها اصلا فاذا جمعت في اناء واحد زالت تلك
الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته ولا منفصل فيها اصلا
كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هو الصورة الحادثة
فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي و
محل الكثرة معدوم في الماضي والحال وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق
في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق
ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات
الهيولى والصورة وعدم قيامه حجة على نفاتهما ومنهم المص على ما سيجيء انما يدل على
ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للكثرة فلا يقوم برهانا
كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون
موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احدهما بالكثرة
وفي الاخرى بالوحدة وذلك كان في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة
في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه
بالاخرى بل انما يتصف بها بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة
وصف الشيء بما وصف لمجاورة كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل
التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى
اقول هي شبهة منشأها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته
يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك
الشيء نفسه موصوفا لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيء آخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف

ولك الشيء بما وصف بمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها
موصوفة بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال
الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان
اراد به المعنى الحقيقي الاول فذلك مم قوله ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن
اتصافه بالاخرى قلنا مم فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان
اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة
هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع
ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان
حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيهما سوى الوحدتين واما
الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم
تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة
مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما
وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة
فمم لما بحسب الخارج فانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل
الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم
وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق
على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمم لكنه لا ينافي
التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع
في ذلك الا يرى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع
كالفرس واللافرس والبعير واللاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين

ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص
عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين
معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول الحق ان الوحدة والكثرة
متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما انهما متقابلتين بالذات فلانا اذا
نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا له جزمنا
بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا
متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة
للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة
واما التقابلان الآخران اعني تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان
احد المتقابلين منهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون
هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم بالضد
فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما قومه
وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد و
البياض مع انها يقومانها ثم معروضهما اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون
واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد
من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث
ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة اي
لم يكن ذاتية بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اي لم يكن خارجة محمولة عليها
وذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة
الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير هو جهة الوحدة بين النسبتين



ليس مقوما ولا عارضا لها لانه غير محمول عليها اذ الذي هو النفس والملك لا
نسبتاهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة وهذا القسم انما يكون
بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث
التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على
طريقة وصف الشيء بما هو متعلق وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة
القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثيرة بانهما واحد من حيث
انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة
الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو
جهة الوحدة فيهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني لخارج المحمول كانت جهة الكثرة
موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد وهو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس
اي معروضة لمحمول واحد وهو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع
لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريقة
اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا
القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض
يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات
لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما
تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور يعم
معروضه كونان متضادتين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر ومحمولا له
لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول
كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من
قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والى الواحد بالمحمول وقيل معناه كانت

هناك معروضات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول
واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا
في ان كل واحد منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة
عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما
انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والمقرر
على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي
المثال الثاني الابيض فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز اذ لم يقل احد بقولك لعمري ما يقول هذا القائل ثم لم يقل المحققون
سواد او بياض اذا كانت هناك جواهر موصوفة بالكم فانها لا يتناهى ما يكون جهة الوحدة
في عارضيته ولم يبين من بينها هذان العارضان الا كون هناك ولم يعاند في
الكون هناك حتى قال المحققون هناك موضوعات او محمولات لفظا ومعنى وما توهمه
من ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز
ليس بشيء لان العارض بالمعنى المذكور في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء
خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا يجوز في المثالين
العارض على الانسان بهذا المعنى المراد هنا هذا وابعد فان التوهم عند الاتحاد
بالموضوع قسماه والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا الترجيح يجعل الاتحاد بالموضوع
راجحا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اي ان كانت جهة الوحدة ذاتية
لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان
والفرس من حيث انهما انسان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما
انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما
ناطق وقد تغاير معروضاها لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون

معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو
المعروض الذى لا يكون معروضا للكثرة فوضوع مجرد عدم الانقسام لا غير
اى ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعنى ان الذات
الذى مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اى وحدة هى شخص من
اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث
الافراد فوجود داخل فى المقسم قبل الواحد الشخص الذى لا يقبل القسمة الى الاجزاء
المقدارية لانا ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية
فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم
الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية
بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم عدم الانقسام وقد فرع
عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو ان يقتضى ان يكون الوحدة نفس مفهوم
عدم الانقسام بقول مطلق اى وحدة معبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال
وحدة النقطة او المفارق او غيرذلك والا فوحدة شخصية ان كان له
مفهوم ذاتى فوضع موضوع الوحدة او مفارقا ان لم يكن ذا وضع هذا
ان لم يقبل الشخص القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصى ان
قبل القسمة بالذات والا فجسم اقول هكذا وقع العبارة فى النسخ والصواب ان
يقال والا فنقطة ان كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام
وذلك بان يكون مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او
مفارق شخصى ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة
والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصى ان قبل القسمة بالذات وجسم

شخصى ان لم يقبل بالذات هذا بناء على مذهب من نفى الجزء الذى لا يتجزى كما يريد المتقن
واما الكل يريد المتقن بما يحل فيه احدها حلول سريان بسيط ان لم ينقسم الى
اجسام مختلفة الحقايق او مركب ان انقسم اليها وفى جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر
لان الكلام فى موضوع الوحدة الذى لا يكون موضوعا للكثرة والجسم المركب من حيث الذات
كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعنى ان الوحدة
تقول بالتشكيك على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع
وهو من الواحد بالجنس وفى الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وهذا لان الشخص
ما لا ينقسم اولا بالوحدة مما ينقسم وكل فرد اولى من الواحد بالنوع العام وكل فرد اولى
من الواحد بالنوع ثم الواحد بالنوع الخاص اولى من الواحد بالنوع العام وكل فرد اولى
من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة متفاوتة بالتشكيك لكونها فى كل واحد من
اشد منها فيما دونه والهو هو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به كل الاشياء
بالمواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من
البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الكل اولى من البعض بالكلية على ما سبق قيل
سنا مان هو هو هو ان يكون للشيئين وحدة على نحو الوحدة فى الانقسام الى
الاقسام المذكورة فما يقال جنسا الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك حتى هو هو
فى جميع اقسام الوحدة متحقق فى اقسام هو لكن منفى ان يتبادر منه هو هو الكثرة فانه
لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور فى شخص الواحد من حيث هو شخص واحد
اقول ان الهو هو اذا اريد به المعنى الذى ذكر يكون انتسابه الى الاقسام المذكورة
باعتبار ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام الوحدة وكذا كل مفهوم آخر اعتبر
فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم
الآخر فالتعريف بالخصوصية هو هو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد

انتهى

وكل الوحدة الشخصية واتساعها انه لا يندرج تحت هو هو غير ملايم والوحدة في
الوصف العرضي والذي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة النوع
تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة
وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد مع اتحاد الاثنين بان
يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا اجتمع
الماء الذي في اناء واحد بالاجتماعية كامتزاج الماء والتراب فصارا طينا والكون
والفساد كالماء والهواء صارا بالتقليب هواء واحدا او الاستحالة كالون الجسم كان
سوادا وبياضا فصار اسودا جاز بلا تنع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء
بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا آخر كان يكون هناك زيد
وعمرو مثلا متحدين بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان لم يكن شيء
منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض فان قيل
نختار انهما ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا انما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء
لاحدهما وبقاء للآخر فيهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع
بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا الا ترى
يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو لم يتحد
ايهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد ليس كذلك ايهما قد اتحدا فانا
وجدنا اولا بوجه آخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما مشخصا متشخص
امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك المشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا
اذ الفرض ان كل واحد متشخص بمشخص امتاز به عن الآخر فان المتشخص بهما

وان لا واحد منهما فقد وجد ما لا نهاية له
لا محالة وهذا باطل منه

شخصان تمايزان لا واحد منهما لهما فلك المتشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال
تشخصه ضرورة زوال المتشخص فذلك تشخص فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر
او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد
متشخصان تشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين
كان امتاز به احد الاثنين من الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر
فلا يكون هو نفسهما فالوجود يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سبق من ان الحمل
الاولي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حملا بوحدة الاثنين بتغايرهما
من وجه وتغايرهما والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد
لان العدد لكونه كالفصل للاعداد والوحدة لا يتبدل من جعلها عددا الا زيادة العدد
ما يدخل تحت العدد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ العدد والمتقوم بها الاعم منها
ان كل عدد متقوم بوحدات لا بأعداد من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة
ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها باربعة واثنين
ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان
تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو فرد له لان كل واحد منها كان في تقومها
يستغني بما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر
المشترك بينهما اذ لا مدخل له في تقويمها بخصوصياتها قلنا القدر المشترك
بينهما الذي في تحقق الستة هو الوحدات فاذكر اعتبار فيه لا يقال تقومها
بالوحدات ايضا ليس اولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح
لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال ايضا يمكن تصور
كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت
وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت

فرق بين الوحدة والعدد ونصف العدد وثلثه وربعه الخ والاعداد الاولية
ن بعضها كالاعداد والاعداد المركبة

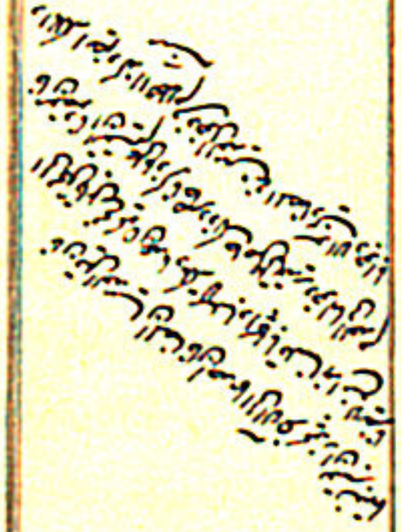
حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا
اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم تحصل انواع لا تتناهى
بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثلثة وهي نوع
آخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى يحصل اربعة هي ايضا نوع آخر و
هكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد
عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقايق هي انواع العدد
لاختلافها باللوازم كالتصمم والمنطقية والتركيب والاولوية واختلاف اللوازم يدل
على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه
بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل
على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع
من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين اليهما واذا انضم
اليهما واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليهما وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها و
مقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا
فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا تتسلسل الوحدات
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثاله من الامور الاعتبارية وقد تعرض
لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو
في مطلق الوحدة فيخصص اي يميز كل منها عن الاخرى بالمشهوري اي بما اضيف
هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو
عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال
الوحدة نفسها ليست اضافية حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر
انه تعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض

لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح
هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا تعرض
لها شركة وتتميز عن مشاركها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين
والى مقابلها بثلث اي الوحدة تعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس الى معروضها
واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة
بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية
بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات
لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل
اي الكثرة ايضا تعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثيرة لمعروضها وحالة فيه
ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي الوحدة و
اراد بهما هنا معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل
السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا
باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله
في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين
في تمام الماهية فهما مثلان والا فهما متخالفان والمتخالفان اما متقابلان
او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد
في زمان واحد من جهة واحدة فيخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما
وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين
وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي و
سواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع المذكور لا يكون
الا في الزمان الواحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان

في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع
ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للآخر او لا والاول ان اعتبر فيه
نسبتها الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه
في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها
عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له
انه كوسج وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن
الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او
البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو
فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه
نسبتها الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة
انما يمتاز من المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل
وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوران
وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض
فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما غاية ذلك
الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين
وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل
العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس
هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما
وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما
المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر

عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما
السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب
بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما
العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر
بعينه ولا اعتبار بحرف السلب فالتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل
بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين
مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني
المفهومين اللذين اضيف اليه العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام
بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان
تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان تقابل احد المتقابلين
تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كعدم الحول عما من شانه
ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول
كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد
شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والايجاب والجدار ليس من شانه ان يكون
احول على كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما
اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو
البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب
انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس
الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يقيد به واما ثالثا
فان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم

الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر
او مع غيره اذ مع قطع النظر عما ذكر من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما
وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا ولكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام
الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب
القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب وان اراد به ان تقابل اللاعمى بمعنى
سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مم ولو سلم فمقصود المعترض
حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية
مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مم لكن لا كلام فيه انما الكلام في
تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان
عدم اللازم تقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب
والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان احد
المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم
متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء
اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه
وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى
واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس
وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما
للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح
قول المص وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين
الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال وكذلك صرحوا بان لا تضاد
في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكر ولذا



اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما
في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه
فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس
في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار
الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان
قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء
من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب مقابل الكلي الموجب
مقابلة التناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فليتم هذه
المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا
كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انا لا نتصور اعتبار ورود القضايا على محل
قلنا نعتبر نسبة القضية موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد بالحلول
هنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا
الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس
بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد مح وقال ايضا
ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي شيء كان سواء كان باعتبار
وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده
في نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح
اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية
فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة

الى قضيتين ان اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء
فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة
هنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما
واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك
وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوما الفرس و
اللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان
في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر
في المتقابلين هو المحل والموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل
بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير
فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب
في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما
الا على نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد يعني ان الايجاب والسلب
امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في العقل كان كل
منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمثل
مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب
فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب وظ انه ليس من الاقسام الباقية
فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب
المراد هنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا
كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب
والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية
للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب

والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب
الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي
ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما
عدما للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من
التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل
المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا ان التقابل بين
الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض
ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فليتم هذه المقابلة
تضادا اذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا
كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية
لانها هي النسب الحكمية التي هي امور عقلية تشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد
والبياض ولما كان هنا مظنة ان يقال التضايف جنس للتقابل فانه يصدق
عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه
مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف
باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل
اخص منه على قياس كون الكلي من حيث هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه
معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص
فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد
يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف اخص منه
واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث

هو هو تحت آخر وعدم اندراجه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب
مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما
لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا
من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت آخر وكذا الحال بين مفهومي المتقابل والمضاف
فان مفهوم المتقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو مندرج
تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر
اعني المندرج فيه عرضا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في مبحثنا
فلا اذ المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان
التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على
عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه
على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل واقول فيه نظر
لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه
التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها
انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب ان يكون
صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في
قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس لاقسامه
الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض فان
مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو اعم من
مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه
لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة
بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال

ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي
واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على
تعقله وهذا ظ في التضايف كما ان التوقف ظ في التضاد واما في الباقيين فتردد
قال الامام قد يعقل ماهية المضافين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك
لعرفنا عدم تقوم المضافين بالتقابل وظ ان هذا يدل على ان التقابل ليس ذاتيا
لذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه وانما الكلام في انه هل هو
ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب
والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك
بوجوه الاول منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه
مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك
اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة
بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله
عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك
اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما
لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر
ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر
بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك
قيل هنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة
عن مفهومه نمنع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر مما ذكر ان المنافاة الذاتية
انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون
التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا له ينافي اثبات الشر

لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر لصدقهما على ذات واحدة
بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة
متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي
ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين
واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق
قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي
الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا او لا يرى ان
ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار المنافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا
يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى
لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان للخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد
انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير
وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر
والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي
اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه
منافيا لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا وسط يكون اقوى من الرافع بوسط لافتقاره
في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من
تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هناك كذلك وفي بعض النسخ
واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها فيه السلب ووجه بان التضاد
مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية
خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر مع ان ذلك
الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري

على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع
زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم
والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو
التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة
والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض
يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى
التناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته
صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما وقع بين القضايا
يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر
بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم
بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات
لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق
لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا
حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية
بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين
القضايا وبنوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتمانعين
لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان
مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك
مفهومان لكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما
كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتخالفان
لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا

وكذا في قولنا بعد ذلك نعم ان فسرت القضيتان بالمفهومين المتنافيين
لذاتيهما وادعيت الثنائية الى التحقق والانتفاء كانت القضايا والمنفوم
فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان بينهما شدة بعد عن جميع ما سواه كان الانسان
والا انسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل نقيض كل
شيء نقيضه سواء كان وجوديا او عدميا فهو من شيء الا تاقوذكرنا انهم يشترطون في تقابل
السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض فنقول انه
لا حاجة في تسمية بهذا اللفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى في
تحقق التناقض بين القضايا بشرائط ثمان يعني ان تحقق التناقض بين المفردات
لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم محل فيجوز ان السلب يكون نقيضا له من غير
اشتراط شيء من ذلك بشرط يتوقف عليه تحقق التناقض بين القضايا فانه لا يتحقق
الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان
ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل الجاري
صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد عمرو ليس
بقائم او زيد كاتب ليس بحجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق البصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق
بشرط كونه اسود او زيد ابو الحمر وليس بابي البكر او الزنجي اسود بعضه وليس
باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وبعد قولنا او يكذبان معا
وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما
القضايا المحصورة فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها
شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الكم بان يكون احدهما كلية والاخرى
جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز ان تحق

الشرائط الثمان كذبهما جميعا كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء
من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض
الحيوان ليس بانسان وفي الموجبتين شرائط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا
بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة
لو لم يكن الاختلاف في الجهة لم يتحقق التناقض لصدق المكنتين وكذب الضروريتين في
مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ قد يصدق بعض الانسان بالامكان
كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب
ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف في الجهة ولم يكن بالجهتية المذكورة
لم يتحقق التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا
يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما يجب ان يكون بالجهتية
المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان لذلك والشرط في ذلك
ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبرنا احدى القضيتين جهة من الجهات
كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر نقيض تلك القضية رفع تلك
الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون
ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل الاطلاق وبالعكس نعلم
ان اختلاف الجهة لا بد منه في احد النقيضين ولان رفع الضرورة لا يكون ضرورة
لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا
امكانا وعلى هذا القياس نعلم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت
اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاحد نقيضي القضية ان ينفي عين ما اثبت فيها
وذلك ايراد كلمة السلب على نفس ما تصدق الى السلب عنه فاي حاجة في ذلك الى

الاشتراط بالشرايط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين
نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان
تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا يتغاير الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا
لكن كثيرا ما نغفل عن التغاير ونظن في قضيتين انهما متناقضتان ونغلط
مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر نظن انهما متناقضتان ونغفل
عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل
لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا
نغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا
ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان
او الى الاثنين اعني الاولين او الوحدة الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم
رد بهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف
في الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي
سلب كلي وعلمت ايضا انه قد نغلط ونظن ان قولنا كل انسان حيوان
مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب
والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع اللبس
والصورة عن الخطأ في احد النقيض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون
في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها
او لوازمها المساوية لها حتى يكون ضدهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة
ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله في
الموجهات عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا
ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرايط الثمان واذا كانت

محصورة الشرايط التسع كما توهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد
ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن
تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال تناقض
القضايا بشرايط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا
باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات عشرا
ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها
ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل
محمولا في القضايا سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان
يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ تحصيل كقولك زيد اعمى او جاهل
او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل
فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما
بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما
كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي
او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه
بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما خص ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية
صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع
ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة
ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما
لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان
مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب
زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم

للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما
عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر يتوسطهما كالشفاف الخالي
عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين
لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمر المتوسط
بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او سلب الطرفين كما يقال
لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك
لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل
والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف
الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروطة في الانواع باتحاد الجنس
قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد
انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد
والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك
سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم ان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما
جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين
الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة
فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا
بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها
الخير والشر او الفضيلة والرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او
فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان
يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب
دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس

لا يقع فيه تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع في الفصول والفصول
لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد
وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود العيني هو بعينه
جنس وفصل لا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما
موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض
للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في
الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام
اقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية
والفصلية فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية
اعني ما يكون العدم جزء المفهوم كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام
بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان
وجود النوع في الاعيان بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من وجود
معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في
الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم
يتعرض هنا لاقسام التقابل الاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة
سيجيء مفصلا في مباحث الاعراض **الفصل الثالث** في العلة والمعلول كل شيء
يصدر عنه امر ما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له
هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها
ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح
تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية
وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء

مباحث العلة والمعلول

للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير
فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا
بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف
بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها
واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية
والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما
من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان علتان للمهية
داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية
مميزا لهما عن الباقيين المتشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا
اما لما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما لاجله الشيء كالجلوس
على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان
باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون المهية والمادة والصورة فلا يوجدان الا للمركب
والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز
ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية
الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة
بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها
عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس
الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه
الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور
البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون هي
الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا

تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم لانا نقول علة
الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم تطلب له علة
فالامكان مأخوذ في جانب المعلول فانا نجد شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع
ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا
من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان
الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يكن محذورا وايضا
لما كان الامكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره و
انت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع الاجزاء التي هي عينه يكون جزءا من علته
التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها
غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى
المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء
ومن جملته عدم المانع فيلزم ان تكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام
الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الوجود ضروري وايضا
يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط
وعدم المانع مما يتوقف تأثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز
ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير المؤثر في الوجود فلا
امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره باقتران امور
عدمية معه فلا يلزم تأثير المعدوم في الوجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود
الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم
المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف

فانه كاشف عن وجود مانع يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي
مما لا يعلم الا بلازم عدمي فنعبر عنه بذلك فنسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي
هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بارد وخلاف الواقع لان قابلية الشيء
في وجوده آخرا اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما
واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب
ان يوجد اذ لا شيء يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع
كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للبناء والوقت
كالصيف للذي يصنع الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم
المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد
لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه خارج عن العلل الاربع انه ليس ما منه الشيء هو
لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما
يكون قابلا بالفعل بهما وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع
الموانع ومنهم من جعل الاوقات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة وقد
بانا لكم سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية بالمادة هو القابل بالفعل
لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول لا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا ما منه الحصه
ولا ما لاجله ولا معنى لعدم انحصر الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه القسم ولا
يصدق على شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى
القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى الاول ذكر انفا صريحا وبواسطة
احتياجه اليه يكون ذلك المذكور آخرا من العلل الواسطة والمقسم هو علة الشيء بكلا

اقول لكن بقي شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل
لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى
ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل الى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيسمونه
الغاية ومنهم من خص القسمة وجعل هذا المذكور آخرا شرطا ولكن ان تتمة
في تقسيم اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه الثاني
اما ان يتوقف الوجود او لا على الاول او لا هذا كما ذكر ح اما ان يكون وجوده متوقفا
عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما
ان يكون جزءا متعلقيا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة
ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ
العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر الباقي باوصافها او باسماء اخر كما يقال
لعلة المتيبس جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض
فالفاعل سبب التاثير وعند وجوده يجب جميع جهات التاثير يجب وجود المعلول
عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى هذا مستقلة تامة
اي يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده في زمان بعد هذا الزمان زمان آخر
وجوده في ذلك الزمان ان كان الامر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا لما فرضناه
مستجمعا وان لم يكن الامر لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان الترجح
الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبعد اندفاع ما يقال من انه لم لا
يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جايز عند بعضهم انا نقول ان
هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته اوجد متعلقا لكونه من شرايط التاثير وجود
في الزمانين معا لا يتصور منه ترجيح مخصص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في
احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه بط بديهة ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب

ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد
القديم الى المؤثر وانت خبير بان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب
وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة اعم من
ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل
بجميع ما يتوقف عليه تأثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان
فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم
ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده
بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله
ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل
ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان مح بل يجب مقارنتها وعكس هذا يعني ان
يكون وجوده مقارنا محالا ويجب تأخره غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز
استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تأثير
القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات
والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه
لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة
للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه
فيكون متأخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع
ما يتوقف عليه التأثير بعدية زمانية مم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا
انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصة

غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله
وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شك في ان المعلول لا يبقى بعدهما
لانتفاء الكل بانتفاء الجزء بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا
المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي
هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى
ذات المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء
منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده
ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما
المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدمه
الطاري تحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا
الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المص
يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين
الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر
لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك
بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز
في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد
ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة تتم بانعدامه فكان
حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وانما
زعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع
وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء
كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول

اقول لكن حمل كلام الشارح على معنى آخر وهو انه لو كان مقصود المص انه كيف وجود المعلول بعد المعد
لان العلة تتم بانعدامه واعترض عليه بان حق العبارة ان يقال وان وجب دون وان جاز
لكان الجواب ما ذكره اقول لعله اراد بالجواز الامكان العام لكن ليس مراد المص ذلك
بل غرضه بيان جواز بقاء المعلول بعد المعد لا وجوب وجوده فانه دفع ما اورده المحقق
الدواني اولا واقول لكن ان يكون المراد من قوله كيف وجود المعلول بعد المعد اي
لا يجوز وجود المعلول قبله بل انما يتحقق بعده سواء توقف وجود المعلول على امر آخر
كما في المعد البعيد او لا كما في المعد القريب فانه دفع ما اورده
المحشي المذكور ثانيا ح س

على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده
بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا الى
العلة الموجدة اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان
مستقلتان على البدل فاذا اوجدت احديهما ثم انعدمت وجدت الاخرى في زمان انعدام
الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما
قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط
عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد
شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة
منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى
تينك العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم
وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة
مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون
علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث
اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى
ابتداء فان قلت ما ذكرتم انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد
من الفاعلين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف
تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن
خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه

زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الآخر تاثيرا آخر ويتم ما ذكرناه
بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير
متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العام ويكون التاثير المتوقف على
خصوصية العدم الآخر تاثيرا آخر انتهى كلامه واقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار
ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل آن انعدام العلة الاولى وجد علة
ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا
له قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار
ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود
اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في
الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع
فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير
الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة
العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء
الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن
مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون
في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى
بحيث لم يتخلل بين زماني وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول
وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون
لمعلول واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامه بوجود الاخرى تفيد
بقاء الحاصل الوجود بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة

قلنا الابن كفى استقلة اذ لا مطمع ان نثبت جواز بقاء المعلول بعد عدم علته باى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قولك ان عدم المعلول بعد عدم الاول ثم وجد بايجاد والثانية لزم اعادة المعدوم ان عدم المعلول بعد عدم الاول ثبت اذا ما اوجده ويسقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قولك اذا توقف تاثير على احد جزئى الابن لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا نعنى بالشرط الا توقف تاثير على احدهما بخصوصه بحيث زال يزول التاثير المشروط بخصوصية الآخر تاثير آخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان مطلقا فضلا عن الاستحالة من ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على سبيل البدل ممنوع الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فانا نقول وجود المعلول المتاخر يتوقف على احد جزئيها لا بعينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا نعنى بالعلة الا ما صدق عليه انه صرف الجعل مع القدرة الفعلية اذ لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا نعنى بالشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته وقد عرفت ان سبب الجعل بما هو علة حقيقة وكذا ما يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط مع ان الابن يبقى بعد الاب فليكن الاب علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فباطل بما اذعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط ليتم به العلة الثانية لحركة الابن وحركة الابن علة معدة لحصول الم ثم حصول فيه فانا نمنع اولا وجود تلك علة لاستعداد قبول الصورة الانثى

فتفيض عليها الصورة من المبدأ الفياض فتصور انسانا وبقاء انسانا له علة اخرى غير الاب فلم لا يجوز بقاؤه بعده ولئن سلمنا امتناع بقاء المادة لقبول التسخن فنمنع توقف السخونة عليها من المبدأ ومع وحدة تعلق الفاعل اذ لا نعني واحدا ذاته ولم لا يكون صفة ولم لا يكون فعله شرطا بما لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنا اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك لوجوب الصدور او جواز ان في الفاعل بالاختيار كلاهما متفق عليه انما النزاع بينهم في ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيكثر بما يتعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون تعدد بوجه ما كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا واحتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته عين غير مصدريته فاما فان كان كل واحد منهما نفس حقيقة الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان ان دخل في احدهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا اخرج احدهما وكان ذلك الآخر غيره وذلك لزم الشئ الخارج لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وجده مصدرا والفرض خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقرير انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فلانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيئان فمصدريته لذلك الشيء مغايرة له كونه نسبة بينه وبين غيره فاما داخلة فيه فيلزم تركيبه او خارجة عنه معلولة له لما مر آنفا وننقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد الثاني مصدرية

لان لكل شيء هاهنا شيآن لا شيء واحد وهو مناقض لما ادعيتم من اتحاد المعلول
عند اتحاد العلة مرتاة بالمنع وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر
قيل الابد ان تكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها
المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول
اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا ارتفعنا مثلا ان الماء
يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها
ويجب لذلك تعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية
هي المصدرية فيكون موجودة قطعا ومستندة الى العلة اخرنا فيعبر دون
عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها
المعلول مرة ثالثة وذلك لعين العبارة عما هو المتصور في هذا المقام حتى ان
الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافة فلم تصدر بها من حيث هي مضافة
لما ليس لها مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون ذلك
مع تعين وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر
فاندفع المنع وتدبر واغتنم ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدر به
بالمعنى المذكور عين ذات المصدر واذا كان متعددا والعلة تحقيقية فاما ان يصدر
عنها اثنان حقيقيان من مصدر واحد او لا يصدر الا واحد حقيقي ولا سبيل الى
الاول لان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا واحد حقيقي لان الصادر عنه لا بد
ان يكون مشاركا لمصدره في امر ما ضرورة ان المعلول لا يخرج عن العلة بالكلية
فيكون بين الصادرين مشاركة في امر ما ضرورة ان المشاركة في امر ما من لوازم
الوجود فيكون بين الصادرين مشاركة في امر ما ضرورة ان المشاركة في امر ما من لوازم
الوجود فيكون بين الصادرين مشاركة في امر ما ضرورة ان المشاركة في امر ما من لوازم
الوجود فيكون بين الصادرين مشاركة في امر ما ضرورة ان المشاركة في امر ما من لوازم

خلاف

هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان
الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها الجواز ان يكون
فاعل واحد مع امر ما في الخصوصية مع معلول معين ومع امر ما آخر في الخصوصية مع
معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر
ما يدخل فيه المصدر وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى
يجب ان يكون موجودا لا يقال اثبات الشيء لا يتوقف على وجود الخصوصية بل يكفيه
تعقلها على المعلول انا نقول لو اوجب تلك الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يكون سلب اشياء
كثيرة عن شيء واحد من الوجوه جميع استلزامه تكثرا في المسلوب عنه بطلان التالي يبين
مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب الشيء عن شيء امر عقلي لا تحقق له في العقل
الا بعد تحقق سلوب ومسلوب عنه متقدما بالذات فلا يكفي ثبوت المسلوب عنه وحده
فيجوز ان لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع
بان الواحد الحقيقي كما يجب ان يتصف في نفسه بالخارج بالسلوب والاضافات
وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل السلوب
والمسلوب عنه فكذا التوقف على تعقلهما هاهنا لعدم القول بالاتصاف الا نفس الاتصاف انا
نجوز صدور الكثرة من الواحد اذا كان تعدد الاثر مستندا الى تعدد الوتر فلا يصح
الاستدلال به علينا لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقل فانا نرى ان الماء
يوجب البرودة والنار يوجب التسخين قطعا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء
نظرا الى ان كلما تعدد المعلول تعدد العلة وبعكس النقيض الى قولنا كلما اتحد العلة
اتحد المعلول فهو الحق والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو
بالتخالف لا بالتعدد فانا نرى انا نارا لا يوجد معها الماء ومرارا ما

ولا حرجه كما كان مع الثاني على انا نختلف اثر كل منهما عن الآخر انما نختار ان نقول
راينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يكن الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتبادر
الثالث لو كان الواحد بحيث يصدر الامرين كاوب مثلا كان صدور الاول لما
ليس آنيا لزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدورا
اعم من صدور ب وهذا الوجه كتب ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا
المطلب تال الامام النجم بني عمر والمنطق ليعصم عن الغلط بمثله في مثل
هذا المطلب الاعلى حتى يقع في خلط يضحك منه الصبيان ثم عرض الكثرة باعتبار
كثرة الاضافات اشار تالى جواب استدلال المتكلم وهو انه لو لم يصدر عن الواحد
الا الواحد لما صدر عن العلل الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث
وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضا ان يكون
احدهما علة للآخر والآخر معلولا لا بوسط او غير وسط وهذا باطل ضرورة وتقريره
الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن ثمة للعلل الا واحد وقد تكثر بحسب الجهات و
الاعتبارات فان له وجودا وجوبيا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة
من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح علة للامور
الخارجية ولما كان جواب هذا الظاهر الا تفاوت علة مستقلة بل شروطا
وحيثيات تختلف بها العلل العلة الواحدة امر ممتنع بالبداهة لا يكون مثل هذه الكثرة في ان
الواحد مصدر للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات
باعتبار ما من كثرة الصفات والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول منه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب و
الاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان له دخل في ثبوت الغير لزم الدور
واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل يتقدم ما يتوقف على الغير كالا

يكون

ثلاثة وراء الاول والانصاف انه سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق الطرفين
واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والفرق اشار
قدس سره الى كيفية لكثرة الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد وجه آخر حيث
قال الفارض نا سببا اول ولكن آ صدر عنه شيء واحد ولكن ب وج اول
مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ توسط بشيء ولكن ج وعن ب
وحده شيء ولكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان
جوزنا ان يصدر عن ب النظر الى آ شيء آخر كان في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من
الجائز ان يصدر عن آ توسط ج وحده ثاني و توسط د وحده ثالث و توسط ج د
معا ثالث و توسط ج ج رابع و توسط ب د خامس و توسط ب ج سادس
وعن ب توسط ج ج سابع و توسط آ ثامن و توسط ج د معا تاسع وعن ج
وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها
في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن الثاني النظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا
الترتيب في التوسطات التي يكون فوقه احد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا جوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما
لا نهاية له فلم لا يجوز ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدا واحد انتهى كلامه
وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للكثرة امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول
ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه اعتراض
الوارد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه فان الوجه الثاني ينعكس
يعني ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا
لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياج كل من العلتين لكونهما
علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف

على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة
ان لا تفتقر في التأثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كان هي العلة دون
الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع
اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون
المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الآخر وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء
واستغنائه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة
امتنع استغناؤه عنها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له
الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه
عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة
لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة الى علة ما من جانب المعلول
بحيث يكون التعين من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج
المعلول الى علة بحيث يكون التعين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول
الى علة بعينها مع كونه محتاجا الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد الشخصي معلولا
لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم
احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما
جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج
المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا
بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي
الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم
احدهما الذي هو الذي اعم منهما فلا يتم الدليل الاول المقول عليه في امتناع تعليل

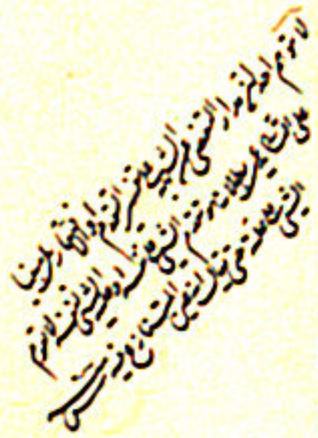
لم يكن شيء منهما

الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين وايضا قلنا ان المختار في الدليل الثاني شقا
رابعا وهو ان يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من
المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا واقول ان المعلول الشخصي
اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول
الى نفسها بناء على ما تقدم من ان تعين المعلول من جانبها فيلزم احتياجه الى
كل واحد منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردا على سبيل البدل
اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلة اذا على كل تقدير
وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون الشيء الذي لم يوجد بعد او
وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا
استغناء عنها ايضا لانها انما تكون للوجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة
معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا
لا يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاص وقول المص
ان الواحد بالنوع لا يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة
يكون لها علل بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان
يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات
اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل اما انهما من المعقولات
الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد
بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة
ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة
لمعلولها بوسط وبغير وسط ولا المعلول علة لعلته كذلك وهذان المعنيان
متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكره دليلا على بطلانه كما سيذكره

في بطلان الدور

على بطلان التسلسل فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان
العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة
عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها
بالزمان بل بالذات فح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم
الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب
المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد
من تحريره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين
اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواه فلا نم
ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال والاولى ان يقال ان كل واحد منهما على تقدير
الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد
الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين شيئين ثم قال والاقوى
ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم
علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا
اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري اقول وفيه بحث
لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان
بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن
بصدد ابطاله اذ الكلام في ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء
لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة و
بعد تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح
في ذلك ان لا يترتب على كونه مفتقرا صفة ذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه

صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ هذين الصفتين هو
كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي
بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد تعاكس
الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر
ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى
بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد
بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في
التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول ح ان اردت بتأخر المعلول معنى
المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد
منهما معلول للآخر وهو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره
وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول والجواب عن تلك
الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فان احدا لا يشك في انه لا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا
يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد وبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على
العلة بالفاء ويمتنع عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة و
متقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا
ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم
كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقار
الشيء الى نفسه وذلك بط بالضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع وجهان احدهما
ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة
القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن



علة القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيآن مبينة كل واحد منهما علة لواجب
اومبنية لهما علة لوجود العلة ومعبود الآخر علة لوجود الاول قلنا
المزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة
لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع
عدم علة القريبة وهو باطل نظرا ولان كون الشيئ علة لما هو علة لوجوده مع انه
ظاهر البطلان لانا نعلم البتة ان العلة الموجدة لا يجوز ان يكون موجودة قبل وجود معلولها
ليس مما نحن فيه اعني التقدم الغير الذي يتوقف الشيئ على ما يتوقف عليه ولا نزاع
سوى ما هو في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منا اي من تلك السلسلة
ممنوع الحصر بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد نفسه لا يحتاج
الى علة تاب اي لا يوجد وذلك يوجب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول
لكن الواجب الغير ممنوع ايضا اي ممنوع الحصر ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة
لما تقدم واختصار الموجبات اني لو لم يكن شيئ منها فيجب وجود علة واجبة
لذاتها وهو في السلسلة اول من يجب فنهاب سلسلة الممكنات الغير النهاية
يترتل كل منها يجب لغيره ويوجد لغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب لذاته فذهوا نه
لا يتم ويجب علة واجبة لذاتها مسادة والتطبيق بين جملة قد فصل منها
آحاد متناهية جملة لم ينفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل
كل ما يتوهم تناهيه تقريبا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت
هناك جملتان لهما بمراتبين او علة بينة والاخرى من المعلول الذي هو
او العلة التي قبل ما بعد بيننا فيطبق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية
وبين الجملة الاخرى التي لم ينفصل منها هذه الآحاد اي يطبق الجزء الاول من احديهما
على الجزء الاول من الاخرى كذا يطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع

بازاء كل جزء من الثانية جزء من الناقصة لزم تساوي الجزء والكل وهو صريح
ان لم يقع لا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الثانية لا يكون بازاء جزء من
الناقصة لزم تناهي الناقصة بالفرض والثانية لا زيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم
تناهيها ايضا ضرورة ان الزايد على المتناهي متناه واعترض بانا نختار انه
يقع بازاء كل جزء من الثانية جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون
للتساوي قد يكون لعدم التناهي وايضا لم انما لزم من المجموع اي من لا تناهي
العلل او المعلولات ومن فضل بعضها حتى يحصل جملة اخرى ومن تقدم
انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا لا يلزم
من ذلك استحالة شيئ من اجزائها فان مجموع قيام زيد بعد صحيح وكل واحد جزئه
ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والتفرقة
الناطقة فانها غير متناهية عند المتاخرين بالتطبيق مع ان الجزء جارية فيها
واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او
متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة تلزمها الانطباق على اجزاء
بانا اذا كان المجموع محالا لابد ان يكون شيئ من اجزائه واجتماعها محالا ونحن نعلم
بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا ومن التشكيك الاعداد بانها من
الاعتبارات العقلية ولا مدخل في الوجود من العدد الا اذا هي متناهية وهي البعض
بالمتناهين امثل الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي يوجد بعضها لكن لا
ترتب بينها كالتفويل الناطقة بان المتكلمين مجتمعون على استحالة لا تناهيها
واجروا برهان التطبيق فيها وسيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم
واما المشترطون استحالة لا تناهي من اجتماعها في الوجود والترتب منهما
فهم يقولون انه اذا كان الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا

برهان التطبيق

فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة اذا لم يكن موجودة في الخارج معا
لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ
ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى
الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت الآحاد موجودة معا اما في الخارج او في
الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما
اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث
وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لكن العقل
لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور
هناك التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع بانقطاع الوهم والعقل واستوضح مما
صورناه لك توهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين اعداد الحصى
فانك في الاول اذا طبقت طرف الحبلين على الطرف الآخر كان ذلك كافيا في
وقوع كل جزء من احدهما بازاء كل جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك
بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من آحاد الجملة
الناقصة بازاء كل واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا
من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا
حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي
في فرض وقوع ذلك الممكن ملاحظتهما اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير
المتناهية الموجودة معا مطلقا مح سواء كان بينها ترتب او لا ولان التطبيق
باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب

ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق هذا برهان آخر على
استحالة التسلسل تقريره انا نترك المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان
التسلسل في جانب العلل والعلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا
من الآحاد التي فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان
متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة
وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة
سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك
لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك
المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليها وانما يتغايران بحسب وصفي العلية
والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما فكل علة ومعلول لا بد ان
يكون قبلها علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد
غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء
من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا تكون علته
متقدمة عليها بل واقع في مرتبته وقد عرفت بطلانه فتزيد سلسلة العلل على
سلسلة المعلولات بواحدة فيه انقطاع السلسلتين وكان هناك معلول على
التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول
ايضا وكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما
تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وتنقطع السلسلتان
معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله و
لان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة

بشيء هو يحتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقريره ان
جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج
عنها شيء منها فلا شك انها موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في
الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان
فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال
اما نفسه وهو ظ الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا مح لاستلزامه كون ذلك
الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف
حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال
لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة
فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر آنفا ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج
جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة
في السلسلة والا توارد علتان مستقلتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف
المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها
الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك
السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع
ما قيل ان اريد العلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد
يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون
واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا الاستحالة قلنا مم وانما يلزم

لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم
استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء
من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول
المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة
الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده
بل هو مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى علته
فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة احتياجها علة الى ما هو علة لها يوجدها
لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها تعاونها في
ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة
لكل جزء منه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا
الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهو بط لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان
لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته
وهو ظ البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير من علته المستقلة
بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او
بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء من غير افتقار الى امر خارج
عنها ولانه اذا كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا
مرتبة الاجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها مقارنة بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعني امتناع كون العلة
المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى
من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض

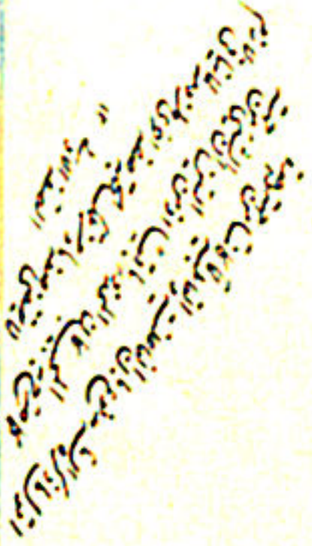
للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل
بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا
يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه
جزء من السلسلة تحقق السلسلة عند تحققه ويقع لكل جزء منه جزء منها فان
نفسه جزء من السلسلة يكون علته المجموع الذي هو ما قبل هذا المعلول الاخير
وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة
مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة محتاج
باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة
الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول
المحض ايضا قلنا لا يقدح هذا في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في
الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر
داخل فيه لا خارج عنه قط لانه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان قيل
نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء
او لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا
قلنا نعم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء
علل بعيدة للجملة فلا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج
هو علته القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة
الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد
المعللة كل واحد منها بعلته قولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها
بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال
لا يفتقر الى غير علل الآحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة

للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها
فمبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك
العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال
ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان
المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده
وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في
المجموع الخ وجه آخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول
على عدد العلة وهو بط لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا
ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين
وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر
فيكونان متوافقين في العدد ضرورة ووجه اللزوم ان كل علة من السلسلة فهو
معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا
نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان
كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه آخر
انه اذا وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة
تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساويا لعدة آحادها
او اكثر وهو ظ الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد
الالوف لان معناها ان يؤخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة
مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا بط لان الآحاد ح تشتمل على
الجملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزيادة عليها فالاولى اعني
الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي

وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلتين هف وان كانت السلسلة غير متناهية
من الجانبين فرض منقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي الترديد المذكور في
على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية من الجانبين لكونها محصورة بين
حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائدة
على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة
لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف المتألف من جمل
المتناهي الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي
هي بعدد الزائد على عدة الالوف تمنع جانب المتناهي فيكون متناهية مرة
اخرى بين طرفي السلسلة وسبب عدة الالوف هي اضعاف عدة الالوف تسعمائة
وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة ايضا
اجزاء عن آحادا على ما مر وقد منع المقصلة التالية بان هذا مسلم لو كان
او الكثر واما قل فان التشاوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه
بمدرى الفرق بان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين
اما متساويتان او متفاوتتان وتكافؤ النسبتان اي العلية والمعلولية
وليس المراد بهما هنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمنفعلية على ما
ستتضح في طي البحث اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت في معروض
وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت العلية
في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافئهما
في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في
معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية
في معروض عدمي وهذا معنى تكافئهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدم في

الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا
وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت تاثير
الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة
الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة
الفاعلية ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان تعدم العدم
مين الوجود وان تعدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون
الوجودي علة فاعلية للعدمي الا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي
الذي هو وجودي هف اول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة
فاعلية للعدمي هو الواجب لا تصور انه عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي
وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وحلكة ذلك العدمي
لا بد لها من علة موجودة اذ الوجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة
لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة اي
لذلك العدمي فتوارد علتان على معلول احدهما موجود فانه يجوز ان لا يكون لكلتا
علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة او من الممتنع ان لا يحتاج
في الوجود الا وائلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علة واجب الوجود لا يقال فيلزم
ان يكون معلولا ايضا واجب الوجود علة لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط
لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لانا نقول لا نسلم
قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون صادرا
الا مرد قابلا له وبنوا عليه امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته
على ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند
اتحاد نسبة القبول والفعل بان يكون نسبة الفعل واقعا بين النسبتين

اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل
والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول
والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد
ان الفاعل اذا استجمع شرايط تأثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية
وجب وجود المفعول وكذا نقول ان القابل اذا اجتمع فيه ما يتوقف عليه كونه قابلا
بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب
وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول
ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض
الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
ايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول
لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه
من تلك الجهة وهو مح اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية
كما صرح به المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان
الوجوب والامتناع ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية
والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول
محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة
في ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول
محتاجة الى نفسها وانه مح وان كان محتاجا الى العلة في شخصه لا في نوعه ومهيته
جاز ان يتفقا في المهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على
الصاحب يعني اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب
لذلك الفاعل فانه يجب ان يكون ذلك الصاحب فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك



لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب
المعلول لانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها له
من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر والا لم يتناه
الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته ومهيته علة لآخر منها لزم ان
يكون كل شخص علة لآخر منها لاشتماله على تلك المهية ويلزم لا تناهي الاشخاص العناصر
مرتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم منه ان يكون كل شخص علة للآخر
وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية العنصرية علة
لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل آخر على ان العناصر
ليست عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون
علة ذاتية لبعضها دون غيره بل نسبة كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه
معلولا عما فرضناه علة لغير ذلك المفروض علة وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية
على ما مر ان تكون علة لمهيته وحقيقته اي يكون العلة هي المهية بحيث لا يكون
لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن
خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم
بالذات على شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما بالذات
على شخص آخر ومتأخرا عنه وهو هو والعلية الذاتية لا بد وان يكون متقدمة
بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتأخر لا ينافي التقدم الذاتي
بحسب نفس الامر وامكان التقدم والتأخر بحسب نفس الامر مم ولتكافؤهما
دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر يكافي شخصا آخر في ان احدهما ليس اولى
بان يكون علة للآخر والمتكافئان لا يكون احدهما علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليلين
الاول والثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب المهية وهو مم

ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره ان كل شخص من العناصر
يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر
لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء انما
لا يفيد والفعل شانه يفتقر الى تصور جزئي يختص به الفعل وشوق ثم ارادة
ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشار الى مبادي الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة اعني ما من الافعال هو التصور الجزئي
للشيء الملايم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور
جزئيا لان التصور الكلي لا يكون نسبته الى الجميع الجزئيات على السواء فلا يتبع به جزئي خاص
والا لزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية وليه شوق ينبعث من ذلك التصور
وينسب الى شوق يخص طلب علته انما ينبعث من ادراك الملايم تارة والشيء الذي ينبغي
النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق يخص دفع علته انما
ينبعث من ادراك المنافر تارة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا والى الاجماع
المسمى بالارادة ويدل على مغايرة للشوق كرة الانسان مريدا للتناول مالا
يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة
شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد
لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يحصل
طرفا الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليه الحركة المنبثة
من القوة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل
الجزئي المتصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه ممتنع وقوع الشركة فيه
على وجوده الا بعد حدوث السواد المعين مثلا لا تصور الا سواد وانما في هذا
المحل نفي هذا القدر فان هذا الشرط والمقيد بهذا القيد وان كان الوفاء لا يكون

الا كليا وانما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة عن فرض
الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور
كان دورا واجاب المصنف بان الادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصول
ذي الخيال الاعلى حصول في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
الفاعل اياه المتوقف على ادراكه الجزئي فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج سببا
لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا سببا لحصوله في الخارج فلا يلزم
الدور والحركة الى المكان تتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات
تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئيات اشار الى الجواب الثاني بايراد نقيض
الحركة على سبيل تكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميع ما شيئة من تصور الحركة
عليها مع انها مشتملة على حدود بقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها وقد
يتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة عما بل تلك الارادة الثانية بقطع المسافة
بآخرها كافية في حدوث الحركة الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية
الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية تقريب الجواب ان صدور الحركة
من الارادة بالكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة
يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده
وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك
الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر هكذا فلو انقطع بعد وصوله الى الحد الذي
من حدوده ها تخيله بعد آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي
وصل اليه بقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث
منه ارادة جزئية مترتب عليها الحركة بهذا الجزء فعند التخيلات والارادة مستمر
الحركة وكما ان استمرار الحركة لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار

التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا تقتضي كليتها ولما
اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية
والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو مح وان كان السابق
علة اللاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون
علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من الارادات
معدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى آخرها يعني ان السابق عدة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول
اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض عليه بان
الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصد
نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما لغفلته
عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما
ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعض دون بعض والاول
يقتضي قصودا غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منتصفة الى غير النهاية فكل
نصف من تلك الانصاف التي لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد في نفسه عند الحركة ان
الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء
من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح
وايضا لا يكون التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة
واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط
امر واحد شخصي بالحركة عليها من مبدأ المسافة وسيجيء تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى التوسط
امر واحد شخصي بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها
بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على المسافة

نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة
جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب
به عن توهم سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة
مشيدة ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط
في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام
المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان الصور والاعراض قوامها
بمواد الاجسام فكذا ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون
بمشاركة من الوضع ولذلك قيل ان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا
لجرمها او ما كان له وضع بالقياس اليها فان الشمس لا تضيء كل شيء اتفق
بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان اراد بتوسط المادة ان تحقق الفعل
يتوقف على تحقق المادة فمسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقفة
عليها فيتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير
وان اراد ان للمادة ووضعها مدخلا في تاثيرها فذلك مم فان المادي يتاثر عن
المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي
بعد تحصله بالمادة مؤثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره
وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثر والتاثير في ذلك
وايضا فان النفس الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانها
يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والخوف والفرح وغيرها مع
ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية وذات
اوضاع وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان
اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق تاثيره

على المقارن تناهي آثاره فيكون قوله والتناهي معطوفا على قوله والوضع والظ
من هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع
لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير يتوقف على الوضع ويستلزم التناهي
ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة
والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره
اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان
يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى آثاره انما يكون بحسب المدة او العدة
او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى
الجسمانية لا يتوقف بلا تناهي آثاره مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف
بتناهي آثاره ولا تناهي آثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي و
اللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات فاذا وصف
المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى آثاره فاما ان يعتبر عدد الآثار وهو
التناهي واللاتناهي بحسب العدة او زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة
والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي
بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل
بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة او العدة وذلك
اي بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة
يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها
اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر مما يكون غير متناهية في الشدة وجب
ان القوة تقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل
منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد

المسافة يكون اسرع فمصدرها يكون اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير
متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليها بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون
محالا مستلزما لمح آخر لان القسري يختلف باختلاف القابل مع اتحاد المبدأ يتفاوت
مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول واذا تحركا
مع اتحاد المبدأ عرض التناهي قالوا لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف
المقسور القابل بمعنى انه كلما كان المقسور اكبر كان تأثير القاسر له اضعف لكون معاوقته
وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي الجسم الكبير اقوى منها في الجسم
الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة
جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار
بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون
حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه
انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر ازدياد مقداره على مقداره اذ
المفروض انه لا يتفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما
كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية يختلف
باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير
متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير
بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه
الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسمها ونوقض
الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها
ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي

الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة
في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوى الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية
لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوى الجسمانية
مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار
لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم واذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا
وتفصيلا بانه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد
التي لم توجد فلم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب
دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل
يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت ما من الاوقات فلا يصح الحكم عليها
بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية
على تحريك الكل ازيد من كون نصف القوة ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك
الكل ازيد من كون نصف القوة قوية على تحريك الجزء وان كون قوة القسرية قوية على
تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال وجودها للقوة
بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت ما فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا
الاعتذار بان المح اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم المح
من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون
القوى الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكاتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة
والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون
التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع
في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطؤ
يستدعي التفاوت بحسب المدة او العدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة

والبطؤ فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان
الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول اذا كانت قوة جسمانية
غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة
لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير
ويكون في الحركات الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء
ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركة الجسمين الصغير والكبير كلاهما متناهيين بحسب العدة
مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان
يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم
مح لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا
كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة
الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم
التناهي بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور باطل
لان كل مدة فهو امر متصل في حد ذاته لا اجزاء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون
تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا
يقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية يعني
انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة
يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كانت
حركة الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت
بحسب المدة والا لكان ما هو اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه
عددا بطايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركات ان لو كانت الحركات
متساوية بالسرعة والبطؤ وذلك مم نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم

التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما مح للزوم الانحصار بين الحاصرين اما
على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدأ العدة ومنتهاها واما على الثاني
فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان
لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة فلك التاسع
مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في
قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع
في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي
المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا
مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات
مركبة من بسايط لا تخ عن معاوقات تقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي
الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح
ان نسبة الحركتين على نسبة المحركين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في
قوة قاسرة لجسم حالة ما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوقة لها فيه منقسم بانقسام
ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين
انما هو بحسب التفاوت بين معاوقتي طبيعتيهما والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب
التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى
والتي ذكرت نقلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا
واما القايلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل
عن سوء هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد
يحصل القرب والبعد باستعدادات مكتسبة باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب
وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة ثبت ان

كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة
للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا تكون علة لوجودها
لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فيبقى كون الصورة علة فلا يخ
اما ان يكون علة مستقلة وذلك باطل بالضرورة لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى
متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء
فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما
علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض على ما قالوا بانا لا نم ان كل
متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما
علة للآخر ولئن سلمنا ذلك فلا نم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لان ذلك
لم يثبت ولو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل لان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة
بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود
وهي متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة
كوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على
ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يقال لعلهم
ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان
وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل
ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان
الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها
متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق
الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض في محل فلا محذور لانا نقول
ان كونه جزءا للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده

الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان التصور
الجسمية يزول عن الهيولى مع بقائها وعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زواله ما هو محتاج في
وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى المحل في وجوده بل فيما يلزمه
من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن المحل
ومحتاج اليها في قبول الاتصال الا متصال اللازم له فلا بد لما ان يحل فيما يتصل عند
الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قولنا ان الشيء ما لم يتشخص موجودا
في الخارج لا يمكن حلوله في شيء قلنا نعم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود
المحل ولا استحالة فيه انما المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال
وليس ذلك بلازم ولنا ان الشيء لا يبقى بعد زواله ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلف
بدله الصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى تحل فيما يعاقبها في وجود الحلول
في احد الصور الشخصية المتعاقبة لا بينما دامت الهيولى تقومها بابا بسقف قائم بذاتها
متعاقبة نزول واحدة منها ويقوم مقامها الاخرى فان قلت انهم اذا سموا ان الصورة
محتاجة عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون العوارض المشخصة علة لها اذا
كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم اراد وا بالعوارض المشخصة هنا العوارض
اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد
منها تشخصها كاروم العباة ولئن لكن عدوا في العوارض المشخصة امورا كلية يتصور
استفادة التشخص منها كالتاء والتشكل المطلقين غير ما من العوارض اللازمة
للاشخاص المحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا وبالنسبة الى المركب
منها وبين هذا الحال المتقوم يسمى بالنسبة الى المركب منها صورة لوحظ هذه العبارة يوم
ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة المحل
المتقوم بالحال البسيط الهيولى والحال المتقوم المحل البسيط الصورة لكنك قد عرفت انما

انما يقومانها من غير هما من الجواهر والاعراض التي تحدث بامر الفعل او بالقوة وما في
الحال المتقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد استقل بتقويم المحل استغنى المحل
من غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل لان المجموع مقوم وكل منهما جزء المقوم
فيمتنع ذلك لما لزم من عدم الاستقلال ان التقوم عدم التقوم قبل المحل للحال معنى ان
حصول الحال في المحل ذاتي له لا يلزم الانقلاب ولما كان هنا نظر ان يقال ان القبول
ذاتي المحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل
الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول المعنى لكان حصول الحال في المحل
مستمرا ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا
فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن
موقوفا القبول بعد بعد الاصل القبول الذي حصول قرب القبول بعد بعد حصول
استعداد المحل يستفيد هما من الامور الحالية فيه اعلم ان ما نقلنا من الحكماء في هذا المبحث
كلها من قبيل الرسوم والصفة والمعلما كان نكرة الحال ما سبق فكان المناسب ان لا
يذكر هذه الالفاظ او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية
علة لغيرها اي لصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون
الفاعل فاعلا اذ تعلقها يصير شرطا على الفعل فهذا الاعتبار كون الغاية علة للعلم الذي
من الفاعل معلولا لوجودها العيني المعلول فان وجود الغاية في الخارج بترتب على وجود
المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي التأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا
معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه
وهي اي الغاية ثابتة لكل فاعل اي كل فاعل فعله لقصد لا اختيارا فان الفاعل انما
يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى المحركة
الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مبادئ اربعة مرتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة

المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه
هو تصور الملائم او المنافر اذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية
الى الاجماع فحدثتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية
للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل لها يكون غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول
الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة
موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وترتبت حركته اليها فغاية قوته الشوقية
نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء
لصديق فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه وينتهي حركته الى ذلك المكان
ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكن يتبعه ويحصل
بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان
لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة
الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية القوة الشوقية
فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالنفس او مع
مزاج كحركات المرضى او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام
شيء آخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما ينتهي اليه
الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل
لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية
غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية
غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان تأديته دائما او اكثريا سمي ذلك الفعل سببا ذاتيا

وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان تأديته مساويا او اقليا سمي ذلك الفعل سببا
اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الغايات الاتفاقيات مستدلا بان الفعل
ان كان مبهما مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا
وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكرنا امتنع التأدي فلم يكن هناك سبب
اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزءا من التأدي
فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزءا منه فالمتأدي اذا
انفك عن ذاته بعض الامور انفكاكا مساويا لاقترانه به او انفكاكا راجعا عليه فهو المسمى
بالسبب الاتفاقي وما تأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع
الجهات المعتبرة في تأديته كان سببا ذاتيا للمسبب الذي هو غاية ذاتية امثال ذلك ان يحفر
موضعا فيصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تأديته الى كنز دائما ولا اكثريا
فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان الكنز وجدان غاية اتفاقية واذا اعتبر مع الحفر كونه في
موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط
سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية
قد يكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية
كصورها والغائية كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون مركبة فالفاعلية كمجموع العقل و
الصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة
بالنسبة الى صور المركبات والصورية كصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها
الآنية والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوى الشوقية وايضا
كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركات حال حصول الجسم في
مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون
هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب ما لم يحصل او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة

حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجزئين بالنسبة الى الانسانية والصورية
الحاصلة كونهما بالفعل والغائية كالقاعة بجميع اجزائها حصولها ايضا كل واحد منها
اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية
كالنطفة والجزئية كهذه النطفة لكل من سائرها وايضا كل منها اما ذاتية او عرضية فالعلة
الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالتمام اي ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية يطلق باعتبارين
احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مخصوصا
لا محالة يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان العلة بالتمام الى
الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالمستولي بالنسبة الى البرودة فان المستولي
يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة لاجزاء البادرة التي في البدن اعني التبريد فكما ان
المانع عنه برودته بطبعها فالفعل المضاد عن الاجزاء البادرة التي في البدن اعني التبريد ينسب
بالعرض الى ما يقارنه وبين اي انهما والمستولي والمادية العرضية كالخشب للنار فانها تحدث صفة
البياض كما تحدثها ذات الخشب علة مادية اي ما يقارنها اعني الخشب ما خوذا مع بعض عوارضها
والغاية العرضية كشراء المتاع مثلا بالنسبة الى السفر فانه اذا كان الغرض من السفر حصول التجارة
المتاع ايضا كل منها اما علة خاصة فالعلة العامة هي التي تكون جزء العلة الحقيقية كالفاعل
الذي هو جزء البناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا في سائر العلل ايضا كل منها اما قريبة او
بعيدة فالفاعلية القريبة كالمعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى
وعلى هذا القياس في سائر العلل ايضا كل منها اما مشتركة او مختصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد
ليست متعددة والخاصة كبناء واحد البيت الواحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث
الزماني من المبادي الوجودية لانه عبارة عن العلة المانعة لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني
الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد
وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرفي الوجود هو بعينه

الفاعل بالنسبة الى طرفي العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق
بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي ولا عكس
لكنه ثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن المحال كالمادة والمحل
المتقوم بالحال فان كل واحد منها علة مادية بالنسبة الى ما يتركب منه ومن المحال او
افتقار الاثر الى المؤثر اما في احد طرفي اي وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر
يجعل المتاثر موجودا او معدوما لا اثر يجعل تلك المتاثرية لا مغايرا بالمتاثرية ونفسها
حتى يتوسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب المتاثرية
غير اسباب الوجود قد تبين ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة المتاثرية الخ
اعني الفاعلية والغائية يسميان بعلة الوجود وكما ان العدم من سبب ما عرفت من
ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فانتفاء كل منهما يستند الى سبب
والا لزم الترجيح بلا مرجح وكذا في الحركة يعني لابد لعدم الحركة ايضا من سبب ودفع للتوهم
بعض القاصرين من ان العدم اولي من الوجود في الحركة والزمان فعلل استناد التباطؤ اليها
ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة الى سبب وجيه سابق من ذات الممكن لا يكون احق بنسبة
اول الغاية واستناد البقاء يعني استناد اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية
لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل العدمية ما يؤدي الى شل الحركة
الى النصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف الحركة المؤدية الى السخونة التي
هي مخالفة الحركة لصفة الحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل والاعدام تقرب
كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها
ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية تسمى
علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان ترتب التسخين على
فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة

التكوين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصلان الاول في الجواهر قدم مباحثها

على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك

ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم احوال الاعراض على باب

احوال الجواهر نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل

باحوال الحركة والسكون على حدث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه

على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه المستقرء

مباحث الجواهر وانت هنا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد

والزاوية والغاية الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم

بنفسه والمراد بالموجود في الموضوع هو الحال فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض

او لا بين الا يحل في الموضوع وذلك بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع

وهو الجوهر خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل القسم هو الممكن ظاهر

قالوا وكذلك اذا جعل المقسم الوجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لان تعريف

الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ومنها ما هية اذا وجدت كانت لا في الموضوع وليس

للواجب ماهية موجودة زايدة عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم

بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او

مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان

يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة او لا يكون وهو الجسم فالاقسام الثلاثة

نوع خزانة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قولنا او مقارن وكذا في استعمال

المادة قبل ان تخرج من التقسيم فالاولى تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره

عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما

يتركب منها اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة

على انه لا جوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود

غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر متقوما به ثم اورد

تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او

لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض

والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا

جزء منه وهو اما ان لا يكون مدبرا لجسم وهو النفس او جزء منه او لا جزء منه ولا

مدبرا وهو العقل او جزؤه فالموضوع والمحل متلازمان وجودا وعدما ثم ان

العموم والخصوص قد ظهر مما ذكر ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه

المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما يحل فيه كالمادة وقد

يتمشى من موضعه ان تقسيم الاخص مطلقا تقسيم الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض

قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال

اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم

بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزءا

فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق كل ما

هو محل فهو عرض فان من المحل ما هو جوهر وكذا ليصدق بعض الحال عرض وليصدق

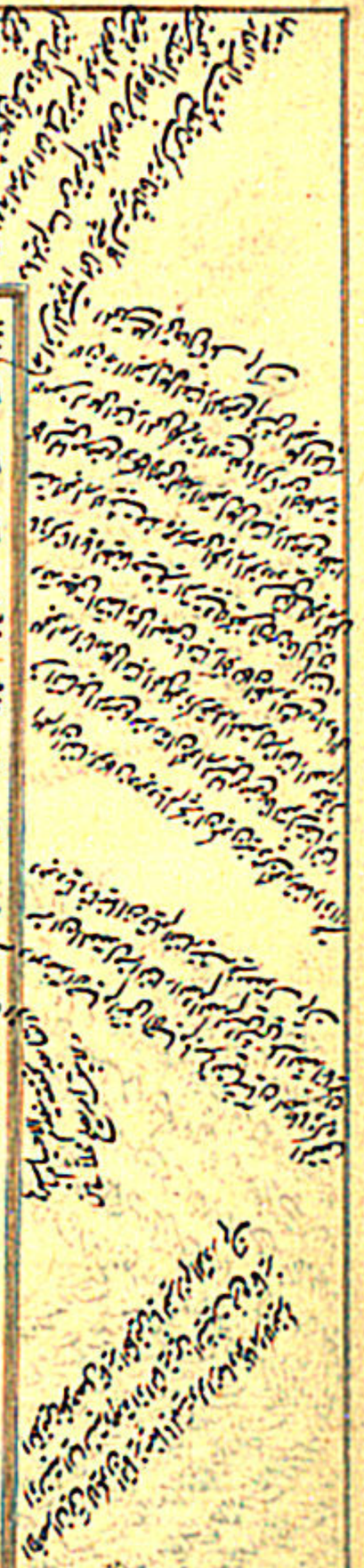
كل حال فهو عرض فان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر اينما يصدق عليه الحال

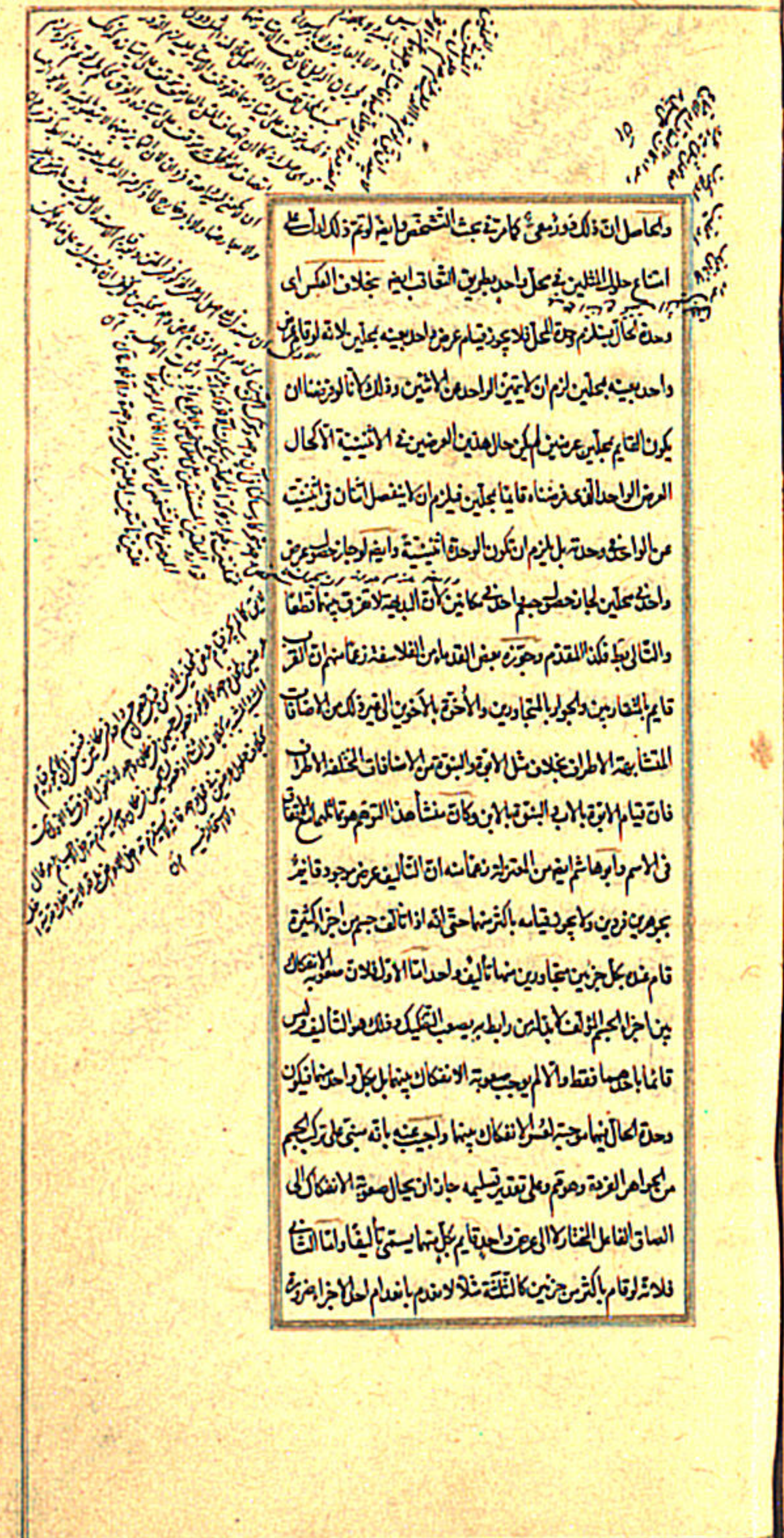
والمحل جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقفهما

احديهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرضي
اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس بجنس
لما تحته من الجوهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه
الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على
ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة
في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض
وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء
من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت
لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء
متصورا بالكنه ولا يعلم ان ما ذكر من الامثلة قد يتصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور
من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها
وهكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان
لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على
ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجوهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض
وكذلك انواع العرض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك
على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية
بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل
على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها
بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر او العرض جنسا
لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر
امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه

المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان
هذين المفهومين انما ثبتا لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع
والذاتي لا يكون كذلك فانه ثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر بالقياس عن جميع
ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي
لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضي اشارة الى ان
هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض
فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع
وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص
لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليهما انهما من المعقولات
الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين
ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية
اذ ليس في الجسم مثلا امر زائد متحقق على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر متحقق
زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما ثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت
مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان
الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة
تحت الجنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فننقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل
اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع
الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض
محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال
من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم

بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انا قد نرى ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته
انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من
المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان
الجنس القياسي الى الفصل الذي يحصله دائما يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف
يتوهم كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل والتضاد
بين الجواهر وبينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على التباين
باعتبار آخر قد نرى ان بعضهم اعتبر اتى التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك
صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر وبينها وبين غيرها وآخرين اعتبروا اتى المحل فقالوا
بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وبما يقال من ان
الفناء ضد الجواهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام بأسرها فيه ان المعقول من
الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا
على ما مر في المتن وتحد المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان
في محل واحد سواء كانا جوهرين كالصورتين الواحدة التي تحل فينا القوة الجسمية النامية
او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الامع التماثل اتى الآخر
ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما او الاثنينية بينهما
بحسب المهية ولوازمها او العوارض تتصفان بهما فان تماثل الحالين دون المثل
الآخر بعوارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتياز
به لزم التسلسل والا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة
اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو يقتضي كونه واحدا
بالفرض واما بجهة اخرى فان كان بعوارض يحل فيهما وكل ذلك يطلب الامر
والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق





والحاصل ان ذلك دعوى كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على
امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اى
وحدة المحال يستلزم وحدة الحال فلا يجوز قيام عرض واحد بجزءين بحيث لا تقوم
واحد بجزء بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا نوزع في ان
يكون القايم بمحلين عرضين لم يكن محل هذين العرضين في الاثنينية الا كمحال
العرض الواحد الذي فرضناه قايما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل اثنان في اثنينية
عن الواحد في وحدته بل يلزم ان تكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض
واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا
والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب
قايم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات
المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف
فان قيام الابوة بالاب البنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تشابه الاضافات
في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعم انه ان تاليف عرض موجود قايم
بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه بالكثير منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة
قام عند كل جزءين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك
بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد لها من رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس
قايما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما فيكون
وحدة الحال فيهما موجبة لعدم الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم
من الجواهر الفردة وهو قديم وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى
الصاق الفاعل المختار الى عرض واحد قايم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني
فلانه لو قام بالكثير جزءين كالثلثة مثلا لاستدام بانعدام احد الاجزاء ضرورة

انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف
فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التأليف الباقي بين الجزئين هو بعينه
التأليف القائم بالثلاث لم لا يجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا فان قيل قيام
العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث
بمجموع الاجزاء الثلثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء والقيام
بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو
بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا
بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قول ابي هاشم
واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام
الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما
الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل جزء منها اين
هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في
الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظ
ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظ ايضا
ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا
الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما
ينفرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم
من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو
خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد
بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في

شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في
كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع
كالمحل ومنهم من فصل فقال ان الحال في محل منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته
لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه
حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم
لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة
حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم
وشيئا منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة
حالة في محلها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب
جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا
وان الحكم اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء ذلك المحل استحال حلوله في ذلك
المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون
شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصورة المذكورة لكن الامام
في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا
موجودة في الخارج اقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة
في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتباري ان يشغل
كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارج ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا
من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان تنعدم النقطة
التي في رأسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا
قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه
مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة

تشهد ان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع فى وجودها فقد
لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود او عدم لانا نقول لسلمنا
انها اعتبارية فليست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التى هى فى نفس الامر
ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث فى الشخص بعد
ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة الشخصات اى الورق يحتاج فى تشخصه الى موضوع
لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه فى تشخصه وهو مستغن عنه
فى الوجود اما الاول فلانه مكيف عنه بوجه اذ كان الشخص مفتقرا الى الوجود فلو افتقر
الورق الى موضوع فى وجوده لزم افتقار اليه فى تشخصه ايضا بالواسطة هذا خلف والمستغنى
عن المحل فى الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هذا خلف اقول فيه نظر
لانا لا نسلم استغناءه عنه فى الوجود قوله لانه مكيف عنه بوجه قلنا ان اردت ان
الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه
يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة
وايضا قولك ان الشخص مفتقر الى الوجود تم فانا نسلم ان من غير افتقار لاحدهما
الى الآخر الثانى ان تشخص الورق ليس لهويته ولا لوازمها والا لاشتركا فى نوعه
فى شخصه ولما جاز فيه ولا ايضا لان حلول الورق يتوقف على تشخصه ولا
لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع اجزاء المحل التى
تكونه على السوية لتشخص هذا الورق دون غيره ترجح من غير مرجح فتشخصه لحلوله فان قيل
يجوز ان يكون لامر حال فيه قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع
آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول القائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل فى
محل الورق على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة لتشخص
اللاحق ومثل هذا جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص الورق

ارد بالموضوع ما يحل فيه من غير واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول لكن الجواب بانا لا نسلم
ان تشخص الورق لو كان للمحل فيه لزم الدور قوله لان حلول الورق يتوقف
على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص الورق ليس متوقفا على حلوله بل حلوله فيه على
ذاته كما ان حلول الصورة فى الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على
وجودها لا على حلولها ولا نحذر فى ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة
وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السوية لجواز ان يكون له نسبة خاصة
الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد
فى عرض يحصر نوعه فى شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة الشخصات ثبت ان
الورق لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى
موضوع مشخص لان الجسم لا يكون وجوده فى الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد حاجة
مشخصا خارجيا فالورق اذن لا يتحقق وجوده الا الموضوع بعينه فلو انتقل
انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه الورق ايضا ضرورة انتفاء المحتاج
عند انتفاء المحتاج اليه واقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل
واحد منها بانفراده يوجب تشخص الورق الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه و
حصل الآخر بحصول سببه بقى تشخصه بالثانى مع انه لم يحدث ولا يكون الشخص هنا
امرا مبهما بل كل واحد من العينات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة
على معلول واحد شخصى قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارد ها
على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على انه الجسم لا يصح
عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز
والحيز المبهم لا وجود له فى الخارج فيكون محتاجا الى حيز شخصى فالجسم لا يتحقق وجوده
الا فى حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم

لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده
او في تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه
كما في العرض لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه
الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور
وجوده المشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز
فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن
الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده
او تشخصه وان ما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في
ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما
عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين
مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود
المشخص فلا يكون الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين
وجريان دليلهم في الحيز مم فان دليلهم في الحيز ينقدح باختيار ان تشخص الجسم بمادته
واما عن المنع فبان المراد من المشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها
يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى
النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية
انما يحصل من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر
فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه
التشخص ايضا واختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون
على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل هو واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال
وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة والبطؤ فانهما يحلان اولا في الحركة

وبتوسطها في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالان
في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض
قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض
قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب
المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل
الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجوديا
انما يقوم بالجسم والسرعة والبطؤ ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل
الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة
ولو سلم ان البطؤ ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة
والبطؤ عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة
للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر
ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع
وبالجملة فليس هناك عرض خاص هو الحركة وآخر هو السرعة او البطؤ واستدلوا
على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز
فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز
والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة
من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح
فقيام بعض الاعراض في البعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى
لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك
الجوهر تبعا له فهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى قيام
الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث

يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم تكن مهية ذلك الاختصاص معلومة لنا
كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه امران الاول ان قلنا ان
التحيز صفة للجوهر قايم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء
بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القايم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا
بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فان كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه
بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد
التحيز القايم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله و
هكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قايمة به من غير شايبة تحيز
في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام
الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بان يكون عرض
نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة ولا وجود لوضعي
اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة
لكن لا بالاستقلال يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل
للابعاد الثلثة وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك
وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه
كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في
المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية
الطبيعية بعينها اقول وزيد في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يدخل
ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر
ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقيق ان المعتبر

في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه
لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية
السارية في الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي
لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير
مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون
شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل
فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية
وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا له
بالفعل اصلا او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء
بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك
في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما
متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون
بعض الانقسامات حاصلة فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز
ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما
قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها
واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلط منهما فقط او منهما
او من احدهما مع لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار
مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب
جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لادائه بالاخرة

الى الجزء الذي لا يتجزى وبطل جميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل
على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة
فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل
على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص
ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما
يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين
غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه
جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد وان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال
ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه
الحالة في ذلك لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت
داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه
طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو مح
بالضرورة فلا بد ان ينفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما
فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة جزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح
الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج
ولا يدل على استحالة النقطة والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير
مالية للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات
ومال للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله لحجب المتوسط يعني اذا وقع جزء بين
جزئين بحيث تلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس

والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يفد التأليف
زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان
ما يلاقي منه احد الطرفين ح غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فينفرض في الوسط شيئان
فينقسم وهو خلاف المفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني
لو فرضنا مركبا من اجزاء وتر ثلثة كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك
ووضعنا على كل من الطرفين جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها
الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن
ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والآخر باسره
على الوسط والا لم يتساو الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا
باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء
غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر
منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير
منقسمة فرضا وانه مح لا يقال هذا المح لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده
بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك جزئين على
السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق
انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع
بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من
اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا
على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر
حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة

وموضع المحاذاة لابد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا
بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا
على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه
الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام
الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك لما اقام الحجج على نفي الجزء
الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه
وقد التزموه منه تفكيك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز
الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا
تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من
مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما
وان تحرك هو ايضا جزءا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا
الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك
كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان تكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته
مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو مح بالضرورة وان
سكن جزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا
الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرحى على مثال دواير محيطة بعضها ببعض
يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها
في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك
على مثال دواير كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك
للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكيك وسكون المتحرك اي ومما يلزمهم
سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار

الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك في ان الشمس قد صارت في هذه المدة ربعا من
الدور فعند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخ اما
ان يتحرك الفرس جزءا واحدا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس
مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور زايد على خمسين
فرسخا بالآلاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك
وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها
وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته
فتكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان
يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدايرة
يعني لو صح الجزء لانتفت الدايرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى
امتنع جعلها دايرة وامتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دايرة لان ما له عرض على القول
بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع
على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دايرة فاذا جعلناه دايرة فاما ان يتلاقى
ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة
باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون
ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط
بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدواير محيطا
بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دايرة مساوية لمنطقة الفلك
الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة
اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم
الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء

الدايرة وقالوا ان البصر يخطئ في امر الدايرة فان الدايرة المحسوسة شكل مضرس
وليست بدايرة حقيقية وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما
يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحساسية ادراكه اذ لو لم يكن كذلك
لم تقو القوة الحساسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات
المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدايرة متجاوزا
في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول
ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان
مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض
قايم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين
ما لزم القايلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حجتهم تقرير
الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا
الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا فمحلها
لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام
المحل انما يلزم ان كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل
المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث متناه والحركة لا وجود لها
في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود
في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل
من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ
اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل
والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة

التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيها بل يكون الموجودة احد
جزئيها فقط هف فتعين الثاني فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال
عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في
الجزئين فاذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء
الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من
نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا
لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما
مطلقا فان الماضي من الحركة موجودة في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في
الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجودة في المستقبل من الزمان
وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب
عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان
الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي و
المستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد
وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان
لا يجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا وفرضناه موجودا هف واذا كان الآن
موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها
ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج
ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا
لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال
نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي
او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم

ان يكون للزمان زمان آخر او يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي
من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال
ايضا ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن
موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من
الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف
المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من تقرر
الحجة الثانية هكذا لو لم توجد الحركة في الحال لم توجد اصلا لان الماضي كان حالا
والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها
في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال
فلا وجود لهما ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى
التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها
في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل من الحدود المفروضة فيها فليس هنا حركة مركبة
من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال
غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف الى حد
لا يقبل الانقسام هو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعني
انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل
انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى
فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف
بالحركة حال كونه في الجزء الاول فهو بط لانه ح لم يأخذ بعد في الحركة واما ان يتصف
حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا بط لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول

والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا توجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك
لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء
الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في
مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وتنقطع تلك الحركة بالكون الثاني
في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا
فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة
اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن
قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه
لما توقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم
الحس كتفكيك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا
الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام ظن
ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء
غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل
انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم
امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه
نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من
اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر
لا اعراض فان مثل الالوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك
اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح
والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر
بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان

تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف يلزمه
مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا
لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما
في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي
اجزائه وينتقض بقوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب
النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم
فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق آنفا
وسيجيء ايضا ان النظام قد يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا
يصير المركب من الاجزاء التي لا تتجزى فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك
الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء
الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة
فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير
المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول
بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر
آنفا فلا بد من ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها
بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يفيد عدم تناهيها
ونفتقر في التعميم الى التناسب يعني اذا شئنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا
هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه
الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء
يزداد الحجم فتكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الجزء الى الجزء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة
متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون

نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من
الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتأليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد
الى الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين
بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فح
لا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان
نظمها وتأليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في
انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها
كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها الى بعض واذا كانت متساوية
وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف
آخر منها كنسبة الآحاد الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان
تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير
ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزمه عدم
لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا
اقل منه ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص
بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة
ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى
ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا تقطع المسافة المتناهية في
زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المص اشار الى ذلك
حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم
لحوق السريع وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء

غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها
الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له
فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطي اذا توسط بينهما مسافة
قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها
في زمان متناه فلا يلحق البطي قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكى
ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان
المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولما عيره مثبتوا
الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما يلزمكم من القول بتفكيك
الرحى وقد التزمتموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل
خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط اجزاء
البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفورة
عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس
بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية
مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير
متناهية فتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان
المسافة المتناهية المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع
قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وعلى قطع نصف نصفها
وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل
للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان تخلص بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء
في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون
جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم تكون اجزاؤه

متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما يكون لضرورة
قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه
والتداخل دفع لجواب النظام عن برهان التناسب حيث قال لا نم ان نسبة الجسم
الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء فانما يكون ذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض فان
الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع
تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل
فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات
الغير المتناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنه ولا يقبل الانقسام بعده
كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى
يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه صح عندهم لانها لو
خرجت الى الفعل ثم تركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم
غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم
اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع
ان وجود ما لا يتناهى في الخارج صح مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان
تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة
يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد
الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو ان الجسم
متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان يوجب
انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر
والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه
والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا يوجب انفصالا في الخارج هي المسماة

بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما تسمى ايضا قسمة وهمية
وربما فرق بينهما بان الفرضية هو ما يفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم
جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب
حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين
في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير
متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة كمماستين او محاذاتين وتوهم
بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب
انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج
وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او يحاذي منه جسما آخر
والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه
ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير
بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض
اعاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير
اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حدودها ثم يعود متصلة
في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب
العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل
جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا
لكان جزءا لا يتجزى وما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية
قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو
بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف
عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع

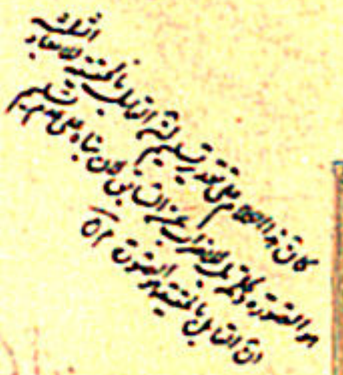
كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في المهية فيجوز ح
على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين
اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في المهية من الانفكاك الرافع للاتحاد
الاتصالي فجواز قسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل
مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار
صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها
متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم
الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب
الحس ولما كان ههنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين
ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب
بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك
المانع لا يكون لازما لمهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما
والا انحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين
في المهية فكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود
المانع فيه هف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع
الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي
الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في المهية وهو مم
وان بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا عدم
انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في المهية تم الدليل
قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق في المهية لعل تشخص احدهما مانع من ذلك

القبول او تشخص الآخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين
جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من
ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت
ان الجسم شيء واحد اي متصل واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو
عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون
ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم
المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان
الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره
وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي لانواع الاجسام يسمى
هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر
المتصل حال في جوهر آخر يسمى هيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده
من الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود
الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرأ عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك
من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان
يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى الجسمين
اعداما بالكلية للجسم وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقتضي
ببطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا تقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال
ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك
ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا تتناهى لان الجسم المتصل الواحد
اذا انفصل الى الجسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو مح

لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما غيرها فح
ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة وتكون تلك المادة ايضا حادثة على ذلك التقدير فيحتاج الى
مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا اذا انعدمت
مادة الجسم المتصل بانعدام جوهر المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين
حال حدوث جوهرهما المتصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره
المتصل بذاته وحدوثا لجسمين آخرين لا عن شيء وهو مع بطلانه يبطل
مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل
الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل
لا تنتهي عددها الى حد لا يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان تكون تلك
المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل
الانفصال الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند الانفصال هو بعينه
عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين
بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ان لو
كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة
بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا
هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان
المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا
للمتصل الواحد حال الاتصال الواحد وللمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهرا
قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية

والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد يسمى جسما لانها الجسم في بادي
الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء
بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه
يثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها
الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا تقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما
معنيان عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم تواردان عليه فح لا نم ان الجسم عند
طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى
المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن
جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل
من ان يكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسمية
ويحدث جسميتان اخريان اقول للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية
السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية
كونه معروضا للجسم الطبيعي فالجسم اذا طرأ عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني
الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين
الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم
انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد ومع الجسم التعليمي
المتعدد متعدد متصلة واحدة كما تقول ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة
واحدة ومع الصورة المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية
متصلة في ذاتها لا تقبل الانفصال بل تنعدم عند الانفصال ويحدث صورتان
اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن
نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الجسم الذي ينعدم ويحدث والجسم

القابل

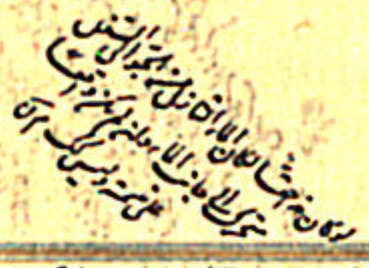


الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة
الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرأ عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد
الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد
الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرأ
عليه كثرة والجسم حال الوحدة بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون المادة
شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو
عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه
لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل شخص متكثر فان قيل اذا كان هناك قصعتان
في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين ح تشخصا به يمتاز عن
الآخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع بينهما الامتياز ويزول تشخصاهما فينعدمان
بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم
ينعدم قط قلنا المجموع ذينك المائين ح تشخص به يمتاز عن ساير المياه وهذا
التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة
لم ينعدم قط انما الزائل تشخص آخر به امتاز كل من المائين عن الآخر و
بزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف
في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام
تشخصه الذي به امتاز عن الماء الآخر فانعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل
بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذي به
امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي باق
في حالتي الوحدة والكثرة انما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا لذاته الذي
هو الجزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو

جوهر الماء ومن عارض به امتاز عن الآخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض
دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته
حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلبه اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق
يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده
خاليا من جميع ما يمكنه خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة
اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله
في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية
المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به
وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان
منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء
طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان
من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون
موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان ومقتضيا له وان لم يكن منها اعني
من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه
او اختياره ثم يتغير ذلك بتغير الايجاب او الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع
طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فان فرض الجسم موجودا باختيار او ايجاب وفرض
في هذه الحالة اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا يكون من ذاته
سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا من
مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده
فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله
في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته

اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها
كما صرح به المص في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة
اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة فرض
تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده
والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون
تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود
الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى
ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها
على ان للجسم مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض
باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت
اذ جزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه
مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر لانها اذا خليت
وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم
يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر
الغالب دون اجزاء آخر منه لا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم
البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب
واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز
العالم والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر
هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس لشيء
من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له
بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض

لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه لعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة
كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما
مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض
رفعت كلها الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي فيه الآن حجر لارتفع ذلك
الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب
العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل
جزء لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط
ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون
كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المص ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء
كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل
عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده
في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم
يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الطبيعي الواحد الا الواحد
اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما
فخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه
هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا
له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد
مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون
اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على
سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو مح او لا يتوجه الى واحد



منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل
محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا
فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين
المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه
قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود
الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات
هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى
اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان
الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه و
يجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه
اما اولا فبان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الطبيعي الذي اتفق
وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان
طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها
وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة
الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه
بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط
ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان تحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله
في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له
شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود
لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه وتكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة متناهية
ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وفرضنا انه لا مؤثر

خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده
ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة
الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه
موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور
في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف
تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو هو والواسطة اذا لم يستند الى
ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظ
او ما يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه
ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب
والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في
الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل
شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا
وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو
انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز
ان يكون هناك جهات مختلفة تصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد
امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا
يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان
يشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان
اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات
يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل

الاشتراك في المعلول اذا لم يلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم
الاختلاف فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى
الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة
باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد
الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل
المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية
واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها
من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم
ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض
على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك
الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل
كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل
الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك
الشيء وذلك بط قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا
كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل
يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي
ولا استحالة في ذلك وثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر تركز الكواكب فيها
مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك
النقرة وبالوضع ايضا لان تلك النقرة موجودة في جانب من الفلك دون الآخر

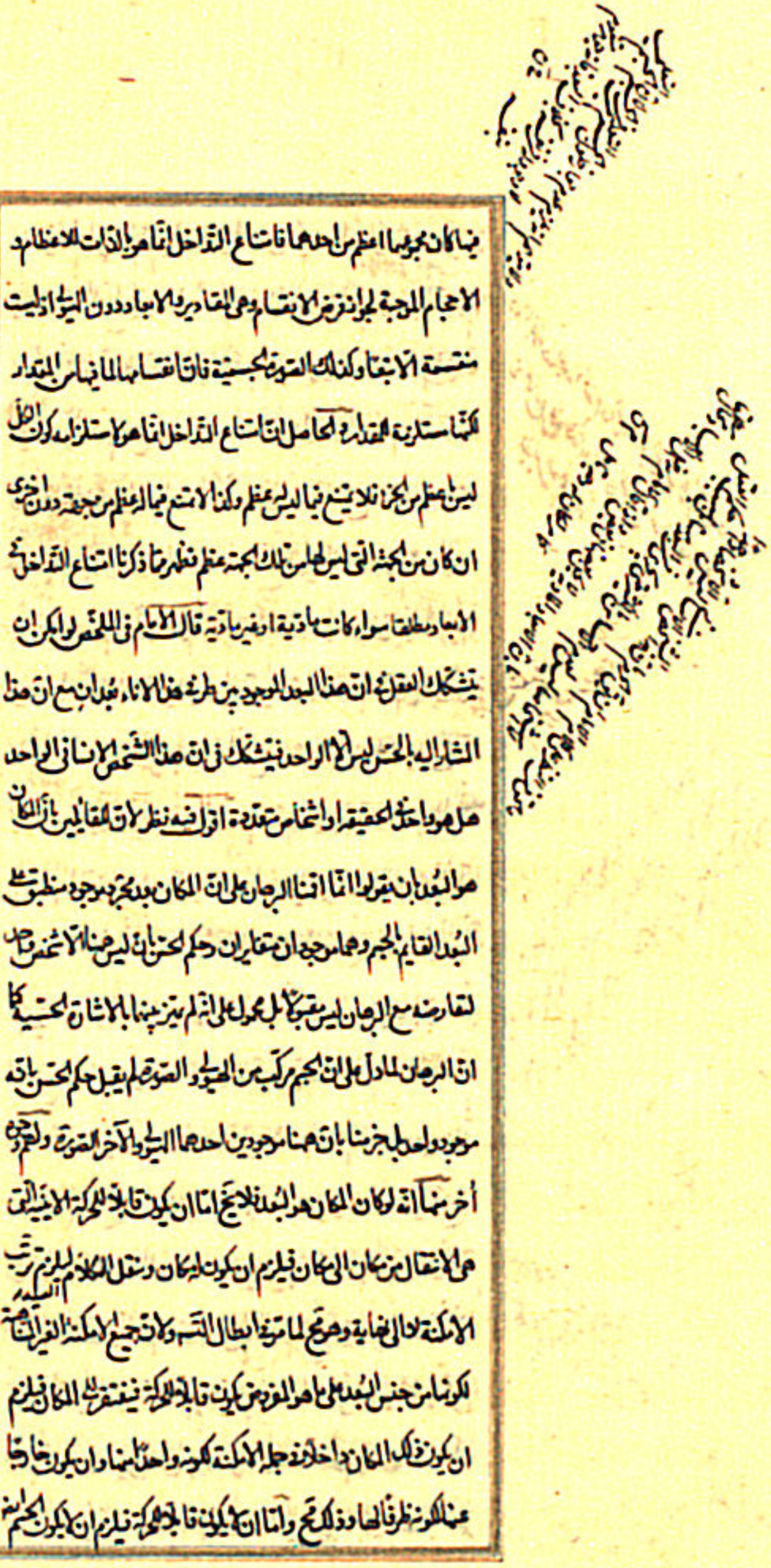
وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة
في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى
صور متعددة فان الفلك قد تحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت
صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى يختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم
من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور
المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة
ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط
مستندا الى اسباب يعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور يعود الى القوابل لكن
يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو مح
وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا
وانه اذا جاز ان يتصل الفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في
ساير البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته
فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع
اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني
بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا
كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى
سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض في البسيط
قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يقتضي الا شكلا مستديرا ثالثها ان
القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا لزم ان يكون شكل
الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت

مركبة فاما ان تكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات
واما ان تكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة
كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما
يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها
مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب
فعلها في واحد واحد وكذلك لا نم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة
واحدة في واحد واحد وذلك مم والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه
مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هنا او
هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث وربع الى
غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة
للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال
فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية
فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية
لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست
مركبة من النقطة ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها
مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط
المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا
في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك والتقدير
بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان
انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكان مال له لم يجز ان يكون المكان

امر اما ان يقسم في جهة واحدة لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا
بتمامه في لا منقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا
لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها
وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لاستناع الخرق والتداخل فيه ولا يجوز ان يكون
حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله لما يجوز به ويجب ان يكون مماسا للسطح
من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مماسا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي
وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات ساويا للبعد
الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر مساويا في بكليته فهو ذلك البعد
الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم
كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا
قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان
يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقاء تشخصه فهو اذن جوهر
متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة حسية ولا اجسام
التي هي جواهر كثيفة وحينئذ تكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور
والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد
للاحتمال على الستة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلم وبقي
الاحتمالان الآخران متى ابطل احدهما تعين الآخر بالضرورة واحتج المصنف
ان المكان هو البعد قال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون
ان الملء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء الطرفة
الداخلة الخارجة فما بين اطرافه هو البعد المتمدد داخل السطح الباطن

اذ هو بينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ملوءا ولولا
يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون مملوءا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا
او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة
وهو حال في الجسم ومانع مساويه ومنه مفارق محل فيه الاجسام وملاقيا بجملتها
ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحدد به ولا امتناع في خلو عن المادة
جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد
وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به
في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول الجسم العالم في حيز خردلة
واما سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين المتلائمين للمادة
لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول الجسم العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي
لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحدد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلو عن المادة
فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ
امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل عالم يقصف العظم والامتداد اصلا
جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف العظم والامتداد في جهة او في
جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخط يمتنع
تداخلهما في الطول دون العرض والسطوح يمتنع تداخلهما في الطول والعرض دون
العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان
بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له لا عظم له اصلا اذ الا تنظير لا قاء بالرسم ولم
يتصور فيه احد هاشيء خال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط فذلك
هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم

فيما كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام و
الاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست
منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار
لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل
ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى
ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في
الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غير مادية قال الامام في الملخص لو امكن ان
يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا
المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فيتشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد
هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان القائلين بان المكان
هو البعد بان يقولوا انما اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على
البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس هنا الا شخص واحد
لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما بالاشارة الحسية كما
ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه
موجود واحد بل جزمنا بان هنا موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة ولهم وجوه
اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخ اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي
هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه ليلزم ترتب
الامكنة لا الى نهاية وهو مح لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية
لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم
ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا
عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا



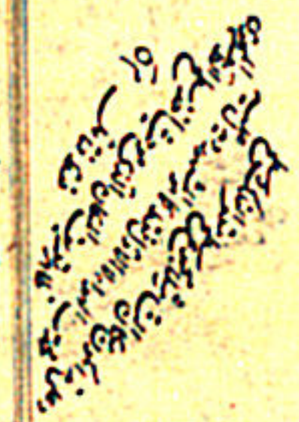
قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي شيء مناف
لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل
وقوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان
قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما
يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب
ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان
يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان
يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في
المحل اختصاصه به بحيث يفتقر في التقوم اليه فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا
يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم
من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه
اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية
للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه
بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون
اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى
احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم
الحاوي والا لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان
الطير الواقع في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون
متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما
نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير
المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ولا يلزم ان يكون

لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسه لان
تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان
ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة
لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك
بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها
حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه
اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون الانسان المحفوف بكرباس مثلا اذا لم يحيث لم يبق
من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى غير بلد يلزم ان يكون ساكنا
لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة
مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق لزم ان يكون ساكنا وذلك
سفسطة لا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد
تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط
بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم
الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض بمقالاتهم فانهم لما اثبتوا
المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان
فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه
اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين التزموا به فالقائلون بان
المحدد لا مكان له مناقضون في انفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد
مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من حيث
هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك
انهما يستبدلان المكان ولهما نقله من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل

امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية
ليس لها نقله من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب نقلة اصلا والضرورة
يبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر
مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب الحركة
الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان
هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه
لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا اجزاء المتحرك
بالحركة بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يفرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت
موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الفلك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها
بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك
واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة
ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فيملأ الهواء لم يبطل والسطح الذي
كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل
دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد
المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول
فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله
على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح
هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي
يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا
حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط
بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي

الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق
على المكان مال له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين
فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف
المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط
بالصفحة الرقيقة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة
فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي وايضا زق الماء
المملو منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما
كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح
الباطني بحاله ومنها ان المتمكن مال لمكانه منطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك
الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل ان يكون كل جزء من المتمكن ايضا
في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا
ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان
الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه ماليا له
انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظ ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه
بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان
لا يصح عليه الخلو عن شاغل القايلون بان المكان هو السطح مع بعض القايلين
بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المص والباقون
منهم مع القايلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا لساوت
حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج
المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان
تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم

في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة
ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر
لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء
ارق قواما من الملاء الاول بحيث تكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء
الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة
الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء
الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن
السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها
فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة
عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نم امكان قوام يكون على
نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام من مراتب الرقة
الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوامان على
نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء مم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف
المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وح يقوم الاحتمال المذكور
اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف فلم
لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة
بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية
وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك
النسبة بين النسب العددية اقول لا يخ اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون
معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في
الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات



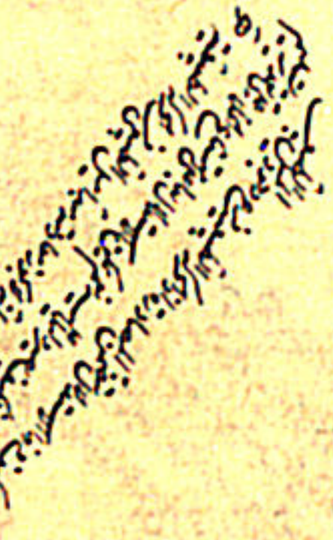
بازاء معاوقة الملأ الغليظ فزمان حركة الملأ الرقيق في المثال المفروض ينبغي
ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ
الفرض ان معاوقته عشر معاوقة الملأ الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق
كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله ان الخلاء مح اذ لو كان ممكنا
لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة محالا لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض
الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق وعديم المعاوق وانه مح قطعا
فالخلاء مح واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون في زمان
فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور
اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض
المتاخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا
يستجمعهما واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير
مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان
الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المح المذكور والمص مهد
للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطوء لانها
لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية
اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان
تتخيل ملائمة حد منهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فتترتب عليه الحركة السريعة
او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة
والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة

وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها يكاد يحصل الحركة في
غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك
القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة
اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق
المتحرك في تأثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق
اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من
الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة
وبطوءا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن
ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية
وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع
هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم
منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على
امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق
داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد
تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر لانا
بينا ان الحركة تمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما
لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض
وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من
المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما

والحاصل منهما ان المص يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي
ان تينك الحركتين لا يكونان على حد ما من السرعة والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت
الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطؤ ثم يضم الى
ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا لينتج ان
الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوقة تستدعي
زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون
للمعاوقة دخل في ذلك الاستدعاء وبانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء يستدعي زمانا
آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوقة مستدعية لزمان والعجب منه
مع كونه علما في التحقيق وعالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه
بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه انه مبني الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه
على ما مر تقريره مشروحا واما المنوع فهي ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه
ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه
فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا
في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية
مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطؤ وهو
محفوظ في الصور الثلث لا تفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوقة ويتفاوت
بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا تفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان
هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوتات اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان
وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق المتحرك في تأثيره والا لم يكن له مدخل

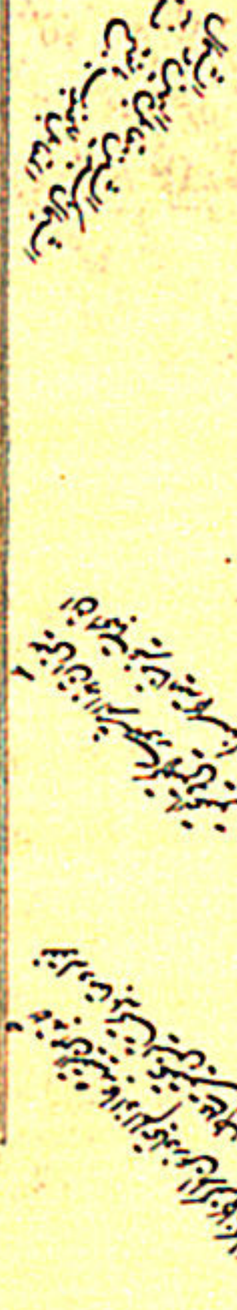
في اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا
بل نقول ذلك الامر الآخر هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا ينفك
عن حد ما من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هي شيء واحد بالذات
وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة
للشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة
الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة
والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان
صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف
بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الصغر والكبر او الكيف اعني التكاثف
والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها وغير ذلك وذلك الامر
هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك في تأثيره
فلا نم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غير القوام
كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع
قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة
قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان الامر
غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد
غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس واحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها
كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها
من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن

هناك معاوق خارج ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من
انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها
المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة
من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي
اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء
لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذلك القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه
لان المفروض اتحاده وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود
المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة
كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المط لا يمكن بالحركة الطبيعية
فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدل الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء
وتارة على وجود المبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان
معناه ان الحركة بمهيتها تقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز
اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي الحركة لذاتها زمانا
معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو بط لان نصف تلك الحركة
واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة
لا يستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين
من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة
في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزءا
موجودا في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصد او بين ان
وقوع الحركة جزء من ذلك الزمان الذي فرض انه يقتضيه مهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر
وانى له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة

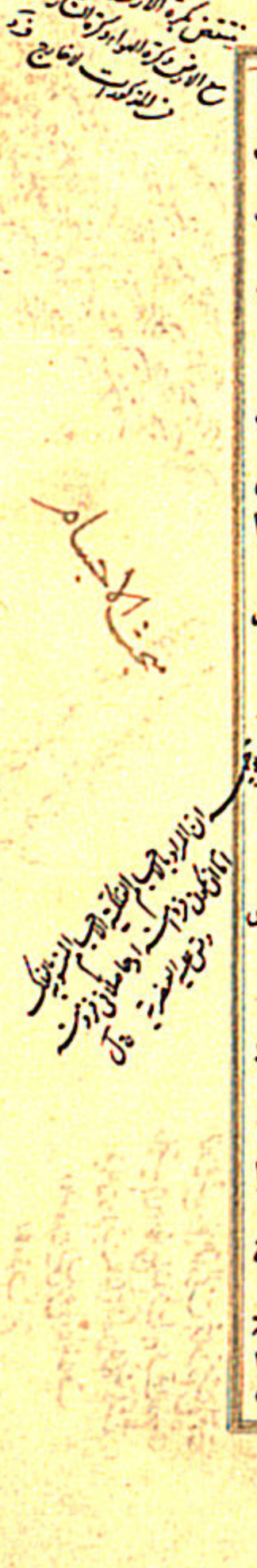


في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذي تقتضيه
مهية الحركة قد لا يقبل الانقسام بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء
وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا
للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضناه انه تقتضيه مهية الحركة زمان
وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء
المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة ويحكم بان مهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع
في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا
من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد
منهما مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه كما مر والجهة مقصد
للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية اشار
بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل
في مأخذ الاشارة وليست بمنقسمة في مأخذ الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد
الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او يكون منقسمة في
امتداد آخر فيكون خطا او في امتدادين آخرين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة
الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات
على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم متحرك بحركته فكيف
يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون
جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلتين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات
التي يكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الآخر او حركة الجسم
الآخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم
على تقدير الفلك المحدد لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا

فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدل الاوضاع واليمين والمحدد فان اليمين هو الجانب الذي فيه فاذا استدار على نفسه صار اليمين الى جانب آخر فيه فاذا استدار على نفسه صار اليمين الى الجانب الذي كان فيه اولا وهي من ذوات الاوضاع المتصورة بالحركة المحصورة فيها وبالاشارة اشارة الى الاستقبال الذي كانت الجهة المراد وجودها اذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والعدم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الوجود الذي لا وضع له وقد عرفت لك امر انتفاء الفرق بين المكان والجهة فساد قولهم ان المتصورة بالحركة المحصورة فيها وان الصواب ان يقال هو ما اليها او قريبا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه الجهة على تسعين قسم تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع هو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا كون المشرق قدامه والمغرب خلفه واليمين منه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وباليمين والشمال يمينه وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القايم اذا صار منكوسا لم يصر ما الى رأسه فوقا وما الى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف للامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ولكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ستة مشهور وليس بحق وسبب الشهرة ان عالمي وخامسي انما العالم فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى هو الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه اليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع سمي فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم



عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخامس فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم ولكل بعد منها طرفان فللكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة للجسم طرفا الامتداد الطولي يستتبعها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يستتبعها باعتبار من قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يستتبعها باعتبار من قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخامس يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوايم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها لكن ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل القيام الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فاطلقنا عليها اسم الافلاك التي ليست اجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها غير كوكب وذلك سمي بالفلك الاطلس تشبيها له بالفلك الخالي عن التقوير محيطا بالجميع وذلك سمي بفلك الافلاك وقد بالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم رصدوا في بادي الرأي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم رصدوا بعد ذلك ان جميع الثوابت متحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا رصدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها



فلكا آخر فصارت الافلاك اثنى عشر واما فى جناب الكثرة فلا قطع لجواز الكون
كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المركوبة كثيرة وجوزنا لهم ان يكون
الافلاك ثانية بان تستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تشمل
بها نفس تحركها قال صاحب المحققة لما سمعت هذا من المعلم قلت فيجوز ان يكون
سبعة بان يكون الثوابت ودوايرالبروج على محدب فلك واحد تتعلق نفس بجميع
السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها بالحركة الاخرى لكن بشرط
ان يفرض دايرالبروج متحركة الحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها
من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واثنى علىّ وتشمل تلك الافلاك الثانية
على افلاك اخر جزئية ينفصل اليها الافلاك الثانية على ما نعلم عليا شاهد واما من
احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف
والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان
الاقاليم وغيرذلك حافظا كل منها النظام مخصوصا على الكل الى شاهد وما يقال
من ان اثبات الفلك على الوجه المخصوص مبنى على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة
من نفى القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانما الاشتداد فى
حركاتها والضعف لا يكون لها جوع ولا انفطار ولا وقوف ولا اختلاف حالة فيها
بل يكون ان يتحرك حركة بسيطة فى الجهة التى تتحرك اليها الغير ذلك من المسايل
الطبيعية والالهية التى بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكونها واهية
اذ لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك
على النظام الشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك فى الفلك كالحيتان فى الماء يسرع ويبطى
ويرجع ويقف ويقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك
الاصول فاذكروا اثبات اللازوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساوات

وليست بجلية اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات
المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشئ اذ منشأ عدم الاطلاع على مسايل
هذا الفن وطوايله فان اكثر مقدماتها حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة
الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التى
لا يتطرق اليها شايبة اشتباه مثل مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية
على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب
حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار
على القول بثبوت القادر المختار ونفى تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار
وانتفاء تلك الاصول لا يفيدان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان
الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسوى القادر المختار
بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس
من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسوى ونور وجه القمر على ما شاهد من التشكلات
البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف فى حركات الفلكيات وسائر
احوالها يجوز ان يكون لحد نصفى كل من النيرين مضيئا والآخر مظلما ويتحرك
النيران على مركز بما بحيث يصير وجهاهما المظلمان متواجهين اثنا فى حال الخسوف
والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على تقدير ما اذا كانا غير
تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام
الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف
والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر وامثال هذا الاحتمال قايم فى العلوم
العادية والتجربية بل فى جميع الضروريات فانا نجزم بان اوانى البيت بعد
خروجنا عنه لم تصر اناسا فضلاء محققين فى العلوم الالهية والهندسية

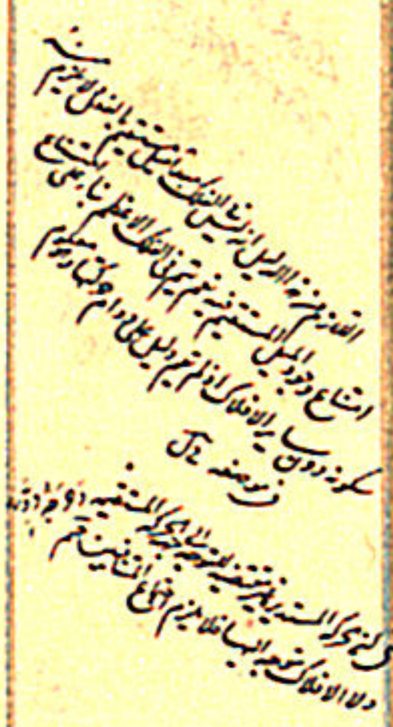
الاولى نفى ونفى الاثبات اثبات ونفى الاثبات اثبات
والاصل فى هذا ان النفى المحض لا يصلح ان يكون دليلا
فى المسايل العلمية وانما يكون دليلا اذا كان مستلزما
لامر ثبوتى وهو ظاهر
منه رحمه الله

مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ
موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر
الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية
وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم
الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدير
المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن
اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها
شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ
لما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة
مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات
فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد لان
حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة
من الكواكب او ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة
بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة
وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات
يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة
والبطؤ اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما
ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة
فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي
ذكرناه اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على
الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف ح وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة

ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان
يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث
يطلق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان ومن تأمل في احوال
الاظلال على سطوح الرخامات يشهد ان هذا شيء عجاب واثنى عليهم ثناء مستطاب
تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا فلانه
صريح في ان الافلاك الجزئية انما تكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فان
من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقا المركز واما
ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل فلك
من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا
خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز
ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية
يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين على ما
ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا
واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهرين كانت تلك الكرة جزءا من الفلك
كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة
وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك
القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس بمقعر فلك عطارد ومقعره
بمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان يعد
في الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير فلكا
عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية
ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين

اى اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها
طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اى الافلاك
باسرها بسايط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها
الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
المواضع الطبيعية لتلك البسايط متجاورة بحيث يكون تلك البسايط مجتمعة معا
متالفا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت
حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية
مع احيازها التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم وننتقل اليها
بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد بالحركة
المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان النقطة الجوالة من النار
على الاستدارة مثلا متحرك حركة تخرجها عن مكانها فتكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا
بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة
واما حركة الجوالة ونظايرها فانما سمي مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك
انما يحدد جهتي الفوق والتحت دون ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه
الغريب الى مكانه الطبيعي على دايرة مركزها مركز العالم لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق
والسفل فلم يلزم تحددهما قبل الفلك فان سميتهم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع
الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء
الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك
الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود
الاجزاء اذ يلزم ح ان تكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل

قد اعترض عليه بانه انما يثبت به بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم
دون ساير الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اى الحرارة والبرودة
والكيفيات الانفعالية اى الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها
منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال
في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليين
والاخريان بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين
توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب
تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة مختص بالمحدد ولا يعم
الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها
ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه
الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان
في جسم واحد فيحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة
فانها تتحرك على الاستدارة والاستقامة معا وليست حركة الاستدارة صارفة
عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نم ان الحرارة
والبرودة توجبان لمحلهما صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون
الافلاك فجاز ان يكون حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة
كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما
قلنا قد تخلف الاثر من العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في
العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم
فيجوز ان تخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما
وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار



ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو
طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي بط
والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر
التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة
مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان
مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة
فلا تؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل
الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة
سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها
من اشياء صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس
للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيط
لساير العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يجاب عنها
بان الطبقة الزمهريرية تعاوقها ولا يتصور معاوقتها للافلاك المتسخنة جدا
اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة
وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال
وتركه واليبوسة كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان
بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم
يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم
قد عرفتم المنوع ايضا ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل
والتخلخل والتكاثف والا لزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر
شفافة لانها لا تحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب هذا انما يتم في غير

الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على
كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة
وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها
اما الارض والماء فظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن
الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين فلا تصل
الادخنة الى محدبها واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية و
الانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا
ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة
وبين الرطوبة واليبوسة هو النار وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع الاثنين
من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة
والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض
وكلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي تلينا
بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية
فان ذلك مما لا سبيل اليه هنا قال الامام من حاول حصر البسايط العنصرية بتقسيم
عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا
تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة
متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي
هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات
الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي
تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا
رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك

ان المتوسط بين غايتي الحرارة والقدر اضا حدود لا نهاية لها فان اتم لكل جزء
عنصر اقتضيه بطبعه زادت الاضافات على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول
فساد مظ لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض لكل حد دون عنصر اودون
بعض لنا اذا اثبتوا الجمع لكل حد دون عنصر اواحد فلا يلزم ذلك لان زيادة الاضافات على
اربعة لا يقال فح يكون فعل الطبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابه هم قد
صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل الطبيعة في مادة متشابها غير مختلفة لانا نقول
هم صرحوا انه بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه
ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسايط
اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس
والارض ماء وبالعكس وهي ست صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور
وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء
ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد
واما بوسايط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشر
حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات
التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان اناء النار المنفصل عن الشعل لو بقيت
لرئيت ولاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما انقلاب الهواء
نارا فعند الحاح التنور على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن قال
جاز ان يحصل ذلك الهواء بحرارة قوية تميل على النار من الاحراق كان التزم وهي بعيد
في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيما يلزم بالعقل المشاهدة
اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فبان القطار
المركب على الجبل تركبه قطرات الماء كلما تحتها حدثت مرة بعد اخرى فتلك

الكير جمع الكور
آتش دان آهنكر

تخيه دودكرون

القطرات لا يخلو من اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل القطار فهو على سبيل الترشح
وليس كذلك لان الماء ليس بطبعه ولانه لو كان الترشح لكان من الماء الحار اولى لانه
الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج القطار
وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالقطار الى ماء فذلك هو الحق واما بان يكون
مترشحا من الظروف هناك اجزاء موجودة مائية في الهواء المطيف بالقطار ونزلت الى القطار كما ذهب اليه
ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف لا اناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها
وحدة برارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول الى الاناء فلما برد الاناء
الذي فيه زالت السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت ونزلت
واجتمعت على الاناء وضعفه باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها على تقدير بقاء
شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تزايدها
ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لانه تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء
او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان نزل الكل دفعة فيلزم نفادها
في مرة واحدة او نزل شيئا شيئا الى الشاوي فيلزم نفادها وانقطاعها اقاتر
نزولها بعد التخلية مرة اخرى مع بقاء الاناء على حاله الاول اعلى التناقص فيلزم
تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على
ذلك اولا بجواز ان يحدث في تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها تجتذبها ثانيا
ليجاور الاناء ايضا فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك
الابعد الى مكان الاقرب في زمان تحرك الى الاناء شيئا او اتحرك الى الاناء ما كان على
بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع
وهكذا فلا تفنى ولا تتناقص ولا تتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض بجبين

انقطار آن الوضع المركب من قطرات الماء
دودكرون آن تنور كه بر آن تنور نهند مبر

الاول ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم
ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط
بذلك الماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان
برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطوح
الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال
القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات
متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة
وعند تكيفه يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية
المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برده
يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة
يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء
واما اذا انحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وعن الثاني بانه لا يلزم
من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما
يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء منه وان لم نعلمه
وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواءها فيجمد سحابا لم ينسق اليها
من موضع آخر ولا انعقد من موضع آخر بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا
ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما
وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان
تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في
المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا
لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله

ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير
الفصل والهواء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع
لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء
فعند تحلل الابخرة بحيث تلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما
انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير حجارة
صلدة واما انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل الاجسام الصلبة الحجرية مياها
سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل ولما بين امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم
امكان الانقلابات بوسط او وسايط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها
بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
والمناقشة فيه بانه يجوز ان تكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار
التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار
ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف
يابسة لانها مغنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز ان
يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب يصعد اجزاؤه اللطيفة
فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام
الرطبة كالحطب الرطب مثلا اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها
كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى
المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه
يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة
ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كانت
فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس يبوسة تقتضي هي ايضا عسر استحالته

اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها فيلزم ان لا يكون
الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك
وقيل النار رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك
ولعله بسبب مخالطة الهواء فالدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يتم الا بنفي
بين المتنافيين احدهما تجويز كون الحرارة في النار التي لنا لاجل المخالطة للهواء
الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي
هو رطب بحيث عد الاولى خروجا من الانصاف وعد الثانية لانا نقول المتخالفان
في الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية متوسطة بين الشدة
والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان تكون حرارتها
اضعف من حرارة هواء الصرف لكن الامر بالعكس واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب
مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل
المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا اخذت وفارت
سخونتها تكون منها اجسام صلبة يقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه
بانه قال ايضا ان الصاعقة تولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض الحبسة
في السحاب وهذا ظرف فيه وايده بما حكاه من ان الصواعق تشبه الحجارة والحديد
تارة والخشب تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بواد هذه
الاجسام في معادنها شفافة الشعاع لا يمنع الشعاع من النفوذ فيتعين على
ذلك الشيخ في الشفافة نفسير بالون او ضوء سهل لان الزجاج الملون شفاف
اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم كثيف او رقيق
والاول هو شعاع النير والثاني هو شعاع البصر يعني ان النار الصرفة التي هي حركة
مماسة بعقر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار

المضيئة التي لنا فقد نقل الشيخ في الشفاء على انها ليست شفافة لانها تحجب
ما وراءها عن الابصار وذلك لانه نفوذ الشعاع البصري فيه ولانها تقع عنها
ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر وذلك لانه نفوذ الشعاع البصري
وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول
الشعل يوجد نارصرفة لقوتها وتكمنها من احالة ما يخالطها فحينئذ يمكن كون
شفافة لا تحاج لا يقع بها ظل ولا يكون لها ما يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ
في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها
ظل عن مصباح آخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بالحركة ذوات الاذناب
فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين ثمانمائة هجرية والشمس في اوايل الميزان
ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا مفارقة ثم بعد مدة
ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين الشرق والشمال وكان يصغر جرمها
ويضعف ضوءها بالتدريج حتى اختفت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل
في الجهة المذكورة قدر سمح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان لحركة الاثير تحرك
بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على
موازاة المعدل كالمتمايلة كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه
اقول ليس بشيء لانا على ما شاهدنا انما تحرك لان لها حركة خاصة وجميع الكواكب
كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة
الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك
بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالوهمي لحركة جالس السفينة تحرك بحركة مكانه
بطء والا لزم ان تحرك بحركة فلك القمر سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة
وهم لان ذلك لحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة ولها لجهة واحدة

انما يخالطها مع الهواء عدوها في طبقات الهواء وقوية على احالة المركب اليها
قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى عن الحيوان الذي
يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء
والهواء المجاور لابداننا انما نحس برودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به من الماء
رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى
ما يمتزج منه مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون منها
الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة ونحوها الثانية
الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يخالطها من
الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى
طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق الرابع الهواء
الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة
البرودة التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف
اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه
لا تنافي بينهما كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة
والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب غريب ظهر منها برد محسوس
وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا نم خلو الارض في زمان من الازمنة
عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها بل هي
ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله
الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما في ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان
الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا يرى ان من امر يده على النار بسرعة
على الاسلمت وان امرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون

كثافتها ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي
مركز جرمها منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس
واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط
فان كان الاول والثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والتالي بط
وان كان الثالث لزم ان تتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه
وايضا لزم ان ترى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك
القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كانت حركة المرمي اسرع من حركاتها
واما اذا تساويا لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة
سريعة اذا تخالفتا واذا كانت حركته ابطأ من حركتها لزم ان يحس حركة المرمي الى
خلاف جهة المرمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد رميا حجرين
متساويين احدهما الى جهة حركتها والآخر الى خلافها لزم ان يرى حركتهما الحجرين كليهما
الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطوء والتوالي بأسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم
انما يلزم لو لم يشايعها الهواء في حركتها كما يشايع الاثير الفلك قلت الزم ح ان لا يقع
الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من سمت خط واحد على الارض
كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل
من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الارض متحركة
بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا الكواكب
حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد
متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كان احدهما بالعرض ولم يمكنهم
اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة اليومية السريعة اليها
وزعموا انها المتحركة بهذه الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة

في الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى جانب المضاد للجانب الذي
اليه تتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة
على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعة الهواء مشايعته مع جميع ما فيه
حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة اقول
الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع
الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل طغيان القلم وتفسير
الشفاف بما لا لون له ولا ضوء بما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم
واستعمالاتهم يظهر من تتبع كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف
عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا ايضا عن الكسائي رق حتى يرى ما خلفه وثوب
شف وشف اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل لها ثلث طبقات
الاولى الارض المخالطة بغيرها التي تولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات
والحيوانات الثانية الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيط بالمركز واما
المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات
تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليه المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها
يحصل بضدها عالم الكون والفساد يسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها
الى الآخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات
للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق ظهر منها هناك اجزاء ارضية
ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل النار
غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك
ولا تتكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية
اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به

اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت
بما يغمرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي فلا تبقى نارا والجواب عن الاول
ان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على ساير الاجزاء الارضية صير
الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان
حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض
يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي
لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة
بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث
المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون
قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فمحتملة
للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة
احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل
ولا يجوز ان تكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل
والتاثير ولا ان تكون الصورة هي المنفعلة لان من شانها الفعل والتاثير لا
القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها المادة
او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان
الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك
كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية
ولا يجوز ان يكون المنفعل هو ايضا لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني
انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعلة واجبة
الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتان على صرافتهما

في المزاج

عند حصول انكسارهما وهو مح وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار
الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فتفعل الكيفية
في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج
ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج
يماثل الحاصل في الجزء الآخر اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل
حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي
والارضي ومعنى توسطها ان تكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلهما
بمعنى ان يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة
واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار
اذا امتزج بالبارد انكسرت برودته وليست هناك صورة مسخنة قلنا نعم فان صورة
الماء هناك يفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين
اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات
وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا
فبان انفعال المادة هنا ليس الا استحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة
في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية
باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الآخر ليس
الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية
الصرفة التي للمادة المنفعلة فح نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال
فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما
واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة
الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة

الاخرى فذهب بعضهم الى ان المحيص هنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة
المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما يفعل بكيفيتها ففي
لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم
الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة عن انعدام
تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين
العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك
الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدأ على تلك العناصر
او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفياتها والكيفية المقارنة للصورة
الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في المعلول المتوقف على
اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد
فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان
تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون متفاوتة
في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل
كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفياتها فتستحيل الى كيفية قريبة
من الكيفية المعدة فننقل الكلام الى الاعداد فتعود تلك الاقسام والالزام وذهب
بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية
لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان
انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك
بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد تكسر سورة برودتها

وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل
بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحر فانه يكسر سورة
حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من اسناد التفاعل كما هو مذهب الاطباء
ويندفع عنهم ما ذكر من المحال على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان
يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين
لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا
حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج
واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت
ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بينا من الاستشهاد اقول
ولا يخفى على المتأمل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان
يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم
عنه الكيفية القوية وتحدث له الكيفية الضعيفة ان المح لازم غير مندفع
فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر معدومتين ايضا في تلك
الحال تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان
تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها ليصير كاسرة من غير سبب
يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما
على انكسار سورة حرارة النار لزم ان تنعدم تلك البرودة الشديدة من الماء
وتحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور
الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر
سورة تلك الحرارة ولا سبب هنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان تكون الصورة النوعية

للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة يمنعها
عن مقتضاها لانا نقول لج يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال
الحرارة المانعة ولا تزول الحرارة الا بعد عود البرودة الزائلة فان قيل ما ذكرتم
انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر
لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا تكسر سورة الحرارة
البرودة الشديدة وتكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى
بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الشفاء لكن قوما
قد اخترعوا في قريب من زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت
وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها
صورته الخاصة ولبست ج صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة
فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى
من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا مزاج ج بل هو فساد وكون
لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم
هذا القائل ان الموجود في جميع الممتزجات بين المخالفات المستتبعة لصور المركبات
كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع
بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج
مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان
وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط
عن الاثير بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة
ويزعمون ان الاركان الاربعة لا توجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك

تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل
والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير
ان يبرز عنها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه
لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان
غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل
النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار
المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا
لكن الحار نار يخالطه ويفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل
الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون
الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ من تعريف المزاج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما
واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي ينفصل عن خشبة الفضاء
ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون
غير محرقة اياها بل لو لم يكن في الفضاء الا النارية الباقية بعد التجمير لامتنع
التصديق بوجودها بالفعل فيها وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس
والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة
الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذايب لو كان
قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في بطنه واعترض عليه الامام بان حرارة
الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها
غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل

ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا
كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قال الاطباء واجاب عنه المص
بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية
للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني
بخمسة امور من المشاهدات الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه
احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن
كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين
يابستين يحمى بل يحترق من غير نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو
الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء
الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية
لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا وكالمتخضخض وهو الجسم الرطب كالماء
ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان المايعين المتشابهين
اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني
متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الضيقة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ
النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة
النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المفدوم
يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول
شيء يعتد به منه اذ التداخل مح وليس كذلك الرابع القماقم الصياحة اذا ملئت
ماء وسد رأسها محكما ووضعت على النار القوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر
مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هايلة تنفر عنها الدواب فحدوث السخونة والنار
في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء عنها تدل على الاستحالة

والمزن معاوضتان الاستدلال ان رجحها واحد الخامس ان تجاوز بها ما يضعف قوته
والاجزاء المباردة لا يصعد البلغم بل يزيد كما قاله هناك فاذن هذا استدلال
ثم تختلف الامزجة في الاعلى بسبب قربها وبعدها عن الاعتدال قالوا ان الفاعلة
المتعددة اذا تصورت وامتزجت تفاعلت بكيفيات واستوت على كيفية فحصل
صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو احدى الذوات فاستحقت
لاستعدادها مناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقررها على الاجتماع
مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بتقضي طباعها ثم ان تصور العالم وامتزاجها
على ما تقدم تفاوتت وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد بسببه الى الاعتدال
فتفاوت بحسبها في الاستعداد والوحدة المزجية المناسبة فتفاوتت الصور الفائضة
عليها لا نفسانا ولما كان المركب الادنى بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة
استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى
الاعتدال والوحدة استحق صورة اكثر آثارا واقرب الى الاعتدال
والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه لمبدأ الفياض مع عدم تناهيها
بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر
الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات
مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع يعني ان كل
نوع له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يجاوزه
الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة و
سائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه
المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزه
هناك هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على امتناهي من الامزجة

وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين استعدادات غير متناهية عن المزاج النوعي فمزاج الانسان
مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حدين لا يجاوزهما فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة هلك
لم يكن مزاج الانسان ابدا كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج الانسان
هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حدين لا يجاوزهما فاذا جاوزهما لم يكن مزاجه ابدا
كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج الانسان هلك ايضا وكذا الحال في
سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في المزج ان
كانت متساوية فهو المعتدل والا فغير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في
كيفية مفردة وهو اربعة اقسام لخارج عن الاعتدال بالحرارة فقط او البرودة فقط او اليبوسة
فقط او البرودة فقط واما خارج عن الاعتدال في الكيفيتين لا يمكن في المتضادين
بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة
فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة
والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاء متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية المختلفة متقاومة
فلا يقهر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا آخر
ولجايها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق
قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لاستحراك من كيفية الى اخرى فلا يحصل
هنا مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة ومحدوثه بعد انقطابها واجب بانا نمنع اجتماع
الاجزاء الاسباب خارجية بحيث يكون المايلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل
والمايلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتمانع الاجزاء ويتقاوم فتساوي قواها
في الميل ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بقاء لها مع بقيد وجود ذلك الميل واما
الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون بتفضل كأصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتض
سوى الاجزاء اذ الطالب لبقاء الاجتماع غير منحصر في طلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد

المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا
يجوز ان يكون مكان احد بسايطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره
والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية تقتضي
حصوله في مكان بعض بسايطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب مم لجواز ان يكون
مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده
حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسايط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة
بطلان الخلاء وايضا نختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد مر تحقيق ذلك
اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب تساوي ميول
بسايطه لا على امتناع وجود مركب تساوي ميول كيفياته الاول اعني الحرارة
والبرودة واليبوسة والرطوبة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة
لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان تكون كيفياته الاول متساوية ويكون
ميول بسايطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها
من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما
توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون
انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن
فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له
المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرضي والطبي والاول مشتق من
التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى
ثمانية اقسام لانه انما يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون
احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون

احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على
الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج ح الى الاقسام التسعة
تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في
القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر الى مطلق غير مضاف الى
شيء فهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون
جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى
الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق
بالممتزج او بنقصانه عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين
غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل
على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون
بكيفية او بكيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام
حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني
اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع
الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة
فهذه ستة نضربها في اربع حالات هي زيادة كيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع
نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة
مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة
مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث
ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين
والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها
وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين

مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان واما
كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على
ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا
وقال المركب الثاني من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون
الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب
الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر
على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او
بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية
او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج
بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب
عليه ان يعتبر ذلك في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك
الاهمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في
المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب
ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت
تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا
عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه
تلك النسبة امكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور ح بزيادة الاجزاء الحارة
والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا
مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من
الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال
الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الجسم

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث عنها
الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الجسم فقال وتشترك الاجسام
في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند
مقايسة مثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد
التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما
يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض
انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض ايضا انه غير
متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض خطا غير متناه من مبدا معين ونفرض خطا آخر
غير متناه ايضا بعد ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع
الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو مح واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون
متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم
تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور
في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية
وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية
فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة
بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا امتدا
عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه
فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه
محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان تكون نسبة المتناهي
اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول
وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى

المتناهي اعني بعدما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف وقيل في شرح
هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل
الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين
بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا
واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار
تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا
على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما البعد بينهما الذي هو متناه بالضرورة
ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير
كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين
كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة
على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي
التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة
يفرض على سطح يحيط به اربع قوائم وقد قسمت هنا اقساما ستة متساوية فكانت
كل واحدة ثلثي قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان
الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا
لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل
بين المفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع
زوايا المثلث متساوية لقائمتين فلما كان احديها اعني الضلعين ثلثي قائمة
وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المفصلين
متساويتين لتساوي الساقين فيلزم ان يكون كل واحدة منها ثلثي قائمة ايضا فيكون
زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان

كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد
المائة كان الانفراج ح مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان
الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما
ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد
واقول ولا يخفى على المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى
المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها بمقدار
ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا يقيد فالمساواة
ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يق نفرض خطين ينفرجان كساقي مثلث بحيث
يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين
وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية يكون البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبه منه
بالبرهان الترسي فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث
وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم
يقيدها بالمساواة ولا الاشارة فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم
ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المص بثلاثتها انما يدل على امتناع
لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من الجهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة
ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان
الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد وعدمه فان
وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما
انما يصل بين النقطتين منهما فلو انتهيا بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما
محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة

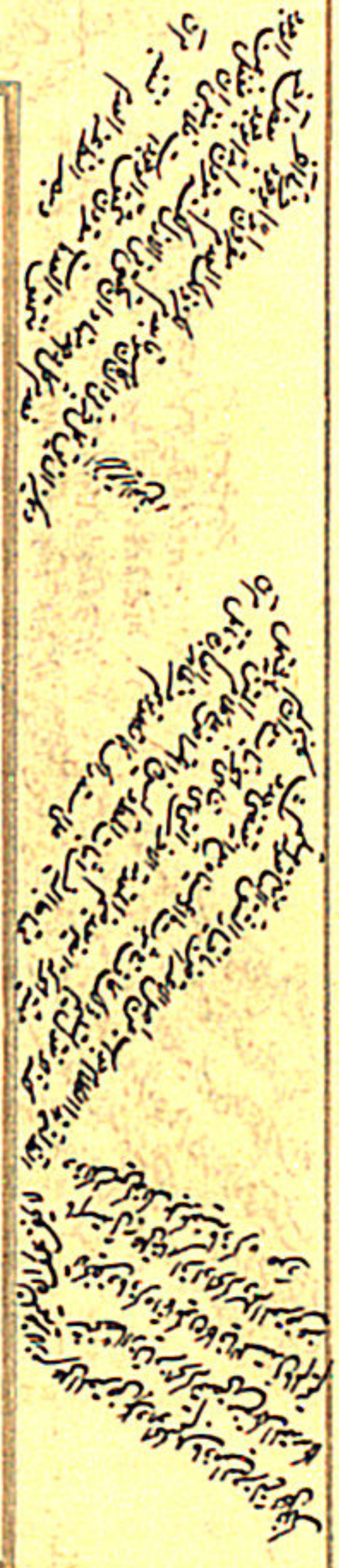
اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة بالحقيقة او انما الاختلاف بالعوارض او
متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا الاصل مبتنى عليه كثير من قواعد
الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم
بصفات معينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الكل على السواء والجسم
على كل جسم يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الثمار فثبت جواز ما نقل عن المعجزات
واحوال القيامة وبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الاجزاء الفردة
وانها متماثلة لا يتصور بينها اختلاف حقيقة وقد يستدل عليه بوجوه احدها ان
الاجسام على تقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولانا نعلم ان كذلك
واجيب بانه هذه الدلالة انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل
واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها
انها بأسرها مستوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في المشية واجيب بانه
لم يصح عندنا ان تحريم النار قابل للكثافة الارضية وان تحريم الفلك قابل للصفات
المزاجية وقصة ابرهيم حجة عليه فلا تدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال
ان الله تعالى خلق في يد ابرهيم كيفية عندها يستلذ مماسة النار كما في الفاكهة
وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم من استوائها في تمام المشية
لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا يخلو
الا الحامل لهذه الاجزاء بأسرها مستوية فيه فتكون متساوية في المشية واجيب
بان المحصور في الحيز ليس ذات الجسم بل احكام من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في
اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المتكلمون في تلخيص المحصل الحق انا لا نسلم
مقبلية الجسم على الاختلاف الاقوالية ولم لا يجوز ان عند كل قوم بالاتفاق او بالقسمة يزول ذلك
الكل عن تمامه فان المختلفات اذا اجتمعت في محل واحد وقع فيه التقسيم ضرورة

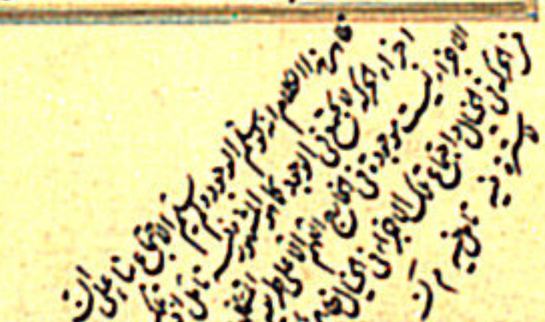
كما يقال الجسم لما يقابل الابعاد او المشتمل عليها ويراد بها الطبيعي والتعليمي والتقسيم
يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف انواع من الحد لا تخالف
المفهوم من الحد فالمتصور ان المراد اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا
مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت بقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام
باقية زمانين والمراد بعلم الضرورة بعني انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا
ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان في العوارض
الحياة لا بعني ان الحس شاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك
بتجدد امثال لا في العوارض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا يبقى زمانين فزعم
بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد بينا ذلك
على ان ليس من مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض
اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكره عدم بقاء الاعراض لما كان جائزا
في الاجسام اينع اعتبار النظام فيام الدليل على عدم صحة بقائها فالتزم انها لا تبقى
زمانين وانا نجدد تجدد امثال وقيل انه قال بذلك لاعتقاده ان الاعدام
من الموجد غير معقول انه لا عند الاجسام حتى يقولوا انها تبقى بطريان الضد
ومذهبه ان الاجسام تفنى عند القيامة فلا يرد ما قيل انها لا تبقى زمانين
كما قيل في الاعراض وقال المتكلمون هذا النقل عن النظام غير معتمد فقد قيل انه قال
باحتياج الجسم الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الى انه لا يقول ببقائها
يعني توهم الناسبون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة
غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده بل انها غير باقية مع انها قابلة للبقاء
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والرائحة الى الالوان الاصول
والشمومة الى الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم

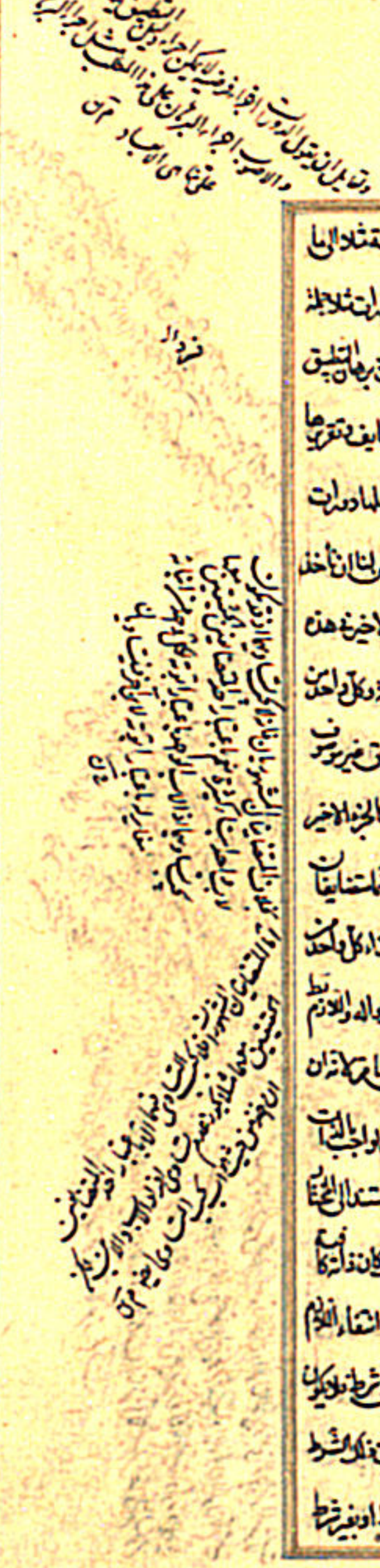
الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى
السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على
الكون يعني لما امتنع خلوه عن الكون كذلك امتنع خلوه عن الكون قياسا عليه وكذا
قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف
فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف
قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو حكم الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني
بالفرق بين الصورتين وهو امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد
وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل
وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي
يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز
رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية
بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا بالذات هو
الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرئي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه
عنهما ثم العقل بمعونة الحس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني
الاجسام فهي مرئية ثانية وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص
هذا المذهب وادعى في ذلك الضرورة واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي
لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت
الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون
الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة
قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكبر مقدارا مما ليس موصوفا به
فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو مح واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي

فالجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات
متناهية حادثة فانها لا تخ عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع
فان كان منتقلا عنهما او عن احدهما كان متحركا والا ساكنا وكل منهما حادث وهو ظ
اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال
والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا
سبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق والمسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم
لان معنى عدم مجامعة السابق والمسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية
بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية
بالغير انها تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير فهو مم وان اردتم به انها تقتضي ان
كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث مهية الحركة اذ يجوز ان يكون
لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى
نهاية وتكون مهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث
ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بآخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء
آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم
انقطاعها فتكون المهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة
الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما
ان مهية الحركة مركبة من امر يتقضى ومن امر يتحصل لان الحركة لا بد وان يكون منقسمة
الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان المتحصل مسبوق بالامر المتقضي ومهية الحركة لا
تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المتقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل
ودفع بان مهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المتقضي والامر المتحصل باقية معهما
لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المتقضي والمتحصل

جزئي من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل
بالمتقضي الا مسبوقية فرد من افراد مهية الحركة بفرد آخر لا مسبوقية المهية بغيرها من المهيات
وهكذا الحال اذا قسم ذلك المتقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد
من هذين الجزئين ايضا جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من
جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع تلك الجزئيات في الازل
فلا توجد مهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود
ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه مح ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا
وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه
فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب
بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا
وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس
لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها
لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع
فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية
للحركة وذلك بعين ما سيذكر في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون
اقول والحق ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمستدل
هنا ولا حاجة الى الاستدلال بحدوث مهيتها فانه يستقيم الدليل على ان جزئياتها متناهية
وبهاتين المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه ثبت
حدوث المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد
منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثا كانت المهية ايضا
حادثة وثانيها طريقة التطبيق وقد عرفتها في بحث ابطال التسلسل وتقريرها هنا ان نقول







لو كان حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما
لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة
اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق
انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا وثالثها طريقة التضايف وتقريرها
ان الحركة يجب تألفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات
مثلا فلو كانت حركة ازلية لكانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان نأخذ
دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه
السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من
اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف
بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير
المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه مح لانهما متضايفان
حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد
احدهما واحد من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل
اما الملازمة فلانه وجودي قديم وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان
كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات
دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار
بل يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافية
في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون
ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط
ايضا قديما ونعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط

ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب لذاته بشرط دفع القسم الى الامور المترتبة المترتبة
معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب بحسب واذا امتنع عدم هذا
الشرط امتنع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذى
كلامنا فيه وهو الخط واما ببطلان القدم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عندكم تختص بالفلكيات وحركتها واجبة عندكم وفى العنصريات
وحركتها جايزة فلا شئ من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل فنقول الاجسام
اما بسيط فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على جزء الآخر فيصح ان يمانس
ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو لا بالحركة واما مركبة من البسايط فتصح عليها
الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب لا فى الوضع واعترض عليه بوجوه
احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودى بل هو عدم الحركة فما من شانه ان يكون
متحركا فاذا كان ثابتا للجسم فى الازل جاز زواله الان الامور العدمية الازلية يجوز
زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعنى حصول الجسم فى الحيز
امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون واستيازهما بالعوارض
الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يقضى عنه بتغيير الدليل فيقال
لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك
قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما اللازم بقسمه الاول فلان
من كون فان وجد الكون غير سبوق بآخر يلزم الاول للاول يلزم خلو ذلك الجسم
من الكون والا لزم الثانى وهو ظاهر واما ببطلان القسم الاول فبما ثبت حدوث
السكون واما ببطلان القسم الثانى فبطريق التطبيق والتضايف وثالثها انا لا نسلم
ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ورابعها انا لا نسلم ان الشرط الذى
يتوقف عليه الكون القديم يجب ان يكون حدوثيا حتى يعود الكلام فيه وفى صدوره

الاثبات الحركة الجوهرية

من الواجب لذاته لا يجوز ان يكون عدميا ان ثبت العدم حادث شاملا فاذا وجد ذلك
الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم باستناده فان قيل
هذا العدم الازلى لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعنى عدم المنع اما
ابتداء او بواسطة ازلية كما ان وجود الممكن الازلى لا بد ان يستند الى وجود واجب
اما ابتداء او بواسطة ازلية وقد تقدم فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب
اعنى العدم الواجب الذى انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدم
الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلى آخر ممكن من غير ان
ينتهى الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس
ذلك بتسلسل محال واما ما هو جزئيات لها اى جزئيات الحركة والسكون فلان وجود
ما لا يتناهى محال التطبيق على ما مر فى مبحث ابطال القسم الاول وقد تحققت فى
ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى
موجودا بالفعل فى جزئيات الحركة ممكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون انما
اذا لم يجتمع فى الوجود ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين وجب زيادة
المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فيقطع الناقص الزايد
ايضا ودليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اى بكونه
سابقا على ما بعده ولاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا فى ذات واحدة
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المتناهية من الآن مرتين احدهما من حيث ان كل
واحد سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق والقوالحق المتبادلان
بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف
بها على المتصف بالاخرى اى يجب ان يكون السوابق اكثر من القوالحق فى الجانب الذى
وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما فى العدة

والحادث الآني مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض
والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها
قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية
ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق
في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل الجملتين لانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا
وقد مر قبل ذلك في ابطال بحث التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار
ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى
بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية
لان تلك الحوادث المتعاقبة المتناهية لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث
لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا
مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان
المجردات لم يثبت عنده والاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فتنحصر الاعراض
عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها
اي الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة
دلائل القائلين بقدمها تقرير الدليل الاول ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف
حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا
مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي
نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث و
اختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فيلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها
لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها
حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام

بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة
اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه
الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب المرجح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية
في الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا واقول فيه نظر لان هذا الكلام
على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت
الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بذلك الوقت
دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث
بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين
لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص
والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما
وجب ان يكون المتعلق به الذي كفى في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص
بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم
الاوقات باسرها لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت
معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث
لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وننقل الكلام
الى حدوثه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه
بتعلق امر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا
هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر
اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تأثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث
وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تأثير امر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح

دليلهم هذا لزم ان يكون الحادث اليومي قديما بالجزء الدليل بعينه فيه لايق
الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
وكل منها مسبوق بآخر الى غير نهاية وشل هذا التسلسل بخلاف التسلسل في الامور المترتبة
المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث التعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث
الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر الى غير نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني بعد ما لم
القديم بتسلسل الحوادث التعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط التعاقبة
انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها كتوارد الحوادث على تلك
الشروط حتى انها كلما استعدادها من عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما ليس
العالم الجسماني ليس له مادة حتى تتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا
لانم ان الشروط والحوادث التعاقبة انما يتصور فيما له مادة فقط بل قد يكون تصورات تعاقبة
لامر مجرد عن المادة وتواردها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث
العالم الجسماني وتقرير الدليل الثاني ان صانع الاجسام لا يجوز ان يكون فاعلا
مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا
يختار ايجاد شيء لا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس
اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لهذه الاولوية ومستلزما
لها وكان بين ذلك الايجاد ذاتا ذاته وهو ربط فوجب ان يكون المبدأ المؤثر
في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يجب ان يتراخى
اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا
واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة لم يلزم ذلك فلا نسلم الحوادث اليومية على
رأي الحكماء الا ان في التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف رأي المتكلم والجواب
انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح الايجاد على تركه

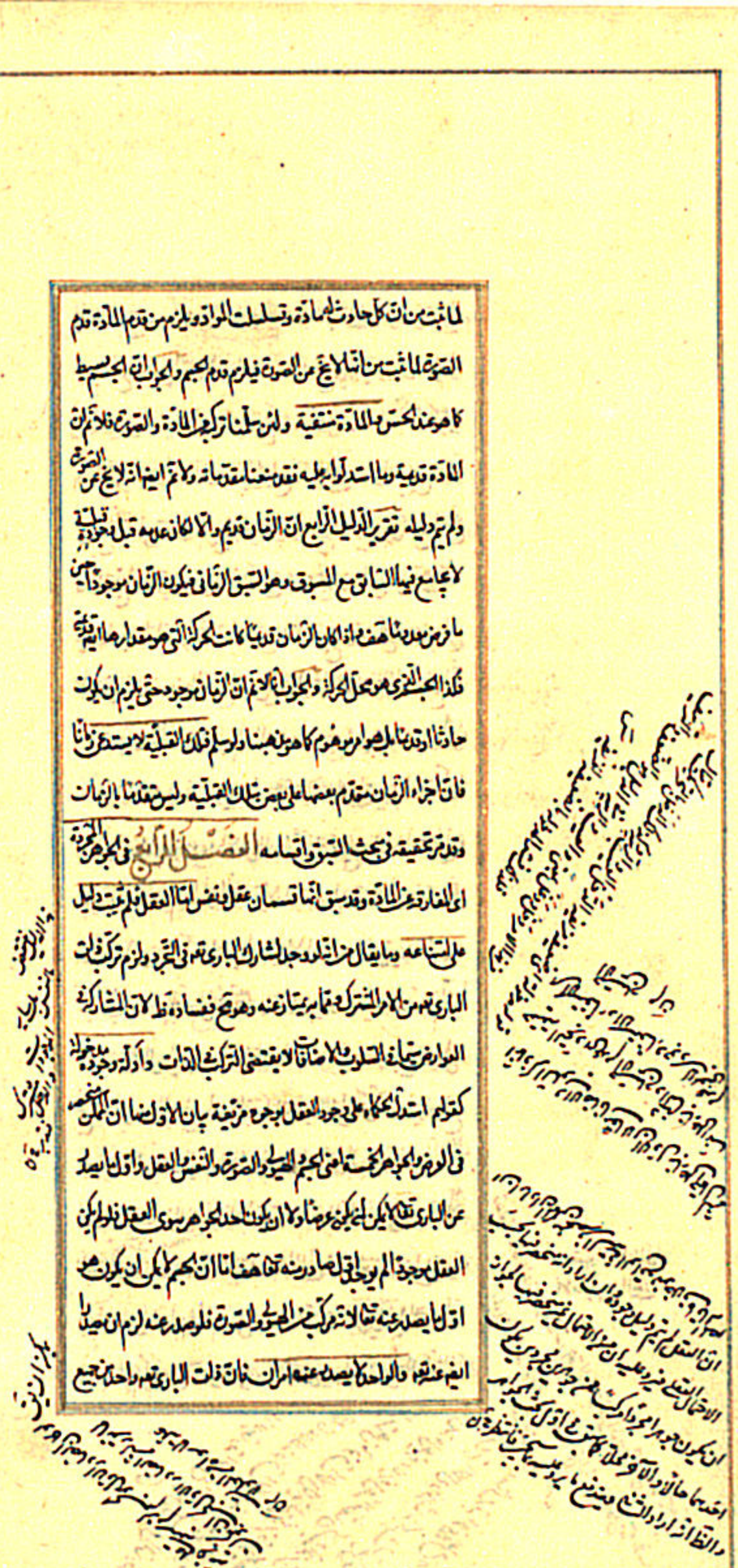
بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر مرجح عند بعضهم قال الاشاعرة ومن اتفق سيرتهم
جواز ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوا اليه ولذلك المنهم اعترل
بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار تمسكوا في
هذا التجويز بقدحي العطشان وهو غني الجايع وطرفي الهارب من السبع مع المساواة
في جميع الجهات التي تتصور الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح لا لمرجح وبين الترجيح بلا مرجح
قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن لا لسبب مرجح من خارج ضروري البطلان
كيف وانا نجد انفسنا وسائر الذوات العاقلة كذلك في كثير من الامور العادية
كالاكل من رغيفين متصفين بالترجيح فليس ترجيح المؤثر اذا كان مختارا انه يرجح باراده
اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه باراده لكن
اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر انتظم الامر الى ذاته يوجه ان يقال كيف
اتصف باحد الارادتين دون الاخرى فان اتصف بتلك الارادة لمرجح عاد التسلسل
اخرى وقلنا الكلام فيما لو لم يتسلسل وان لم يتصف بشيء فقد يرجح
احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها
بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فاذعوا
ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه
تعالى عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح
العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البداهة تشهد بان الفاعل
المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا
ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى الاختيار بمعنى كونه بحيث
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان
الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى

عنه شيء وانما قلنا نفوا
الاختيار بهذا المعنى

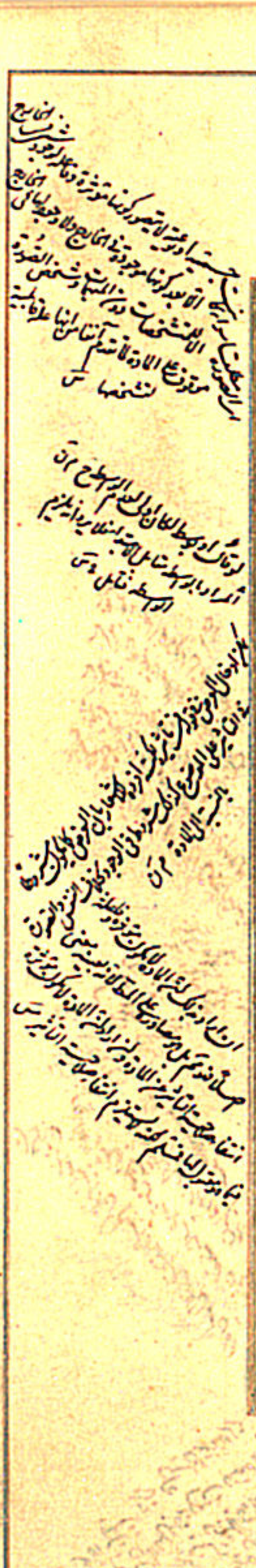
لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم
الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط
كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم ان
المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نم ايضا انه لا يخلو عن الصورة
ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية
لا يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين
ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها ايضا قديمة
فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون
حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا يستدعي زمانا
فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان
وقد مر تحقيقه في بحث السبق واقسامه

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل
على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات
الباري تعالى من الامر المشترك ومما به يمتاز عنه وهو مح ففساده ظ لان المشاركة في
العوارض سيما في السلوب والاضافات لا يقتضي التركب في الذات وادلة وجوده مدخولة
كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر
في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر
عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن
العقل موجودا لم يوجد اول صادر منه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو
اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه لزم ان يصدر
ايضا عنه تعالى والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع



الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة
والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هي الصادر الاول فلان كل واحدة منهما مشروط
في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على
المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو
احديهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولها
اما ابتداء او بواسطة لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا
يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا
على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق
لمشروط هو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي
فرض لاحقا اما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده
بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون
علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر
والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لمشروط هو العرض في وجوده بما فرض
لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها
لا يصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه
صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه
اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل او باعتبار وصفه
بالمعلول ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت ولا لما انتفت وهو ح
يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة
على ما عداها لان ما سواها من الممكنات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بواسطة



ولا سبق لما اتفق ملاحية التاثير عنه فلا كون هي سابقة عليها اقول تلخيص
هذا التعليل ان اول صادر عن واحد مستقل الوجود والتاثير بغير العقل
ليس كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير الهيولى والاستقلال بالصورة
والنفس الوجود في الوضع لان المؤثر مختار اشارة الى الترديف الدليل
المذكور وذلك لانا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار متعدد ارادة
او تعلقا تاما او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده
لعوارض وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان
يكون شرط التاثير فيتعدد آثاره كما جوزتم تعدد آثار المعلول الاول بحسب جهاته
الاعتبارية على عامة ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم افتقار
في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم
ان الهيولى في تحققها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول
الاول وما قلتم فانما يتم ابطاله لو ثبت ان التاثير فيهم لا يتأتى الا بالصادر الاول فلم لا يجوز ان يكون
علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير
علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى ذلك الواحد قابلا
وفاعلا معا لانا نقول هذا الاستبعاد تم وقد تكلمنا عليه في المباحث المشرقية ولو سلم فانما
يمتنع اذا كان القابل والفاعل من جهة واحدة فلم لا يجوز ان يكون المادة قابلة له
بذاتها وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان
يكون احد الامور المذكورة فلم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ويمتنع كون
الصفتين من الذات ولو سلم ان الصفتين من الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك

جوهر فرد يجسم مركب من جزئين ليسا الجزئين في الجسم اعني الهيولى والصورة فلم جاز ان يكون
الصادر الاول واحدا من هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا
الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان التحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر
المتحيز الجسم اعني الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما يحل فيه محلها فيكون مختصا
لان المكان لا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقل
به بل يكون عقلا وهو المطلوب هنا ولكونه مركبا لا يقع فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس
لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال
الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياج الكل
ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد يؤثر بها وبعض خوارق
العادة كالمعجزة والكرامة والتحرز عن هذا التعليل على ما مر جوابه فان قيل تلك
مستغنية عن المادة في ذاتها والفعل لا يغني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو
المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله
لا يكون عقلا بالفعل فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها
في اول المرتبة بدون الآلة ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا
لما بعده لجواز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن
او الهيولى وقوام استدارة الحركة يوجب الارادة المستلزمة للتشبه الكامل وليل آخر
على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض
اولى بان يكون عليها من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة
متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من الطبايع
الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل المستدير
فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن

في طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون له
مبدأ فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل
تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ومع وجود مبدأ الميل المستدير في الجرم
البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة
لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق الخارجي ايضا ممتنع
اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير
يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة
فقط لا يمتنعان الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود
بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان
في الفلك ميلا طباعيا يحركه فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما
ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا
ثم يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا
باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز
ان يكون طالبا وتاركا له وان كانا في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب
بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها
تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية
فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المحرك وارادته تستلزم
التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي
ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المحال محال وهو اما محسوس او معقول
لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة
ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير

عن حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تنخرق ولا تلتئم
ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة
لا تتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها
غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل
صفاته او نيل شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمطلوب وعلى تقديري الاول والثاني
يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة
لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه
ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم
مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا
او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل
ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن
الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون شبها
مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه
بحيث يقتضي شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد الى نهاية
والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول شبهات غير متناهية يحصل بالتدريج
في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا
بالفعل بصفات كمال غير متناهية تحرك الفلك فتستخرج بحركته الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل ويحصل له في كل وضع شبه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه
ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد
ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت
بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه

اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعا حيث يتناحر وثها
وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فانا ذكرنا هرتم فانا لا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا
للجذب والدفع لم لا يجوز ان يكون بعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع
طلب الكل اى لا نسلم ان الطلب الكلى ح وايضا لا نسلم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضى امورا
مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بعرب القطبين وبعضها يقتضى ان يكون
بقرب المنطقة اذ لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا للامر ح وسابق من
ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فندفع بان تشبه الفاعل الكل سواء وعلى هذا الاصل
يبتنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة
للفلك يستلزم جواز انتقاله عنه لجواز ان يلحق بحرم الفلك صورة تمنعه مقتضية
لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك صحة ما ادعيناه لان الاجزاء
بالنظر الى طبايعها لم تكن مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت لم
تكن الصورة الملحقة امرا عارضا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بنا على هذا الاحتمال
حصر العايق الخارج بين هذا فى ذى الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل ان عدم
وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة
عليها اذ يجوز زواله بحركتيها اما اعتبار الوضع بالنسبة اليه لان استلزام الجواز
الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لا استرة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها
لكانت ممتنعة بالنظر اليها واتباع الحركة بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء
طبايعها لدوم حركتها اعنى سكونها ووضاء وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز
الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا فان النصف الفلك
فوق الافق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات
عالما لاستحيل اصلا فلا شك ان النصف الفوقانى من الفلك لا تستحيل طبيعة

طبقة الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتانى منه لا تقتضى طبيعة
التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف طبقات طبيعة واحدة فيتنقل بتسلسل
الى طبيعتا مجردتان يصير الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة
عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل من حالة الى اخرى ولو سلم فلا نسلم ان
الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق الخارج من
امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغيرها لكما ذكرتم فى الدليل ولو سلم
فلا نسلم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبادى طبايعى ولو سلم فلا نسلم ان
العايق من الحركة المستديرة لا يكون الا اذا سيل مستقيم او مركب لجواز ان يكون
العايق ذا سيل مستدير مبطل القوة مخالف لها فى الجهة ولو سلم فلا نسلم انه
لما وجد مبدا السيل وعدم العايق لزم وجود السيل بالفعل لجواز ان يتخلف السيل
عن وجود المبدا لانتفاء شرطه كعدم المحاذاة الملاقية مثلا ولو سلم فلا نسلم ان يلزم
من عدم نيل ذات المطا او صفة حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لجواز ان لا
يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المطا وصفة امرا غير قار تحفظ نوعه بتعاقب الاجزاء
كما ذكرتم فى المشبه ولو سلم فلا نسلم ان ذلك المطا المشبه به ليس هو الواجب قولكم
والا لم تختلف الحركات فى الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك لاختلاف الاختلاف
فى النوع او لاختلاف الكمال المشبه به فى الواجب بالاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المطا
الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها
على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين قد مر والا لامكن المنع
او على الاقوى والاضعف دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان المجسم الحادث
موجد ومحدث لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حادثا او محدثا لما تقرر عندهم
من ان الافلاك والعناصر يحتوى بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحادث

علة موجدة للحوى فلا بد ان يتقوم بوجوده ووجوبه على وجود الحوى ووجوبه كما مر فاذا
اعتبر وجود الحاوى مرتبة لم يكن للحوى تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تأخر
بالذات من وجود ما هو علة لها اعنى الحاوى بل المكان لانه لم يجب تقديم ان عدم الخلاء
فى داخل الحاوى ووجود المحوى فى داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما
عن الآخر فى نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء فى داخله كان ملأ الحوى واذا وجد
المحوى فى داخله انتفى الخلاء فهما متلازمان فى التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور
الخلاء فى داخله فقد تصور وجود محوى فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء فى
داخله عين وجود المحوى فيه لشدة تقارنهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين
المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما فى ذلك يوجب جواز الانفكاك
بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب فى مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب
فعدم الخلاء يكون ممكنا فى مرتبة وجود الحاوى كما ان وجود المحوى كذلك هذا خلف ضرورة
ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا فى مرتبة اصلا
لان ما بالذات لا يختلف ولا تخلف فى الخلف المذكور اعنى امكان الخلاء لانه اذا فرض
ان العلة هى الصورة الجسمية للجسم الحاوى لانه الجوهر المتمدد الى الجهات الثلثة الحد
لكان الجسم المحوى بحيث اذا انتفى الخلاء فى داخله كان ملأ المحوى البتة واذا وجد
المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة فى مرتبة
لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات عن احد البرهانين وكذا اذا فرض ان العلة
هى هيولى الحاوى لانها متأخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة العلة الفاعلية
فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب لتأخره
بالذات عنها برتبتين بمثل ذلك يتبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض
القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة لوجود المحوى وكذا الاسبق بمراتب لان الحاوى

اشرف من المحوى لكونه ابدعا من شأنه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والاوهم لا ينبغي تعليل الاشرف والاقوى
والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك يتبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما
يتعلق بالمحوى من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوى فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز
ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو المراد بالواجب بالعقل الاول
نحو لما مر فيتعين الثانى وهو المطلوب وقوله لمنع الاتباع الذاتى اشارة الى الجواب عن
الدليل المذكور تقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه
واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافى وجوب ما يلازمه بالغير من وجود المحوى
فان المتلازمين اذا وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لا يمكن ارتفاع الواجب بالغير
وامتنع ارتفاع الواجب بالذات فمن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما والمكن
ارتفاع الآخر لا يمكن الانفكاك بينهما فلا يلزم كما اذا تعلق الانفكاك لكن احد المتلازمين
اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع فى نفس الامر فالمنافى الآخر اعنى وجوب عدم الخلاء
بالذات ليس بواقع فى نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا لذاته وانما اقتصرنا على منع
حقية معارضه بهذه المقدمة اعنى امتناع الخلاء بالذات لانا قد برهنا عليها فيما سبق
قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافى كونه لازما اعنى وجوب المحوى واجبا
بالغير انه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو الحاوى فمسلم لكن لا نسلم ان وجود المحوى الحاوى يستلزم
ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود الحاوى ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب
المحوى بالغير واقع فى نفس الامر مم فانا قد برهنا على ان الحاوى لا يكون علة المحوى وان
اردتم انه ينافى كونه واجبا لغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوى
لعلة اخرى غير الحاوى لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود تلك العلة
ووجوبها بل يستلزم ان كون وجود المحوى ممكنا فى تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه

في تلك المرتبة لكان عدم الخلا فيها لان ارتفاع وجود المحوى في تلك المرتبة لا يستلزم
الخلا، حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلا فيلزم ان لا يكون عدم الخلا ذاتيا.
بل امكنا الاول اذ فرضنا ارتفاع المحوى والحاوى معا لكن هناك خلا مع امكن
وجود مكان مع خلوه عما يشغله واما اذا فرضنا ولينتف الخلا محوى كان الخلا
الذى هو سلب البعد الموجود او البعد الموجود او المفروض فيه داخلا في الشامل وهو
الذى دل البرهان على انتفاءه واما الخلا بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشئ
فليس بشئ كما سلف فظهر ان امكان الخلا ليس الا امكان الوجود المحوى بغير الحاوى فلا
يكون امتناع الخلا بالذات سوى الوجوب المحوى بغير الحاوى فما دام يكون المحوى
معلولا لعلة اخرى غير الحاوى فوجوبه المتلازمان لا يتعاندان فان الوجوب بالغير مع
قولكم في حاله اذا لم يكن ارتفاع الحاشيين ولكن ارتفاع الآخر ممكن لا نفكاك كل منهما
قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى جواز الانفكاك لجواز ان
يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب وصفاته
الا ترى الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز انفكاكه من الواجب
وانما كان يقتضيه ان لو كان ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان يجب
المعلول بترتب على وجود العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافى امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم
وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان
الاول الا ان تحقق اللازم في نفسه مفهوم وحصول سبع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع
احدهما الاول عنايا لارتفاع الحيز الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا دون
الآخر مستحيلا بل لا تم الملازمة بين وجود المحوى وعدم الخلا وسند المنع ما صورناه
في التقرير المذكور اعنى فرض ارتفاع المحوى الحاوى معا فان احد المتلازمين اعنى عدم الخلا
ممتنع عند امتناع انتفاء اللازم الآخر اعنى وجود المحوى هذا وقد يجاب عن اصل الاستد

وقف ان لا يؤخذ من نسخة بيعي ذلك ارشيف نسخة بيعي ذلك

بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلا في داخل الحاوى بعد اعتبار وجود وبين وجود المحوى
في داخل الحاوى بعد ذلك الاعتبار فان الحاوى ليس علة لتحقق المحوى بل المحوى المعين
فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلا الا ان عدم الخلا لا يستلزم المحوى المعين فلا
يتحقق اللازم بينهما ولئن سلمنا اللازمة بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يتساويا
في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات
والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجود ذلك الغير
نعم يجب ان يكونا بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان يجب وجود الآخر في ذلك الزمان
البتة وان كان متأخرا عنه في المرتبة وانما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر
في تلك المرتبة فذلك غير واجب قبل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال
لو كان الحاوى علة للمحوى متقدما عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى
بعد لكن المحوى هو الذى لا مستقر للحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملأ مستقر الحاوى
واذا لم يجب ملأ مستقر لم يجب عدم الخلا بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله
فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوى فلك
تم وان اراد انه يجب في تلك المرتبة وجود المحوى فذلك مسلم لكن لا نسلم انه لا يترتب
عليه عدم وجوب عدم الخلا للمعرفة آنفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة
الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الخلا متأخر من الصورة قولكم هي شريكة العلة البعيدة
قلنا لو سلم قبول هذه الاشخاص هو الذى لكن ان سبر وجدها في مرتبة سلمنا ذلك
لكن لا نسلم ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى لانه ربما كان المحوى اكثر تخلخلا بحيث
يزيد على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه جسما وان كان الحاوى اطول منه قطرا
على ان استبعاد الوهم لا عبرة به في المقامات البرهانية وعلى آخر على اثبات العقل
تقرير ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تأثير المقارن لا يكون الا في ما

وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم
قبل الايجاد لا وجوده والجزء فضلا عن ان يكون المحل وضع بالنسبة الى الموجد اذ الموجد
الجسم لا يكون الا امرا مغارقا في ذاته وفعله وهو لما اوجب العقل اسبقيته على الاثر
فقبين الشارح هو الحق فان قيل لعل المركب لا يجب ان يكون علة لجزئه مقارنا بل يجب ان يكون علة
الجزء الاخير او اجتماعه مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات فجوز ان يكون مادة الجسم
موجودة قبل صورة جسمية ويكون المحل وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فموجد
في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزء الاخير المجموعي هو ذلك الموجد لا تلك
انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى الاثر سبقيا على ايجاد ذلك
الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يوثر فيه وضع في وضع اصلا او لوضعه قبل
وجوده وهو باطل قطعا قلت اللازم هنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على سبيل
انفراد لا يشارك في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا
لكل واحد من جزئيه والا كان فاعل الجزء الاخير شاركا له في ذلك المركب من الاجزاء
الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم
يثبت وقد تكلمنا عليه وابنا بعض افعال النفس توقفها على الآلات الجسمانية فلو شرط
الوضع تلك الافعال لم يجز ان يكون ايجادها للجسم هذا القبيل ودليل آخر تقريبه
ان علة اول الاجسام يجب ان يكون مقارنا والا كان لنا واجبا يلزم صدور الكثير عنه
وانما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما اذا كان جسما او عرضا قائما بغيره واما
اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما ان يجب ان يكون مقارنا
بعينه او لا واما الثاني والثالث فيتقدم المركب لما اذا كان مادة او صورة فلان لا
منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون وجود الجسم
اذ لو لم يوجد الاخرى وجد الجسم الآخر لم يكن ذلك الجسم الآخر الذي هو اثر اول

الاجسام متاخرا عن الجسم الذي احدهما اجزاءه وقد تقرر عندهم انه ليس احدهما علة
للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجه الاخير غاية الظهور
واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة قد مر ان الجوهر المفارق
عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل هو ذي
كالنفس النباتية التي هو مبدا الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية
التي هو مبدا الحس والحركة الارادية ويجعلون النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية
فيقسمون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما
في ذاته ويسمى كمالا اولا كالهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر
ما يبقى النوع من العوارض مثل قطع السيف وقولهم كمال اول يخرج عنه الكمال الثاني
المتاخر عن تحصل النوع نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل النوع من العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول
للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير المركبين فانها
وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمركبات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وقولهم
ذي حياة بالقوة اراد بها ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك
الصادر عنه دايما بل قد يكون بالقوة لا ما تبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون الحيوة
بالقوة اذ يخرج جميع المتوهمين الحيوانية والانسانية يخرج النفس النامية على
راي من يقول ان النفس انما هي الفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية مجرد الآلات
له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي
من افاعيل الحيوة يكون دايما بالفعل لا افاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية
وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دايمة
بل قد تكون بالقوة واما على راي من يقول ان الكل فلك نفسا وانما ليست الاجسام

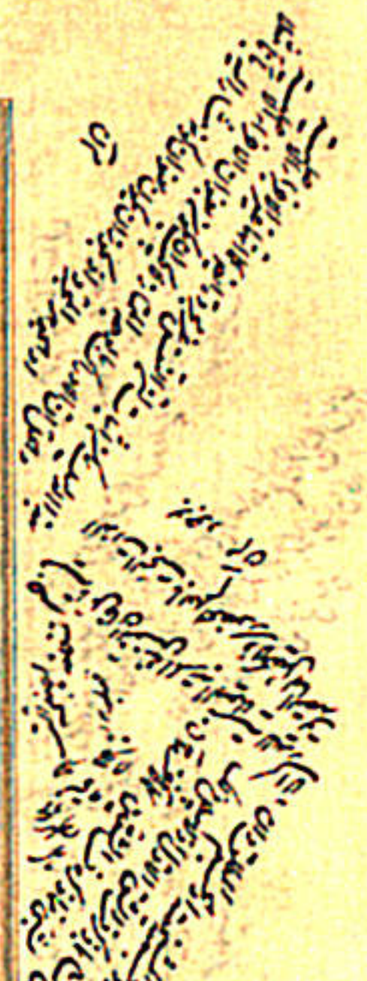
الآية فلا حاجة الى هذا التقييد ولهذا لم يذكره الاكثرون ولا معترض عليه بانه ان
اريد بايصاله عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية و
التنمية والتوليد ليدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة
عن الاحياء سواء توقف على الحيوة او لا فان اريد بها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس
الحيوانية ما عدا النفس الانسانية وان اريد بها دخل فيه صور البسايط والمركبات التي
يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب بان المراد بعض صور المركبات والبسايط
خارجة من التعريف بقيد الآلي فانها يفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين
آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان تقييد الحيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية
يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية يصلح التعريف به
وقد مر جواب ان اطلاق النفس على المجرد اشتراك اللفظ او الاول باعتبار افعال مختلفة
والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد بانه لا يتأتى لهما رسم واحد او اقتصر على
مبدئية فعل ما دخلت صور البسايط والعنصريات ان اشترط القصد والارادة خرجت
النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت النفوس الفلكية قلنا سنبين هذا
التفريع على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف
افعال بالآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس ايما لسبايط صدرت افاعيل ليست على
وتيرة واحدة عادمة للارادة والاخفاء عنى انه سمى تأثيرها لصالح النوع فيها به
على المذهبين ان فعل النفس السماوية انما ليس على نهج واحد لعدم الارادة بل
انها تختلف مع الارادة على اولى وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان
يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل
النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو فقط اي لا عن
تحرك الارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة

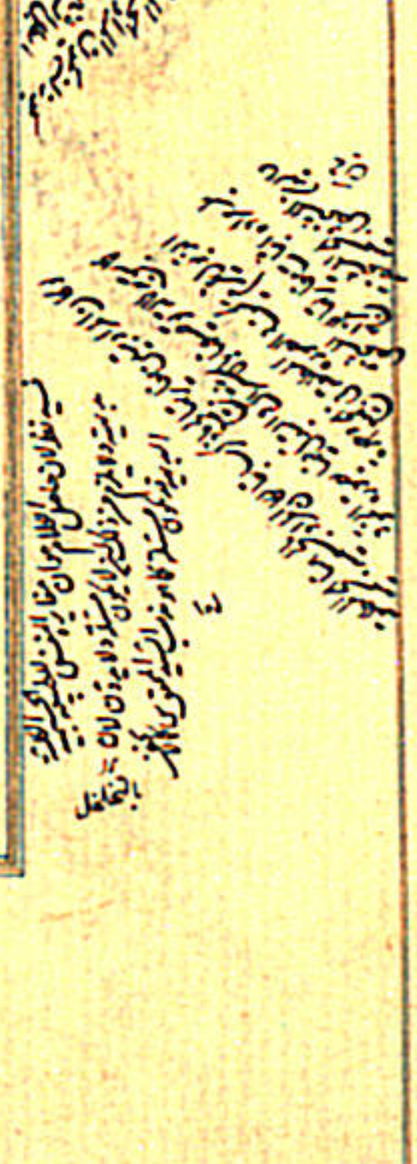
اي لا تعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي تفعل الكليات وتستنبط بالرأي
والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دايمين واعلم ان ما ذكر في تعريف
النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث هي بل من حيث اضافتها
الى الجسم الذي هو فعل له اذ لفظ النفس انما يدل على ما من جهة تلك الاضافة فوجب
ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ الباني في تعريف البناء من حيث انه بان وان لم يكن
اخذه فيه من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة
النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى بآلائه من صفاته
العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد
تعريف النفس على الاطلاق في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن خلافا
وانها جوهر مجرد متحد بالهيئة في الافراد الانسانية حادثة لا تفنى بفناء البدن
ولا تنتقل في الابدان وله تعقل الذات واحساس الآلات وتشارك النبات في
قوة التغذية والتنمية والتوليد ساير الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن
واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين
المزاج الذي يختلف بتلاثي الدور بوجوه الاول انا نتصور النفس الناطقة شرطا في حصول
المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متداعية الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع
والتأليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الايتلام والتأليف الموقوفين
على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة
لما هي شرطية لاستحالة الدور وقيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من
مبدعها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان تكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى
فلو كانت النفس التي هي كمال اول شرطا في حصول المزاج لزم الدور وليس بان النفس
الابوين تقوا ما يجمع اجزاءهما ثم تميزها اختلاطا وتفرزها من الاختلاط مادة

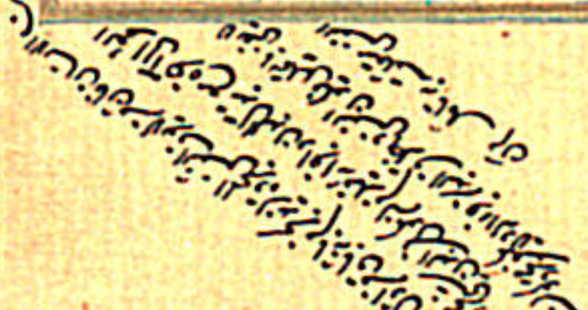
المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة
بتلك القوة منيا ولكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المنى فقط كالصور المتشابهة
ثم ان المنى لما وقع فى الرحم تزايد لامتزاج مولدات بكتسبها هناك الى ان يستعد
لقبول النفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى
المادة فينمو ويتكامل الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها جميع ما تقدم من
الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع
النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بانكارنا ان المزاج الواقع بين
اجزاء المنى اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف على الصورة الحافظة للمزاج
وان المزاج الحاصل له فى الرحم باستعداد آخر يكتسبها هناك يتوقف على تلك الصورة
ويتوقف على الصورة الفاعلية الافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية
والتنمية يتوقف على هذه الصورة التى هى نفس نباتية المولود ويتوقف على الصورة
الفاعلية لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف
على هذه الصورة التى هى نفس حيوانية المولود ويتوقف على تعلق النفس الناطقة
التى هى مدبرة المولود بايراد الفناء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج
موقوفا على نفس ليست هى موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم
الدور واول لقائل ان يقول ان من زعم ان النفس من المزاج لا يزعم ان كل مزاج
نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير
مبدأ الآثار تنسبونها انتم الى النفس وتثبتونها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج
وحصولها يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو سبب الاصناف المتسارعة الى الانفكاك
على الاجتماع والتاليف حتى حصول هذا المزاج الذى هو النفس ليس ذلك المزاج السابق
نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على انه ذلك ايضا جايز غاية الامر ان يلزم

توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان اللاحقة عليها
ولا محذور فى ذلك الثانى ان النفس والمزاج تدبيرا فانه عند الانتقاء فان كثيرا ما
تريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يابى عنها بان يقتضى السكون كالماشى على الارض او
يقتضى الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع والممانع فى الانتقاء يدل على
مغايرة المقتضيين واليه اشار بقوله والمانع فى الانتقاء واعترض عليه بان المانع
للنفس فى الحركة او فى جهتها هو اجزاء البدن فانها اذا انتقلت الى السفل فيمانع النفس الحركة
على وجه الارض فى الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة
فلا مانعة له فى شىء منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا مثلا
له مزاج عند طفوليته ولا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب بالشك ان الباقى
غير الزايل والى هذا اشار بقوله وبطلان احدهما يصلح ثبوت الآخر فنقول يستدل
بوجه آخر وهو انه لو كان ضد الادراك اعنى النفس هو المزاج لم يحصل ادراك الحس
لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم يفعل
عنها تلك الكيفية وان كانت كيفية مضادة لم تعدم بل تكيف بضدها والآتى
مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقوله فنقول وهى مغالطة
لما وقع الغفلة عنه معنى ان الانسان لا يغفل عن ذاته اى لا يخلو من تصورها والتصديق
بثبوتها فى جميع حالاته وذلك يدل على ان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه
فى هذه الحالة لا يشك فى ادراك الذات مع ثبات اياها ولكن اذا استقل حواس التكلم
لا يعزب عنه ذاته ولا يلزم من تعقل النايم والسكران ذاتهما فى حالة النوم
والسكران ان يبقى ذلك التعقل على ذكرها عند زوال العارض وينقل عن بدنه
واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى الحواس نظير ذلك ان توهم الانسان
انه خلق اول خلقه سليم العقل والمزاج على هيئة لا يعبر شيئا من اجزائه ولا يتاذ

اعضاء معلقان مراطلين لاحرنين ولا يرد ذلك في هذه الحالة ينفل من خواصه
البدن لانها لا تدرك الا بالحواس ومن بدائهه لا تدرك الا بالتشريح فيكون
غافلا عن البدن ايضا ومن القوى والحواس بارها مع كونه مدركا للذاته وانيتها فلا
ذاته شيئا مما ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزاءه الاصلية الجسمانية التي
هي جزء البدن ولا نسلم انه ينفل عنها بل انما ينفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض
القوى الحالة فيها اقول انه نقول انه لو كان كذلك اي لا ينفل عن اجزائه الاصلية لكان
عالما بانها ماهي لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه ينازعما عداها من
سائر الاعضاء وغيرها والكثر الناس لا يعلمون انهم يعلمون انفسهم بوجه يتاز
عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريدان بين مغايرة النفس للجسد البدن
في الجملة بالمشاركة تباينين الاجسام وفصل كل احد لا يشارك فيما ميز اقول نقل
لانه ان اراد الجسمية بليغها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست
بليغة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعل مسئلة
دينية وان اراد الجسم الشخصي فذلك هو البدن وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة
لما يقع المشاركة به يريدان بين مغايرة لجميع ما ذكر امن المزاج والبدن واجزاءه
وقوله والجسمية بليغها يتم الجمع بانها سببة اما المزاج فخلافه يصير اخر تماما كان جاريا
منه ايضا وارطب ليس واما البدن وامثاله والجسمية فانما تتحد وتتبدل قوله
ايضا تزيد تنقص مع ان النفس الناطقة باقية بما علمت اول الكلام آخره كما يحكم
بالبقاء وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه ايضا بان المتبدل انما هو الاجزاء
الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان
والنبات فان ذات الفرد المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس وهو باق في البدن
بالتحلل والاعتداد الى النشوء النامي مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية







ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن شيء ما يشاهد من هيكله مع مشخصات
تعجز العقول عن تخليصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل الا بتغير مستدعية
الامراض لا مدخل لها في تشخصها الا الاجزاء الاصلية التي هي به الانسان فانها
لا يتبدل اولها عن الآخر الامراض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان
النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما بين ان النفس
مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او
جزائه مزورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما بين
انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقول
ما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكرناه اجيب بانه وبما يذهب الجهم الى انها جسم مجاور
للبدن وانما عرض لها ما عرض من الامراض المذكورة لتجرده عارضا يعني ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة
التي هي معروضة لها ايضا مجردة بيان الاول ان الصورة العقلية فقد تكون مشتركة
بين كثيرين كالكليات التي تصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه
لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين وكيف
معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم تكن
مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين
والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نسلم
ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم الجواز ان يكون العلم بامكان الاشياء
على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل بمجرد آخر تلاحظها النفس فتدرك
كما تدرك النفس من المجردات ذاتها وآلاتها بل يجوز ان يكون العلم بمجرد امكان

من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة
مساوية للعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وحينئذ لا يكون هذه الصورة
مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة مجردا عنها وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة
بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمنا لكن لا نسلم ان اتصاف الطبقة
بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف الحل بصفة لا يوجب اتصاف
ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان المحركة المحالة فيه لا يتصف سلمنا
لكن انما يلزم ذلك اذا كان حلول الصورة فيه على نحو حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع سلمنا
لكن اتصاف الصورة المحالة في النفس بهذه العوارض من قبل المحل لا لانافي تجردها
عنها بحسب ذاتها قوله السؤال الاول لا نسلم ان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي
تحققتم فيلزمكم قولكم اذ ليس في ما حققتموه ما يمنع انقسام الصورة
في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل آخر على تجردها قوله
تقرر ان النفس الناطقة غير منقسمة وكل شيء من القوى بغير منقسم اما الصغرى
فلان النفس تعقل البسايط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو اول الراعي النفس الناطقة
لا ينقسم والا ينقسم العقل الغير المنقسم ضرورة انقسام المحل اما انها
تعقل البسايط فلانا نعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسايط وانيتها فانه
تعقل حقيقتها فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسايط لان كل
كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدأ لها وتعقل الكل
بعد تعقل اجزائه قيل قوله فلان الواحد بالفعل منقسم القوة واجيب بانا لا نجوز ان ينقسم
بالقوة الى اجزاء تحاذيها المادة والا كانت الاجزاء حاصلة بالفعل لا الى اجزاء تتشابه
في الماهية فتكون الصورة العقلية متشابهة الاجزاء في تمام الماهية لا شك ان كل واحد من
تلك الاجزاء حاصل في العقل كما تصور الكل وان حصول الماهية بتمامها في كل واحد منها

تلك الاجزاء منا فلا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فتكون الاجزاء الواحدة
من الاجزاء الاخيرة العقلية فتكون الصورة العقلية بعضا لزيادة والنقصان فلا تكون مجردة
عن العوارض المادية ورد بان انا قد ثبت ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة
من جزئياتها المحسوسة ومن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها وانما انها يجب تجردها من
جميع العوارض المادية فلانها اما الكمية فلان المتلون اما جسم او محل فيه وكل منهما
منقسم وبرد عليه انا لا نسلم ان العلوم بجزئياتها منقسمة سلمنا لكن لا نسلم تساوي الصورة العلوم
في تمام الماهية قوله والا سلم فلا نسلم تساويهما في الانقسام وسنده لانه من لوازم الوجود الخارجي
وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه وسلم فلا نسلم ان
انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بالامر به وايضا لا نسلم ان
كل مادي منقسم فان النقطة مادية وغير منقسمة قوله ان قيل لم لا يجوز ان يكون
نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من الجزء الذي ينقسم اما انها منقسمة فلانا
نعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فلنا انقسام
الحال انا لو لم نسلم انقسام المحل اذ لا نسلم ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولم لا يجوز
المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقد مر ما فيه قوله
عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان كل قوة
متناهية واجيب بانا لا نسلم ان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال
والانفعال لا يقع الا في المادة فلا يقع في المجردات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهي في
الاجسام العنصرية قوله والا سلم انه فعل قولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية
ان اردتم بها انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية
كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور
شكل آخر بعده وان عنيتم بها انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فنعوم

الا ان تريد انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افرادها الغير المتناهية في ضمن ذلك
المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا يقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر
على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها
والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط
آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز
ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط وكذا ما هو آلة لها في سائر
الادراكات ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا لها منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس
الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل
ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت
فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له اصلا
وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة
اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود
المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة له يستلزم
اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها
حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر
كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان تحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان تحل في مادة واحدة صورتان
متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان تحل في تلك المادة صورة
مساوية لها في تمام الماهية لا ان تحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل المتعقل
هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة
في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية

كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان
احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر
اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر ولا ينعت محله
كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا
يوصف الجسم بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما
وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة
فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان من وجه آخر ايضا
وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي
وما يقال من ان حلول احد المثلين في الآخر مح كحلولهما في محل واحد اذ لا تمايز ههنا
ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة
العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احد الحالين للآخر
وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد
مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها
دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها
ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين
قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها
وقسم يلزمها بالقياس الى شيء آخر مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست
مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل
اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكاتها لذاتها وهكذا
فيلزم علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه

انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم
تعقله بقي هنا شيء آخر وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها
لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا يكون مدركة دائما لتحقق
الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه
اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين
في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول
صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له فيلزم المحذور قطعا ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم
علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة
وغيرها ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس
الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنيا عن المادة واستغناء العارض يستلزم
استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى
ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة
في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة
الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال
الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوتي الحس والحركة الحالتين في البدن
فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال
فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية
في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا
وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم
قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقل حال في الجسم عاقل
بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير

البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال
البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة
العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده
وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما تكون بحسب القوة فقد تكون
بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على
ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على
البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فتعرض
الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة
من سائر الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على
ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل
وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة وتشهد
بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا
يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور
الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة
بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة و
اللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان
افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتأثر
محال الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر
طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة
القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها
فتكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم

والنزاع يقتضي الدهن فيما جيفا وقد يحصل التفس الناطقة ضدة لك الرامن
والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار الموفية الى العلوم بل تقوى بذلك
لازديادها الانانا وانا قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا
كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد تضعف عن التعقل لضعف معاونها
لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز
ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كونها بجميع بنيتها لا يقدح
اختصاص بعضها بالكلال دون بعض وانا القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى
الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال ما وانما وجب ان يكون مخالفا لها تحت حد واحد
يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية
متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات اختلاف الامزجة والادوات
واختاره المصنف وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالهوية يعني انها جنس تحته انواع
مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالهوية قيل ويشبه ان يكون قوله عليه السلام
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله الارواح جنود مجندة فما
تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا
المذهب هو المختار عندنا والذي يدل ان يكون كل فرد منها مخالفا بالهوية للافراد
الاخر حتى لا يشترك اثنان في الحقيقة قالوا انه لم يقل بها احد واحتج المصنف على المختار
بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهو يقتضي وحدتها بالنوع
قال الامور المختلفة بالهوية يمنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان
دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر في حد
حد واحد الحقيقة الجنسية المشتركة بينها قال الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك
يكون للحقيقة الجنسية وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو والجواب

التعارف يكون
شيء من معناه

وان طائفة تفرض فيقوم بل ربما يحتاج ذلك الى مرجح هو ي بل يجوز ان يكون
ما يعقل من النفس ويجعل حد الجماع ضابطا لانواع متخالفة الحقيقة
واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها
في الهوية تقريره انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل و
السخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان
قد يكون حاد المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد
يكون بالعكس وايضا قد تتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان
الواحد قد يسخن مزاجه حدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته الاولى وذكائه
وذكائه فلو كان ذلك المزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض
ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف فربما قوي في المخاوف والثبات عليها
يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال ودوام عليه يصير سخيا والغضوب اذا
تحلم ودوام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة
الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد اشخاصا متقاربين في المزاج غاية
التقارب مع انهما يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل
والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس لقائل ان يقول لا اختلاف
بسبب الامور الخارجة كالتعلم من العلم وشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان
اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه
ميالا بالجبلة الى الفجور وبالعكس وقد يكون الباعث على غاية الخشة والرذالة
والوالدة غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه العوارض
والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف في الآلات البشرية واحوالها بل الى الاسباب
الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه

يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما يزعمه الاحكاميون
من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب تلك الاسباب من القوى والامور البدنية
والخارجة على وجوه مختلفة وانحاء شتى قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق
على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض والكمالات العوارض المختلفة مستندة الى الاب
القوى وحدها لم يتصور تعلقها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا
وعلى قول الخصم لوكانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما
يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو مواتق لما ذهب اليه الملبون
وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول لعدم انقال وهو ظاهر
على قولنا اي حدوث النفس فظاهر على قول الملبين لانه الواجب قانه الاختيار على رايهم
وانما لم يكونوا قدموا على ما سيرد لما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية
لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان
الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون ذا الازل واحدة او متعددة
لا سبيل الى الاول لانها تتعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها فحينئذ يلزم ان يكون
نفس زيد عينا نفس عمرو وهو نفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس المتصف
بالاضداد وهو التمور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يكون
ذلك الا بان تبطل النفس الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان
ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز
زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما لم يكن ذلك الا ببطلان نفس
وحدوث نفوس اخر لان التكثير انما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول
الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك ثبت الدليل على ما سبق ومادة النفس
هي البدن والبدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وقد ثبت ولو سلم

فالكلام في القوى المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة وتمايزها في الازل الابدان
لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسيبين بطلانه
ولا سبيل اليه الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع
لما تقرر ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من ان التغاير
بالهوية والتكثر بالاثر انما يكون فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل
وتم الكلام وهو الامر الثالث والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد قرر عندنا
في محل اثباتها وانما تم ابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم
الدور وهو مع البناء على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد
احدهما على الآخر لانه لا يتعلق بدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالفطرة
وكذا لا يتعلق نفس واحد الا بدن واحد انما على سبيل الاجتماع فبالفطرة وانما على
سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع
فيه نفسان مستقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على
حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يجب
حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه
مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس فيلزم الدور
وايضا اعتبار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن تم لجواز ان يكون
مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة
قد بطل بها حال كان ذلك الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث
وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس
المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان محل التذكر والعلم هو جوهر النفس الباقي كما كان

الصاوي خ ٢٠٠

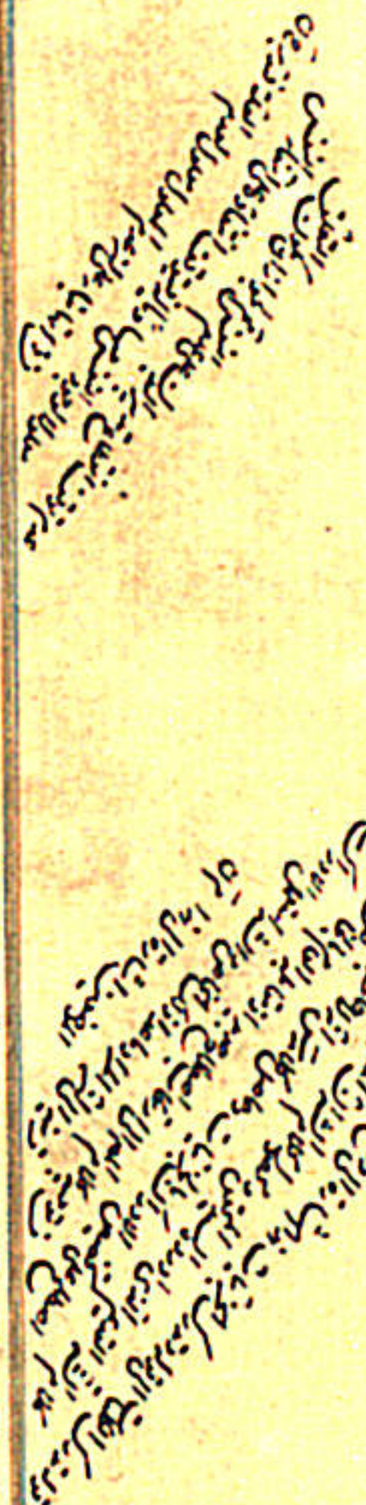
واللازم بط قطعا واعترض عليه بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن
شرطا والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها
لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة
على عدد الابدان الحادثة قط والتالي بط بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء بعد عام فهلك
ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان
وحدث بدن واحد فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسي الهالكين فقط فيلزم
تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم تكن هناك الا
نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة
باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان
كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما
ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث
الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطيل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان
الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل
على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها
لا ينتقل الى حيوان آخر من السباع والبهائم وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية
وسماه مسخا والى نبات وسماه فسخا والى جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخا
ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون
بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص
من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى
الذكر واما الفلاسفة فقالوا تمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل
يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان

في بقاء النفس بعد قطع العلاقة

الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض
موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما
هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان
يكون الشيء مستعدا لحصول مباينه له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون
الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية او لعدمها عنه بل الشيء
انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام اي مستعدا لوجوده له ومحلا
لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد
وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه
وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك
المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس بمباين لها فاما محل لها
او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول
لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون
ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء
النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة
وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة
لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة
النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس
وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا
لاستعداد وجودها من جهة انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه
بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها

اي سواء كان بعد فناء البدن او قبله لجواز ان يكون محل فنائها هو البدن

في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها به اعني وجودها
من حيث انها متعلقة به وثانيا بالعرض 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 وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه
الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا
لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها
مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه
لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا
الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها
قطعا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق
بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان
الثاني مع انه محل لامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل
حادث مادي ولا تصير مبدأ صورة الآخر والا بطل ما اصلناه من التعادل
ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون
آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان
النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية لا تفيض منها صورة نوعية
لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس
فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني
ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها
في ذات النفس وتدرك الجزئيات بآلاتها بان ترتسم صورها في الآلات



ولا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه
كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض الحواس والدليل على ان
مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما
فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد
ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون
قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في
مبحث تجرد النفس وبيان الثاني بقوله للامتياز بين المتخالفين وضعا من غير استناد
يعني قد يتخيل مربعا مجنحا لمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما
على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد اي من
غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل في الخارج بل تخيله
بمحض اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس الامتياز بينهما
بحسب المهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك
لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير المحل الآخر
وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين محل
الادراك لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية
واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي
هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادرك
النفس هويتها لامتناع توسط الآلات في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب
بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما
ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة
وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات

واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور جوهر النفس هويتها فلا حاجة الى الآلات الجسمانية
وللنفس قوى يشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها
يحصل الادراك اما للجزئي او للكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى يشارك بها الحيوان
العجم والنبات وقوى اخر اخص بها يحصل الادراك الجزئي وهي قوى يشارك بها الحيوان
العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر
يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها اختص بالانسان
وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي يشارك فيها النبات والحيوان
الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة
لاجل النوع اعني المولدة وهذه القوى الثلثة تسمى نباتية لا لاختصاص النبات
بها بل لانحصار قواه فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء
الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن
وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيهة بالعضو وقد تخل به
كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تخل به كما في
الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد تخل به
كما في البرص والبهق فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبه غير موجود
فهذه الافعال الثلث لا بد ان يكون بقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها
او قوة اخرى تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلث
والقوة التي يصدر عنها التشبه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في
الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة
الاعضاء ويختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة يغير الغذاء الى تشبه مخالف
لتشبه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء

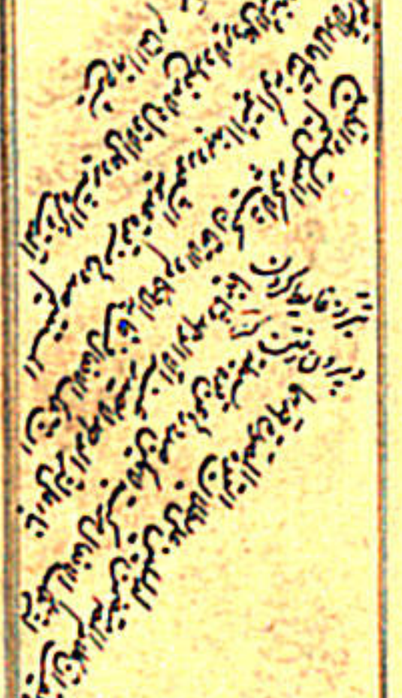
المغتذي فيزيد في الاقطار الثلثة نسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية
اي ما يتولد من المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين
النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والنمو في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه
قد يزيد في الطول ايضا ونقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة
الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان
فوحدتها اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا آنفا عبارة عن ثلث قوى
احديهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين
لان ذلك الدم يصير منيا فيها وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر
والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة
تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى
القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغير فيهما فخصت هذه
بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل
هذه القوة انما يكون حال كون هذا المني في الرحم لتصادف ذلك فعل القوة
المصورة لانها تعد معا والاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها
وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى
اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء مح لان البدن انما يكون
تكونها من جسم رطب ليكون قابلا للتشكل والتحديد ولا بد من حرارة عاقدة
ومنضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك
الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف

بدل ما يتحلل منه لم يكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس تحلله
في الخارج جسم اذ لما تبين ان الانسان استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون
للنفس قوى من شانها ان يحيل الاعضاء التي شابهت جوهر اعضاء الابوين ليخلف
بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية وامّا الى المولدة فلما ثبت من ان الحدث
ضروري وحدوث الانسان بالتوليد ما يفنده وجوده فوجب ان يكون للنفس قوى
تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يعده مادة لشخص ولما كان المادة
المفصلة اقل من المقدار الواجب لتشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف
من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصلة تزيد بها بمقدار
في الاقطار على تناسب طبيعي لتين باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم
للتدبير قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود
الشخص تم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين فيرد بانهما
لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى
فعل قوى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس
مقصود الذات بل لتتميم فعل تينك القوتين واما قال الخدم للغاذية ولم يقل
خدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا خدم النامية فيعلم بالاولى المقصود
بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان الغذاء لا يصل بنفسه الى جميع
الاعضاء لانه لا بد اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان
يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس
فان المتكئ اذا اشتد حاجته الى الغذاء جذب بعض ما فيه من العدة من
غير ارادة بل بمعاونة اماسكة في بدنه فان الحلو يخرج بالقيء وبغيره وان
تناوله اولا وما ذلك الا لجذب المعدة الغذاء الى قعرها واما الرحم فانما

للغاذية

خالية من الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله تجذب
الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها
بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله
يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان مخالط جسم رطب سيال استحال ان يقف
بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف ذلك القاسر هو الماسكة ووجودها
في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان
حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل
من ذلك الغذاء شيء ما البتة قالوا اذا شققنا بطن الحامل من تحت السرة وجدنا
رحمها منضما انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيما طرف الميل وايضا
فان النئ اذا استقر في الرحم لا يزال يتمايع ثقله وامّا الى الهاضمة فلان حالة
القوة المغيرة انما تكون لما هو متقارب الاستحالة للصورة النوعية وانما يكون
ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستحالة وتلك هي القوة الهاضمة
ومراتب الهضم اربعة اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا
شبيها بماء الكشك الثخين انما يخالطه المشروب في تلك المعدة اكثر الحيوانات واما
بلا مخالطة المشروب فكما في جوارح الصيد ابتداء ذلك الهضم في القرع عند المنفحة وهذا
كانت الخلطة الممزوجة يفعل فيها انضاج الدماميل ما لا يفعل الملبوخة ولا
المدقوقة المخلوطة بالعاب فيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه
في المعدة انجذب لطافته بالعروق المستاة بالمساريقا الى الكبد وتدخل
في العروق المتصلة المتفاليذ المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث لا تلاقي الكبد
بجليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا ويخلع صورته النوعية الغذائية
ويستحيل الى الاخلاط ويستقر كيموسا وابعد هذا الهضم في المساريقا

وثالثها في العروق ابتدائي من حين صعود الخلط حمأ العرق العظيم الطالع من
حدبة الكبد وانتهائي الاعضاء وابتدائي من حين ما ترشح الدم من فوهات
العروق دما الى الملاقفة فلانه ليس غذاء يصير تمامه جزءا من المغتذى
بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء من الوصول الى الاعضاء
ويوجب ثقل البدن بل يفسد ويفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات
وتوجهها نحو محل حسن في حال النوم والقوى لرائقة البول وقد يضاف هذه
القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فانه ينسب اليها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
بالنسبة الى الغذاء جميع البدن وبينا ان هذه القوى النسبة الى ما يغتذي به خاصة
والتمييز الذي لم نر آنفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر انما التمييز بين الذي
كان في الشيء المفروغ منه واما عكسه كان في بعض الشيوخ والدبول تقلل النمو والهزال
والصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة
ليس لها شعور اصلا والقول بالغير في ذلك يعني ابطال القوى مطلقا وادعى ان
الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال يفعلها
بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم ان الصورة قوة واحدة بسيطة ثم لا يجوز
ان يكون وحدتها بالجنس كالقوة واحدة بالجنس تختلف بالنوع ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان القوى انما
يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء فتفضل هضم كل عضو انما يستعد لصورة
ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام الشاهد
الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش الموتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها
من حكم ومصالح قد تحيرت فينا الافهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام
قد بلغ المدون منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان



مالم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل تمام الايقان بعجز العقل
بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المدة
المختلفة بالحكم بان اشكال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن عليم خبير حكيم قدير
هذا الا ان القوى النباتية اقرب الى الامتثال عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد
هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من انا لو
لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى يجب الذات دائما على القول باختيار فجاز ان
يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من
واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل الاتم
الاعلى قوانين علم الطب واشكال تلك الاشكالات من خلط المتاخرين الحكمة باصول
الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوى ثلاث قولكم فعلها اتمام افعال
جزئية ثلثة فلا نسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة
الكبد والصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس
هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة
فان المراد الاطباء الحاليون والى هذا السيد صاحب الكامل وغيره من الاطباء
المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة تبدأ فعلها
عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
واسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شيئا بالعضو فقد
بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا
للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل هناك من التخ ما
لاجله يخف استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها
للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان تنتهي الثانية

الى حيث تبطل منها الصورة الاولى وهى المنوية فيحدث الاخرى وهى العضوية
فهضا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هى فعل القوة الهاضمة
والحالة الثانية هى فعل القوة الغاذية ويرد عليها انه لم لا يجوز تحصيل الحالتين بقوة
واحدة فانه لو اعتبر تشكل هذه المحال لوجد استدعت كل واحدة منها قوة على حدة
لصارت القوى الثلثين المذكورة فان القوة المحيلة تستحيل آلات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها
استحالة الكيف فتطرد بعض الاستحالة فى الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه آنفا
ولما جاز ان تكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هى الهاضمة فليجز ان تكون
الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فنكون هى مبطلة للصورة المنوية
محصلة للعضوية الثالث انا لا نسلم ان الثانية غير الغاذية لم لا يجوز ان تكون هناك
قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل مرة من الغذاء ما يزيد
على قدر التحلل من الاعضاء الاصلية وذلك هو سن النمو الى قريب الثلثين ثم يتطرق
اليها شئ من الضعف فيحصل ما يساويه وذلك هو سن الوقوف اعنى الى قريب
الاربعين ثم تزايد ضعفا فلا يقوى على تحصيل ما يساوى التحلل وذلك هو سن الانحطاط
الخفى الذى بين اعنى الى قريب من ستين وهو الاضمحلال الظاهر الذى هو ما بعده
الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمنى قوة اخرى غير القوة المغيرة التى للاثنين
اعنى هاضمتها فانها تفعل فى ذلك كما تفعل مغيرة الدمين وليس ان فى الدم قوة
اخرى وليس المنى الا فضلة هذه الاثنين كما ان الدمين فضلة هذه الدمين
الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم فى اثباتها ان المنى
متشابه الاجزاء فلا جاز ان القوة قد تعجز عن تغيير بعض العضو فكيف لا يكون فعل
المصورة فى بعض صورة العضو فى بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم
ان المنى متشابه الاجزاء بل هى مختلفة الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المنى

يخرج من كل البدن فيخرج من العظم جزء شبيه به ومن اللحم جزء شبيه به وعلى
هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف
الاعضاء المنفصلة هى عنها ولو سلم نقول ذلك لكن ما الحاكم فى القوة المغيرة ليضف فان الذى
اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد اجزائه للعظمية دون آخر ترجيحا من غير
مرجح وان اجيب بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء
بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم
يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى النفس والآلات لها والنفس حادثة بعد
حدوث المزاج وقيام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة
قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بغيرها من غير استعمال اياها وهو باطل فمدفوع
بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود اما لو جعلت
من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس للمولود النباتية المغايرة بالذات
للنفس الناطقة فلا اشكال قال المعترض ترجمه للاشارات ان نفس الابوين
يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يحللها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا
فيصير تلك القوة منبعثا وذلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المنوية
ثم ان المنى تزايد كما فى الرحم بحسب استعدادات مكسبها هناك الى ان يصير
مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب
الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فينميها ويكامل المادة بترتيبها اياها فيصير تلك
الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل فيصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية فيصدر عنها
تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها

مباحث الحواس الظاهرة

مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة مدة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك
الجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء
قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات
قوة غاذية يجوز ان يفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه
من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون
الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل
الطلايع التي تدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن
الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات
فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب
المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة
الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس
انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى مما يلاقيها من الحادة اللذاع فان الكبد
مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرية فانها
دايم الحركة فتتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة
الحركات فلو احست لتالمت بالضغطة والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات
واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون
حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب
الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا
مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر
كتلذذها بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق

واما ما ذهب اليه بعض من وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض
تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم
والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان
اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كساير الحواس فان اختلاف
المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب
اكثر المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهده في تكثير القوى
من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا هاهنا ملموسات مختلفة
الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة يحكم بالتضاد بينها فاثبتوا
لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة
واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم
من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا يجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة
واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام غير محسوس فلهذا
توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة و
البرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك
قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر
من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروايح والالوان اجناس مختلفة متضادة
مع اتحاد المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا
ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد
الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في
المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس
يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملاسة ويفارقه

في ان نفس الملامسة لا تؤدي الى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الى الحرارة
بل لا بد من توسط الرطوبة الغذائية المنبثة عن الآلة المسماة بالمذعبة و
يشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية من مثل طعم المطعوم وضد له من الطعوم
كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا اكيف لعابه بطعم
لخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك
الطعم فان المرة يجد طعم العسل مُرًّا واختلفوا في ان توسطها انما بان
تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم ينوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان
الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم وكون الرطوبة واسطة لتسهل
وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تكيف نفس الرطوبة بالطعم
بسبب المجاورة فيقوض وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة
بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف
وقد يركب من الطعم والنمر احساس لا اسم له كما في الخل فانه فان سطح اللسان
يفعل منها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا
كاثر واحد بلا تمييز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين
من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي وتفرغ في ادراكه الى وصول
الهواء المنفعل عن ذي الرائحة الى الخيشوم المجمع على ان ادراك الروائح بوصول
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من
ذي الرائحة يخالط الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة
في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا بتبخر وانفصال ورد الثاني بان القليل من
المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان فيه وزنا وحجما فلو كان
الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك وما ثالث بان المسك قد يشم به

الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء
ازمنة مستطاولة وتمسك آخرون الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة
وانفصالها من ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتجريد كما
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم والتلازم
بين احكام المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر
وتحلل الاجزاء مبين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة الحس والشم على ذبول
التفاحة وتحلل بطريانها قال الامام والحق ان كليهما ممكن عقلي يمكن ان يكون
وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة من ذي الرائحة الى آلة الشم اعني سببا لادراك
الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب لذلك وتمسك آخرون
بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا يحس الا بمسافة قريبة منها فكيف
يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان
الرخة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حملت من مقاتل ووقعت
بين اليونانيين مع استماع ان مبلغ استحالة الهواء الى آلة الشامة وتشمم انما يحلل
من تلك الجيف اجزاء تسافر مائتي فرسخ وترد بانتفاء الاستبعاد ودليل الاستلزام
مسلما لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون
بسبب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف البادرة حين هي في محلقة
في الجو العالي وفيه التمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقدم الدماغ
وتوقف ادراكها على وصول الهواء المتضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب توجه
الحاصل من قرع اي اسار عنيف اقتلع او تفريق عنيف وهما برجان
لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب من الشامة
التي يلي القارع الى جنبها واما القلع فلان القالع يرجع الى ان ينقلب

من المسافة التي سلكها المقلوع الى جنبا ثم الامرين جميعا ليزم التباعد من الهواء
بان يقاوم التشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقالع
والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكراس بخلاف القطن لعدم مقاومته
الى التماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه
بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نفي
لوسط الهواء الحامل للصوت الى التماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويكيف بالصوت
وتوصله الى القوة السامعة بل انه ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويكيف
بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويكيف به الهواء الذي في التماخ فتدرك السامعة
ذلك ويدل على ان الاحساس بالصوت بوسط الهواء الحامل له الى التماخ لوجوه
الاول انه لو وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر على تماخ انسان
وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني اذا رأينا من
البعد انسانا يضرب الفاس على الخشب رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث
ان الصوت يسامع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه
في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان منه في خلاف تلك الجهة لا
يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدور لان
اذ محصلها انه اذا وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى التماخ وجب السماع
وحتى لم يوجد لم يوجد لا يقيد الانتفاء انتفاء خير بان انتفاء ذلك يجوز ان يكون لانتفاء
القوى الاذعان الباقية بقيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي
يستعان فيها بالحواس الصحاح فلا يقوم حجة على غيرها مع كونها معلومة يقينا وعورض
بوجوه الاول ان لحروف الصلة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها
فاذن قد سمعنا ما حال وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني ان

انبوبة ما بين العقدين من القصب ص

انتهى

حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب
ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا مرة واحدة لان الهواء
ان بقي في ذلك الهواء بالكيفية التي في ذلك الشكل الى ان يصل بكيفيته الى صماخ واحد على
الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث تدبير السامع
كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال
ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ من سام تلك الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة
المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تأدى الى الجدار وصدمه
بكثافة لم يبق في ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد
خروجه من المنافذ يجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف ويجاب عن الاول بان
الحروف انما تصدر آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان تبقى زمانا يصل الهواء
الحامل لها الى التماخ وعن الثاني بان الحامل لها صار مستعدا لكن الواصل
السامع الواحد جاز ان يكون واحدا او لو زمن تعدد الوصول جاز ان يكون
السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن
الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج
ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت
المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة
ما لم تتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به
انه متشكل بالشكل الكيفي حتى لا تصور نفوذه من تلك المنافذ مستبقيا بشكله
على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
يبتدئان من مؤخر البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي يتلمن الثابت منهما يسارا او يمينا ثم يلتقيان حتى يلتقيا

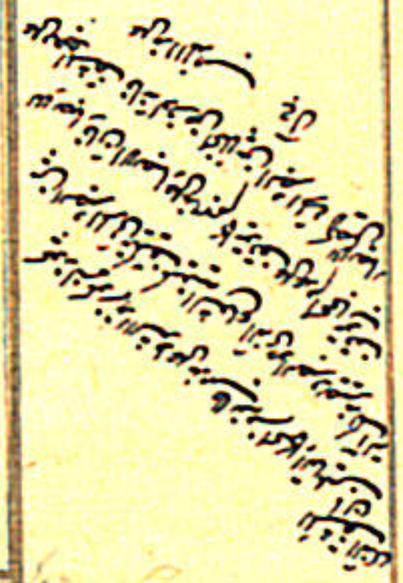
اي مفاتيح الحروف والاصوات
صح

فوق كل شيء قدره
صح

ويصير تجويفها واحدا ثم ينفذ الثابت يمينا الى الحدقة اليمنى والثابت يسارا الى
الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذى هو الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وسمى
بمجمع النورد انما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين لاحتياج الى كثرة الروح لحامل
للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة وتتعلق ابصر بالذات بالضوء واللون
وبواسطتها بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها وليس المبصر بالذات
ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات
هو الضوء وليس الا لما اللون فعلى هذا نعرف المرئى بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل
اراد بالمرئى بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اى بلا واسطة ويكون تعلق
تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئى ثانيا وبالعرض على قياس
ما عرفت فى الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والقسرية
فان الضوء مرئية برؤية متعلقة به ابتداء بالتعبير المذكور واللون ايضا كذلك الا
ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة برجود رؤية الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء
اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وبهذا انكشف لك واحد منهما عند
الكشاف تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة برجود الرؤية الاولى لا تتحقق
بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
باللون لجسم ابتداء يتعلق هى بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه
الى غير ذلك فاللون لجسم مرئى اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض
ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند انكشاف الضوء واللون وهو راجع
فينا الى تاثير الحدقة انما قيدنا به قولنا لانه لو ثبت الرؤية لذاتها كما هو مذهب
الاشاعرة لا يكون فى حقه تعالى تاثير الحدقة اذ لا حدقة هناك ويجب حصوله

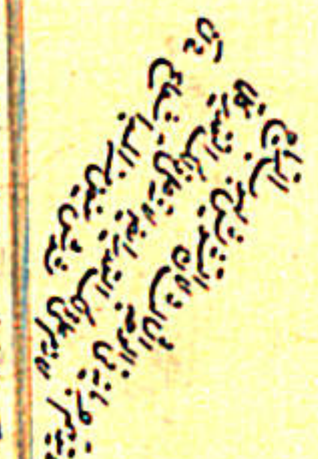
مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يتبع
حصولها حصوله ويجب حصولها معه اما الاول فلانا نجد البصر انتفاء الرؤية عند انتفاء
شئ من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الاستناد واما الثانى فلانه لو جاز
عدم الابصار مع الجواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار زاخرة لازاحها
والارض بقطعها ورد بانا نرى ان ذلك ممكن فلا نسلم بطلان ذلك
وان اريد الاحتمال التجويز العقلى بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل فلا نسلم
القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه
الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص واما ادراك الباصرة على
هذا القدر من القوة لا على حد آخر فرقه كما فى الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون
المرئى مقابلا للمرئى او فى حكم المقابل كما فى رؤية الاعراض فانها فى حكم محالها المتحيزة
بالذات المحاذية للمرئى كما فى رؤية الانسان وجهه فى المرآة ومنها عدم البعد
المفرط وهذا الشرط انما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئى
وصغره وبحسب اشراق لون المرئى وكمودته فان قوى البصر قد يرى شيئا على بعد
مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئى العظيم المقدار قد يرى من بعد
ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من اجد الكثير
ومنها عدم القرب المفرط وهذا الشرط انما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب
قرب البصر وبعده ومنها عدم الحجاب من الرائى والمرئى والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع لشعاع من القوة وما قيل فى تفسير المراد بالحجاب الجسم الملون او المتصف بما
يدل على انه ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان
لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لون
ولا شئ فلا يكون محجابا بين الرائى والمرئى على تقديره ومنها ان يكون المرئى

مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا مانعا للشعاع من
النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج
مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول
بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا
كالسموات وكرتي الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة
بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل
هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من
ان هذا الشرط في الرؤية يغني عما ذكر بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء
جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية
ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي تتعلق الرؤية باحواله لا في نفس
تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات
ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته
كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط
كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل
من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى
الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة
كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي
بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين
وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز
البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان
ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية



مستقيمة اطرافها التي تلي النظر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما
ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك
الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسامات التي في غاية الدقة في سطوح
المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى
الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته
هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند
ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا
تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء
واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة من الجليدية
الى ملتقى العصبتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية
الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا بها
انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها
على الحس المشترك الثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين
البصر والمرئي تكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة الابصار
وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا
اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا
اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا
من البصر قد ينفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ
في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات انية موقعة
لليقين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطاله وجوه
منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع

ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك ويبسط في لحظة على
نصف كرة العالم ثم اذا طبق الجفنين عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت
الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان
يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن
القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشويشه عند
هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى
ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد
انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان
يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه بط قطعا لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت
ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا
بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدا
الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا
حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية
حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه
الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس تحديق نظره مدة طويلة ثم
غمض عينه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى
الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بلغ في النظر
اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك
الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان صورة المرئي
باقية في الخيال لا في الباصرة اقول بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام



في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا
حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك
كما سيأتي في اثبات الحس المشترك اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في
الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات
وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي
ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا
منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة
والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا
يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا
يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد
حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء
من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز
الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما يبعد المرئي ويصغر
بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر
اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت
الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا
للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو عين
القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت
الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان
صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث
ان للبصر في ادراكه اسوة لسائر الحواس الظاهرة وليس ادراكها لمدركاتها

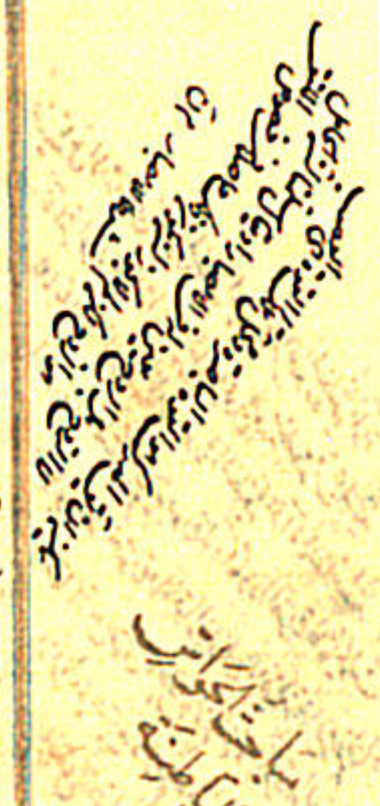
بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس
فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان يأتيه صورة
المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتأخرين فهموا من كلام القدماء
بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك
الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا
ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة
توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما
ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي
اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة منها تنبهت النفس فاحست بالمرئي
الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار
لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع
الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى استحالته نصف العالم الى كيفيته
بل العصفور او الانسان او النمل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته
من الهواء عشر فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل
فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين
البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار
اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى
فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن
حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
حصولها لبعض العيون لزمه ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة
بكل تلك الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او

لا يحصل بشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك
الحالة يحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها
كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة
المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة
المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواها مفقود في ذلك الواحد
وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل
الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام
ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلل المستقلة
ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا
في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة يحصل بجميعها ويكون علته
المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال
اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده
شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر
وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك
بط ولو جوزنا ان تحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع
عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية
الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية
الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه شهد الامتحان والتجربة بان
الشعاع اذا وقع على صيقل كالمرآة ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك
الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية

الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع الصيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع
بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فتوهم انه يراه على
الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه
قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبا من سطح المرآة
واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في
عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم
ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة
الوجه لو انطبعت في الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه
بزوال الشيء ثالثها ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه
فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المنتقلين لكنا نرى صورة
الشجرة في الماء منتقل مكانها من الماء مع انتقالها ثانيها لو انطبعت صورة في
المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان يراها في سطحها الظاهر كما يرى
ساير النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة
فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما
اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها
لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة ثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة
فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك لا يصح لاستحالة
انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه
انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع
لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه
بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على

سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال
الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصيقل
اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل
وانما هي من آلات الابصار على ما مر آنفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث
بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمح انما المح انطباع العظيم في الصغير وهو غير
لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد
المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين
الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد
واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن
فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد
موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة
المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من
تأدي الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها
ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا تتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة
واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى ذلك متعددا واعترض عليه اصحاب
الشعاع من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع
والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى
الاقرب وجمعنا النظر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا
كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا
النظر عليه فان نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة اثنين فلو كان السبب
في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احد العصبتين لما امكن ان نرى

في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب
العصبتين باقيا بحاله متزايلا معا وانه مح اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم
لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن
ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان
او موقعهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا وانه مح والثاني ان الروح الدماغي
جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر
واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه فح يلزم وقوع الحول في اكثر الامر لاكثر الناس
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس
الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات
الحس المشترك ويسمى باليونانية نبطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا
نبطاسيا اللوح والسيا النفس
خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة واما
معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة
وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة
اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما حفظ الصورة وهي
الخيال واما حفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة
مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها
انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم
بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس
لانها لا ترتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من
المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها
من طرق الحواس فهي جواسيس لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات



والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت
بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه
بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس
حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان
وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانها غير هذا الطعم
فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها الصور الظاهرة فلا احتياج اليها لا احتياج ايضا الى قوة اخرى
يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس
المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من
المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها
وثانيها ان نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة
خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابل يرتسم فيها
صورة القطرة والشعلة وبقيا قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية
بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال
المقابلة والى هذا المعنى اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني
قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا
وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل
حواسه الظاهرة لغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة
دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن
سلم حواسه وهذه الصور غير مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل

ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك ودل ذلك اما على
ان الابصار انما هو للحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك
لم تميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين
ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بزيادة
المرض بحيث تعطلت حواسه الظاهرة استولت المخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك
صورا كانت مخزونة في الخيال الموصور اكتسابا من تلك الصورة المخزونة على طريقة
انتقاشها فيه من خارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها
وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في
الخارج حاضرة عنده كما في النعسة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم
لا تحقق له اي لرؤية المبرسم لا عقول له ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثابتة
مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان لصور المحسوسات
قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر
من ان الواحد لا يكون مبدأ لامرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ
هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ للاختلال نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا
فلولم يعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين الضار والنافع والصادق
والكاذب وقد اعترف بان الحفظ مسبوق القبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا
في قوة واحدة سميتموها الخيال فبان للحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة
هي انواع الاحساسات وبان القوة القابلة للصور العقلية وتسمى في البدن بالعقل
هو الواحد لا يكون مبدأ لامرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في
محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض
تقبل التشكل بالمادة تارة وتحفظ بصورة اخرى فانا نعني بالقوة وبان مبدئية

للحس المشترك الادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق الاضافة
من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة
انزل هذا الجواب منزلة اصل الاستدلال الجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول
والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال
دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء لا يقدح في قولنا
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لجواز ان يصدر عنه الواحد امرين متغايرين بالاعتبار
كتبدل القابلية بحيث يحتاج الى احضار جديد وهو النسيان وتبدل لا بتلك
بل بحيث يحضر ما في القابلة وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى
يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان وقد
اعترف بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك
بالقوة النفسية والذهول لعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يتوقف بين المشاهدة
والتخيل ان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالقوة النفسية ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا يخيل المذوق ذوقا
وكذا البواقي فالمشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال
وقد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون
الادراك الحفظ الا في قوة واحدة هي الحس المشترك والخيال ومن تلك القوى
الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية
التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب عنه والمحبة الجزئية التي يدركها النحلة
من امها فيميل اليها فان هذه المعاني لا يدركها من قوة بها ادركها وتلك القوة
غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس
المشترك لانه لا يدرك الا ما يأتي اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة

لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم
كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون
آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا
واما اثبات ذلك بان تدرك علاة الشخص يدرك له بالضرورة فضعيف لان
الحاكم حقيقة هو النفس فيكون الجمع بين الصور والمعاني حاصلا لعدها بواسطة
كل منها بالآلة الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن
يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم الذي لا يعلم وجود النفس الناطقة
لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها
ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام في تعليم تمام
ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة
بها بعضها ببعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى
كما في قولك اله هذه العداوة له هذه النكهة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك
صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في
قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يترك تركيب الصورة بالصورة
كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان
بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد هذه القوة قد
يستعملها العقل في مدركاته بضم بعضها ببعض وفصلها عنه وحينئذ يسمى مفكرة
قالوا الدماغ بطون ثلثة اقدمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني
فقد تبين انه مزدوج على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول
ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة

في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ الاحارس هناك

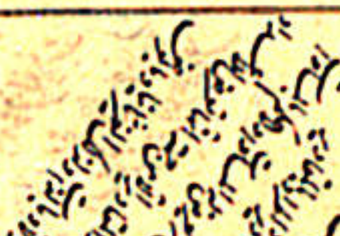
الفصل الخامس

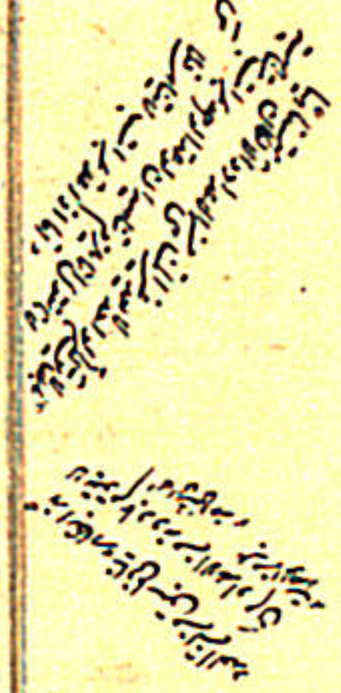
من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال في الاعراض ويحصر اجناسه العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض
كم هي فذهب اسطوخس من تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة اخرى
الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للتسعة التي جعل ارسطوطاليس اجناسا
كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم
والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله ويحصر الى مقدر مضاف مرفوع بصفة
مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض بحسب ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار
منقوضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل على تقدير
وجودهما في الخارج داخلتان تحت الكيف فلا انتقاض بما قلتم المشهور في تعريف الكيف
كما يأتي اعتبار قيد يخرجهما منه وج لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا
يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار
الاجناس العالية للاعراض في التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا دون كونها
غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا
غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي
اذ لا يكون هناك جامع معنوي مشترك حتى يتصور كونه جنسا والا على سبيل التشكيك
لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا للماهية فلا يكون جنسا بل اطلاقها عليها
تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك اليقين من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها
بالتواطؤ بل اطلاق الذاتيات على ما تحتها من الجزئيات ومع ذلك لا بد ان لا يكون
تمام مفهومات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ما هيتها المختلفة
الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويكن الناطقة في كل واحد من الامور المذكورة

وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر
مندرجة تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة للاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون
ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد هنا في كونها عالية انه لا
جنس فوقها فيجوز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها
فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها
انحصار المقولات في هذا العشر مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار
من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته
فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى
امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين
واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل
او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه
الا بعارض فتؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء
ويقلل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات
التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم
وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات
وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون
اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان
لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض جميع المقولات حتى لنفسه
والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية
لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة
في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمتصلة القار جسم وسطح وخط

وغير الزمان ومنفصلة العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته اي
يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك
بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة
واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن
اعتبارها نهاية الجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر فليس لها
اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما
على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى
جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لانه الحد
المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص
شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى
قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا
من الخط بل هو عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم
ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا
قسمنا الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا
من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة
كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات
اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار
وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي
وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم
المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث يشمل بالضرورة
المتصل والمنفصل منها قبول المساواة او قبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب كم

الى آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية
الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد و
المقادير ولم يلاحظ معها شيء آخر يمكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا
لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته
حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة
هنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان
ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كان له هوية واحدة
والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث
مقداران آخران نعم المقدار هي المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول
ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة هي الجسم
للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه
بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع
الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد ايضا بعضا آخر واما بالقوة كما في الكم
المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف في
المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدأه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض
فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة
احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلثة شاملة لجميع اقسامه من الاعداد و
المقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور
عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر
الامام ان الخاصة الثالثة هي التي يصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة
لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث





المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم
لا يناله الحس مفردا انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز
احد المفهومين عن الآخر فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بذلك المحسوس مستغن عن
التعريف وامكان اخذه في التعريف لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا الخاصة الثانية
لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض
عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل
عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان
حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل
واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله
المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون
المنفصل الا اذا اخذ القبول بالاشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام
هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة
لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية
والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن
حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل
لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى
حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض
فيه فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي
وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد
من المعقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له
ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم

فانه محل للمقدار والعدد او حال بالكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال
في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه
عليه كما يقال ان هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة
او المدة او العدة وقالوا على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل
للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا
المعنى اشار بقوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما اي ويعرض الكم المنفصل الذي
هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين
فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى
الذاتي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد
يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير
المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض
ولو بالشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين
الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد
وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور
يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون
ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول منافي
الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح
وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل
بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما
واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف

اذا كان التضاد حقيقيا ويمنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان
موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا للنوعين من المقدار فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين
نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضا
متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل من المقدارين
هكذا ذكروا واقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا
مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق
ان الاعداد انما يتقوم بواحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض
بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات
ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان
كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا
قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط
السطح يرد عليه ما اورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد
بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع
واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر
الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين
وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض الخط للجسم بلا توسط
سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم
بالزيادة ومقابليها اي بالنقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف
يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك
الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل

خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اقل او اكثر من ذلك العدد وانما
وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المتصل بحسب
تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا
الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد
وذلك اضعف من هذا واما انواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي
فذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار
من حيث هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاما تخيل الخط اعني
المقدار الممتد لجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها فان ذلك
التخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكن ان تتخيله الا متناهيا الآن البرهان الدال
على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة
المذكورة في تناهي الاجسام جارية في الامتداد التخيلي اذا كان غير متناه بلا
فرق لانا اذا تصورنا مقدارا ممتدا في جهة واحدة غير متناه لا يمكننا ان نتصور
لا تناهيه لان تصور الامتداد الشخصي غير متناه لا تصور لامتداد لا تناهي على وجه كلي
فالممتنع هو التخيل لا المتعقل كذا قيل اقول فيه نظر لان مساواة التصور الذي
التصور في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسماء
وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية
واذا تخيلنا السطح كذلك اي مجردا من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك التخيل
سطحا تعليميا وكذا الخط ان تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك
التخيل خطا تعليميا وانما سميت هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية
لان العلوم التعليمية اعني الرياضية يبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا
الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة

والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يتمرنون بها
في التعليم ورياضة النفوس تنبيها لها بالبينات وتبعيدا من الغلط فانها علوم
متقنة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كان تخيل بنوع تام الاعتبار اي من
الانواع الثلثة تخيل بنوع تام من الاعتبارات فان الجسم التعليمي لا يمكن ان يؤخذ لا بشرط
شيء على ما عرفت لكن ان يؤخذ بشرط لا شيء اي بخلاف السطح والخط فانما يمكن ان
يؤخذ لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء فانه يمكن ان تتخيل بعدا ممتدا في
الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان تتخيل بعدا ممتدا جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان تتخيل بعدا ممتدا جهة واحدة فقط مجردا
عن الامتداد العمقي والعرضي قيل لا يمكن ان تتخيل النقطة بل لا بد ان تتخيل لها
امتدادا وان كان قليلا جدا في الطول اي الخط والعرض والعمق فيكون المتخيل
جسما صغيرا لا نقطة ولكنا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان تتخيل بعدا ممتدا
في جهة واحدة فقط بل لا بد ان تتخيل له امتدادا عرضيا وعمقيا ايضا فيكون المتخيل
على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا ولكنا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان تتخيل
بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا من الامتداد العمقي بالمرة فلا بد ان
يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على ذلك التقدير جسما لا سطحا
فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن
تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كلمة الوجدان
الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم
وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا
مصرح بذلك وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يدل على عرضيته والبداهة
مع بقاء الحقيقة وافتقار الشاهي الى البرهان في ثبوت الكرة الحقيقية والافتقار

الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد
اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما للجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد
منها مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد يختلف
عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان
والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية
عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي مم حتى يقوم
عليه برهان واما ما ذكره في تعريفات هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فجاز
ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي
فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة
بعينها يتبدل بمقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار
مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة
تساوي جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك
النسق واذا طولت تتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة
باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك التبدل ليس معدوما
قطعا ولا متعلقا بظاهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا
لكان جزءا منها وتبدل شخصيتها تبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض
سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه
بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه سطوح و
اشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق
باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد
الجسمية الثلث اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا

ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما
يكون تعينه بتعين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف
لكن المستدل اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة
مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به ويركب
الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة
وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما
متناولا للسطح والخط ايضا بان يق انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه
فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح
الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين
والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص
بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون
من مقومات الجسم لان اثباته للجسم مفتقر الى البرهان لا يكون مقوما ولذلك
امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا
الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان
لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج لا يكون مقوما له لا يقال
ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول
الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو
قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه
بان مقوم الشيء انما يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه
واما اذا كان متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بالوجه فيجوز ان يثبت له
مقوماته بالبرهان او لا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم

ان الجوهر جنس لها واعتذر عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا يكونها وقال
ان التاهو لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانفاذه فلو
قوم منه فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد
بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له
فلا يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه مبني على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا
ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا دليل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد استدل
تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض
فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر
لما تقدم من استحالة الجزء الذي لا يتجزأ وبانها على حكم فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان
فتقدير ان الزمان في تقومه منتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر في
تقومه الى المتقدر والمتقدر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد
فتقرير ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض
يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا لجواز
كالتسريد فقوله وتخلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل الاول
وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد اشارة
الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة
متعلق بالجسم التعليمي وافتقار التمام الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة
الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد
وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بما مع نوع من الاضافة السطح
طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان
الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام

مع نوع من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدم تمام الجواب لتصاف الوجودي
بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها الامر الى
امور الجسم والجسم في وضع فاما ينتهي به ذو وضع امر الاطراف كون ذات
اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذات
اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان
الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى العدم الذي بواسطة الاشارة
الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته
فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى
السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط
واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء ممتد في جهة فلا ينقسم اصلا
وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا انفصال بينهما اعني كون كل
منهما متصلا بذاته اذا تلاقيا بظاهرهما فلا عرضا فانه يستحيل ان
منهما الآخر لامكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين مع عدم ما يوجد
منقسما في الطول والعرض والعمق دون العمق والا لزم اما تداخل
العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انهما تلاقيا به وقس على ذلك
اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما
انها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان
الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانقطاع امر عدمي يعرض السطح بالاضافة
الى الجسم لكن المحال الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة
بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي
الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما تلاقيا للآخر او لا والاول يوجب لزوم التداخل

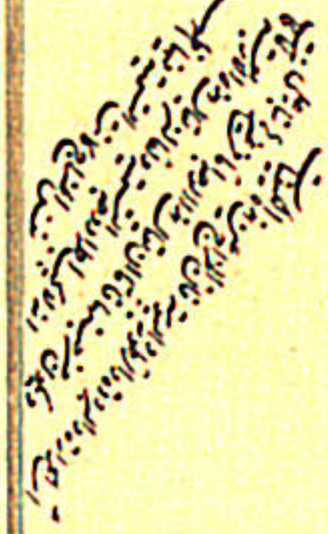
يجب ان ينتهي الى ذرة وضع لا يكون ذا جزء اذ لو كان ذا جزء لكان
محصل انتهاء الجسم انتهاء ذلك الجزء منه لكن ذلك الجزء جسم
او جوهر فرد فالانتهاء ينتهي منه لبعد الجسم او الجوهر الفرد
منتف الجهة وانتهاء الجسم او الجوهر الفرد في غير جهة محال

اولا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي
السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر او الانقسام عرضا على تقدير
الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل
او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة
للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق
لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح
لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة
العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض
ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم
والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف
بالعظم والصغر في جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا
اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع
التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا
امتناع في التداخل والجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي
واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم
المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب
مقارنته للكم المتصل وانما ذكره هنا ولم يذكر عند خواص الكم للعلاقة
بينه وبين الاطراف وهي انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان
لانه يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض
التسعة الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق
الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس

مبحث الكيف

وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف
بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان
التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية
ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة
التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم و
الاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد
قيد عدم اقتضائه اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة القيد الاولية
كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي
اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته
يغني عنه فما ذكروه رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها
بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات
المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات
والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات
فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا الاول الكيفيات المختصة
بالكميات والثاني اما محسوسة باحدى الحواس الظاهرة او لا والاول الكيفية المحسوسة
والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية
النفسانية فيقال لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم
يثبت ذلك الكمال بغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى
الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعداد جاز ان يكون كيفية غير مختصة
بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه
اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس

او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول
الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا والاول هو الكيفية المخصوصة بالكم
والثاني اما استعداد او فعل والاول هو الكيفية الاستعدادية والثاني هو الكيفية
المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون
كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدأ بالكيفيات
المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال
العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل
حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج
لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم
بشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا
ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تميزا لها عن الكيفيات
الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول في
سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين التسميتين فنقص من الاسم
شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي
مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان
الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام العقلي
وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات
تكون متحددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فتحس منها الحرارة والاجزاء التي



يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فتحس منها
البرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار وتكون
شديدة النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يلاقي هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول
في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي
ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من
الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في
النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بان يخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة
النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه
الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين
ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس
في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها
وانما فسرنا الملموسة بما ذكر ليندفع ما قيل من انا لا نم كون الاشكال ملموسة بل
الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل
نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال
يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع
في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر
وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل
على ثبوتها واجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان
الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في البصرة والذائقة والشامة ليست
ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها
في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها

يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لاثبوتها فيها والوجه الثاني
لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروايح والحرارة
واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد
المشهور فلا تم لان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي
فنقول الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكر ان لا يكون الاشكال كيفيات
هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط واجيب بانه جنس الاشكال
ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغاير ان قطعا
اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنس الشكل والكيف وهو غير مفيد
ههنا او لا يمنع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال
كما ادعاه المعترض هذا معنى قوله لاختلافها بالحمل اي بحمل شيء على الاشكال
ولا يحمل هذه الكيفيات وبالعكس اعني يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال
اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فنحو الاشكال الملموسة وهذه
الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرناه في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون
الاشكال فنحو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرناه في الوجه الثاني
و ايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لوجوه اشار الى رد من زعم
ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة
قد تحصل بدون المزاج كما في البسايط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة
فيكون اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان العام يغاير الخاص واما ان المزاج
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل
الحار والبارد مثلا التي تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس
الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة

فنها اوايل المحسوسات الملموسات نسمي اوايل المحسوسات لوجهين احدهما
ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان من هذه القوة وقد يخلو من
ساير الحواس الظاهرة كالحز الطين الفاقد للشامة الاربعة وكالخلد الفاقد لجانب البصر
والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات
المضادة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه
فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان من هذه القوة واما ساير المشاعر فليس في هذه
المرتبة من الضرورة فجاز ان يخلو منها الثاني ان الاجسام العنصرية تنفك عن
الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك
ان الابصار لما توقف على توسط جسم شفاف فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا
عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفية فلا تدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي
وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة الغايبة بطعم ذي الطعم او اختلاطها
بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالتفوذ الى القوة الذايقة فلا بد من خلو
تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل بحسب
ذلك بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم متكيف بكيفية ذي الرايحة او يختلط
باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرايحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف
على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والالم يحمله كما
ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة الى توسط حتى يلزم خلوه
عن الكيفية الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوايل
المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة اولا
وبالذات وما عداها اعني القطافة والكثافة والهشاشة والقروحة والبلة
والجفاف والخفة والثقل مدركة بتوسطها وهذا معنى قوله والباقي تسميته اليها

وما قيل ان الخشونة والملاسة ملموسان بلا توسط فقد جاب عنه باتهام
الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للجمعات الى الحرارة
والبرودة من اظهر المحسوسات غنيان عن التعريف فاذكر ما من خواصها لم
يقصد بها تعريفها بل قصد بها بيان احكامها قالوا من شان الحرارة افادة
الميل المصعد بواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام
مختلفة اللطافة والكثافة وكل ما كان اللطف اكثر قبل الخفة الحاصلة من الحرارة
فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لاجرم
اذا عملت الحرارة في المركب بادرت الى تصعيد الالطف من اجزائه ثم الالطف
دون الكثيف فانه لا يقبل الا بطؤ وربما لم يقبله الحرارة خفة يقوى على
تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب
المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات
تلك الاجزاء بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى امثالها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر
في الالسنة فالحرارة سبب للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي
هو الالتيام فسبب الاجتماع ايضا كما يسبب الافعال الذي عدناها فلهذا السبب
يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع و
التفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتيام انما
الذي يكون التيامه شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين
من الاعتدال الاول او على الاول اذا قوي عمل الحرارة فيحدث حركة دورية
كما في الذهب لان النار انما تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديدة
فكلما مال اللطيف الى التصعيد جذب الكثيف الى الاعلى فحدثت حركة

دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف
كالزنجار وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث نسيل كالذي
في الصابر او تليين كالذي في حديد وان كان غالبا جدا كالذي في الطلق والنورة حدث
مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة بامثال ما تواصاحب الاكسير الاستعانة
بما يزيد اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق
وعدم حصول التصعيد بتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ياتي ذلك
هذه الافعال خاصيتا لان هذه انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع
وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف اختلافا في القوابل وما ذكروا من ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء
وتحرك بطبعه دوريا فيفيد الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق بذلك
الهواء اجزاء مائية صغار فيصعدونه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة مفرقة
للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات
فانها اذا اثرت في المركب المختلف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها
ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المجمدة بالبرودة
وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما
متضادان اشار الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم الملكة
فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات فلا يلزم شيء من العدم
لذلك التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة
للكيفية فالحقيقة الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحتوى عليها
النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة

اخرجه منه الى الاثر ذو الجسم البسيط كالماء فانه يتصعد بالحرارة
ويتكاثف بالبرودة ويتجمد على المكان الذي يتصاعد اليه فيه
وذلك لان الاثر في المختلفات

التفرق الذي من شان الحرارة ان تفعله في المختلفات
المركب المختلف الاجزاء
وبالعكس ان

الشمس للارض اقرب مباستها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة
الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها الجذب والدفع والهضم
وغير ذلك لذلك نسب اليها الدخانية الرئة وافلاطون يسميها النار الالهية
وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلفت فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها
الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا
خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد
ذلك المركب طبخا لو اعتدل اولا ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قواه
ولا في القلة الى حيث يعجز عن انضج الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه نضجا
فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال الذي القوام اللذان يتم حصولهما
بذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي شأنه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية
وانما كان دفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك دفع اليبس الحار الغريزي
الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريزي في احوال تغريق المركب فالحرارة الغريزية
دفع اثره بافادة المركب من الاتصال الحاصل بالنضج والنفخ فعلى هذا التفاوت
بين الحرارة الغريزية والحار الغريزي ليس بالهوية بل التفاوت بينهما كالتفاوت
بين امر المركب وكون الغريزية ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريزية صارت
جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريزية عند ذلك تفعل
الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريزية وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة تغاير
بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب الحيواني
عليه تعاون النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الثفاريا قال الحرارة
التي بها تقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار
بل من جنس الحار الذي يفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل

بوجه ما يناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا استرجت العناصر
وانكسرت سورة كيفياتها حصل المركب بنوع وحدة وبساطة بها
تناسب البسايط السماوية ففاض عليه مزاج معتدل يحفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي والحار
الاسطقسي فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا يتبع الحرارة النارية وباستدلال
ارسطو ان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية يوجه ثلثة
الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار
ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندنا تقوى على الفواكه تحرقها ولما لك
فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار برج اذا كها في البلاد الحارة
على ادراكها في البلاد الباردة الثالث انا لا نشي بضوء الشمس ولا يبصر
في ضوء النار والحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك اختلاف اللوازم دليل
على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس
الاول دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى ازدادت قوية اوهنت
القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فهما اشتدت كما في الشبان
ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية يفارق البدن مع مفارقة
النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن
الميت يعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ
انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج للا يقال ان الحرارة التي
عفته ونفخته استفادها من الخارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة
الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها امتزجت بمن الامزجة
الرطبة الى الانفصال فتحيل ما يلقاها من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية

فيزيد بذلك ويستولي فيسخن بها الرطوبة ويغلي غليانا يفصل لطيفها
عن كثيفها فيحلل المزاج اما الى البسايط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية
لا تستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتحرك
اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت
والحرارة الغريزية التي كانت تنمي مادة الحيوة عن ان يستولي عليه رطوبات
البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل
موجودة في النبات ايضا لان بها لا تعفن العصبة في شجرتها كما تعفن اذا
قطعت منها بل اللحم في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في
ملمس ظروفها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة
ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة
والظاهر انها جنس تحت انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة
يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها فيزان يقال
ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لم ادرك بالحس على
انحاء الغريزية بما يعم وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول وان
يدرك بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة
للكيفية المحسوسة كالنار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية
الفاضية من الكواكب والحادثة من الحركة فغير غاية التحمل اذ الاقرب ان يختصه
للكيفية المحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لاشتمال
الماء رطب له وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الاتصال و
الانفصال لبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا الكيفية تقتضي سهولة
التشكل بشكل الحاوي القريب واورد عليه انه تقتضي ان يكون النار ارطب

فرعين الرقعة من الاصل الذي بخط الناسخ الاول والذي بخط الثاني ان
الاول ان الاطلاء وجب ترتيب رقم الكتاب حسب التسلسل
وكسر الاتصاف وذلك ضمن آخر غير ذي المتن ٥٥

العناصر لانها الطف منها ولم يقل بها احد وأجيب بان سهولة التشكل في النار
التي بيننا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليس كذلك والمطافة تطلق على
معان اربعة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر
عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه
لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل و
اورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه يطلق الاتفاق
الكل على ان الرطب الذي استرخى باليابس افاده استمساكا من التشتت والهواء
بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء
وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن يبقى لزوم كون الهواء ارطب من الماء
اقول ولكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة
المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بل
بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد
منها في الماء مم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية
للسهولة لم لم يكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها في الماء
قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل اي وجرم الهواء
لكونه ارق قبولا من جرم الماء اقبل السهولة المذكورة والآخرون عرفوها
باعتبار الوصف الثاني وقالوا الكيفية تقتضي سهولة الاتصاق الجسم بغيره وسهولة
انفصاله عنه واورد عليه انه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون
العسل ارطب من الماء وهو بط قطعا واجيب بان العسل لدوم اتصاقا
واشد من الماء لا انه اسهل اتصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس
الاتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد اقوى في الاتصاق ارطب

فان قيل ان قوله ان الرطوبة سهولة الاتصاق الخ يشعر بان الرطوبة
اي ان الرطوبة سهولة الاتصاق الخ

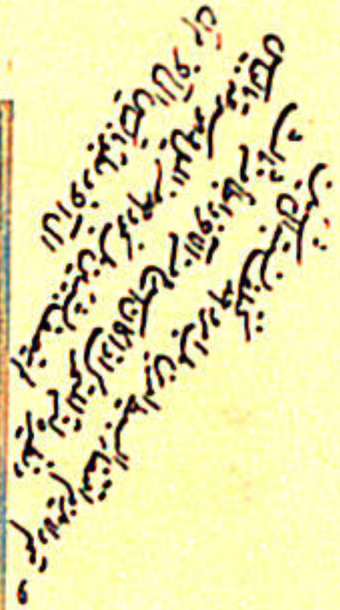
ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق
فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا
من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل
اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية
فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة
محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا
وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين
السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق
فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا
في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها
محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال له البلة ويقابلها الجفاف
وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا يوجد في الهواء
وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا انما هو في الرطب بهذا
المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني
حاو على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده
لينا لا يسمى ح مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية
تقتضي صعوبة التشكل لشكل الحاوي القريب وهما مغايرتان للين والصلابة
فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز من الباطن ويكون للشيء بها قوام غير
سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول
الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابلها فيكونان
من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات

الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن
اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة
عبارة عن استوائهما فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من
الملموسة ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة
في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول
ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك
واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم
الانغماز وهو عدمي والثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث
المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة
ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد
نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم
الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان
بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق
واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله
على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن
والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه
على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين
احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المركز لكن لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض و
يرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي الجسم بها ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض
كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما

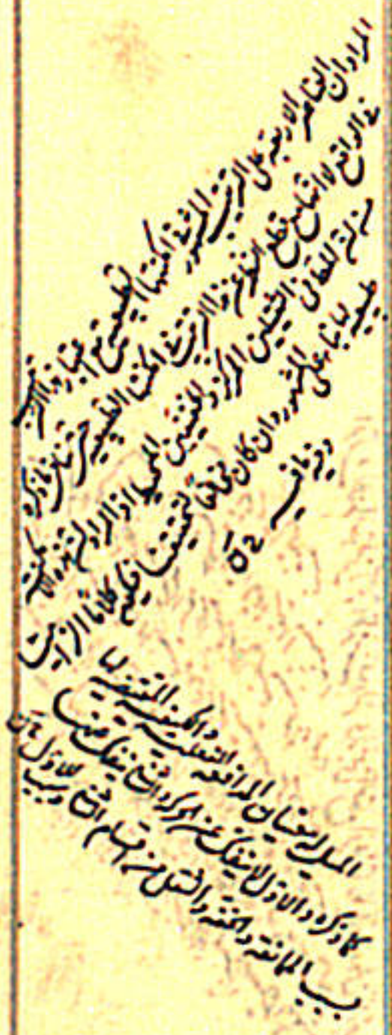
كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة لا تبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني
كيفية يقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط
قيل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار
والهواء اعظم من مسافة مكاني الارض دايما وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة
الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة
مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه مناقض وبين ذلك
بانه ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك القمر ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل
بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب
كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خلي وطبعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر
الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني
الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط والا فلا فان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه
تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء
وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض
ثم خلي وطباعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا
تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح
ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض الكرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر
الفلك فانها ح تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد
تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون

مركز العالم على محدبها فانها ح تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء
فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية
واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون
مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس
الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالقياس الى
الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال كل
واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء
غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس
الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب
على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من
ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى
اعني الصورة المفروضة للثقيل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في
الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن
عليه بل قد سبق الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية واعني
بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في
المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي
ان نقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها
خليت وطباعها فانها ح تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض
فتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم

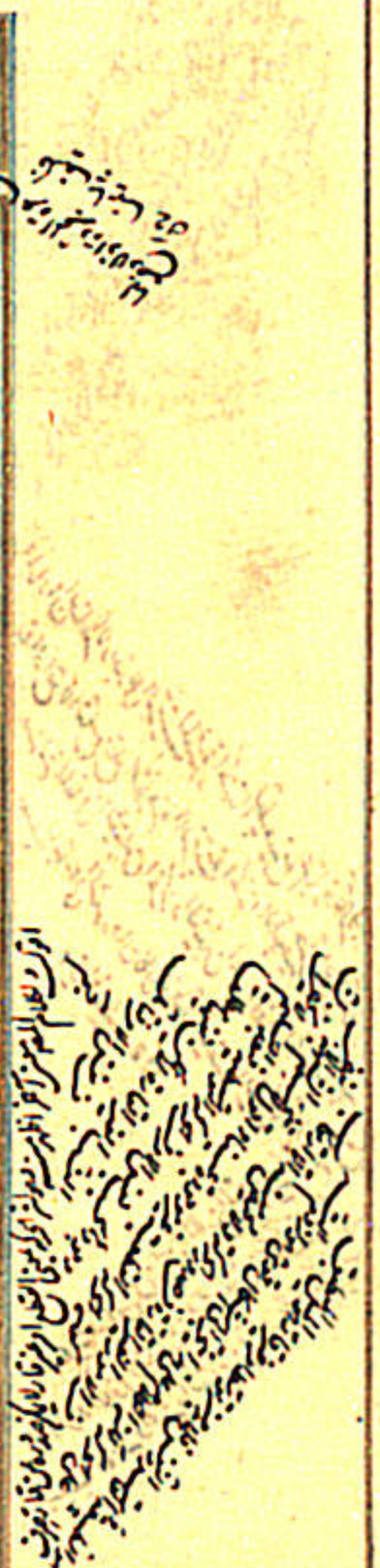
على محدبها ثم نفرض انها خليت وطباعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها
مقعر كرة النار فتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الهواء ونصف قطر الارض
ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحرك
في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ونظهر الحركة في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل عنصري
الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه
فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه
من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط
واخرى من المحيط الى المركز مع انه بط فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد
المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع
وانه مح غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز عنه
فيلزم حركة الثقيل من المركز لكن لا بالطبع بل بالقصر وكذا الخفيف المضاف
اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه
ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل
مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق
من كل منهما اقوى واكمل مما في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف
ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكره في الثقل الاضافي
بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا
وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء
ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكره في الخفة الاضافية بالاعتبار
الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط



كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل
وعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح
في تفسير الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز
وكذا الخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانهما
الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق
قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل
والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها
الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء خرج عن مكانه الطبيعي
وزايله فغاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر ثخن ثلثة عناصر اعني النار
والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض
مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع
المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل
الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه خرج عن
مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان
يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه
مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن
يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه
والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما
بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم
مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به
فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية



والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي
ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري
كما في السهم المرمي وان كان حدوثه من تاثير ما لا يباينه وضعا فان مع قصد وشعور
فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل
الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتاير مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزايد
فالمراد بالطبيعة هنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة
والمراد بالنفساني هنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب
اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر عنه
الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتضي
للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن الثابت
تغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ايضا لتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة
وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز
ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المترتبة على اعتقاد ملايمة تلك المرتبة
من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه
الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر متوسط بينهما فان قيل يجوز ان
يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة



اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرق المعاوق المخروق
وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها
الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل
لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء
نحس منه مدافعة ونعلم بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة
في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود
الميل في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان
وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال
السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة متضاد يعني ان الميلين المختلفين
متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان
الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع
في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة
حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة
واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز
ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما
الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين
مختلفتين وهو بط بالضرورة اقول السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط
او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر عن
التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان
في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى
جهتين مختلفتين وانه بط بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين

يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات
للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور هنا
وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظ في الحركة
الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى
جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنين انحصر
الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو
الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية
هذا والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما
في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في
الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميل الى جهة السفل ايضا
والا لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة
في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا
ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي
اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان
الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية
في الجسم منقسمة باقسامه فلذلك حركته ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي
يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل
واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة
فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه
ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه
كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض

لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت
وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو
او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا
ثبوته لتساوى ذو العائق وعدمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه
من مبدأ الميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لو ثبت الميل
في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم المعاوق
والتالي ظ كبطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي
نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما
آخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها ويبين انه يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث
فيه الميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان
عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك
بالقسر مثل مسافته فتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا
في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد من النقض والالزام
فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع
بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد او تماثل
ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا
كانت متعددة ومنه الثقل والخفة يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد
او هو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى
منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام اجزائه
كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل
في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين

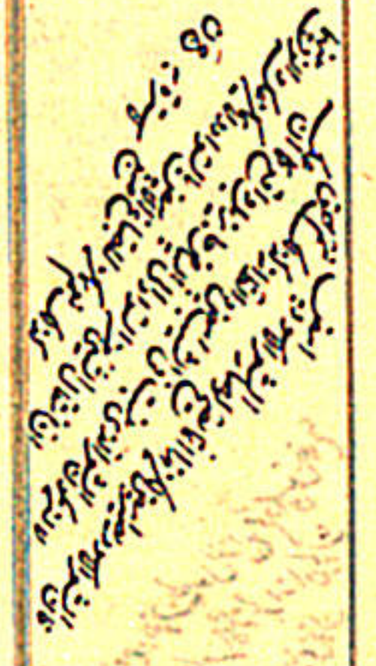
المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل
ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع
حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل لا غير وهو مقدور لنا يعني ان
الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا
ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته
يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها
يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط
وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه من غير شرط كالاكوان فانها
متولدة عن الاعتماد بلا واسطة وشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات
فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته
لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل الهواء عن التفريق
المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي الضوء واللون من الكيفيات المحسوسة المبصرات
مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات قالوا
ان الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد
والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة
والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه و
الاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش
كالكتابة وغيرها داخل تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب
والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة بالعيان للعدد والضحك والبكاء
داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة
تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك

واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر
اولا وبالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت فيما
سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سهى وزعم ان
المعقول من المبصر اولا هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان
اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء والضارة فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما
طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما ان طرفا اللون فالبياض والسواد
كما سيذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول
اي للون حقيقة نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا
وبالبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في
الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي
الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العلوية
وتتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها في بعض وتتراكم الاشعة بعضها على بعض و
الشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها على جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع
المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر
المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا
متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم
تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء
تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق فان اجزاءه
يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع
الشق في الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة

مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج
لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يحصل بضد ذلك اعني بسبب عدم نفوذ الهواء والضوء
في عمق الجسم وباقي الالوان تخيل بسبب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم
من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل في
الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء
في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل هناك سواد وايضا الثياب اذا ابتلت
مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض
واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل
محله الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة
تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان السواد الشاب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز
ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه
انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراه عنه وان اريد بالقبول
الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد يكون
متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة لاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب
اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا
ندعي ان البياض قد يحدث في غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق بانه يصير ابيض مع ان
النار لم يحدث فيه تمحلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار ثقل وكما في
الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى
حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ما طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته
ثم يخلط الماآن فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابياض كاللبن الرائب ثم
يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان شفافا تفرق اجزاؤه ودخل فيه الهواء

القلي الذي يتخذ من الاشنان صح

والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ
بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخل الهواء فيه اظهر
وما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء المشف امران
احدهما اختلاف طرق الاتخاذ من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة
لون فيه غبرة وحمرة صح
ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان فان لم يكن الا سواد و
الابياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب
السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة و
الضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف
الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب
ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا عما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس
الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان
يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب
ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز
ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة وان
ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفا
السواد والبياض متضادان يعني طرفا الالوان السواد والبياض وهما
متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع
اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما
ويجوز من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما
لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته



والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد على صرافته لزم ان يرى
الجسم غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله
عند الحس زمان الاجتماع كحاله عند زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان
يرى الجسم غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان
الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته
منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون منهما موجودا البتة بل الموجود
لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي
كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه لجواز ان يكونا موجودين معا
وتركبا لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس فيه لون المركب دون كل
واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود
يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء
قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل
الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذاك اما لعدمه في نفسه او لوجوده مع فقد رؤيته
وهو الظلمة اذ لا عاشر هناك سواهما والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار
فان الحالك شفاف مظلم يرى جاسما في خارج الغار اذا اوقدوا نارا او رد بابا
عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا رأينا
جسما ملونا فاللون مختص بالبياض مثلا وقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف
ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه
بياض اشد هذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة الهيئة وجد
كل منها مرتبة من مراتب الضوء بناء على ذلك اللون في القوة والضعف وكما وجد

مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط
لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها
وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال انتفاء اللون
المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وانه
يجوز ان يكون اللون طبيعة غير مشروطة بشيء من الضوء فوجد تلك الطبيعة في الظلمة
فوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس علم باذكرنا واعترض عليه بانه لو كان انتفاء اللون
المذكور ليس لانتفاء شرطه لكان اللون الواحد الشخصي عند الحس بحسب مراتب الضوء ان
اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا
كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من
تبدل الانكشاف تبدل المنكشف وانه الواصل الى الحس اولا وبالذات هو اللون
مع ضوء ضعيف وآخر في ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان الجوهر الواصل اليه اولا
بسبب قلة الضوء وقوته اوضح وابين من الجوهر الواصل اليه اولا وبالذات في الثاني
في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تؤمل في ذلك قليلا شاهدنا تميز اللون عن الضوء
فيها وعلم ان اللون فيهما واحد المختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبل الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون
مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروط عليه التوقف
منعناه وان اراد المعية او الامم فنحن نسلم على انه قد صرح بوجود الضوء كما في النور
اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما
مستفادة من الحس وذلك كالجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شوهد
الحس بوجودهما على سطح احدهما ابيض والحس الآخر اسود والاقرب
وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو من ظهورات اللون

ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا
الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت
مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب
الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع
بالليل من اليراعة يرى مضيئا ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا
شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع
بالليل قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور
السراج ونظر الى اللامع لم يزد له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج
والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليس الا ظهور الوانها عند الحس كما ان
زوالها ليس اخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره
قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك
ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في
الضوء ويتخالفان في مهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز
اشتراك مخالفتي المهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان
البلور والماء اذا كان في ظلمة وقع عليه ضوء يرى ضوء وليس لهما لون فلا يكون الضوء
ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون
قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا
للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان
للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا
على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف

فلا يخ اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم
التفاوت في السواد بل امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية
فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة
عن مهيتها لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد
واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء
فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق
المهية وذاتياتها وترتفع بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدم عليها
ذهنا فلا يكون المهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى واشد وتقدم
بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية الى
الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون المهية و
ذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض
بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها
ذهنا وخارجا ويتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الذاتيات
ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او اقدم او اشد فان
منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي
كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي
يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية
لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيه لم يتحقق اشتراك
الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر
ان كان من اثبات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس المهية
فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا

الشدة والضعف لان القدر الزايد اما داخل في مفهوم العارض وحقيقته فلا اشتراك
للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان تعلق مفهوم العارض فيهما على السواء
مثلا الخصوصية التي توجب ياس الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم الياس
لم يكن ياس العاج من مقولة العرض والا كان مفهوم الياس فيهما على السواء أجيب بانه
داخل في حقيقة المقولة العرض لان لم يدخل في حقيقة العارض ولا في حقيقة المقولة
الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويهما في جميع المواضيع أولا
فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الحقيقة وذلك انه كما جاز التفاوت
في العوارض باعتبار امر خارج عنه داخل في حقيقة بعض المواضيع فلم لا يجوز في الحقيقة
باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا لم لا يكون النور التام حقيقة الانوار
او جنسا لها وتكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في
هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزايد اذا كان
خارجا عن الماهيات المتفقة الدال على التساوي وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الزيادة
من جنس الحقيقة واذا تحقق ذلك فلا عبرة بكونه داخلا في حقيقة المعروض حتى لو كانت
الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه
من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وياس الثلج وحرارة
النار ليست الا زيادة نور وياس وحرارة ولا يمنع مثل ذلك في الحقيقة وفاقا وانما
والحاصل ان عدم دخول الزايد القدر التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه
التفاوت ان كان وفاقا من التفاوت ولزم عدم تفاوت شيء من المقولات في افراده سواء
كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن وفاقا لم يتم الدليل على امتناع
تفاوت الحقيقة ذاتيا ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الحقيقة ذاتيا تمسكا

الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت لحظ الاطول والاقصر تفاوت في
الحقيقة الخطية وانتهائي الاطول الكل وفي الاقصر الجزء لان الزيادة التي في الاطول
من جنس الخط وان لم يكن داخلا في حقيقة وان ادعي التغرقة بين ما اذا كان في ذلك
القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في حقيقة الاشد بين ما اذا كان داخلا في
مجرد هوية لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المسير لجواز
ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في حقيقة بعض انواعه وقد يستدل
بان السواد الذي في محل على حد من الشدة والضعف يمكن في محل آخر فيكون
كل منهما طبيعة لافراد شخصي مخالفا للكلي الآخر وضعفه لجواز ان يكون كل منهما
ضعيفا موافقا للآخر في الحقيقة لو كان الثاني اي الفوق جسما انحصل عند
المحسوس زعم بعض الحكماء ان الفوق اجسام صغار تنفصل من المغني وتتصل
بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة
واتفاقية بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الفوق
يخرج من الشمس الى الارض وتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما شاهدنا في
الزجاج المنقول من موضع الى موضع وعكس على المقابل الى غير وكل ذي حركة
والجواب المنع بل كل ذي حدث والفوق في المقابل للضوء في المقابل للضوء
معه لحدوث الضوء في الحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فلان حدوث الضوء
في الجسم الثاقل لما كان بسبب مقابلة الجسم العالي تخيل انه يخرج من العالي الى
الثاقل وما قيل انه لو كان متحدا لرأيناه في وسط المسافة فدفوع بان حركة
الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فلان حدوث الضوء في الجسم
المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك
المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء من الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه تبعه

في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء
لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكما ان المستضيء
شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى
ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات
هو كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما
ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا
اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر
استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد
المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الرائي والمرئي انما
يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا
فان صفحة البلور والزجاج تزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك
يستعين بها الطاعنون في السن لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان
الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس لما وراءه او لا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت
جدا اوجب لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة
لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما يبين في موضعه دون القوية بل هي
حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان متحركا جسما لامتنع حركته الى
جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما
تكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق
استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض مما
لم يعقل وايضا الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة

على قوائم الخطوط الدقيقة
واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن
كثرته موجبة لشدة الاحساس

صير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا
وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هنا غير
ما سددناه ولا العدم ايضا جسم والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدومة
لاحدهما فالمنعدم ح عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل
هو عارض قائم بمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء ذاتي
وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي
وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا آخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل
الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل
من المقابلة للمضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض من المقابلة للشمس وضوء
ثان وهو الحاصل من المقابلة للمضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار
وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا
والظلمة عدم ملكة فانها عدم عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية
وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو
في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك
للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي و
المرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء المرئي شرط
للرؤية وهو منتف في الغار او يقال العائق عن الرؤية وهو الظلمة المحيطة بالمرئي
لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية
هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق
في الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي مم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا
عن الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن الضوء

من غير اتصاف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها امرا
محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى انا اذا اغمضنا العين كان انطباعنا
كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا
بل اننا في هذه الحالة لا نرى شيئا فيخيل انا نرى كيفية كالسواد ولهذه الحالة التي تخيلنا
الظلمة امرا محسوسا وتمثل القائلين بكونها وجودية بقوله تعالى جعل الظلمات والنور
فان المجعول لا يكون الا امرا لوجوده اولجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل
العدم كالعمى الحاصل من الخاتم وانا نمنع المنافاة للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المتنازع
وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقارنة مع سائر
الكيفيات المحسوسة الاصوات هي كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو
اساس عنيف القلع الذي هو قرين عنيف بشرط مقارنة القرع للقارع و
القلع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة المراد
بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء عند تصادم الهواء بعد صدمه مع سكون بعد سكون
وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا
نجد الصوت مستمرا بالمستمر تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية
منقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع بانقطاع
التموج قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على
ان الدوران ههنا ليس بتمام لما وجدنا فلانة قد يوجد تموج الهواء بالرياح ولا صوت
هناك واما عدنا فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صوره لا عدمه في
التموج لانه جيبما فلا يفيد لنا اليقين واجيب باستقراء بعض الجزئيات مع
الحدس القوي من الاذهان الثاقبة بعيد الجزم بكون الصوت معلولا للتموج الحاصل
على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستدل فيها بالحدس

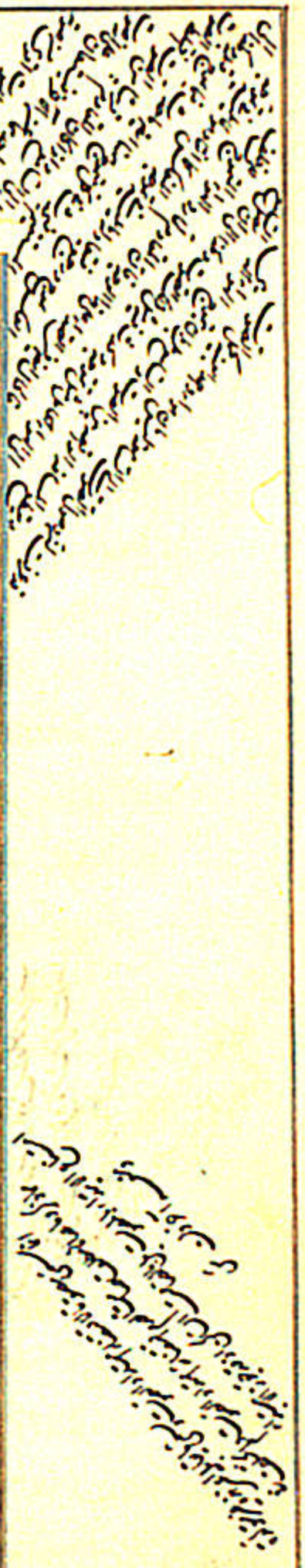
الصائب فلا يقوم حجة على الجميع كونها معلومة يقينا واذا كان القرع والقلع
شيئين التموج اولهما سفلت الهواء من المسافة التي يسلك الجسم القارع و
المقلوع الى الجنبين دفعا ذلك الهواء المتقلب ما جاوره من الهواء فيقع هناك
التموج المذكور وهكذا تصادم الاهوية وتموج الى ان ينتهي الى الهواء الداخل
للتموج فتقطع هناك الصوت ولا مفر منه كالحجر الرمي في وسط الماء قيل انما لم
يجعلوها شيئين للصوت ابدا حتى يكون التموج والوصل الى السامعة سببا للاول
به الوجود في نفسه بناء على انا القرع وصوت القلع لا وصوتهما آنيان فلا
يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك ان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه
سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له
فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير لا محذور فيه اذ لم لا يكون السبب على تمامه
او جزء الاخير او لا يلزم ج ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج فقوله
الحاصلة معنى من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني
ان الصوت يحدث في الهواء الخارج من الصماخ ليس لانه انما يحصل في الهواء الداخل
في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا
وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت لا وجود له
في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ
لما ادرك عند سامعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا
وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ والا لزم بطلانا اذا سمعنا
صوتا نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار او من مكان قريب او بعيد
لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يحمي صماخ السامع
والبعد لان اثر القارع القريب اقوى من البعيد فان لم يكن الصوت موجودا في الجهة

والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادرك الجهة التي على خلاف الاول السامعة
وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه
اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى
الا بعد الانعطاف من اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب
والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين
في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس
كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ
لان التميز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في
امكنتها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت
الى السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى في بحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر
انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك
يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ
لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقريب والبعيد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد
من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد الى الصماخ
قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند
الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبع بتأملنا فيتأدى
ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدأ وروده فان كان
قد بقي منه شيء موجود ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الورود ومورده
وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها
وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي
منه ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى

الدوي الصوت للرحى والنحل ونحوهما

التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لما تراهما وبعد احدهما
منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما
وبعد الآخر قال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه
هب ان السامع يتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو
الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له
لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في
تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك
بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب بان
الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم تكن تلك الجهة ولا كون الصوت حاصلا
فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن
الجسم من المذوقات او المشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك
الهيئة الصورية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء
الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي
كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة
التي تتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها
اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب
معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة
المخصوصة دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح
على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا
حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة
بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت

بناء على ان مكان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه
ثم يجاوز الى مكان بعيد عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه ملدفع بان مسموع
البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية تولد فيه
تموج آخر مصوت مثل الاول ويحصل منه اخرها الصدا قالوا الهواء المتموج الحامل
للصوت اذا صادم جسما صلبا كجبل او جدار بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى
الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول الحامل لذلك الصوت هو الصدا وتعرض لكيفية
مميزة يسمى باعتبارها حرفا فالصوت لكيفية ما تميز عن صوت آخر مثله في الحدة
والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند التشخ وذلك الصوت المعروض
عند بعض بمجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن يحتملهما وقيد المماثلة بالحدة
والثقل اي الزيرية والبمية احتراز عنها فان كلا منها يفيد تميز صوت من صوت آخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين لكونهما مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وعنى التميز في
المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف
باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف
مع اتحاد المسموع والعكس الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة
حيث قيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا وتأملا اما مصوتة
او صامتة الحرف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف الساكنة
والياء اذا كانت ساكنة مسبوقة بمن اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم
مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة
والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة
مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون الا مصوتة الا شاذا كيف
متحركة مع وجوب كون حركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة للاشتراك



اللفظي واما الواو والياء فكل منهما قد يكون مصوتا كما عرفت فقد يكون ساكنا بان
يكون متحركا او ساكنا غير محركة ما قبلها من جنسه متماثل او مختلف بالذات او
بالعرض يعني ان الحرف اذا سكنا لا يخلو اما ان يكون بعد ما اتصفا بالحركة
والسكون كالياءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركات او تخالفه
اتصافا بالذات او بالحقيقة كالياء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او
متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين اذا كان احدهما ساكنا
والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في
الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض ونعني بالكلام ما تضمن بالقصد الاول كما مر
اذا تألفت تألفا مخصوصا سمي المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد
ومؤلف والمؤلف تام خبر وانشاء باقسامه غير تام تقييدي وغير تقييدي باقسام الكلام
مؤلف من هذه الحروف ولا يقبل كلاما غيره قال الاشاعرة الكلام النفسي هو المؤلف
من هذه الحروف ونعني به المعنى القايم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما
قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسايير الصفات المشهورة والمعتزلة
نفوا ذلك واتفقهم المعمر وقالوا انما صدق المتكلم خبرا فعل ثلثة اشياء احدها الصوت
الصادر عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث
ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول اذا صدر عنه امر او نهي فصار كلامه ثلثة اشياء احدها اللفظ صادر عنه والثاني
ارادة او كراهة قايمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة
والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سايير اقسام الكلام
والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا

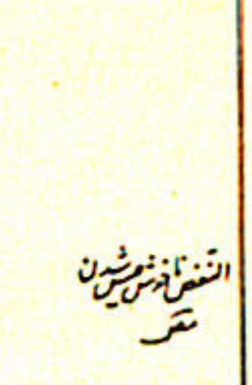
وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بين الشارحين فلما لاعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا الاعتبار سمي كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيها على انها آلة توصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة تدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان النفسي المعنى الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمخبر لعبده بطيه هل لم لاو كالمعتذر من ضربه عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض على اية الوجوب بهاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيها اصلا كالارادة قطعا وكذلك ان قيل النهي استدعاء او اعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي هو النهي هو الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورة الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول ولقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المنكشف

الشعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم الطعوم واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكيف او اللطيف او المعتدل منهما واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة

وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الوسخومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثقيف بمعنى يستحي مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة امتزاجه بما اخرجه لا يعقل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعم ثم اذا احيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالحديد والنحاس فهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما تم وانحصار المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصور فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا تنحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والجواب ان الحصر استقرائي والمتتبع لا يجد بين التسعة المذكورة وبين الاختلاف الثلاثة والضعفان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يقتض كان التفوق والعفوصة نوعا واحدا ولا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما يأتي تقبض ظاهر اللسان وحده والعفص تقبض ظاهره وباطنه معا وبين الاترج المر بارد والعسل حلو حار والزيت ليس بحار وبين حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة تمام لم يقم عليه برهان الا ان يفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلايل الا ان بعض المحققين ذكر في مباحث كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت بعض التفوق على ذلك الوجه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملايمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حال غير ملايمة للاجسام فاذا كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة تفعل

النفض نافض شمس شيدن
نفض

في القابل الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها انفض للطعوم
ابعدها عن الملايمة ولو فرض ملايمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال
لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة
مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيحتج اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان
الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فكون اثرها اقوى فالجرم تكون الكيفية الحادثة فيه في غاية
البعد عن الملايمة وفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها
تكون في عدم الملايمة دون ما ذكرناه لان الحرارة اذا تفرق تفريقا صغيرا لكنها
تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه
فيقوم في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة وكون التفريق صغيرا
فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه غير ملايمة وان كون دون المرارة في عدم الملايمة
وفعل الحامضة القابل للعقل الملوحة وهي بين المرارة والحامضة في عدم الملايمة
لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف والكثرة من مقاومة اللطيف
فكون التفريق منه متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم تكون الكيفية الحادثة في
المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملايمة واقوى فيه من الحامضة ولان الملوحة كيفية
متوسطة بين كيفيتي المرارة والحامضة يميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحامضة مرة
اخرى اعني كون طعم الملح قريبا من الحرارة بحيث يتوهم انه مر وتوهم حموضة
قريبا من الحامضة بحيث تخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا خلط لطيف الرماد المر
وخلط بالماء ولمخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة
مخالطة بطوبة مائية قليلة الطعم او عدمية باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة
الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب
يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والتوتة ومر ذلك



بان يطبخ في الماء ويصفى ويلقى في ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا
بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ من شانها التكثيف الذي لا
يلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمتها اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت
الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط
التكثيف ثم ان هذه الكيفيات تختلف ايضا في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف في
القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانها تعقد التكثيف
اعني ان التكثيف منع البرودة من النفوذ ويقاومها فتجتمع اجزاء البرودة وتؤثر
فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا مستعفنا فتحدث شيئا يقرب
من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم
البرودة فتنفذ في اجزائه وتكثفه تكثيفا اقل كثيرا مما في القابل الكثيف فتحدث فيه
كيفية يكون عدم ملايمتها اقل من عدم ملايمة العفوصة بكثير وهي الحموضة لان الحموضة
تحدث من فعل البارد في اللطيف فان التمر العفص لشدة برده وكثافته كل ازداد ملاسة
ولطافة واعتدالا قليلا باسخان الشمس المنضج لو اداد حموضة وتفعل البرودة في القابل
المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة
في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف اكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث
فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة واما
كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره فينفر الطبع
نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل
الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا
ولا يكثف اية تكثيف قوي بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملايم وهو في القابل
الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل

بين ازدوي تمر ترش وعدوة شيرين كردن

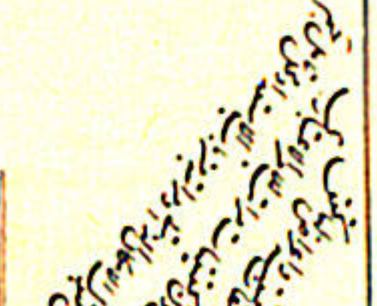
فيجتمع اجزاء الفاعل وتؤثر تاثيرا تاما سلايما جيدا وهو بين التفريق والتكثيف
البليغين فنحدث هناك كيفية هي غاية الملاينة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم
ملاينة للافرجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذايقة وفي اللطيف
الدسوة لقلة المقاومة من القابل اللطيف والفاعل المعتدل فبعد اجزاء الفاعل
ويفعل فعلا ضعيفا ملاينا فتحصل من كيفية ضعيفة ملاينة هي الدسومة وفي القابل المعتدل
التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل
من تاثيرها في الكثيف اكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان تحصل هناك كيفية ملاينة
هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في الدهني لضعفها
والجسم الكامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين الخلخلة والكثافة فلا تحس بهذه الكيفية لعدم
تاثير القابل المعتدل في القوة الذايقة لا بادئة ولا بكيفية فلا يحصل ادراك الطعم
بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها اللطيف ينفذ في الدهني ويؤثر
فيه بادئة وان لم يؤثر فيه بكيفية فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكر ان الحس
الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة ثم الحموضة ثم العفوصة ثم القبض ثم الدسومة
مرتكسوز برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويليها على تاخر الكثرة
عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المرسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم
العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو ملكون اولا عفصة شديدة البرد
فاذا اعتدلت قليلا بامتزاج الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنقل الى الحلاوة
والحامض ان كان اقل برد امن القبض لكن الاغلب الكثير بالمشاهدة لشدة مزجه
بلطافة ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر
لجواز ان يكون ذلك بسبب لطافة جوهره لاجل لطافة دهنه والطعوم المذكورة هي الطعوم
البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها اما بسبب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة

مختلفة المراتب التي لا يحصر عددها فانها اذا ركبت احسن المجموع بطعم واحد يجب
مركب من تلك البسايط ولتباين تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا
اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل واحد منها طعما من تلك البسايط يحصل
طعم مركب ضرورة لاستحالة ان في كل واحد من التركيبات المذكورين كثرة غير محصورة
فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما لا اسم له عليحدة نحو الشائع
المركب من مرارة وقبض كما في الحصرم ونحو الزعرورة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السجنة
ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل
المطبوخ وكالمركب من الحرافة والمرارة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشتركة
والاسماء الانواعها الامر جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رايحة طيبة ورايحة
منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره
وقد يطلق عليه اسم باعتبار مقارنة من طعم كما يقال رايحة حلوة او رايحة حامضة
وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رايحة الورد والتفاح و
الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات
الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لا فاقسمت باستعداد شديد نحو الانفعال
اي التهيؤ لقبول التاثر بسهولة او بعسرة وهو هن طبيعي كالمراضة والليونة وتسمى
الارض
القوة او استعداد شديا نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال
كالصحاحية والصلابة والمشهور انها نوعان الثاني هو الاستعداد الذي يحد
الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك
الصناعة والثاني القوة القوية على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث
كون الاعضاء بحيث يسرع انفعالها وفعلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو
اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لنا اعتبرنا كل واحد من استعدادي التقابل

الشيخة

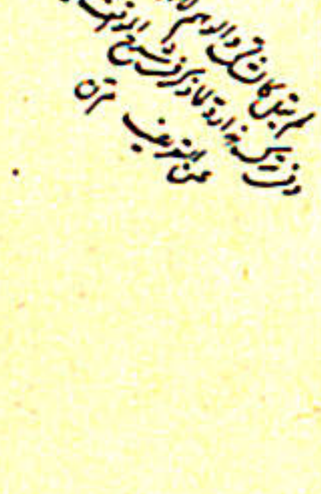
للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء
فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه
ذلك الآخر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور متفاوتة
بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات
فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب
الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض
الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان
في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا لقرب بعضها من احدهما
وبعضها من الآخر فبطل ما توهم ان المتوسط بينهما ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه
خطأ من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان
دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية
النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما
قد لا يكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من
الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو
اما تصور واما تصديق جازم ثابت مطابق العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة
في الذهن وهي ان كان اذعانا او قبولا للنسبة سمي تصديقا والا تصورا والتصديق
ان كان مع تجويز نقيضه سمي ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا
للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك
سمي يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسرت الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا
يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها

الكيفيات النفسانية



مبحث العلم

فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسرت الثبات بعسر
الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان النظريات
اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها
كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا اتقن بها عن مباديها التي لا شبهة
فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد
به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا
هو المراد هنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق
ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره
وقولهم يوجب لمحلها تميزا اي يوجب للمحل الذي هو النفس تميزا لشيء يخرج الصفات التي
يوجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا يوجب امتياز
محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحل وتميزه معا
وقولهم لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب
لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا
زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك
التميز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة
القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال
وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب
ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم
المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم من ان
التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في مبحث التقابل واعترض على هذا الحد
بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون



التصور علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل
متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يحد اي ولا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد
انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية
قد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير
العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على
معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي
متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية
الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور ويقتسمان الضرورة
والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد
بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف
حصوله على نظر وكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال
مغايرا يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على
المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام
كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في
الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا
حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون
بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود
في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما
يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه
الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود
وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قيل

علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل
بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا
وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو بحضور
الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه
ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو
اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء الى آخر لاجل حضوره بنفسه
عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله فقوله لا بد في العلم من الانطباع
معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله
حاصلا عنده ولما ذادهم قائم البرهان عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى
حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات
واحوالها خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها
ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها
في مجرد آخر وقوله وحلول المثال مغايرا جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان
العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان تكون النفس حارا باردا مستقيما
معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها بها
والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في
النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من اللوازم والصفات
واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها
حالة فيها لا اشباحها ومثالا لها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب
ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى
ان النفس الناطقة اذا علم شيئا اتحد بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد

اشارة الى بطلان هذين المذهبين اى اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان
الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم
على انه واحد متعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على
التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس
مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما
بمعلومات لا تتناهى وانه مح ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت
غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن
واقعا في حقنا واختاره المص بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من
المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة قال القاضي وامام الحرمين
يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا لزم
جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذلك والتقدير
جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة
وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاوقات وح لا انفكاك فان قيل
الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد
بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى
ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع هنا بخلاف
العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى
وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه مح بالضرورة الوجدانية واجيب
بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع
في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما

لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة
فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد
تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل
من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم
يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم
بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو فان
الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه
وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو مم اذ يجوز ان يستلزم
محالا لا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة
حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان
الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تغاذيا عن لزوم
التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها
في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد
تعلقها بتعدد المعلومات وتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو بط لان المعلوم
فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم
لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا بان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم
ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا تصور
هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن
قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة يرد عليه ذلك الاشكال فقط ومنهم من قال
انه صورة الشيء يوجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين
وتايد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال

باجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم
بالمعلوم وتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال
باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا تحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء
لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري
فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والآخر
بوجود ظلي وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري
كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه
بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء
ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم
عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا
في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض
سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر
جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه مهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو
الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هو بحسب وجودها
الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين
كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع
فيصدق عليه حد الجوهر دون العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة
في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن
فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب

انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في
الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه
وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما
اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما
اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او لا يكون هذا ولا ذاك كما اذا
تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري اقسامه ستة ومكتسب
يعني ان العلم ينقسم الى حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج حصوله الى فكر وهو
الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات وتجربيات وحدسيات ومتواترات
واقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك
من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا فالاول البديهيات والثاني
اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا والثاني المشاهدات والاول ان كانت
تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يعزب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات
وان كانت غير لازمة فاما ان يستقل فيه الحدس او لا فالاول الحدسيات والثاني
ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات او لا فهي المجربات
اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور
طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد
في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن يحتاج الى
المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد
المتضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة
واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة ويسمى
حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات

ومنها ما نجد بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بابداننا واحوالنا ولما
الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عند تصور الطرفين
ولهذا سمي قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها
بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة
والقياس الخفي المنتج لليقين وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان
لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا
مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بمجرد الفكر كانت المجربات نظرية
لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير
حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك
الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة يحصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى
الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه
الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات
النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه مضيء دائما جانبه الذي يلي
الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبر عن امر ممكن مستند الى المشاهدة
كثرة تمتنع تواطيهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا
وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه
محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل
الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه القراين افاد اليقين او قام دليل على صدق
قائله داخل في المتواترات على ما علم من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر
الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات

وكذا الخبر المحفوف بالقراين فانه انما يفيد اليقين اما باستدلال او حدس من
القراين وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول ان
الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما هو في المجربات والفارق
على ما ذكرنا هو استقلال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم
السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة
لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن
لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على
فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب فان الانسان ما لم يجرب الدواء يتناوله
واعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال وعدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف
على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون الواسطة فيها هي الحس فقط
ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام
حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات
يشمل الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل
لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات يشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل
فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات و
الحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال
كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في
كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير
من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات واجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك
عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع لمعنى اصالة موازنة
في التطابق فزال الدور اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان

الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل
بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا
تكون اختيارية واجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة
كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا
لا نعني بالتابعية هنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك
ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما
وزن بالآخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان
العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى
ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح
ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت
زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني
علمته شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم فيما لا يزال كذلك لا ان الامر
بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه
فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علم فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا
انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه فان المطابقة والاصالة
فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي
انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي
فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها مفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل
الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها
باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت
في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة

الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية
مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان
صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب
بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات
فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب
استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات
على ذلك القانون واستعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك
مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين الادراك يطلق على
معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان
يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في
ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي
هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة
من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات
ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات
والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا هذا وهذا القسم
هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى
فيفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق
العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى
الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل ليفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه
على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من
حيث هي لا باعتبار آخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول

لازما بينا لمهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور مهية العلية تصور مهية المعلول وذكر في
الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المعلول
ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول
بان التعقل يستدعي حصول مهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر
لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود
المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا
العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن
مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون مهية العلة موجبة
لمهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها
بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المط واما بماهيتها
من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق
العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان
الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق
ثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بمهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها
ومعروضاتها وما لها في انفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهو علم تام بالعلة
يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم
التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كذلك كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول
من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من
ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست من لوازم العلة على ان هذه
القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في
موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره

من المجردات بمعلولاته لذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم
بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك
الوجوه فيه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود
العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول
المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة يكون
بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة
الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة
الى امكان ذات المخصوص ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم
بالعلة يستلزم العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة
دون مهيتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال
بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه نظر المذكور آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها
انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول
انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان آ مثلا علة
تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان
لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم
ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير آ
فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما
العلم بمهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بمهية العلة الا ان يكون المعلول
لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاول كونه
بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل
كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة

كان العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط المجامع
لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى
ان عد القريب من تلك المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة
بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل
الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها
عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها
ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فانه عنده
حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي
بالفعل من وجه بالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هو جملة
وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة
بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة علما تفصيليا
متعلقا بذاته المعينة الا وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل
حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها
معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمعلوم ليس بمفصل والجواب ان
صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى
كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها
شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له
العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل
ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظير هاتين المرتبتين من الاحساسات ان نرى
جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق
حالة اخرى تفصل الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصلة في الحالتين

فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع
حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا
مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فتكون لتلك الصور حقائق
مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة
على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة
بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداها نعم انه قد يحصل الصور
المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو
وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا
مما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة
وتارة اخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة
بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل
لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب
وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب
الحقيقة والخلاف بالتسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها
منسوبة الى المعلومات واما ما قالوا من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا
تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم
وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما
الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها
شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة
الى ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما
بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة

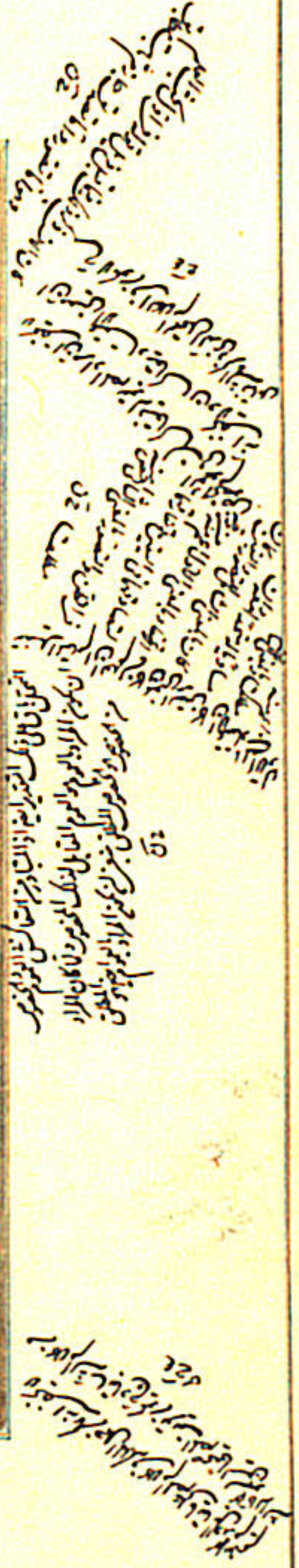
من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب
دون اجزائه فانها حاصلة مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي
لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا
منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك حاصلا في الحالة الاولى مع حصول
صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه
اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس
الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال
عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته
لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا
واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو
ممكن بالامكان العام فلا شك انا اذا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون
معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها
فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها
وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه
لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه
وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان
العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا
على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن
امتناع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده
حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف

او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه
لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا
وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب
لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المتعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن
الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول
اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني
بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية بان
من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند
هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة و
العلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره
عن الشركة والكلي المقيد بالكلي ايضا كلي واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا
استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان
المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان
الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص آخر والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص
من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع
والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه
من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم
ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح
ذاتيان للفعل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة

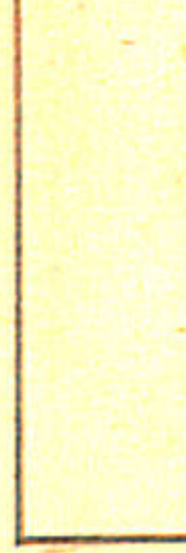
واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة
وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى
ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط
التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس
باعتبار مراتبها في استكمالاتها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك
المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثيرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها
عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له اربع مراتب ولها باعتبار
تاثيرها في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل
النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا
له ايضا اربع مراتب اما مراتب النظري فهي كمال اما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط
او بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا تشبيها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس
وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في ساير المراتب يطلق
الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها
وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق لبسائطه وكالعنصريات
للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها
في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور
كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى
عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات
راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال

اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته
قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء
من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر
على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء سمي عقلا بالفعل لشدة قربه من
الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا
اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له
من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في
الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة
ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة
فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة
ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد
يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان
يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى
انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها
شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك
المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب العمل فاولها تهذيب الظاهر
باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات
الردية ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم
الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب
ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله وجماله

وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم
مستغرق في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فايض من جنابه والاعتقاد
يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق
مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير
ثابت وهو متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد بين
ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكسان العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب
الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول
اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا
الكلام تمحل لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم
والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون
اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به
ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد
بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد
ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب النسبة ويتعلق الآخر بسلب
تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد وهو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم و
الاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع
لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور
علمان تعلق احدهما بايجاب النسبة والآخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان
كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين
النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو



حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها
بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها
والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك
جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك و
النسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون
في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد اجيب بان
النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك
المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة
بزوال الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم
ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه
وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء
فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار
اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما عند علم النفس بذاتها و
ساير صفاتها القايمة بذاتها اقول وذلك ظ في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا
او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا
ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حصول هذا التصور او
التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منها كما في علم
النفس بساير صفاتها القايمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق
الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا
او على التصديق بحال من احواله مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور

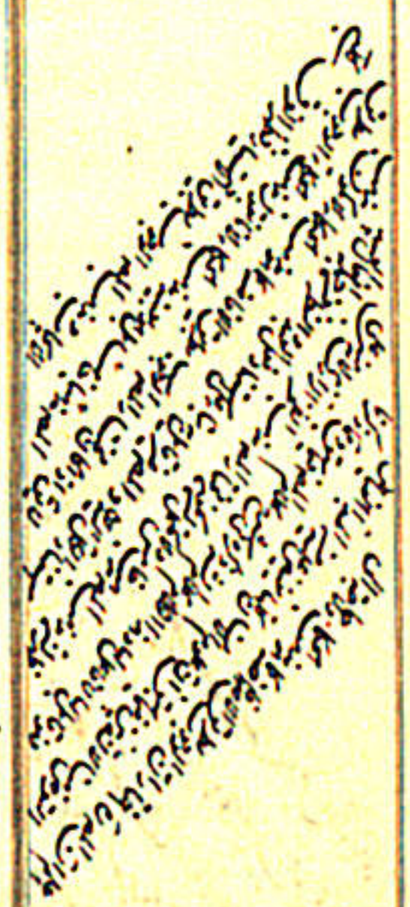


بالقصد الى التصديق غير محتاج الى صورة أخرى منتزعة عنه فكان العلم متحدا مع المعلوم
بالذات مغايرا له بالاعتبار الذى به تأتى اجزاء القضية كمحمول المحكوم به وتصور النسبة الحكمية
لا يكون الا بحسب صورة من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم
بالذات والجهل بمعنى يقابل المجموع وآخر قسم احدهما الجهل البسيط على معنيين احدهما يسمى
جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا وهو
بهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة وثانيهما يسمى جهلا مركبا
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بالواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا
المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اى الظن اعتقاد
احد الطرفين او الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقض التفوه به من الطرف الآخر
وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن
فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قولهم ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة و
الضعف فطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبى العلم يحصل بالنظر
مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما ما قد يحصل اضطرة يشير الى كيفية
اكتساب النظرى من الضرورى والاخفاء فى ان كل مطلوب لا يحصل من اى مبدا
يتفق بل لا بد من مبادى مناسبة له والمبادى لا يوصل اليها كيف اتفقت بل لا بد من
ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة
ليحصل بها امر غير حاصل فقولهم المبادى بمنزلة الجزء المادى للنظر وتلك الهيئة بمنزلة
الجزء الصورى له فاذا كانا صحيحين يعنى على الشرايط المعتبرة فى الانتاج افادا
علما ضروريا لمن غير تخلف لنا اذا فسد احدهما او كلاهما فلا تفيدان
علما ضروريا يعنى لا نسلم ان العلم بما قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر

لعله حجر

وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ظن العلم اى الجهل المركب
كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا
على المادة كما فى هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا تفيدان
شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر
لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر
وحصول العلم من النظر الصحيح اجب لما ذكر ان النظر الصحيح بادة وصورة يحصل
العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القولين فكيف هذا الحكم والمذاهب
المشهورة فى هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعرى وهو ان حصول العلم عقيب
النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات بأسرها مستندة
الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل فى وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد اجرى
بعضها عقيب بعض آخر لا وجوبا عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لحكمة تقتضى
التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاد بعقيب سمى فى لك عادة وان لم
يتكرر سمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن تكرر فيكون
مستندا اليه بطريق العادة والثانى مذهب الحكماء وهو انه مبنى على اصلهم وهو ان
المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانه موقوف على الاستعداد
التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج فى تلك القاعدة
والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية
صادرة عنا اما مباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما
بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر منا فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا
بتوسط النظر الذى هو فعل اختيارى لنا فيكون صدوره بطريق التوليد
واراد بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير فيرد الاعتراض

بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا يرى ان الحركة ايضا ليست
كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج
بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه هنا بان تذكر النظر لا يولد
العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه
بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم
توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه
يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان تولد العلم
بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف لفعل الغير
فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة
والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم
صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك
انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعل العبد بقصده واختياره فهو يولده لان
ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم
وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم
توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان
معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل
وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو
يستلزم العلم به واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان
ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان
حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد عنه



واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل
متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان
لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله
فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا
المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف
قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في
بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا
بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما
يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة منه ابتداء
كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه
ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول
انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى
يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله
بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفة الله تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج
الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم
باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخبار هذه انما يفيدنا العلم بصدقه
فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى تحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار
وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية

فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل فى ادراك العلم بصدقه بان يضع
المعلم مقدمات يعلم بالعقل بنائها صدق فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها
فلا دور ولا كفاية اقول لم لا يجوز ان يكون صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التى تدل
عدم استقلال العقل فانا لا نعرف بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس و
صدق المعلم مما يتدرى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عما
الذى هو معتمد الاصحاب فى الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس
لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر
فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه
بما بينها من التشاركات والمباينات حتى يفيض من المبادى العلوم الكلية من التصورات و
التصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا تتعلق بالاحظة الحواس فيه فلا بد من
موجد من عنده تعالى بين تلك العلوم المتعلقة بالاحظة الحواس وبين التصورات
والتصديقات حتى يحصل المادة النظرية المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر
لا بد له من مادة هى العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد عليهم
ان يقال ذلك العلم هو النبى ولا شك فى الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب
عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى العلم هو الاحتياج الى حصول النجاة معنى ان من لم يتعلم
الصانع بالنظر لا يفوز النجاة ما لم يتصل بتعليم ولم يكن ماخوذا من معلم واتباع
لامر على ما قال النبى امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان
كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه بما كان يتبين لهم
بان يتعين فى الدين العلم هو النبى وكونه اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير
احتياج فى كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على
متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء

فى المعرفة كثرة لا تخفى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا لما كان الامر
كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها مشتبهين على عقيدة واحدة واجيب بان
ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة منهم فاسدة والمفيد للعلم
انما هو النظر الصحيح نعم يرد ان الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين النظر الصحيح
وفاسده وهو سلم انما ترى الناس محتاجين الى المعلم فى العلوم الضعيفة التى
لم تبلغ فيها ذروة ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون
فى العلوم العويصة التى هى ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطالب اليقينية
واجيب بانا لا نسلم الاحتياج الى المعلم بمعنى عدم حصول الفوز بدونه مطلقا وما ذكر تم دليل عليه
وانما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده ولئن سلم فلا نسلم ان الخبر الصوري
يفيد العلم بالمطلوب بل لا بد من ترتيب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ
لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مترتبة او غير مترتبة كافيا فى العلم بما يستند اليها من
المطالب لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا
من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان
الترتيب فما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغى علموا ما يجب
الغاية او ضدها وحضورها اشترط النظر صحيحا كان او فاسدا بعد احاطة العلم
من الخيوط والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين لحقا عدم غاية النظر
اعنى عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طمع الحصول اقول ان النظر غير
مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر فى مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما
غاية الامر ان المطلوب حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل
واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل يمتنع نظره فى دليل آخر على ذلك

المطلوب فينتج له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم
الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا او صنفا واجيب بان
ذلك اجتماع للمثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التأدية
مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل
الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك
في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا
وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا
عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر بمعرفة كنهها الثاني عدم ضد العناية
اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل
المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل
فلا يتصور ان يضع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مباديه المؤدية الى
العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات
حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته
الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة
دفعة والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا
وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول
يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه
فرتبها فادته الى المط كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد
المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى
بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص
الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس

واجبان

واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها
ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه
ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه
الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقلا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
العقليان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به واجبا اما ان شكر الله تعالى
واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا
راجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية
وجسدانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم من انعم عليه بمثل هذه
النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب
الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى
للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس
واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون
المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وان لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة
بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه
كان مستحقا لان يذمه العقلاء فههنا واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى و
دفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة الله تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور
ان يشكره واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا
انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفة الله تعالى ايضا واجبة عقلا
وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب اتفاقا فوجوبه
اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله
وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف عقليا اي لانتفاء الوجوب

اي بالنظر

الشرع الذى هو ضد الخطا اعنى الوجوب العقلى على تقدير ثبوته كان التكليف به تكليفا
واما قلنا ان الوجوب الشرعى متوقف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف
على العلم بصدق الرسول اى لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر فى معرفة الله
ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به يثبت الشرع والعلم
بصدق الرسول توقف على النظر فى معجزته بانه فعل صادر من الله تعالى وقد تقدم
ووجوب هذا النظر اعنى النظر فى معجزة ثابت بالشرع فيه اما الاول فلانه مطلق النظر
واما الثانى فلانه نظر فى معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسل فاذا قال رسول الله صلعم
للمكلف انظر الى معجزتى كيف تعرف صدقى فلو ان يقول انا لا انظر الى معجزتك
حتى اعرف وجوب النظر فيها على فان انا لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه
فلى الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك المتوقف على صدقك
الذى لا يعلم الا بالنظر فى معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا
لا يعد مكابرة فلزم افحام الانبياء عليهم السلام اى عجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة
وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعنى كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا نفينا
وجوب النظر الشرع وفتشنا عن حاله اقوى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه
على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه مسلم لاستلزام الخ اعنى افحام الانبيا
واما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه
لا يقال كل ما يستلزم الخ فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم الخ والخ الكون
ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم لانا نقول كلما يستلزم الخ ثبوته يقتضى ثبوت الخ وثبوت الخ لا يقتضى
انتفاء بل ذاته يقتضى انتفاءه لا يقال اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء
ثابت على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضى انتفاءه

لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة فى نفس الامر وثبوت
الخ ليس من التقادير الواقعة فى نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول
بان ذلك مبنى على اصلكم الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
سنتكلم عليه لو سلم فلا نسلم ان الوقوف بدفع خوف العقاب لاحتمال الخطا قائم
فخوف العقاب قد يجاب بالعفو والغفران وزيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة
مع خوف حصل له المعرفة وزيادة وكان ذلك احسن حالا ممن لم يحصل الا نفس المعرفة بالكمال وتحصيل الاحسن واجب فى نظر العقل
قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا نقطع بذلك بل يجوز فى اول النظر
فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من عقاب بتراء وايضا شكر المنعم ليس
بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا نفى التعذيب مطلقا اى فى العقاب الدنيوى والاخروى قبل بعثة الرسول
وهذا على القول بوجوب مقدمة واما على القول بعدمه فلا يكون ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال
بالواجبات العقلية مع امتناع العقوبة عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة ظلما
للمشكور وهو محال تعالى عنهما او للشاكر اما فى الدنيا وانه مشقة لا حظ له فى
الآخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال
ان لا يقع لا يقينا لانه لا استهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله
تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يأكل الشارب
والمغارب ويحوى بايديهما من الكنوز والذخاير فيتناول منها لقمة ثم طفق
يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك لسانه شكرا عليها ولا شك ان ذلك
يعد استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله
من تلك اللقمة عند الملك وما يأتى به العبد يعد شكرا احق عنده من تحريك لسانه

بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفها على المعرفة
المستفادة من النظر الكلي فيجاب المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر
وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر
لجواز انحصر لها التعليم على ما يراه الملاحدة او الالهام على ما يراه البراهمة وتصفية
الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتوسمة ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا
فان معنى الوجوب على كل تقدير وجوب المعرفة عند حال الشك اذ مرة والذي
في النسبة عند حال عدم المعرفة القطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع
تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فوائد في اتيانه اذا توقف
واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جاز الترك وفرضنا تركه فقد جاز
تركه ومعه لا يجوز ان يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك
بل يجب ان يكون باقيا على وجه يلزم ايجاب ايقاع الموقوف عند عدم ايقاع الموقوف عليه وذلك
تكليف بما لا يطاق قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم ايقاع الموقوف عليه يرجع اتمام
ايقاعه بشرط عدمه لانا نمنع عدم الفرق بينهما فلا نسلم فيما اقولكم تتميم هذه
المقدمة بان يقال الموقوف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف دون الموقوف عليه هذا وانا نمنع التكليف بما لا يطاق
واجابت المعتزلة بانا نستكلم على اصلنا وتثبته والوجدان يدفع الخوف لا عما
انه مصيب احتمال الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المتوعد
هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسل هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس
مع كونه مشتملا على مشقة غاية جليلة لانه تقرب الى الحضرة المنعم وتوجه اليه
واشتغال به فهو واجب لذاته لا ليستتبع غاية اخرى وعدم استقلال العقل
بامر الآخرة لم لا ان الثواب الاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك

الا باستدلال في امر آخر اجمالا او المعرفة السابقة اجمالية ليست كافية بل لا بد من
معرفة المنعم بجميع صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج
الى النظر ليتميز به صحيحها من فاسدها ايها المراد ايها لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر
فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية فهي محتاج
الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما بين المزاج في حكمها ليكون مقدورا والزاما
المطلق هو ما ليكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود
لما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب
على تقدير الاتيان والتكليف بالجمع بينهما تكليف بما لا يطاق اما اولا فلانا
نمنع الملازمة اي ما ذكرتم من لزوم الحكم الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي
هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فلم قلتم بوجوبنا او لوجوب النظر
بالعقل فيه النظر لان وجوبه ليس على نهج الفرار التظني والاستدلال عليه بمقدمات منتقة
الى انظار دقيقة من مبادئ المعرفة واجبة واننا لا نتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا
فهو واجب ويقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لامتناع
قد يكون بعض النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي المكلف مقدمات
مناسبة في ذهنه اليها بلا تكلف ويفيد العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر
ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول لكم فطرى القياس
مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته
بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يسمع الى النبي في كلامه الذي اراد
به تنبيهه لا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا
يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالالهام واما ثانيا فبالحل وهو
ان يقال ليس للمكلف الاستماع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الاستماع منه

مالم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر اولم ينظر وسواء علم
وجوبه اولم يعلم فلنفي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا
فتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال يلزم تكليف الغافل لعدم
الوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اقتاما من لم يفهم الخطاب اومن يقل
له انك مكلف بكذا وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء
الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل
اندفع الاشكال عن المعتزلة فقالوا لا يجب النظر على عالم انظر بالا ان
الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه
واما الاشاعرة فلم يمكنهم اثبات هذا المطلب لكن الاول الاستدلال بالنظواهر
من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
فقد امر بالنظر وهو دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما
نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
قال ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد علق عقاب التفكر على تاركه
فوجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب
وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد سواء كان واجبا
اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله فاعلم انه لا اله الا الله الآية لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن القوي
وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا يتم الا بالنظر والمتم الواجب المطلق واجب
فوجب الوجوب والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات
المذكورة على دليل المعتزلة وبعضها مختص به ليتم وذلك من وجوه الاول ان وجوب المعرفة

بالشرع لا ان وجوبها لذاتها لكون اتيانها مأمورا به بايجاب الله تعالى وامره وهو غير مسلم لان ايجاب
المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل وان
سلم لكن كيف يعلم تكليفه اياه وهو باطل وجواب المعتزلة بان تكليف
العارف يجب لانه تكليف الغافل تم اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق
كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من علم انه مكلف لكن
منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة
القوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدليل الدال على
الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان
والتقليد المحض الذي لا يتمشى معه وجوب المعرفة واجيب لما جاز ذلك التقرير
والحكم بايمانهم واجب انهم كانوا عالمين الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج أما
تدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح
للمقاصد الوفاء بمزيد التقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك التصور لا يقتضي
المعرفة الواجبة عليهم من الاجمالية التي لا تقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه
والشكوك والتفصيلية التي تقدر معها على ذلك او يقال ان المعرفة التفصيلية واجبة
لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية
والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل العوام الذين
قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل العلماء الاعصار الثالث انا
لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر الله
تعالى به ويجوز ان يتعلق خطاب بشيء ولا يتعلق بما يتعلق عليه ذلك الشيء كما
بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل

مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر
وذلك كمن يأمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له
بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف لغير المقدور
شرعا الرابع المعارضة بما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة والدال على انه
ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله و
العقايد الدينية والمسايل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال
بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل
اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال من احدث
في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا
يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملو منه
وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكلام الكريم نعم انهم لم يدونوه
ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتحرير ترتيب المسايل وتفصيل الدلايل
وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء
النفوس وقوة الاذهان وحدة القرايح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على
قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك
او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها
في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج
في زماننا الى تدوين الكلام بحفظ العقايد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم
يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف
في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناظر وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات
الفقهاء وكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم

ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة
كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسئلة
القدر روي انه خرج على الصحابة فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه
وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا
ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك
النهي الوارد على الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة
لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس
والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون
وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا
عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي
هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى
وعلي للقدري مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون
فقال عليه السلام ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا
ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي
اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا
وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل
هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون
النظر كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها قوله عليه السلام عليكم
بدين العجايز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر

فيجب على الكف عنه وأجيبت هذا الحديث لم يثبت بصحة اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن عبيد الله المعتزلي
قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك
فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض
الى الله سبحانه وتعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد لما امر به وناه لا الكف عن النظر
والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع وما استدلوا به من
قبيل القواطع ولزوم العلم لدليل النظر اما اذا اراد ان يشير الى ما يتعلق بالنظر
وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به النظر وهو الامارة وبالطبع
اي ما يتألف منه ملزوم العلم او الظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل
ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا
بالنية لقوله انما الاعمال بالنيات والنقلي المتوقف لاستحالة الدور
فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول
لا يستفاد من النقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا فلا بد ان يستفاد
من النقل فيلزم الدور ومن ثم قسم اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته
القريبة نقلية كقولنا تارك الصلوة يعاقب لقوله تعالى فما انفصيت امرى وكل عاص
يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم واما قيدنا
المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف اما يفيد بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر
فلا تقابل المركب بل يدرج فيه وقد يفيد النقلي القطع لاحفافه في افادة النقلي
الظن واما الكلام في افادة العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد
القطع اي اليقين لانه يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر

الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم
بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة اللغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب
والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا
المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق المجاز في معنى غير المعنى الموضوع
وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد
الا وقد ثبت البعض من ذلك بان يراد من قائل الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان
انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل
واحد من هذه الامور لجواز ان في الكلام ما يجزم بانتفائه بالغا ما بلغ الظن ثم بعد هذين
الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا يلزم من العلم بعدم المعارض العقلي الدال
على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي لوجب ان
يأول من معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب تأويله عند التعارض مثاله
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه دل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال
على استحالة الجلوس في حقه فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية
عن الملك واما اذا لم يعارض الدليل النقلي ان تصدقه يستلزم تكذيب العقل الذي
هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة
صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا
وما يفضي وجوده الى عدمه يقطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ القائل
عدم الوجدان مع المبالغة التامة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد
القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما
معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد التصرف والنحو وضع
هيآت المفردات وهيآت التراكيب والعلم بالارادة يحصل بدونه قرائن احوال

بانه رحق مردم نيك وبد ملواى جوان مرد صاحب فرد كه بمرد راخصم خود بسيكى وكر نيكردست بدينى

من المنقول عنها ومتواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال
لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة
في زمان الرسول ص في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في
بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها
معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب
المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ
قراين مشاهدة او منقولة او متواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك
الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او
بمعونة القراين قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا تعارض من قبله
واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة
وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر
فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا
قلنا افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم
بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا
فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة
اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه
مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال
ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما
غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما
الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس
وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي

باشتمال

باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض
عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق
ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على كل
واحد من جزئياته التي هو افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان
القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار
موجودا فلم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة
والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس
الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط
الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه
في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما
وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع
وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل و
الاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة
وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني
الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد
تصديقا او تاثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر
والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما
يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا
فهو المغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي

هي مادة البرهان والجدل وقد يقال انما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا
هنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لان الجزم في
النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم
وايضا عبارة المص تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص
لهذا التقسيم الاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصلة
ناتجة امران وكذا غير الحقيقي من المنفصلة ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي
اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي
والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او
نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه
وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم
من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج منه قسمان منه لان المنفصل الذي
هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع
بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه
لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من
الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا
يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء
كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع
الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة
في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء
فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار

الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهو نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى
القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن
مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل
فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال الاستقراء
الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم
والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ
يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم نستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك
فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بآخر في حكم ذلك الجزئي
لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي
الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع
علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف
الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة
بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على
جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا تاثير له اصلا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن
اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا هنا والتعقل والتجرد
متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع
للمجرد والا تركب فما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان
المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء
لم تعرضه العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف
والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة

ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض اما ان كل مجرد عاقل فلان التعقل انما
يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد
لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة
تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة
المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة
وح يلزم ان تكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار
والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب
الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة
الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة
في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية
مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا من الشوائب المادية وكل ما هو كذلك
فشان ماهيته ان يكون كذلك معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة
فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون
معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه
بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء
يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما
يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان
يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما
بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره

فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة
لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة
المطلقة المتقدمة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل
متقدم على المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على
الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل
فلا يتوقف عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على
المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة مقارنته المطلقة
التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل
وذلك لانه اذا قائما بذاته امتنع ان تكون مقارنته للغير بحلوله فيه او بحلولهما
في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين
ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال
فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح
ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول
للجوهر المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره
وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير
يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان
يستدعي الامكان فيمكن تعقل انه تعقل وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل
ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول
نفسه او بحصول مثاله والثاني بط لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون

تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا
فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كلما يصح ان
يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه
احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه
ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع
معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا
كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة
المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة
المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا تقبل الا هذه
المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة
بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان
هذه المقارنة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة
لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة
التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره
فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض
المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان
عن نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج
بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة

وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او
لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول
وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو
ان يكون مصدرا لفعل واحد دون القصد والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو
ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو
ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالشعور هو القوة النباتية فالقدرة تفارق
الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم
في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ
لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف
والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية
قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه
فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين
اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير
والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي
الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قام به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا
عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا
يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او
بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي
الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود
صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل
لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقدرة

تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج
لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات
الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه
الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان للشيء الواحد قد يكون آثار
متغايرة ففي قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف
ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل
لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل
لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب انما
جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة
هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين
على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فتساوي
نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم
مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا تعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما
لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ
الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى
انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى
الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها
ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور
غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك
لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور
لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد

المتعلق

المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين
ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا
بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير وتتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه
اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني و
الاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول
انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي بط
بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا
للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها
محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل
يلزمه ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها
لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة
لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير
مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة
عدم انفكاك احدهما عن الآخر والتالي بط بقسميه واجيب عن الاول بان
تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في
ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة
التكليف بتحصيل الحاصل فيتنافى التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب

بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل
الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر
التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان
اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ولا مع الفعل لا عصيان ايضا
لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل
الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل
حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد
الموجود فجوابه ان المح احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر
كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق
مقارنة للفعل حتى يرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة
لها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا واحتجت الاشاعرة
على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة
والمعلول بدون العلة وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى
وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته
فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا
فبالحل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول
بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع
سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم
القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل

ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور
او الحاصلة وهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم
لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل
وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل
موجودا ومعدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا يكون الحالة
التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة
القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله
فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق
القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون بعينها موجودة
قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول
الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان
قبل زمان وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله مح الثاني ان حصول الفعل في
زمان قبل زمان حصول الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في
استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر
لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه
بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا
دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي
بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير مح فانه يمكن
ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف
كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد
مح بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس بمح في زمان قيامه اذ يمكن

ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر
اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية
والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما
يتم هنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد
فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا
ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها
لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما
محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص
لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا
يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر بينهم عندهم من انه يجوز
ان يكون لمعلول شخصي واحد علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما
امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد
وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفناه من المنع على المقدمة القائلة اذا
وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر شرحها في بحث ان المعلول ينعدم
بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها اي تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى
ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر
واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور متماثلة لقدرته
على مقدور آخر والا لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة واحدة
على كل واحدة من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه

من شخص واحد ورد المص هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان
حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان
لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين
من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى
القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز
وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها
في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية
بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحدهما امتنع ان
يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد
للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة
الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا
التفرقة الضرورية بين الزمن وبين الممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه
التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة
وجودية هي العجز وليست هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم
القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير
ارتفاع الموانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم
قلنا الممنوع انما يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر
خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المص في نقد المحصل ان
القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء
وتكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض
عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة

كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز
حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى
هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا وتضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما
اي لتضاد احكام الخلق والقدرة فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ
الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي
تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون
تكليفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل
ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه
غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة
فيجب ان تتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما
وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى
فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي
اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا
يتصادقان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير
الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الآخر والمقتضي
لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من
الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كساير الوجدانيات وقد يفسران
قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم
والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكليف
بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النفحات الطيبة للسامعة والرفعة

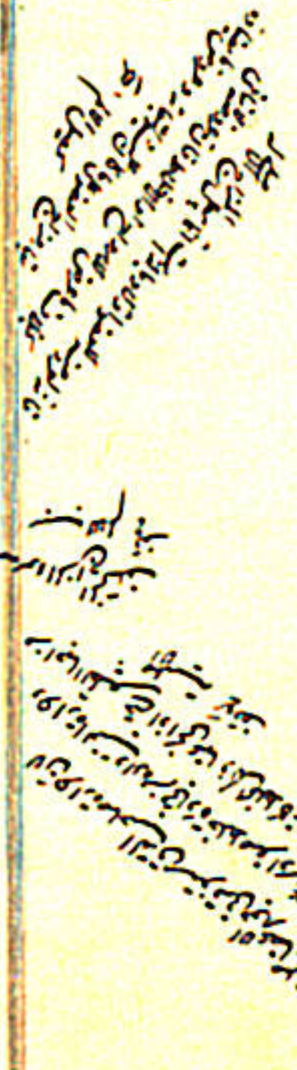
والتغلب للغضبية وادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية
وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه
اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير
ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا ظهر فايدة قيد الحيثية في تعريف الالم
فبما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص حيث اضيف الى مدرك مخصوص
هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك
مخصصا باضافة ثم المعتبر هو الملايمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر
لانه قد يعتقد احد الملايمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة
فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي
يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به آخر
وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد
من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت
ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا
وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس
نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان
المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه
المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر
اجيب بانه لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه
وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ فما يلزم في
تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا

الى الحالة الطبيعية بعد الخروج منها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع
لدعدعة المني او عيته ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود
الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة
الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة
انما تنازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل
بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير
طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لا يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة
الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على
التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له
غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى
المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية
والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها
منحصرة فيه حتى يصح قوله انما الخلاص لا غير والموجود في نسخ الكتاب هذه العبارة
وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء
الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار
انما يولم لانه تفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه
لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك
تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض اليقق
لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص
والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها

مفرق

مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة
الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها
ان من اعقر يده بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق
الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفريق الاتصال يعد العضو لسوء
المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبتدئ العضو
المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذي هو مسببه ومنها ان الغذاء
انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان تفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط
بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي بط بشهادة الحس وكذلك النمو انما
يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي
والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان
كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا
لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة
في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب يتوسط
بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط تخلف عنه المسبب لفقدانه على
ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر
مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة
العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من
ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا
لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء
مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف
الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس

عدم الاتصال بادراكه بعض الاجزاء من البعض فلا يكون ادراكا قوله ولو سلم فالذي
يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر سببا لهذا الاتصاف موجبا لاوجوده قوله ولو سلم فالم راد بالسبب هو المعد وقال الشيخ ابو علي السبب الفاعلي لا الم ران
احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان الخصم اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند
الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق
ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويكون بحيث
يصير كالة المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه لا يبطل مزاجه الطبيعي
بل يخرجه عن الاعتدال الموافق من هذين هو سوء المزاج المختلف دون سوء المزاج
المتفق ولذلك لم يلم لسعة العقرب ما لم يؤد الى البرد لاحدهما نسبة الى الاخر
غلبة سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فلان فنون
حرارة الدقيق اكثر من حرارة صاحب الغب ولذا يدب اعضاء الدقيق
مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا
شديدا ويضطرب اضطرابا دون الدقيق واما اللمي فلان الاحساس شرط
مخالفة ما الكيف الحاس وكيف المحسوس مع الاتفاق في كيفيتهما لا يحصل
تاثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه شرطا بالتاثر فاذا
تمكن الكيف المنافر في العضو ازال كيف العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق
فليس ثمة كيفيتان مختلفتان فلم يكن بفعل وانفعال فلا يحس بالكيف المنافية
فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية
الواردة فتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كانت
المحسوسات اذا استمرت بضعف الشعور بها مدة رجاء او بحسب استمراء جانس
المخالف من كيفية الحاس بادين كيفية المحسوس فيضعف التاثر والاحساس



حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمر لحضورها الموافقة بين كيفية الحاس
المحسوس ولذلك كان المغايض في الحمام يستحضر هواءه اولا حتى يشعر عنه
وينافي به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا اثر فيه قليلا
ساعة اثر في هواء الحمام ويتسخن ويصير كيفية بدنه موافقة لكيفية هواء الحمام لا
يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي
العقلي اقوى لما كان كل من الالم واللذة ايضا اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس
الظاهرة واما باطنة يتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من
الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة تا ولو في امر خسيس كالطباخ
والزنا قد يعرض له متكيء شهي ومطعوم بهي فيرفضه لما يعتاضه من اثارة
الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب
تفاوت الادراك المدرك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها
اشرف واقوى كون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى
من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى كون اللذة اكثر كما ان
العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب تكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان
اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المتطور ما كان احسن يكون لذة
رويته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة
لم تنغمس في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة لذاتها وادراك القوى
الحسية بالآلات ومدركات العقل اشرف لانها مجردة مبراة من الشوائب
المادية ومدركات القوى مادية منغمسة في الشوائب لا جرم كون اللذة العقلية
اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية

الارادة والكراهة وهما وغيرهما من العلم بمعنى الاعم وذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا لانسبة قدرة القادر
الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه رجح ذلك
الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه وذهب جماعة منهم الى
ان هذا الاعتقاد وهو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك ليس الارادة بل يستلزمها
اعتقاد النفع كما ان الكراهة اقبالا من اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما
نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا احسسنا بعد هذا الاعتقاد ورودا بانا
لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل ينفع لنا او لغيرنا من يؤثر خيره بحيث لو كان
معدوما لكنا نسعى في ايجاده ان لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر
من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى
المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور
وذهبت الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد نفع اصلا يتبعه
فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون تصورا فان الهارب من السبع اذا
عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة يختار احدهما بارادته ولا
يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما النفع يعتد به ولا على ميل يرجحه بل يرجح احدهما
على الآخر مجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة ان من دهشته لا يخطر بباله طلب
مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم
يقف متفكرا فيه حتى يفوته السبع وكذا العطشان اذا كان عنده رغيفان
من المتساويين من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع لترجيحه
في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من
جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع يدعوه اليه والمعتزلة انما اضطرهم الفرق

بان

بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختيار احدهما على الآخر الا المرجح
يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان
التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممتنع لانه يلزم من فرض التساوي وقوعه ولابد
في هذه الصور المفروضة من مرجح بسبب اعتقاده اذ لو لم يختر شيئا مما فرض
تساويه لكان يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل المتفكر المذكور
صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن
انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في
النجاة فان طبيعة تقتضي سلوك الطريق الذي على يمينه لان القوة في اليمين اكثر
والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فنميز يده وعلى عقبه دليلا في القوجين
والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب بمنع القدرة والمعارضة
بالقدرة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة
ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل
اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل متغيرين منحصرة في هذه الثلثة واما
بطلان اللازم فلانها لو كانا متضادين او مثلين لاستحال اجتماعهما وهذا ظاهر
لزوما وفسادا ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان
هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة
فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز
اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب
بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جايز اذ يجوز ان يكونا متلازمين
واستحال اجتماع الملزوم مع ضد الازم ظاهر او ضدين لامر واجب كالنوم للعلم

والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب
بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجح احدهما
بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه
نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ
ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا
التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت
باعتقاد النفع او بميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة
الشيء وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة
الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها
نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا
معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما
بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة ضد الشعور وذلك
عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة
الضد المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة
ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم
الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب
القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور
اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو مح لان الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة
ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ وتبعيه

والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا
من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين لازمة اي ارادة احد
المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة
لارادة الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المص
حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان
بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم
كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند
العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا
ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما
المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر
الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه آنفا ثم ان الحكماء
واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه
اوجبت المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما
اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة
فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا
تعلقت بفعل غيره فانه لا يوجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال
نفسه فانه لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له و
وافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام و
العلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا
كانت قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال
ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد

فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك
بان العزم توطين للنفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي
هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى
درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة
الجزم مقارنا للفعل ولا قصد اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما
على الفعل غير موجب له دائما وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط
الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن ذلك
التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم
الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل جازمة هي العزم ولم يجوزوا
كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجودا ايجابها اياه واما الاشاعرة
فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال
الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتبارهما
بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما
بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة
قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين
وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة حادثة فبالاتفاق
واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان
الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان
الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات
واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما تشتهي

اشتهي

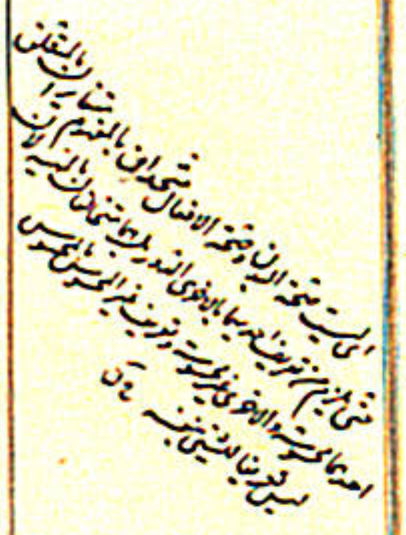
اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد
تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسرت الارادة باعتقاد
النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في
اعتقاده لمنفعة فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا
فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان
ارادتها ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا
الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على
الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة
هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل
قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا
لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليها بان كون الارادة مخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون
صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور
ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجه آخر وهو ان الانسان قد يريد شرب
دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام
اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة و
الشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم وخصوص من وجه
بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت
النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من
الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه
الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة

مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما
هو راى البعض لا للاحتراز وقيل قوة هى مبدا القوة لكمن والحركة وكان هذا
هو المراد بالاول التمييز عن قوة لكمن والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ونبحث
عنها ساير القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع هو على ما مر ان
لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث
اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن فى ذلك النوع فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع
من انواع الحيوان فامر على قوة الحيوة فانبعثت منها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة
والباطنة والقوى المحركة بجلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج ومبدا القوة لكمن والحركة تتغايران بالقدرة وكذا تغاير الغاية
لوجودها فى النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدا
لقوة لكمن والحركة لانفسها وان الغاذية فى النبات والحيوان حقيقة واحدة
ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لما اقاما استدلوا على مغايرة الحيوة لقوة
لكمن والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج وفى
العضو القابل والا لسارع اليهما الفساد والتعفن كما فى الميت من غير حس
وحركة فى المفلوج ومن غير اغتذاء فى القابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة
وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة لكمن والحركة وعدم قوة التغذية لجواز
ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب عن الاول بما
يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة لحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه
بالفعل لكمن والحركة والتغذية غير باق والباقى غير الزايل ورد بانه يجوز
ان تمنع قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض
فلا بد من البنية يعنى لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم

اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا
يتصور الا بالتاليف من العناصر على ما مر وتفتقر الحيوة الى الروح الحيوانى
وهو جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب
ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين فالحيوة عندنا مشروطة
باعتدال المزاج النوعى والبنية والروح الحيوانى والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة
وكثير من المعتزلة بناء على ما شاهدوا من زوال الحيوة بانتقام البنية وتفرق الاجزاء
وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو لسدة اوشدة
ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس
مشروطا بشئ مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى البسايط بل فى الجزء
الذى لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانا لو اشترطنا
قيامها ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالاكثر
من محل واحد وانا ان تقوم بكل جزء حيوة وج امتنا ان يكون القيام بكل جزء
مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور والا فيلزم الترجيح لامرجح لتماثل الاجزاء
او اتحاد لحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لاسباب
مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة وانا
بانا نعلم بالمجموع الذى هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بالكثير من محل
واحد وتقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل الآخر بطريق المعية دون
التقدم فلا يلزم الدور الخ او يكون قيام بعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة
بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية هى العناصر المختلفة
الحقايق لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت فى الجزء من
غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بتمام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم

عدم اشتراطه لوجود الجزء الاول الذي به تحقق البنية وتقابل الموت
تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارى
بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد
الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من افعال الله تعالى
او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل
وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو
اريد به التاثير على ما هو الظ لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت واستدل على
كون الموت وجودية بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا
واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو متعلق بالوجود والعدم جميعا
او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية
قد يحدث بعد ان لم يكن يعني تتصف الاشياء بعد ما كانت غير متصفة كالعمى
فان احدا يصير اعمى بعد ان يكون بصيرا فلا ضير اذ لو اريد احداث نفس الموت
ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول
من القانون ملكة او حالة تصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع سليمة
وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية
النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض
على ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها الافعال
الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق
وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون
الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال لانها اغلب

اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال
وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام
من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية
والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكون من الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف الشفا
تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية
واما ما ذكر في موضع آخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على
ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة بدن الانسان وانما جاز تعريف صحة
البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف
غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ
بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها
غير سليمة وذكر في مواضع من الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم
ولست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة
ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة
مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة ويحدث منه هيئة اخرى هي
مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها
فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل
التضاد وكانه متردد في انه اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان
اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء



المزاج فلانه اما بنفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما
يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن
بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن
وضع او شكل او انسداد مجرى يخل من الافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال او
الملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة
برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد
كانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت
مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا
لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء
التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور
وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما
يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح
والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد تعرض للنفس كيفيات تابعة
لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح
الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية يتبعها
حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع وشر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف
فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر
الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل

والخارج لانه مركب من فزع وفرح حتى ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر
بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران
احدهما غضب ثابت والا لم يتقرر صورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى
الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد
الشوق الى تحصيله فلذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة
والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة
بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل و
الحلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات
المختصة بالكميات وهي التي يكون عروضها بالذات اولا للكم المتصل كالاستقامة
للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم
التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه
العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة
بالكميات الحلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول
ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان
جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات
واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم
ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم
والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة
بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون
قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب
الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب

الازدواجات الحاصلة عنها ثنائية وثلثية ورباعية وغيرها الى ما لا نهاية مع انهم
لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيبانهم لما وجدوا الاجتماع الون
والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا
واحدا عبلا عن مثل اللون والتربيع الاستقامة الانحناء والزوجية والفردية
الى غير ذلك الثالث عرض لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف
الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر
في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيبانه الامور العارضة للكمية كما
كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات
وسنها ما هي عارضة لها بسبب اخر كالكمية فانها ما هي عارضة لشيء بعضو من الحقيقة وهذا
لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم مشعر بان الخلقة مجموع الشكل والون
او الشكل الملتئم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى اجعلهما نوعا
على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين عرفه ارشميدس
الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه شك
لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية
المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل ذات وتحدث نهاية
اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة و
الاستدارة والانحناء انما تعرض لها متنوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل
زوالها مع بقاء ذات الخطوط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذين النوعين
على نوع آخر منهما فامتنع ان يوصف المستقيم بانه ازيد او انقص من المنحني او
مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس نعني اعظم من وتر هاكلام كاذب
مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عنه بوجهين احدهما انا لا نسلم

انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرية بل ذات الخط
باقية بحالها لكن ذلك التغير صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان
عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير
جايز مع بقائهما على حالهما كما في اكرة المدحرجة على سطح مستو حتى تعود الى وضعها
فان محيط الدايرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما
في الباب ان الانطباق هناك يحتاج في المستقيمين وفي هذا على انا لا نسلم اعتبار
الانطباق في الشاهد في الحكم به والكلام في الجانبين بحال وتفصيله في الرسالة
المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد رسم بانه الذي اذا اثبت تماسا
وقبل لا يتغير وضعه ورد بان قبله توهم كاذب واصح لتغير وضعه ضرورة رد
برسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفيه وسطه وهذا اقرب
الى فهم العامة فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح او تقعره
امتداد الشعاع وقد رسم بانه الذي يتماثل جميع النقط المفروضة فيه وكما
انه موجود فكذا الدايرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فكذا
الدايرة ايضا موجودة وهي سطح يحيط به خط واحد يسمى محيطا وداخله نقطة تتساوى
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد
طرفي خط مستقيم تتناهى الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان يعود الى وضعه
الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد
توقف وجود الدايرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبق على سطح مستو
بحيث اذا ثبت احد طرفيه وحركت الآخر حصلت الدايرة اقول اراد ان
الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث ثبت
احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدايرة موجودة بلا شبهة والتضاد

منتقب عن المستقيم والمستدير وكذا عارضهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد
الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم
والمستدير لا يتواردان على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير و
موضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح
دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير
اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي
فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروطة غير مستو ووجد فيها خط مستقيم
وعلى تقدير تسليمها ايضا يقال لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه
شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في حد ذاته لتعاقب المشروطين
عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم
التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين
الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع ان عارضيهما
متضادان لتحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص
بما ذكر ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة
لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وتر القسي غير متناهية فلو كان المستقيم
ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات
المذكورات وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا
كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط المذكور فهناك قوس اخرى اعظم بحد ما
من الاول فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم

فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات
فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم مضادة لها لانا نقول
لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا
شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة
المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا
يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير
متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس
التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن
ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى
من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد
كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ظاهر واما تخصيص الشكل
بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة
الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام
اللون يحصل الخلقة هذا يشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما
الثالث المضاف حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة
وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن
معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا
ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد
المضافين المشهورين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان تنعكس تلك
النسبة فينسب اليه الآخر ايضا فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب

وان أخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم
ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب انسان لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف
الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف
في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا
العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة
يعني اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر ايضا
موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر ايضا
موجودا بالقوة مثال كون المتضايفين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل
احدهما اب والآخر ابن ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث
يكون من شان احدهما التقدم بحسب الزمان ومن شان الآخر التاخر بحسبه فان قيل
المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد
بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان
يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما
ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن
وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت
بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذ وحدهما فقد
ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في
ذات المعروض وحده وتعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول
والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم
والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل

كالاقطع والانفعال كالاشد تسخينا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين
وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه
بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت
موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل
مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا
ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل
فيقال ان زيدا مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة
فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها
فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان
الابوة لا محالة حالة في محل فتعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا
ويتسلسل لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول
الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في المحل فليس له مفهوم وراء كونه
حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في نفس ذاته على قياس ما قيل
في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين الشيء
وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم
الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان
الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود وممتازة عنها
بخصوصياتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة
لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة
لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فانى يلزم من تقدمه على وجود

الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا اختفاء في ذات اتصاف شيء بصفة
هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله
ولزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة لزم
ان يوجد لكل عدد صفات لا تناهي لها بحسب الخارج لان الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية
فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية
وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات الآتية
لكل مرتبة من مراتب الاعداد والترتيب منها وان كان من مراتب الاعداد في انفسها مترتبة
واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان
لزم تكثر صفاته تعالى حيث لا تناهي والى الثالث بقوله بيان اللازمة ان لله تعالى
بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فتكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات
واعترض عليه ان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق يرد عليه ان عدم الاضافات
العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات الا ترتيب منها وان بني على ان الكل متفقون على
انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان حقا لا برهانا وقد بينا في اثبات
واجب الوجود لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان لازم كل حادث اضافة
ولا شك انها اما حادث بد حدوث الحادث واجب من الوجوه الاربعة بان
القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجودها زائدا على الطرفين بوجود هاوي الجملة فيجوز
ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف شهري بمضاف حقيقي
يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد شمل مضافين مشهورين فان المضاف
الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف
الواحد بمحل يحصل من مجموعهما مضاف شهري آخر وجب ان يتعلق مضاف
شهري آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف شهري فيعرض له الاختلاف

والافتراق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة تخالف لصفة
الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة بين الجانبين وانما
فرع الاختلاف والافتراق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بما يغايره
من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضعين صفة
واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والافتراق ثم اختصاص
المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد على الطرفين اي باعتبار امر حقيقي
موجود في كل منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال
الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق
واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص
العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص العلوم بالمعلومية
لا يفتقر الى حصول صفة اخرى حقيقية في المعلوم والا لزم التسلسل والمعلومات
بالمتممات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف
باليمامن واليسار لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناء
الوضع الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون
يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض
النسبية وقد حصر في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة
عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز
اما ان يعتبر النسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان
يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث
دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين تخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل
بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بعدم في ذلك الحيز فهو الحركة وان كان

مسبوقا بحصول في حيز آخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول
والحركة حصولا اولا في حيزين واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا
بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثلث وكذا
اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يحصل له حصول
ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يمكن الخروج من الحيز
الاول حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك الخروج من الحيز الاول بفضل الحصول
في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاولي في الحيز الثاني من حيث
الاضافة اليه دخول في حركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج عن حركة
ولما كان تقوم حصول الجوهر في الحيز انما يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر انما ان يكون متقوما
بحصول في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصول في حيز آخر غير جائز لجواز ان لا يكون
مسبوقا بحصول اصلا ذهب المتكلمون الى ان الاكوان لا تختص بالاربعة كما انا نرضا
ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه
ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي ابو هاشم الى انه
سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والبحث
امر زايد على السكون غير مشروط فيه فغيروا وجه الحصر بان ان كان حصولا
اولا في حيزين فحركة والا فسكون فدخل فيه السكون الكائن في اول زمان الحدوث
واعترض الآمدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا
للاختصاص بذلك الحيز لجواز التماثل لانا لا نسلم انه لا خصوصيات النفسية ولو سلم
فالحصول الاولي في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيلزم
ان يكون هو ايضا حركة وقد قيل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة
مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المتميزة حقيقات

بعض المتكلمين

وعوارض تختلف باختلافات الاضافات والاعتبارات لا فصول متنوعة لها كما يكون
عقود الاشخاص فان الكون الشخصي قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا
بالنسبة الى آخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قد عرفها الفلاسفة
عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او سيرا سيرا او
لا دفعة وتنظر متأخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة
ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا
فغيروها بما ذكر المصنف وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة والتدريج
والسير سيرا يتصور اولا وبالذات اما الآن والزمان فيهما
سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فيجاز ان يعرف حقيقة الحركة التي هي من
الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة الآن والزمان اللذين هما
سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه العلم الرازي والمراد بالكمال هنا
الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل
تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل كفى تصورها وفرضها
وقد يعترض بمفهوم الكمال كونه لا يقابل ما يحصل فيه لكنه ليس بمعتبر هنا اذ لا يجب
ان تكون الحركة لا يقة بصاحبها ولا خفاء بان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فتكون
حصولها كمالا والمعتبر بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا
وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان
وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه
الى الغير السكون اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه
ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب

دوامر

فالحركة انما يكون حاصلا بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة فهي كمال لما
هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر
الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في تشكله او نحو ذلك بل من الجهة
التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته
التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد
لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل
مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين
كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء
من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها
بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا
ليس تعريفا للحركة يقصد به تميزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل تلخيص
وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضره كون تصوره اخفى
ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد
فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى
من المعرف بهذا الوجه الخفي فلا بد لتكميل التصور من ايراد الوجوه التي فيها خفاء
واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على
زعمهم اذ لا ينتهي الا بالوهم فليس هناك كمالان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من
الاوضاع واعتبر بما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا بالقياس الى
ذلك الوضع الا ان هذا ينتهي بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا
اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة
السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا

بحسب

بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف
على راي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات
والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان
الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في
الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة قد يطلق على معنيين الاول صفة
بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في
كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث
اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه
وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن
مخالفة لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا
نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة في المبدأ ولا في المنتهى بل
فيما بينهما مستمر من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود
المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة
استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع
وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل
ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين
المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس
المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم
لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة
بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط به
آنان آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف

بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده
وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول
الى المنتهى ان قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من
ان يكون آنا او زمانا فنختار انها يتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول
الى المنتهى لان حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط
المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذا الحركة الموجودة هي الحصول
في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان
لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى
منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد
فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل
لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه
وان لم تتصل بعضها ببعض كذلك كما كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في
ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو بط فرضا اجيب
بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور
موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدا
ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط الشخصي الى حدود المسافة بحيث
يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدده في ذات هذا الشخص بل في
عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت
متعاقبة متصلة اي بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود
وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض

الحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها
في آن لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها
تعرض لها هناك نسبة تخالف النسبة التي يمكن ان يفرض لها في حد آن
سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط معنى واحد بالشخص
مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان
المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة
له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة
فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما
ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة
متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو بط واما متفاصلة بزمان لم يوجد في
ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة
الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان المتحرك من مبدا المسافة الى منتهاها
اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف
نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بتعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض
كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما
مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل
اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية فلا يلزم تتالي
الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك ساكنا وكذا
الحركة في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية
اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الحركة الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر

فلا يلزم شيء من المحذورات واقول القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة
بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما تاباه الضرورة وعن شبهة اخرى
تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخ اما ان يكون شيء منها موجودا
في الحال او لا يكون والثاني بط لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن
موجودا في الماضي والمستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال
والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال
ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة
غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة
لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فنختار انها لا وجود لها
في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان يقال لفظ
الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك
بين الزمان الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي
واوايل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي يضاف اليها
ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو
الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم
في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها
بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل
المنع على اي حال وتتوقف اي الحركة يتوقف على ستة امور احدها ما منه
الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على
المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد

من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين
لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة
التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى
المقولة التي تقع فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان
تقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور
انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة
على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة
قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبييض فلا تتوقف الحركة
عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من
حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر
الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها لذلك ايضا من مسافة او ما يجري مجراها
واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل
واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا
يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة
وتفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما
لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا يستلزم المبدأ والمنتهى الا ان
يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما
ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من حالة يكون الحركة
عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه الحركة مردود بان الكمال لا يجب كونه
مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتادى اليه فذلك

هو المنتهى مردود لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها
منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان مبدأ محل الحركة
قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة
في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها فان الحركة هي بعينها حركة اليها
وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادان بالذات
كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض
كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة
فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما
القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل منهما
ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار
اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقالان له
قال الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ
وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف
والثاني على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدأ
انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ
واما ان الثاني على سبيل التضاد فانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما
عدما للآخر فهما اما متضايفان او متضادان لكن ليس يلزم من تعقل
مبدأ الحركة تعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار
الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقالان له فان المبدأ والمنتهى انما يقالان
لذي المبدأ ولذي المنتهى ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وعم
لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان

المتصف

المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث
فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل لذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية
واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين
تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل
للمقادير والكيفيات القابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات
وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول
لا يجوز ان يكون المتحرك بعينه هو المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي
عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي عرضت له المحركية حقيقة واستدل
على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة
للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر
فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا تتحقق الحركة
المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر
مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر
لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي
هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو
مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة
بحسب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعمتموه في الطبيعة التي هي
محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد بين ان الحركة الموجودة في الخارج
هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية لشخصها الى منتهى
المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها
بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها

لا يفيدها تعدداً شخصياً فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضياً لوجود
هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم ليس هو
الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرطاً آخر
لم يكن المحرك ذات الجسم بل الجسم مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن
لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك
لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد
بقوله وعم والتالي بط لانا نشاهد بعض الاجسام ساكناً دائماً وبعضها
ساكناً في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضياً للحركة
لثبتت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائماً ولا يخفى ان هذا الدليل
مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لتحركه
نفسها وهو مم لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة مشاركة في كونها جوهراً
ممتدة في الجهات فتقتضي بعضها حركة نفسه دون بعض آخر وعلى تقدير التساوي في
الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشروط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون
الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان
ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر في الوجود كالمتحرك وعام
للاجسام ولم يلزم من اقتضائها الحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى
جميع الاجسام في جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضاً محركاً مقتضياً
للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله
بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام
مستلزمة للحركة لا مطلقاً بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي
مثلاً فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء

الاول

الاول ببقائها بل تقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول
ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها
ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا
يخفى ان هذا الجواب كما يكون جواباً عن النقض يكون جواباً عن اصل الدليلين كما
اسلفنا في الجواب عنها والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع
الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك
بقوله فان بسايط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم اجزائها والمضاف
تابع وكذا متى والجدة تعدم دفعة ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال
يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسايط الجواهر
انما توجد وتفسد دفعة لا تدريجاً بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان
ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منه او من صنف من
نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالاً
في جوهر آخر لم يتصور وقوع حركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان
حالاً في جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى
صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة
لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منهما في آن فلا يخ من ان
يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجوداً
فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو مح والاول يلزم منه ان لا
يكون ذات المتحرك موجوداً حال الحركة وهو مح بالضرورة اما الملازمة فلان
المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل
هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع

بدون الكيفيات وسائر الاعراض جايز فلا يلزم من خلو عن الكيفيات المتعاقبة مثلا
انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه
على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم هناك الخ لكنه لزم مح آخر وهو انه اذا
خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان
الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم
ان لا يكون هناك الا كيفيات موجودات آنية لا يجتمع منها في الارتسام الواقعة
بين تلك الآنات فان تخلل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليتخلل صيرورة الاول من
رقعة ماء ثم هواء ثم نارا ذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان
ولا منقسمة بانقسامه وقد مر جوابا ان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث
ينقسم كل منها بانقسام الآخر فيكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فحينئذ من لا
يكون حركة لانتفاء لازم الحركة منها ولا يخلص الا بان يقال الامر للمتحرك الاني فيما
بين المبدأ والمنتهى اين ما اخذ لانه غير مستقر يمكن ان يعرض للجسم بسبب استمراره
وعدم استقراره اينات غير متناهية كل واحد منها مفروض في آن فقط وكذا المتحرك
الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها
كيفيات غير متناهية مفروض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية الكمية
فتعدد افراد الاين والكيف والاضاع والكيات في الحركة انما هو بالقوة دون
الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد غير متناه وكما انه يفرض عليه نقطتان بحيث
ان يكون ما بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقطة لا تقف على حد كذلك انه يفرض
في الحركة اينان او كيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه
اين او كيف لا يقف على حد وقالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل
افراده على محل مع بقاء شخصه لا بد ان يكون عرضا ليقوم محله دونه فلا يتصور

حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية المصرية انما يتوقف
تحقق الصورة الا على صورة شخصية فجاز ان تتبدل عليها الصورة الحالة فيها
على نحو تتبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركا في الجوهر كما في الكيف
والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات بارها مع بقا
موجوديته بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور بارها مع بقائها
بدونه موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحالها فليس
يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله مستقرا بدونه حتى يلزم كونه
عرضا كما زعم واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتا متعينة بالفعل الا بان تتصور بصورة
معينة والذات اذا لم يكن تحصله بالفعل لم يتصور حركته من شيء الى شيء
فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة
معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك الصورة البتة لا يقال
سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لا يجوز ان يكون تحصلها
بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها
لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات
متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة
الى حالة اخرى ليس هناك الحركة اصلا قيل وهذا الجواب كما يرى مبني على
ان الهيولى ليست شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك
لما تقدم من انها في حدتها وتجردها واتصالها وانفصالها مائلة للصورة
فلها في ذاتها متحصلة بالفعل لما كان كذلك والبحث في ذلك بعد مجال
اقول وايضا تم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم
حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع

وذلك لان تحصلها في ذاتها انما هو بشخص صورة معينة
وقوتها لصور غير تلك الصورة بمثل تلك الصور ليس الا قوتها
بقائها بشخص مع تبدل الصور
ح ح

الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في حيز بسايطها معدا او في جميع ما تعاقبه
عرضت استحالة فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكر من انما تعدم بانعدام
جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب
من محله ثم يجيء حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه
وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب
ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمعروضية بل هو
تابع لمعروض فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا
لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير معروضه كان
المضاف مستقلا بالمعروضية وقد فرض بخلافه هذا خلف فان كان الاضافة عارضة
لاحد من المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا كما اذا فرض ان تسامت شدة سخونة
من الآخر وتحرك الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل
من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا
تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا للحركة في معروضها الحقيقي اعني السخونة
التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك الاين حتى صار
في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك الكم حتى صار الحجم
مقدارا مساويا او كان على اشرف وضع ثم تحرك منه الى وضع مزاحم او وضاعة
انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة في معروضها
وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات بعينها مع بقاء تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور
ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها الماضية
من اتصال وتغيرات في انفسها بلا تغير معروضها لاستقلال المعروضية وكذا حال
كل غير مستقلة بالمعروضية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض على

ان كان عارضا لاحد المقولات الاربع تقع حركة فيه انتقل من ذلك النوع الى النوع الذي فوقه
او تحته بحركة في المتبوع كما اذا كان سخونة اشد من سخونة
وكذا الحال في سائر المقولات الا التي تنتفي بانتفاء الحركة من

بان هذا الدليل يجري في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمعروضية فان الاين
والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بلا شبهة شيء واجيب بان ليس معنى
عدم استقلال المضاف ونحوه بالمعروضية مجرد كونها نسبية حتى يرد النقض بسائر الاعراض
النسبية بل كونها تابعين لموروضاتها في الاحكام واما الجدة فنفع ونقرة فلا وقوع
فيها للحركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انها غيرت
احاطتها بحامل الحركة التي في الاين واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اجاب
بعضهم فيها الحركة والحق بطلانه فان التسخن من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه
باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه
الى التسخن ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا
لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فيهما زمان يكون كل من
الحركتين الاينيين المتضادين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار
وكذا الحال في التسخين والتبريد اقول هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب
التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدها الى الآخر مع انه منقوض باستحالة
الجسم من التسخونة الى البرودة اذ حال انتقال الجسم من التسخونة بالبرودة لا يكون
تسخونة باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن التسخونة باقية فالبرودة لا
تكون الا بعد وقوف الحركة في التسخونة فيهما زمان يكون كل من الحركتين الاينيتين
المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخونة الى البرودة على الاستمرار واعلم ان
التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان يكون بل بينهما آن هو الفصل
المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تابع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان
فلا تستقلان في الثبات والتقيد والحركة فيهما انما هي للحركة انما في القوة ارادية
كانت او طبيعية او في الآلة وانما في القابل وذلك الحركات الوضعية قد تنفسخ ضرورة

والطبيعة قد تخور كذلك والآلة كل هكذا وفي جميع هذه الصور تتبدل
الحال لا اما في الارادة او الطبيعة او في الآلة على سبيل الترجيح ثم يتبعه التبدل
في الفاعلية كذلك واما في القابل ربما ينتقض قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا
فشيئا فتقع الحركة فيه اولا وبتبعها الحركة الفاعلية ولا يخفى ان التبدل الثاني
يستلزم التبدل في التاثر فتقع الحركة القولية تبعا ففي الكم باعتبارين
لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وصبغ الآنية عند الغليان وحركة اجزاء
المعتدي في جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في الاقوال
الاربع فبدا بالكم والحركة الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر
النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره
واما التكاثف فهو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق
التخلخل على الانتشار وهو ان يتباعد اجزاء جسم بعضها عن بعض ويدخل بينها
جسم آخر غريب كالقطن المنفوش والتكاثف على الامتزاج وهو ان يتلاقى
اجزاء جسم بحيث يخرج منها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه
وهذان من متعلقات الحركة في الوضع وقد يطلق ايضا التخلخل على رقة القوام
والتكاثف على غلظه وهذا من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل
والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى الاولى هي قابلة
للمقادير المختلفة بحسب ما يتعاقب من الاسباب فيجوز ان تنتقل من المقدار الصغير
الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانا
بنى ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة
من غير ان يقتضي شيء منها عن ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا او احد اصليه
فانه كما هو عند الحكماء فانه ربما يختص كل جسم بمقادير معينة لا ينتقل عنه وبهذا اندفع

ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بناء على رأي من يجعل
المقدار زايدا على الجسم عرضا قايما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى فانه اذا كان بسيطا كان الخرق والالتيام
متساويين عنده بالطبيعة والحقيقة فجاز انضمام كل منها بمقدار الآخر مع بقاء
وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وهو كما ترى ثم لا بد في ذلك من ان تصير الجزء
منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال
في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز فلك الكل
ان تصير النقطة على مقدار الجزء بالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان
انتقال الجسم عن مقدار يكون لامحالة بقاسر فجاز ان يكون للمقدر معين لا يمكن
تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه
وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو كاف في الاشاعرة في بعض الصور
لمانع على انا نقول امكان اختصاص كل جسم بمقادير معينة والمقصود بيان الامكان
فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول اثباتها لا يفيد لان
المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزء من الجسم على هذا التقدير
فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه سابقا لا يقال لم لا يمكن انتقال
الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر ان تبدل اليها المقدار مع الصورة التي
تقتضي المقدار صورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل
الا بانضمام صورة اليها فاذا لم ينضم صورة اليها لم تحصل بالفعل لا يصور انتقاله
من مقدار الى آخر كما سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل
والتكاثف لان ادلتهما دلت على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمذكور من
ادلة وقوعهما دليلان الاول ان القارورة الضيقة الرأس ركبا على الماء

فارقه وارجل كفوه فجوزه
سقف الكعبة من

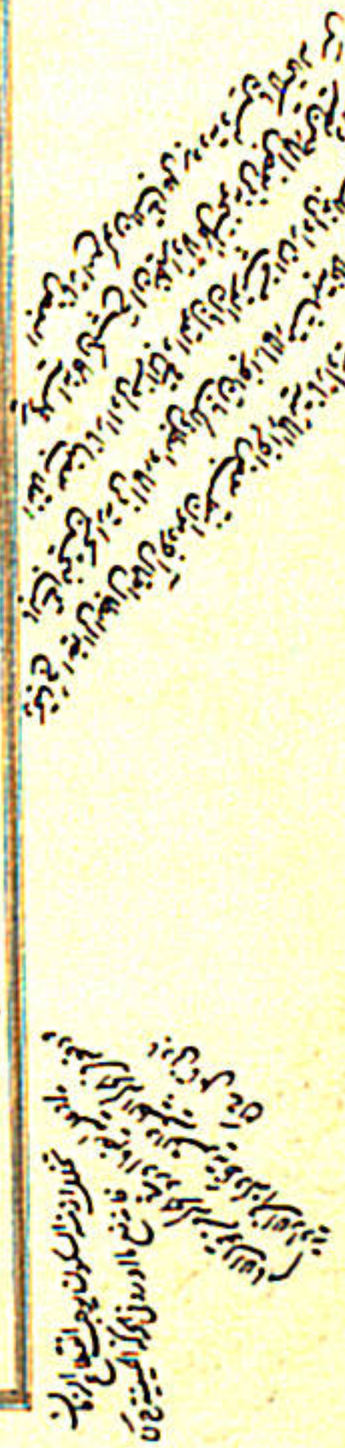
قوله ان لم يكن شيء طالما شغال لا عدم الفعل
فليس شيء طالما شغال عدم الانشغال ح ن

اذ على القول بالهيولى كل قوة اخص من الجسم فلا يقبل الجسم بالقوة الخاص
الا بعد خلع الصورة الجسمية وانها لا تخلع الا بالفساد ح ن

فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل
براسه هواء من خارج ثم كبت عليها دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات
الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول بخلاء حدث
فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك الخارج خاليا لامتناعه
على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الباقي تخلخلا يكبر حجمه
بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي كان
في الماء تكاثفا وصغر حجمه او عاد بطبعه الى المقدار الذي كان له قبل المص فدخل
فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها
واغليت فعند الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا تسعه
الآنية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه
الاول وظ انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه
حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما
النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخل في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم
الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية
قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان
الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان
عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينية او كيفية او وضعية لكن ذلك ليس حركة في
الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه
قبل ذلك ضرورة دخول اجزاء الزائدة في منافذها وتشابهها ونقص مقدارها
عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان

اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا
في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد
النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول
قد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف
من نوع من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء
واحد بعينه وظ ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه
لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض
لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض
لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء ما كان له المقدار الكبير فمحل
المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فلم يتوارد الكبير والصغير
في حالتي النمو والذبول مغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من
قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققناه ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة بعد
المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب
لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار المجموع
متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما
ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا والحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة
في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم
النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل بشخصه بانضمام ما ينضم اليه
وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل بشخصه
بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته

وصارت اضعافا مضاعفة للمائات فى حالة الطفولية وكان زيد الشاب هو
زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشرا عشيرا المائات فى حال الشباب
وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال فى السمن والهزال وفى
الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز للكذب المحسوس بهما
اشار الى اثبات الحركة فى الكيف وهى تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس
فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه
الحركة موقوف على بيان امرين الاول ان تحال الكيفيات قد تغير فيما بينها بالهيئة
التوسطية والثانى ان ذلك التغير قد يجرى لا دفعى ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الاول
بل تعرضوا لما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل
التدريج ومن انتقال اللحم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك
قال الامام لا امتناع فى ان يكون هناك كيفيات متجددة فى آنات متتالية
ازمنة قصيرة فلا تشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على التفاسد حالة
فلا يكون هناك تغير تدريجى بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا تكون حركة وانما
بان الامر الاول لا يحتاج الى ابطال مذهبى الكمون والبروز والنشو والتفوذ قد
ذكرنا وجوها لابطالها فى مباحث المزاج والمراد هنا الى ابطال مذهبى الكمون
والبروز واستشهد على ذلك بالحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية
كامنة يجب ان يحس بحرارة لمسة من ادخل يده فيه ويدرك التفاوت بين ظاهره
وباطنه وكلاهما ثابت بالحس وفى الاين والوضع ظ اى وقوع الحركة فى مقولتى
الاين والوضع ظ انما فى الاين فلكونه معلوما بالضرورة كالحس وانما فى الوضع
فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسب اجزائه
الى امور خارجة عنه انما محوية فقط كما فى الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية

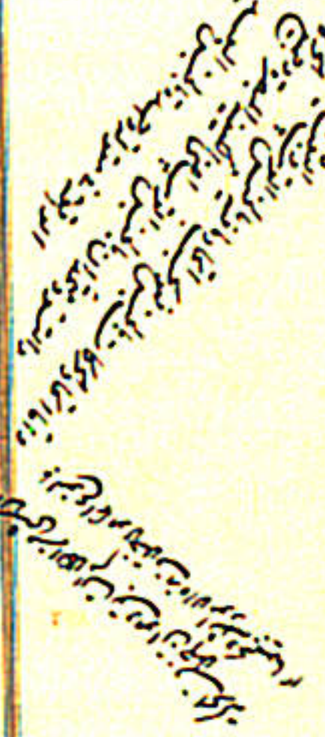


كما فى عين فتقبل الجهة الحاصلة بسبب ذلك النسب هو الوضع ولا نعنى بالحركة
فى الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل
كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان
هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان
ما ذكر لا يتم فى الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بنا على ان المكان هو السطح الباطن
من الحاوى المماس لما يحويه وعرض لها واحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والتقابل
واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه منقض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد
ولا مدخل للمتقابلين والفاعل فى الانقسام اختلاف الحركات قد تكون بالهيئة وقد
تكون بالعوارض واتحادها قد تكون بالشخص وقد تكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد
وقد يوصف الانقسام فتشير فى هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة
تتعلق باسور ستة فاتفقوا على ان متعلقها ثلاثة منها هى ما فيه وما منه وما اليه
بمنزلة الذات التى تختلف باختلافه هيئة الحركة بل باختلاف المتحرك لا تختلف هويتها
ايضا فنقول على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى والمأخوذ فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة
وان اختلف المتحرك او الزمان نوعا لا تختلف الحركة لان تنوع
المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض او المسببات لجواز قيام نوع
كالحرارة بموضوعين مختلفى الهيئة كالانسان والفرس وحصول نوعين مختلفين كالنار
والثمر وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة القسرية
للنار طبعا والحجر قسرا والطيران ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور
فيها اختلاف الهيئة والعوارض والاعراض فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة
والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف
لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى جعل الزمان عارضا لها فانها

تحذف ما بعد الزمان والمتغير
عارض هيئة

انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة
نوعا وان كان ما فسر واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع
الهابطة واما الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر
ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا
اذا اختلف ما فيه النوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى
نقطة على الاستقامة معها على الانحناء كالحركة من البياض الى السواد على طريق
الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية
ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يعني الاختلاف
واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني
اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيها نوعا واختلافها بالنوع
بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيها نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة نوعا واما
وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان
حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى
نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق
الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني
وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع
والزمان وما فيه وهذا معنى قوله وتعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل
والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها و
بالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه
الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة

المسافة



المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول
هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين
الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد
الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان
واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك
بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية متصلة
اتصال المسافة ولا مميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها
الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا يجري فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد
الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها تعرض لها انقسامات وهمية بحسب
الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك
الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم
تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر
اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي
والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص
واقعة بمحركين اقول قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا
بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج
بما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ارادوا بالحركة
الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر
مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها

لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا او مجموع المحركين
واحدا بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص
بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المط بان حجرا واحدا بالشخص مثلا
اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا
يختلف حركته هذه بان رامية زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في
ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن
بينا في مبحثه انه يجوز تواردهما على سبيل التعاقب ايضا فليراجع اليه من اراد
الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المحرك لانه جسم ولا تضاد
فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين
كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد
الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد
وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من موضع الى موضع آخر
مضاد له وبالعكس ولا تضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في
الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين
وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر
ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على
موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما
يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود
والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق
اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة

يتحقق

يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحدة من هذه العلل فيتحقق المعلول في
صورة بدون ما تدعي عدم علتها لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة
اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة
الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد
ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة
الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه
والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض
لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس
ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة
بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز و
البعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض
لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد
الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد
المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق احد الضدين على المعروض
او على ما يتعلق به فلا استبعاد ههنا قد صدق تضاد الطرفين حد الضدين على
الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان
واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ
والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما
كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية
للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف لتضاد الحركات واعترض عليه
بان ثبوت هذين العارضين اعني وصفي المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متأخر

عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين
بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان
لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما
متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد
في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين
كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا
بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد
بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس
بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما
منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركتين المستقيمة
الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف
بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين
المستديرتين وقد ذكرنا في بحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه
فليراجع اليه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين
الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك
لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم قد صرحوا بان
حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد
ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه اليهما فليعتبر
حال الجهة وهي جهتا العلو والسفل وهما المركز والمحيط فيهما من حيث التوجه اليهما
في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ
والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظ بل بعرض

الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب
انقسامها يعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك
فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما بالذات
حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام باعتبار احد هذه
الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال كان
ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض
في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التغير
التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة
بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما انقسام الكمي الذي هو تكثير امتداده الوهمي الى
ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك
فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان وتعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة
سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بهما المهية لا بد للحركة من زمان و
امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة
وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين فتعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى ح
سريعة وتضعف وتسمى ح بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل والمسافة الاطول في الزمان المساوي
او الاقصر او مسافة مساوية في زمان اقل وعن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة
المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او
الاطول ولا تختلف مهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة
والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول يقابل لهما ثم كل

من السرعة والبطؤ هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطؤ
وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو
ابطأ ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني
لان الحركة لا تكون بدون الزمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع
وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك
المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما
لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب
ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ بلا سرعة وهو ضعيف
لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك
المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك
الزمان وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات
والا لما احس بما اتصف بالمقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل
السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان
سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ
والتالي بط بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات
الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته
في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك
الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من
المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان تكون
السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة

فيلزم

فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات
تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية
ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقال الحكماء سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية
اما الداخلية فثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى
فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية
لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما
يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح
لبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤها
نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا
والانعطاف بوجود زمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه
والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه
سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف
او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية
عند الرجوع ولا تكون متصلة بل تخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان
كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى
غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع على سمتها
او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين
ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتاخرين من المعتزلة واما
المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى
آني لان الحد المفروض الذي هو منتهى المسافة الممتد لا يكون منقسما في
ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان

ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل
فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب
وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال
الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما
زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وآن ميل اللاوصول
غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الآنين
زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى
او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي
هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد
فليس ههنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة
الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة
كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي
هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن
تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال
الوصول آني وكذا اللاوصول كما بينا آنفا اينين فبين الآنين
زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل
السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل
يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى
الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات
والحل انا لا نم ان اللاوصول آني قوله ضرورة انه زوال الوصول الذي
لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا

قلنا نم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول
وامثالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني
اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر
فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول منه هذا الانطباق الا بعد ان
يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بعد الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا
وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المختلف في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم
فيصعد الاعتماد المختلف الحجر ويضعف بمصاكاة الهواء المخروق متدرجا
في الضعف الى ان يغلب اللازم المختلف فينزل الحجر ولا شك ان علية على
المختلف انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا يغلب المغلوب من المغلوبية الى
الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا
لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او
بالاعتماد المختلف مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب
انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول
والرجوع فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات
الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا طريق في انكاره فقال الحكماء
ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعدت الخردلة وهبط الجبل
وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة
راجعة وح يجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة
والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان لان كل احد يعلم ان الجبل

لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل
ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه
وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض مح ويجوز استلزامه
للمح الذي هو وقوف الجبل قالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا
يوجبه الاعتماد اللازم فانه تقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه
الاعتماد المختلف فانه تقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة
والسكون الا الاعتماد والجواب ان يقال تعادل الاعتمادين يوجب
السكون والسكون حفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير
الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما
في الاين فنعني به حفظ النسبة الحاصلة في الجسم الى اشياء ذوات الاوضاع
بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فنعني به
حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير
نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي
الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة
واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف الى صنف
او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يق
السكون هو الاستقرار زمانا تاما فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة
عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه
خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات وظ ان السكون في مكان لا يجامع
الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا تضادا مشهوريا والى هذا
المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه

السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة تضاد لكن تضاد السكون
انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان
سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين
لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا
انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني
فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين
فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي
وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل
للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي
لان المبدأ ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان
مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند
مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة
قار الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد
من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي له لرد الجسم اليه
فيقف اي لرد طبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر
الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء
فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة
فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند
رده الى الحالة الطبيعية فعامة الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه
فلا يكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبا بالطبع
بل المط بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة

فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية
ولا شيء من الحركات القسرية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة
تكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها
بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت
في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع
لكن لا يكون الحركة واحدة لان الهرب عنها حركة غير الحركة التي يطلب
بها الوصول اليها بالطبع وقسرية مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف
يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ
خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال يضعف بمصادمات الجسم المحرك
بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى
الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية
فانها مستندة الى الطبيعي بشرط مقارنة امر غير طبيعي وعرض الباطلة
ومقابلها اي التركيب الحركة خاصة اي لا يتصور فيه السكون تركيب وانما
تعرض الباطلة التركيب الحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب
من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد انما توهم التعدد في علته و
التحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا
من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم ثلاثة
علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها اذا كانت تقبل الشدة والضعف
جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمى الى تحت وظننا
ليست من التركيب في شيء وانما الموجود هنا هو اشتداد الحركة فان تكون

بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض
وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة
ذلك المقارن عدم بقاء مساواته مع الامور الخارجية والتحرك بالعرض قد يكون
قابلا لان معروض الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا كالعرض
الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة
كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا يتصور
الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى الجهتين مختلفتين
اقول الدعوى والدليل كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد تتصور
في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمى الى سمت يميل عن مركز العالم فانه تحرك حركة مركبة
من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه لكنه
اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى
سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة من السمتين امعن سمت رمي اليه لكنه
يطير اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى الجهتين مختلفتين
حركة ذاتية ممنوعة والاستدلال المذكور لا يعلل الحصر في الانواعه
بما يقتضي الدور اختلفا المتكلمون في ان الحصر في الحيز الذي هو احد الانواع
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد
معنى آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين واتباعه من المتكلمين الى
انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكاينة فاشار المصنف
الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الحصر اي الحصر في الحيز لا انواعه
اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكاينة وذلك لان الكاينة
عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصر في الحيز

بحث المتى

وانواعه بها لزم الدور الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان وطرفه اى الخامس
من المقولات التسع متى وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا
من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالاين
حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي
وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا وشهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه
الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ
ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة
من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة
يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة
والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر
كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون التقدم والتأخر في الحركة خاصة
يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار نسبته ينقسم
الى المتقدم والمتأخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه
ان هذا التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب
اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في بحث
التقدم والتأخر وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اى مقولة
متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لمعروض المتغيرات
كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له
كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضها
وعدمه اليه اى لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات
متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان

لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان
لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور والطرف
يعني الآن المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس
جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة
بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه
لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث يكون تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان جواب
عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي و
الاول بط والا لكان الآن زمانيا اى منقسما لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا
يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا اى منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي
ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي
بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو مح وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب
ان هناك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول ما له هوية اتصالية ينطبق
على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا
في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة
فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن
الزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني
ودفعي الا ان احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في
الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل
كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية
بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة
بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين

فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي بعده
لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك
الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن ظرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك
الزمان لا محذور فيه قيل الكلام في حدوث عدم الآن وهو آني دفعي اقول كل ما
هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر
وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في
آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نم ان وجود الآن في آن حتى يتصل عدمه
بآن وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الآن آني قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا
يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه
امتداد وهمي لا لوجوده والنزاع فيه والسند ما مر آنفا وحدوث العالم يستلزم
حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث
لانه من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين
اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها
الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او
داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبته فيما بين اجزائه
وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحته وبهذا يصير الانتكاس
وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان متعاقبان
على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء
قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر
وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة

بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك
اي الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبته
الى ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناها
المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها
وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان
ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل يعني ان الثامن من
المقولات التسع هو ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار
كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء
عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع
من المحققين ومنهم المصنف الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو
في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى المؤثر ويتحقق هناك
تأثير وتأثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان
لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل
ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس
كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال و
الاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل
قال الشيخ انما اوثر لفظة ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل
لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان
توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث

هو كذلك ولفظة ان ينفعل وان يفعل

مخصوص بذلك

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول

الفصل الاول

في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المط والا استلزمه لاستحالة الدور
او التسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان
كان واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة فننقل الكلام
اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المط

الفصل الثاني

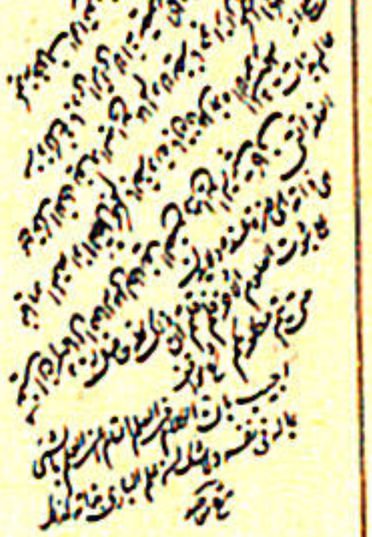
في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير
الواجب في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه قادر بان وجود
العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان
العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان
كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم
التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر
ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما مح على زعم المص وسائر
المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب
اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يق ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان
يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود هو القادر فلم
لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا
وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يق هذا القادر يكون
واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع
ما سوى الله تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت
حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول

بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عدمها ايضا كما قال
في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب
جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة
والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة
المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك
مح لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر وصدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع
لا يخ عن احدهما قط لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع
تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله و
يمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة
وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا
ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح
منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل
وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد انه وجب
صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم
لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن
ارادته وان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا مم وتقرير الدليل
الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب
وجوده فلا تمكن من الترك واما حال عدمه فلا تمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار
اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم
الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع

وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود شيء لكان قادرا على عدمه
لان نسبة القدرة على الطرفين على السواء لكن اللازم بط لان العدم الاصلي ازلي
ولا شيء من الازلي باثر القادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة
والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر لا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله
وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان
لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة يعني ان
عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات
لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية
عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا له تعالى اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر
والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان
يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين
بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى والمشهور في
الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب اسناد صفاته اليه
والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة
الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا
الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض
لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات
بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وعلى ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء
والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال
جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة

وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين
لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم
الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا
وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل واحد منهما فاعل على حدة
فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظ
لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر
سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوسي منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره
وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان ح في واحد
لكنه غير لازم مما ذكروا والاحكام والتجرد واسناد كل شيء اليه دلائل العلم
والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان
اورد المص احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المص كليهما فالذي اورده المص
هو انه تعالى فاعل فعل محكم متقن وكل من كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان
من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة ينبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة
علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر
بما فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام تحير منه العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر
والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة والتشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم
الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل
ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مترتبة ترتيبا

لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق
منه واصلح فظ انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد
في الجملة ومن بعض الوجوه فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان
تبريد الماء وتسخين النار ينتفع بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف
الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال
وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل
ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض
العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في
ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب
مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه
الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك
بان يجعلها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص
فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود
وقد تمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة واجماع الامة ويرد عليه
ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب متوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور
وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما
اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظ ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك
في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد
وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه عالم بذاته واذا علم ذاته
علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل
في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه



مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه
بانا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر
وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها
لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعني ثاني وجهي الحكماء عام
اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان
على انه عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت ان الله تعالى
عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه
لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة
الشيء الى نفسه مح اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة
حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة
تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة
بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين
العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض
فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري
كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات
الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية
في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه
عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء
في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات
الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس

بارتسام صور الاشياء فيه بل حصول الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا
وبالامور القائمة بنا وذلك يسمى حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام
صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بجملته عنده اقوى
من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا اشار بقوله ولا يستدعي العلم
صورا مغايرة للمعلوم عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور
المعقولة معنا ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك
بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد
من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمشكلة لنا التغير فلانه
اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزداد ذلك العلم ويعلم انه
ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى
والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير
في تقابل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة فعلى الاول تغير نفس العلم وعلى الثاني تغير اضافاته فقط وعلى التقديرين
لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله
وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم
احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان محصور فيعلم احدنا ما في
ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي والمستقبل
واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون تحت حال دون حال وزمان دون
زمان بالقياس الى ما يختص بزمن اذ الحال يعني زمان حكمي هذا وان
زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا
محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور

في حقه حال ولا ما مضى ولا استقبال وانه سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية
وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها
في المستقبل بل علما اجماليا شاملا لاشخاصها من الداخلة تحت الازمنة ثابتا لا يتغير
وترضيه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس
اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن موصوفا بالحقيقة زمانية لم يتصف بالزمان
منسوبا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على سواء فلم يكن
من الازمنة الا وهو معلوم له لكليته وقته وليس شيء عليه زمان ولا مكان ويكون بالجملة حاضرا عنده
في اوقاتها فهو عالم بجميع الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها
بحسب اوصافها الثلث اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه وهذا هو العلم الذي يكون ثابتا مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء هذا معنى قوله انه يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا ما توهم بعض من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصاتها
وما يتعلق بها من الامور الكيفية وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
بيانا فيما توهموه ولما الجزئيات المشكلة فلان ادراكها اما ان يكون بآلات جسمانية
او لا بل ان الادراك المشكل انما يحتاج الى الآت جسمانية اذا كان العلم حاصلا بالصورة
واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة
اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها لانه لو علمها قبل وقوعها لكان
ممكنا واجبا وهو باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الوجوب بالامكان بيان الملزوم انها ممكنة لكونها
حادثة واجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو قبيح والجواب بما مر
من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذاتها
واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها والامكان بهذا المعنى لا ينافي الوجوب
بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن لاجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم

حتى بالغ اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحي فقال الجمهور المتكلمين
انه صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انما
كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولعل في آخر قوله بحيث الكيفية النفسانية و
تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على الارادة وليست زايدة على الذات ولا لازم
وقد القدماء عنى ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون الجميع في بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد له من صفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص
بلا مخصص واستناع احتياج الواجب في اطلاقه الى امر منفصل فتلك الصفة هي المسماة بالارادة
وذهب الاشاعرة الى انها قايمة بالعلم والقدرة وساير الصفات وذهب الجبايية من المعتزلة
المعتزلة كابي الحسين البصري والكعبي واتباعهما والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى
انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة ليست امرا آخر سوى
الداعي بان هذا الامر ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا احتاج في
تخصيصه بوقت دون غيره الى آخر فلزم التسلسل او قدم القدماء لازم على اي
حال اذا كانت الارادة زايدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زايدا
عليه فلا حظ واشتمل ايضا على اتصافه تعالى بالادراك والدليل على استحالة الآفات
عليه ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا اذ هو تعالى عالم بالظهر من ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
والقرآن الحدوث ملوجب لامن انكار ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه
فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق ساير الضروريات الدينية وقد احتج على ايجاد
الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الصفات
ثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حقه من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله
محال وهذا كما ترى لا يدل على ان الحي في الغايب ايضا يقتضي صحة السمع والبصر و
غاية ما يشبهم ذلك على ما ذكره العلماء المحققون طريق السبر والتقسيم فان كما لا يتصف

الشرح الشريف على المواقف

بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة ثم انا سبرنا صفات
الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثله في ذلك
حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى
الاجماع المستند جهته الى الادلة السمعية والاخفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية
القطعية على كونه سميعا بصيرا فلنعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية
القطعية في هذه المسئلة بدلا الان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر
الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان انتفا
حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي
نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع
والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب اكثر المتكلمين الى انهما صفتان زايدتان على العلم
والدلايل القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر عليين
بتعلقهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زايدتين على ما ذهب عليه الاكثرون
الجمهور يقول الاحتياج لنا الى الآلة لسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى برية
من القصور بحصل لا لآلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج الثاني السمع والبصر عند
يوجبين الاول انهما يتاثر بالحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان بما يتاثر
الاجسامات وانتفى ذلك حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصول
مقارنة التاثر فيما كونها منشا ذلك التاثر او مشروطين وان سلمنا انه كذلك
في الشاهد فلا نسلم انه في الغايب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة للحقيقة لصفاتنا
فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع
والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كليهما صفة
قديمة له تتعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام

تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من
غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب
الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما ولذا الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه و
حدوثه لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له
فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلام الله مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في
الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد
القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه
تعالى حروف واصوات يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء يصححون القياس الاول ومنعوا
كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا
انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا
بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات
وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته بل خلقها الله
في غيره كجبرئيل او النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام
وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى
القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم
بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم
قد صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول
انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا
الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه
انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من

خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص
كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله
انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بشهادة النص من تلك الآية
وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله
حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور
والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية
نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا
الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من
آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما متصور في القديم لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه واردا عقيب ارادة التكوين لقوله انما قلنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم
من الكلام متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابهما انه
لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث
وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي
هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق هذين
اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذا الالفاظ
غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه
اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في
لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا
فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى
ان ما يقرأ كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل

فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ اى قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم
في كل ما يوجد او كتاب يجب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنظم من الحروف
الموجود من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى
الأزلي واريد بسماعه فهم من الاصوات المسموعة فاختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى
قلنا فيه وجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلاما ازليا بلا صوت وحرف
كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز رؤية الله تعالى والسماع كل موجود
حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة
وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن
بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله ان الله اكرم موسى فافهمه كلامه بصوت
تولى خلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض
وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادقا على الكل وعلى البعض من اجزائه وبالجملة فما يقال ان
المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية
وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومثال له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك
فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بالمسان ولا بالقلب ولا
في صحف اللوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ويعنون ان اقتران العبارة
كلاما في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو الملفوظ بغاية للتأدب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى تحقيق الانزال على ان الاطلاق اسم الدال على الانزال وكذا اجراء الصفات
الدالة على الدلول شايع ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب
وكتبته بيدي الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار
بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل قوله انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الرسول

السفر الحجاب
والاستتار حتى ظهر

ذاته تم

الى

الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين
الكذب وهو محال على الله تعالى وما يأتي والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي
والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
حدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا يمنع القول بان الازلي مدلول اللفظ اصلا
جدا وكذا القول بان المتصف بالمعنى يجوز انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم
الرابع ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا
لزم الامر بالمأمور به النهي بالمنهي والاخبار بالمسلوب والنداء والاستخبار بالمخاطب
وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الحق
سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما صار احد الاقسام
فيما لا يزال بان تعلق وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معين وايضا التعيين على
التقديم تحقق قلنا هو اراد انه امر واحد عرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير
ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم والامر
في حال عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون مطيعا الفعل ممن سيكون فلا كما في
الرجل علم ولده الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه السلام امته ونواهيه
كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابه بالحاضرين في عصره وثبوت الحكم فيما بعدهم
بطريق القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغايبين والمعدومين
ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم
متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود
او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار وجود
مأموره الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فيبقى التكليف به دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس انه لو كان ازليا لاستمر ازلا

وابدا لما ذكرنا آنفا فلم يختص مكالمة موسى بالطور وهذا باطل اجماعا وجوابهما
ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من
الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق
الكلام بموسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم يستوي
نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور
منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون
بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار
المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته عامة شاملة لجميع الممكنات
وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم
بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص
واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان
مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون
المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام
ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى
لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان
لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل
الحق وح فالكلام القائم بذات الله تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم
من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من
كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف
الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم
فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى

فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام
النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك
يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي يسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده
في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي يسميه كلام النفسي وحديثها
وانكره المص وقال والنفساني اي كلام النفسي غير معقول وقد شرحناه في مبحث
المسموعات فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام
الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم
بالغير والشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول
اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها
على ما هو الكلام حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما
حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم
المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه
اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما
بذات الله وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل

يوسف حقيقته وقال بعض الفضلاء هذا المجمل لكلام الشيخ تما اخذناه مجملا الشهرستا
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قوله
المذكور اقول الفاسد التي ذكرناها يلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها
في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب بما ذكرناه فلتذكر ومن انكر
كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكون كفرا لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى يعني انه من
مخترعات البشر اما اذا كان انه ليس كلام الله تعالى يعني انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو
دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مبتدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك
او لسان النبي او اوجد نقوشا دالة على تلك الحروف المحفوظة فليس من الكفر في شيء بل هو
مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ترتب الحروف انما هو على التلفظ
دون الملفوظ فان التلفظ حادث دون الملفوظ فان ذلك امر خارج عن طور العقل
وما ذلك الا مثل ان تصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة الوجود ولا يكون بعضها متقدما
على بعض وانتفاء التقدم يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى قبيح
انما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في كلامه الذي هو عندهم من
قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن مجرد الالفاظ
الدالة على المعاني المقصودة منها قبح بعضها بحيث لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في
اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ثبت في مصلحة العالم انه اذا اجاز
وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق بما اخباه بالثواب والعقاب وسائر ما
اخبر به من احوال الآخرة والاولى في ذلك فوات مصالح لا يخفى والاصلح واجب عليه تعالى
عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه احدها انه نفس وانفس على انه تعالى
تحب اجماعا دائما فيلزم ان يكون محبوبا لكل من تقدم في بعض الاوقات اعني اوقات صدق الكذب
قد قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا

لزم نقصان صفة مع كمال صفة ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي المخلوق في جسم
دال على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى لا في قبح النقص
في الفعل وبين القبح العقلي فيه هم لا يقولون به اللهم الا ان يقصد ابطال الزام المعتزلة
مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو اللفظ
دون الملفوظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب اللفظي
اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم اتصافه صفة النقص الثاني انه لو اتصف الكذب
لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك وهو صحيح فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والتلازم
اعني امتناع الصدق عليه بين فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو
عليه اقول لقد تم هذا الدليل لنا على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال انه لو اتصف
بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على
ما هو عليه نقص قلنا كان راجعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضا تمام لا يكون
الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول
بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام
النفسي قديم فكذب الكلام اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور وانهم لما جوزوا
حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث وصف اللفظي اعني حدوث
كذبه كان اولى ولقبول العقل اخرى الثالث وهو معتمد الاصحاب الدلالة على الصدق
في الكلام النفسي واللفظي معا ولبرائته عن المناقشات اجماع الملل والانبياء عليهم السلام
وقد ثبت صدقهم بالادلة المعجزات من غير توقف على كلام الله تعالى فضلا عن صدقه
وبوجوب الوجوه الثلاثة على سبيل التنزل لما كان الواجب باتساع عدم سكان اتساع

وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى تكون
الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة
فلا بد ان يقوم به معنى البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات
وهو ظ وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث
ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حله ان البقاء وجود
مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون
الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه
احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان
الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان الواجب
الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا
واذا فسر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المح اظهر لانه
يؤل الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف
بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه
كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى
الذات ينافي الوجوب بالذات اقول فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء
وجود خاص فباقي المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه
فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل منهما في الزمان الثاني
على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هذا البقاء
لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب
المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه
اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن

جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات
مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كانت صفة
ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق
بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى
باقيا ببقاء هو نفسه والشريك يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب
اي لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي
الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم
بما صدق فان الماهية الواجبية اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدق
هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبية فلا تعدد ان اريد
بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين
كل واحد منهما نفس ذاته فلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب
فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعلل كل
واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا محذور لا يقال
لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختاره في الجواب
وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل واحد منهما تعين ضرورة وح اما
ان يكون بين الواجب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب
وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب
وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب

على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تقدم الواجب لان تعين المعلول اللازم غير
متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بالغير الى امر منفصل قوله
اقول قوله لزم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود انما هو على تقدير كون المعلول موجودا
خارجيا والمعلول هاهنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية وايضا
فالموقوف غير الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب التعين وايضا
قوله اما ان يكونا بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين
فنختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان كان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون
التعين قلنا تم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين
لا على التعين فقوله وان كان التعين الوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تقدم
الواجب تم قوله لان التعين المعلول اللازم غير متخلف قلنا نسلم لكن لزوم احد التعينين لا على
التعين لا ينافي التعدد وهو امر مجوز الوجود بدليل انه على نفي المثل ايضا اي الواجب لو كان له
مثل وانه لا يكون الكل من المثلين متميزا مشتركا بينهما في وجود عارض لامتناع تركب الواجب كما
سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده معارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركب ايضا
بعاينه يعني ان التركب من الاجزاء العقلية كالتركب من الجنس والفصل والتركب من
الاخص والخارجة كالتركب من الجدار والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا
ولا خارجا ويدل على نفي الضد ايضا لان الضد يقال للمشارك في الموضوع معاند وان
لا يكون في الموضوع ويدل على نفي التحيز ايضا يعني انه لو كان الواجب متحيزا والا يلزم امكان
الواجب وجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن

فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يجرد عن المتمكن
لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عنه سواء اذ لو احتاج الى الغير لكان
الغير اما واجب او ممكن محتاج الى واجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو
خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب احتياجه الى الغير
في التحيز لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان
الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في وجوده ثم قوله لان المكان قد يجرد عن
المتمكن قلنا نسلم لم لا يكون المتمكن هو الواجب كما في زماننا وايضا لو كان الواجب متحيزا
فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات وتخالط الواجب بما لا ينبغي من
القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان بمخصص لزم احتياج الواجب
الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على
الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا آنفا
وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا
لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وهو محال او ينقسم وهو ايضا محال
اخر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وهو جسم وكل جسم حادث
لما بينا من حدوث العالم وتركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا
فان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء
فحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب اصغر
الاشياء اقول لا يأتي في كونه حالا في مجرد ونفي بعض المتصوفة الى الوقاحة حيث قرب
العارفين والنصارى الى حلولية عيسى فان اراد بالحلول هذا المعنى فنحن نعتقد ان الله تعالى
به غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته لا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا المذكور
ان من الاثنين لا يتحدان اقول ان اراد بهما ما يوجب الوجود فلا نسلم انه نظر لا يخفى

على التأمل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف فى غاية مراتبه انتفى هويته فصار
الموجود هو الله فقط وحدن وهذه المرتبة هى الفناء فى التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد بغير ذلك فلا يمكن نفيه اثباته الا بعد تصور المراد
ويدل على نفى الجملة لان كل ما هو فى جهة فهو جسم او جسمانى وكل منهما ممكن لحادث فينا
من حدوث الاجسام ويدل على نفى حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على انه لو اتصف
بشئ ان يتصف الحادث اى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية ولما اتصافه بالكلب
والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن لكونه غير جائز فى لزم ان يكون واجب الوجود ولا تفاق
الحقيقة المتغيرة بالتعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه الخ وايضا لو اتصف بالحوادث
الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز اتصافه بضده لان الكل بالاجماع وحينئذ لزم
ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال لكان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالنظر
وقد خلافه قيل هذه شبهة وان لم يكن من صفات الكمال لم يتصف الواجب به فلا تفاق على
ان كل ما يتصف به يلزم ان يكون صفة كمال والمعترض يمنعه اتم ان الخلو عن صفة الكمال
نقص وانما يكون اذا لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحصول هذا الكمال وذلك
بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل فرد منه شرطا
بزوال السابق على ما ذكر الحكماء فى حركات الافلاك فالخلو من كل فرد يكون شرطا
لحصول كمال ابدا لاستمرار الا تغير شأنه فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب
لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لو زال ان قلت لزم وجود الحادث
فى الازل اقول هذا ترجيح اول اللازمين تم الثانى وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف الحادث
تغير وهو محال قلت صحيح واعترض بانه ان اريد التغير بمجرد الانتقال من حال الى حال فلا نسلم
نفس المنازع فيه وان اريد تغيره الواجبية او تأثر وانفعاله عن الغير فالصغرى ممنوعة
لجواز ان يكون الحادث حلول الله تعالى بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضى ذاته

كاية ملاحظة الازلى شروطا تتبدل كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم
الثالث انه لو اتصف الحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدث وهو باطل
بيان الملازمة ان الحادث ما له اول والازلى ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف
بذلك الحادث فى الازل اذ لو امتنع لاستحال العلة بالى الجواز وجواز الاتصاف
فى الازل يقتضى جواز وجود ذلك الشئ فى الازل فيلزم جواز وجود الحادث فى الازل
وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف فى الازل لا ان يكون
الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لجواز الاتصاف فى
الازل لا ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث والاخصاف فى
الخ جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد فى الازل لا ازلية جواز بمعنى ان يكون
فى الازل وجوده فى الجملة وهذا لا ينافى ان قابلية الايجاد العالم تتحقق فى الازل
بخلاف قابلية ايجاد العالم فى الازل اى يمكن فى الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد فى
الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا اختصاص فى الحادث
فى الازل الرابع انه لو جاز اتصافه الحادث لزم عدم خلق عن الحادث فيلزم ما
لما سبق من ان كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما
ان المتصف بالحادث لا ينفك عنه وعن ضد الحادث وضد الحادث حادث لانه يختلط
عن الحادث وكل شئ من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه استحال عدمه وثانيهما
انه لا ينفك عنه وعن قابليته وهى حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية
المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو مع وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه
ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا ان الموصوف لا ينفك عن ضدين
وان اريد بمجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شئ ضد له ويستحيل الخلو
منهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الواجب

خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا
باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في
الوجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي
معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز القبول اي امكانه لا جواز
ازليته ليلزم المحذور وقد عرفت الفرق احتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم
سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب
حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة
يجوز تجددها الثاني المصحح لقيامه به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة
مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول
فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة
وهي المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم
شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد
بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير
في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره
والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
وقالت الكرامية اكثر العقلاء توافقونا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان
انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في المحل
لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية بحدوث المسموع
والمبصر وابو الحسين اثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم
القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا
بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب بان التغير

في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة
اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية
محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى
التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه
لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو ثبتت لدلت
على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة
خطأ ويدل على نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده
وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم
مطلقا سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم اصلا لان الالم ادراك
المنافي من حيث انه مناف وانه تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء
لا يكون منافيا لمبدائه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظ
انه مستحيل على واجب الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون
له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم فمن ادرك
كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه بها اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا
اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته واعترض عليه بانه ان اريد الحالة التي نسميها
اللذة هي نفس الادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك
الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا
والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني
خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى معاني قائمة بذاته
هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال

خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله احوالا مثل العالمية والقادرية والحيية
وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا
ان لله تعالى صفاتا زائدة في الاعيان واختار المص نفي هذه الامور كلها لان وجوب
الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب
وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم
ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو بط وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره
واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود
يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين
في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق
فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في المكان والجهة لكونه عندهم جسما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين
في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين
بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة
ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين
حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين يسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما
هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان
يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا ولهم على الامكان من المنقول قوله تعالى
حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى
سال الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سال لانه ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان
علمه فالعاقل لا يطلب المح لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع

لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود
من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية
على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان
المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمح لا يقع على شيء من التقادير واعترض
على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسال الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه
لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم
فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية ان استعملت بمعنى العلم
لكن هنا يمتنع حملها عليه بوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها
بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه لا يلزم ان لا يكون
موسى عالما بربه تعالى ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم
الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال ح لان قوله لن تراني
نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف
والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان
الجواب ح لا يطابق السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته تعالى
لا لرؤية انه آية من آياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف
يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره
فكيف يصح تعلق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سال الرؤية بسبب قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعه لكن قومه اقترحوا عليه قالوا ارنا الله جهرة فسال
ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظ حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك
فاسد اما اولا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال
باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجره الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة

على امتناع السؤال بالجواز ان يكون ذلك لعلمهم باعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه فتشبثوا بالامتناع مما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل بالكتاب عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم في ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كما علم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب منه ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال العظيمة الخطب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فقصورهم المخبر بانه كلام الله ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يسلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام اختار موسى ذلك الوقت السؤال والجواب من الله ليكون اوقع عندهم واهدى الى الحق واصلح لموسى الرؤية الى وقته ودنوهم الى الملائق بهم عفوه ولا يقولوا لولا انك اريتنا نفسك لعلمنا ذلك عند الرابع انه سبحانه وتعالى دليل العقل والسمع فالعقل ان طالب الرؤية يجوز ان يريه كيفية احياء الموتى المحاسن ان موقنة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوا منه فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجرا على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان الزام جبل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصر طرق العلم على الادلة الشنعاء والطريقة الوعرة الجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني انه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل عقب التعليق بحالة الفناء وهو حالة الزلزلة وانها كما لا تمنع امكان الاستقرار واجبا ما علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا

ويلزم وقوع الرؤية قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال الحركة او السكون لكن في المستقبل عقب النظر بدليل البقاء وان فلا يراد السكون الثاني الا الاول فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فقد علم ما فيه من علية العلة واخرجها توقف عليه الشيء وما جعل ليزال الملزوم لما علق عليه وهاهنا استقرار الجبل ممكن بان يجعل بالحركة السكون ومن العقول التنازع الاعراض الالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر وفي الجواهر ايضا وذلك لان التنازع الطول العرض في الجسم والحق انه ليس الطول والعرض قائمين بالجسم لما تقرر من انه المركب من الجواهر الفردة فالطول ان قام بجزء واحد منه لزم قيام العرض الواحد بمحلين وصح رؤية الطول دون رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والاعراض وهذه الصحة الجامعة مختصة بحال وجود هما التحقق فيها عن الوجود وانتفائها عن العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولو تحقق او صح حال الوجود غير تحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجواهر والاعراض لكون محلها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز الامر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث او لا مشترك بين الجواهر والاعراض سواها فان الاجسام والالوان في صفة انها تتقوم كونها علة صحة سوى كونها

لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم
ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا وانه مشترك بينها وبين
الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة
في حق الباري تعالى فيجوز ان يرى ذاته وهو المطلوب اقول قوله الرؤية للجواهر
وما ذكر من دليله مع اجابته على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد
بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض تمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في آخر لا بمعنى ان
يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث هو مجموع فانه ليس بممتنع والذي يلزم هو القيام بالمعنى
الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد امتنع بجوز ان يدفع بادلى عليه الكلام لسلم المجوز
من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا الموقوف الصحة على ما تفهمه الاشاعرة
فالاعراض الا قل ان الصحة بمعناها الامكان وهو امر اعتباري لا يتعلق الرؤية بما هو موجود
لم يكفه الحدوث والذي هو امر اعتباري ووجه ازالته ان ما لا يتعلق الرؤية في
الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالقسم الثاني انه لا حصر المشترك بينهما في الحدوث والوجود
فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه ازالته ان الامكان
امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون متعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون
مختصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم
ان يصح رؤيته وهو باطل بالقسم الثالث ان الواحد النوعي قد يدل على علتين
مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون المدلول المشترك علة مشتركة واذكر
من ان الامر الواحد لا يدل على العلة المختلفة انما هو في الواحد الشخصي ووجه ازالته ظاهر
ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب
ان يكون مما يشتركان فيه لتقطع بانا قد نرى الشيء ونذركه له هوية ما من غير ان ندرك

كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما
كونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل يجوز ان زيدا بان تتعلق رؤية
واحدة بهويته من غير تفصيل لما هو في الجواهر والاعراض ثم قد تفضله الى ما له
من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد تغفل عن التفاصيل بحيث لا تعلمها عند ما
تعلمها وان استقصينا في التامل نعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية
المشتركة لا الخصوصيات التي لها الافتراق وهذا معنى كونه علة صحة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المشتركة بين خصوصيات الغيريات الاعتباري
كمفهوم الغيرية لحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان الادراك من ورائي تلك
الصورة المخصوصة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها
اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق
به من الاحوال الاربع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا
بين الجوهر والعرض بين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتها صحة رؤيته لجواز ان يكون
خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لهما او خصوصية الواجبية مانعة فيها ووجه
ازالته ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري بديهي لا معنى لصحة
الرؤية الا ذلك ونحن الشرطية والمانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها
واعترض عليه ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب
وغيره كيف وقد جزم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء مغاير لحقيقته وانا نجيب
الآمدي بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كما هو
وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق
الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين معلوم الوجود

مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاعتماد الذى ادعاه ارادبان
الوجود وسوء ضه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احديهما بالاخرى
كالسواد للجسم فلا مغايرة بين كون الوجود عين الهوية بالمعنى الذى صورناه وبين
اشتراكه بين الموجودات كلها بل اكثرون توهموا التغاير منه من ان الوجود عين الهوية
يناني دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها ان يكون الاشياء متفقة الحقيقة هو
تما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
والطعوم والروايح والاعتقادات والقدرة والارادات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انا لا نعقل لها الرؤية بناء على
ما جرى عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم نفيه
آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات
باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال
ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمها بالقوة وهذه
مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الوجود والعرض لا مشترك
منهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا تقتضي علة اذ ليست مما يتحقق
عند الوجود وينتفي عند العدم لصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هنا علة
لان المانع من ذلك صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق
الخارج ولنا النقض بصحة الملوسية فقوى اقول كما ان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا تقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة
كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان

فان الامور الاعتبارية المحضة لا يكون مخلوقة والجواب عن هذا الجواب انا نسلم ورود
النقض بصحة الملوسية قولا وجه لما غيران يقال تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه ملوسا
يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والا فصحة الملوسية عبارة عن امكان كونه ملوسا
والامكان من الاعتبارات العقلية لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي
عند العدم لصحة الرؤية ولا تغافل فيما ذكرنا بين صحة الملوسية وصحة المخلوقية اذ
كل ما يقال في هذا يقال في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحدهما واجاب
عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع على ان النص انما الاجماع بما يتفاق الامة قبل ظهور
المخالفين على وقوع الرؤية وبكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظاهرها
حتى روي حديث الرؤية احد وعشرين جبلا من كبار الصحابة واما النقض في الكتاب
فوارد وجوه يوسئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة
ويستعمل بالام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل الى والنظرة الآية موصولا الى فوجب حمل
الرؤية واعترض عليه بوجهين الاول انا لا نسلم ان لفظ الى صلة المنتظر بل هو حرف الانتهاء
ومفعوله المنتظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ولا نسلم ان انتظار الوصول
الى قد جاء للانتظار قال الشاعر وجوه ينظرون الى السماء ... مطر الغمام وهن ينتظرن الغيثا
ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل انتظار المشبه على الانتظار
ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن بارئ الفلاح
اي منتظرات لاتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلايق ينظرون بجماله
نظر الجحيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الجحيج ظهور الهلال
عنها بان انتظار النعمة غم ومن تمة قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بانها
مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يوسئذ في غاية الفرح والسرور

على ان كون الى المسمى بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله
بالفهم عند تعلق التكليف به ولهذا لم يقل الآمدى عليه احد من ائمة التفسير فى الوجه
الاول الثانى بل الجمهور على خلافه وكون النظر الموصول الى ما المستند الى الوجه بمعنى
الانتظار عالما ثبت من الثقات ولم يأت عليه الآيات لاحتمال ان يكون المعنى فى الآيات
يومئذ بجلالة لا يرون الا ثواب ربها وحينئذ بعد الاشتقاق لا يتضح حمل النظر الوارد
بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال اذ المتبع حمل الموصول على ما يعم غيرها
وفى الثانى نظرات الى جهة الله وهى العلو وان لا يرفع اليه الا يدى فى الدعاء ونظرات
الى آثار من النعم والقرب الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لتضرع
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بدر
وان قائلا شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والرا يوم البريوم القتال مع بنى حنيفة
لانهم بطن من بكر بن وايل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالحديث طعن وفى الثالث
يرون بحاله ويجوز كون النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا الثانى
ان النظر الموصول بالى موضوع للتقليب بالحدقة لا للرؤية لانه اذا يتصف بالرؤية
مثل الشدة والشر والاذى والرحمة والتحير والذل والخشوع وشبهها
لا يصلح صفة للوجوه بل هى احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو الى
ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فلم ارايته ولو كان بمعنى الرؤية
لكان تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشئ
غاية لنفسه وانظر كيف ينظرون لان الى والناظر لا ينظر الى الرؤية وانما ينظر الى
تقليب الحدقة وقال الفقهاء تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس
هو الرؤية ولا يلزمها ولزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها لزوما عاديا
سلمنا التجوز وجعله مجازا من الرؤية ليس بأولى من حمله على حذف المضاف اى

الشزر العقاب — الازور عن الشئ — الخضوع من

ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكر على قلة الكم وكثرة من المنعمين واجيب بانها تنظر
الى حقيقة الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس
حقيقة تقليب الحدقة ويقال نظرت الى الهلال فلم ارَه فلما لم يصح نقله من العرب
بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ارى الهلال ولكن يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال
حتى رايت الهلال ولو سلم نحمل على حذف المضاف والمتبادر من الامثلة كلها مجازان حيث
اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب على تقدير كون النظر ناشئا
عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التى يكون ابصارها كثيرة كثيرة الله وجهه
وآثاره ولا قرينة ههنا تعين الراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز
المتعين وقوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون احقر شان الكفار
وخصهم بكونهم محجوبين عن ربهم فكان المحسنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية
والحال عكسهم محجوبين عن ثوابهم وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله الذين احسنوا
الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما
فى الحديث الصحيح وهو لا يناسبى ما ذكر البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة
هى التفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظم فكيف يعبر عنها بالزيادة
قلنا التنبيه على انها الجل من ان يعد من الحسنات وفى الحديث الاعمال الصالحات
والنقص من السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون
فى رؤيته ومنها ما روى عن صهيب انه قال قرا رسول الله هذه الآية للذين
احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى منادٍ
يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهى ان ينجزكموه قالوا وما هذا الموعد الم يثقل
موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب
فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم

ومنها قوله صلى الله عليه وآله ان ادنى اهل الجنة منزلة من ينظر الى جناته و
ازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم الى الله من ينظر
الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله ص وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحادها
والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمتنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية
منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي
في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع
لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في
الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في
حكمها وهي مستحيلة في حق الله سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة اجيب بمنع
الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا
في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت
لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان يراه الآن وفي الجنة على الدوام
والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على انتفائهم
بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها فيما سبق
يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية
الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص
ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤيته تعالى ولم يشترط بشرط آخر غيرهما
لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا في ذلك لزم ان لا نراه
الآن ولا نراه في الآخرة وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة

فقد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان حكم ثابت له تعالى اما لذاته
او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في
الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل
بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو
صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم
ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت
اناسا فضلاء عالمين باشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله
تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات
وليس الجزم به اعني بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود
شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها
ويعتقد خلافها ولانه ينجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه
ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى
الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع
تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال
ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا
التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني ابعد الامتدادات الواقعة فلو كان
عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن النظر
بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية
قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما ذلك ان
لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي

وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما تبين في علم المناظرة قال صاحب
المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير
ان راى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا
وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما يتجزى
لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه
يوجب ان لا يرى الا ضعفا او اكبر من ذلك وهو بط قطعا ورؤية اكبر باقل من
مثله يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر او بمثل يوجب
ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت ح في الصغر والكبر
فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها قوله تعالى
لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة عن
في الادراك بالبصر اسناد الفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى
اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية
للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبمشاهدة
استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه اخبرنا بانه لا يراه احد في المستقبل
فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو مح والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم
والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية قد دخل عليها النفي و
رفعها فرفعها رفع الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان
قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار
ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي
يدل على الاثبات للبعض الآخر فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول
الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية

في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم
لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته
النيل والوصول ماخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما
ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية
ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو
الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك
الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين برؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة
التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا ويسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى
من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء
المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه
وظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان
الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس
هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما
اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما
بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظ واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة
انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة ولما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير
مقابلة ولا توسط الآلة بل لمحض عناية من الله على عباده فلا نم انها نقص ومنها
ان الله حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستكبر استكبارا
بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا لقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون

وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما
كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم
الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا
ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام
والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن
الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان
التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية
بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل رأيت ربك فقال رأيته
بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا
والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص من العقوبة ومنها قوله تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه
ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب وارساله اياهم
الى الامم لتكليمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا
واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا
قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمص ذهب الى انه لا يمكن ان يرى
وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية
وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه
الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر

لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة
على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى بمعنى النعمة
وهو واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التأويل اشارة الى
الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله
وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني
من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالآية وقوله واشتراك المعلولات
لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل
العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها
وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر اي منع الحصر اشارة الى
الثاني منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان
الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب
الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن
منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان متعوضا بافادة
ما ينبغي الممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها
الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر
الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام
هو الذي حصل له جميع ما من شأنه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه ممتنع عليه
التغير والانفعال ومنها فوقه اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شأنه
ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها
الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء
ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب

ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق انه واجب الوجود يقتضي ان
يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري هو الوجود والوجود هو الخير فذات
الباري تعالى هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي
التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما مر ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما
لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو
يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وانتزاعه
عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات واما اليد والوجه
والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة
عن القدرة والوجه عبارة عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا
كل واحد منها ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود
وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الكرم والرحمة
والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة مغايرة ايضا
زائدة على السبع المشهورة احتجوا بان قوله تعالى كن فيكون نص جعل قوله كن متقدما على
كون المحدث لعين وجوده والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة
لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة وقد
اثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح
اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل القدرة ايضا فيقال
هذا ممتنع لانه ممكن وذلك غير يتوقف لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو
الكون بمعنى كون المقدور موجودا لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى
ليكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلتموها اثر القدرة هو نفس الفعل

بعض

بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة الفعل في نفسه وهذه الصحة هي امكان
الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي التي يضاف الى الفاعل بواسطة
بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك
فلا يحصل الامكان احدهما بعينه بل لا بد فيه حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي
بذلك الطرف حتى فتلك الصفة هي التكوين فلما كان من شان هذين الطرفين صلاح اثرا
القدرة واما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة
بذلك الطرف ج لا حاجة الى مبدأ الكون غير القدرة المؤثرة بواسطة الارادة
المتعلقة به **الفصل الثالث** في افعاله تعالى الفعل المتصف بزائد الفعل
لا يخلو اما ان يتصف بامر زايد على الحدث اولا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول
اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعل ذم اولا الثاني الحسن والاول القبيح
وينقسم حراما والحسن اربعة اقسام واجب مندوب مباح ومكروه وذلك لان
اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول اما ان استحق بتركه ذم والاول هو الواجب
والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن
الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى
ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له
اما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف عن بيان الحسن والقبح
الثابتين له على الخفاء الكلية وليس لهما ان يكسر القضية من عند نفسه بان يحسن ما قبحه
ويقبح ما حسنه ثم اذا اختلف حال الفعل الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص
او الاحوال كان لهما ان يكشف عما يتغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه وقال الاشاعرة
الاحكام كلها من الحسن والقبح في الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح عائدا الى امر حقيقي حاصل للفعل
قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما نحن فيه فانا بالشرع علمنا الثواب والعقاب بين فلا حسن ولا قبح

للافعال قبل ورود الشرع وانعكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لامكن
مستفادا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن
الوجوب الى الحرمة ولا يقبل الشرع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح
يقالان على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح
كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح
اى لمن اتصف به نقصان وارتفاع حال ولا نزاع ان هذا المعنى امر ثابت في النفسيات
مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان
قبيحا وما ليس كذلك لم يكن قبيحا ولا حسنا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال
الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدرك
العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ومنافيا لغرضهم
مفسدة لاوليائه ومخالفا لغرضهم الثالث ما تعلق به مدح شرعا او ذم وعقاب
فالمتعلق به مدحا في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذم شرعا في العاجل
وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
وان اريد به ما يشمل على افعال الله تعالى التي تتعلق المدح بالاتم وترك العقاب او الثواب
وهذا الذي هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء لا يتصور في شيء منها
في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وذمه وثوابه وعقابه وانما صارت كذلك بسبب
الشارع بها وامره ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا العقل في نفسه مع قطع النظر
عن الشرع يحسن بعض الافعال لاشتماله على فاعله مدحا وثوابا ويقبح بعضها لاشتماله على فاعله
ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وذكر الحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل كلا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا

ورد به الشرع علم ان ثم جهة حسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجب الشارع
او جهة مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في
هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنها بامره ونهيه واما كشفه عنها في القسمين الاولين فهو
مؤيد بحكم العقل بهما ابتداء ونظرا ثم انهم اختلفوا فذهب اوايلهم الى ان الحسن
الافعال وقبحها ازليان لا لصفات قائمة بها اقتضتهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين
الى اثبات صفة حقيقية ترجع الى الحسن مطلقا اعني الحسن والقبح فيقال ليس حسن الفعل
او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدم من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما
وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة القبح متعلقة لقبحه دون الحسن او لكل
الى صفة حسنة او بالعكس لحسنه انتفاء الصفة القبيحة وذهب الكعبي الى نفي الصفة الحقيقية
فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها صفات حقيقية قائمة بها بل الوجوه اعتبارية وصفات
اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تاديبا لها وتحريم محل النزاع اقول
ذهب المعتزلة الى ان للعالم في حسن الاشياء وقبحها اعني العقل وجوه ادركها ان العلم بحسن
الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل لكل العقلاء من
غير التفات الى الشرع ولهذا اعترف بذلك منكر الشرع ايضا ولو كانا يجب الشرع لما علم من غير شرع لعدم
الوجه بقولهم العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجب لتاكد العقد
بالحسن والقبح في الامور المذكورة يعني الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص سلمنا لكن
لنا في اثبات ما بين الحسنين معقولان وبالعني المتنازع غيرهما ثانيهما انا لو لم نقل بحسن
والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وقبح
ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي
عن الحسن سفه وعبث لا يليقان به وذلك انما يعلم بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له
واما بالشرع فيدور الى هذين الوجهين المستقبلة ولانقائلا مطلقا لاثباتنا

(ذا الامر بالشيء نهي عن اضداده الخاصة فالامر بالحسن نهي عن القبيح والامر بالقبيح نهي عن الحسن وهو ظاهر)

(قوله والامر بالشيء نهي عن اضداده الخاصة فالامر بالحسن نهي عن القبيح والامر بالقبيح نهي عن الحسن وهو ظاهر)

واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن
عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق الذم والنهي وثالثها
لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح لان الشارع يجوز
ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك
بط بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة هو حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاول
والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض
ربما يورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت
بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي بط بالوجدان وتقرير الجواب انه
قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب تفاوت تصورات اطرافها ولما فرغ من ادلة المعتزلة
اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل
الاول انه الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن
والتالي بط فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ
النبي ص من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة
باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي ص اقبح منه فلزم ارتكاب
اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض
ولهذا قيل ان المعاريض اندر عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله ولارتكاب اقل
القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل
لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم بط باعترافكم وجه
اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا
اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك
وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر

لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم
يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري
والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص
وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل تحققه فلا يلزم كون العبد
مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء
القبح عن افعاله قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل القبيح
ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان
الله تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم
بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته تعالى عليه لعموم النسبة
ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار
مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء
والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح ممكن في نفسه مح
في غيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع
اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعاله
هل هي معللة بالغرض ام لا فالاشاعرة قالوا تعليل لا يجوز افعاله تعالى بشيء من الاغراض
والعلل الغائية والا لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح
غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر
الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا
لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح واليق به من عدمه
وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض

بان الغرض قد يكون تكليف الغير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بانه ينفع عند ان
كان اولى النسبة اليه تعالى من عدمه جاز الالزام وان لم يصلح ان يكون غرضا للباري
من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة ولكن اترك ارادة الحسن قبيح و
كذا الامر بلا ارادة قبيح والنهي عما يريد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله للكائنات
فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى تتعلق بكل كاين غير متعلقة بالمبين بكاين على
ما اشتهر بين السلف ويروى مرفوعا الى النبي ﷺ ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لانه لو وقع ولم يرده
من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجهين الاول
ان ارادة القبيح لكن اترك ارادة الحسن بلاهما قبيح ورد بالمنع فانه قد تعرض في ذلك
حيث شاء والثاني ان الامر مجاز بالارادة والنهي عما يريد قبيح ورد بالمنع اذ ربما يكون
غرض الآمر الاتيان بالمامور به كما اذا امر السيد العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه
لا يريد شيأ من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن تضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه
العصيان وكالكره على الامر نسب لحاله ولكن النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادته
متعلقة بكل كاين بانه تخالف الكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ورد بانه
ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد المقدورين والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا
بعض الافعال مستندا الينا كما سبق وعلى اثباتها متعلقة بالمبين كاين بانه لو اراد الكائنات
من الكافر الطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم
ان لا يحصل مراد الله تعالى وحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى عاجزا
والكافر والعاصي غالبين عليه بلازم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى
والظاهر انه لا يصير على ذلك ليس قرية من عباده حتى انه دخل الفاضي عبد الجبار
والصاحب بن عباد وراى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن

الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة
قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة منهم حتى
لم يقع لازم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية
له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره برغبة واختيار لا اكراها و
اضطرارا فلم يدخلوا هذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده ثم وقع مرادا للكافر والعاصي
وكفى بهذا فضيحة ومغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكاين فعلم استحالة
لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريد الشبه والمعتزلة قالوا
العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون مرجبا لاستحالته او وجوبه والقدرة تقاضية
باستواء الفعل والترك اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي
واقعة به تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لقيامها بهم واتصافهم بها والقائل الاول
وغيرذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا له فان الفعل انما يستند لمن قام
لا الى من اوجد فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس للقدرة تاثير فيما لم يقدر الله سبحانه
اجرى عادته بانه يخلق العبد قدرة واختيارا فان لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله
المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابتداء واحداثا ويكسبا للعبد والمراد
بكسبه اياه مقارنة لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او دخل في وجوده
سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال
بلا اجبار بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب واذعى فيه الضرورة فان كل احد يجد
في نفسه القدرة بين حركتي المختار والمرتعش والفاعل باختياره الى الباني والحاوي
منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه
شيء منها بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل لشيء منها لقدرته واختياره والاشاعرة
اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري كما انه عائد

الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاولى
وعلة الثانية لانه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع وجود القدرة و
الاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان يسلم ثبوتا الاستقلال
بالجواز ان يكون المدار جزء الاخير من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف
الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجد الفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه
اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك والموقف ترجيح فعله على تركه على مرجح آخر على
مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فقط واما على مذهب غيرهم
فاذن لا بد من ارادة لجائزة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور
بحيث يمتنع تخلفه لانه لو لم يجب الفعل حينئذ جاز ان يوجد الفعل تارة وعدمه اخرى
فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب
صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب
الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا ينافي كونه اختياريا اقول وبعد التنبيه
حيث ان المرجح مستلزم للجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في فعل
الهارب وقد حتى العطشان لان الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير
احتياج الى مرجح واما الحاجة الى الترجيح بلا مرجح ولم يحتج اليه الا قال صاحب المواقف من ان
هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فقط واما على مذهب غيرهم
فانه

بصير مستغنا لما ذكرنا آنفا فان الزمان انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال
وعدمه وهذا ضابط وذلك لا يفيد انتراتها في الاضطراري وعدمه وهذا
ضابط لان التناقض يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لاختاره على تركه
وجاب لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر وهلم وانما يلزم
الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا
باختياره فالمرجع فبطل ما ذكر من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا
ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون
العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان العالم
بصدور افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل الاجزاء التي لها انما وكيفيانها والمشي
انسانا كان او غيره يتطلع ساعة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ
والمنتهى والناطق اذا اتى بجزء من مخصوص شرع لنظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي
هي مخارج حروفه بالهيآت والاوضاع التي لكون تلك الاعضاء عند الاتيان بتلك
الحروف والكاتب يعد الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالانامل من الاقلام
والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات بتفاصيل
حركاتها واوضاعها التي بها تاتي تلك الصورة والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله
والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد بالكل الاجمالي يعني لا نسلم ان الايجاد
يتصور بدون العلم بالموجد والمتقون العلم انما لا يستلزمون عليه الايجاد بل الاقتران القصد
واحكامنا بالايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يمكن الا بعد العلم
يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصورة المذكورة لجلاء التالي
ومنها ان العبد لو كان موجد الفعل نفسه بالاستقلال لجاز فرضا ان اراد
تحريك جسم في وقت واراد في ذلك الوقت سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا

الغضاريف استخوان نرم چون استخوان كوش وبيني
العضلات ريشها كه بدان جنبانند

وهو ظ الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو اي فتح لاستناع خلو الجسم في غير ان
الحدوث عن الحركة والسكون وان التخلف عن المتعلق لا يكون الا لمانع او لعدم شرط لكن
المراد من سوى وقوع الآخر فلا استغاجيا لزم ان يقع اجيبا وهو ظ الاستحالة
واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل
واحد من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف له مع الاجتماع يقع مراد الله
تعالى في الصورة المفروضة بقدرته تعالى لكونه قدرة قوى اذ المفروض استواء القدرتين في
التاثير وصلاحيتهما في التفاوت في القوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون
مخالفا لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو محدث فيجب ان يكون الفاعل المحدث مخالفا
لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه المصنف بقوله
والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل التاثير يوثر الفاعل في الشيء بان يوجد وفيه
ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد جسما ايضا لان المقتضي لتعلق الايجاد
لفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله واستناع الجسم
لغيره يعني ان استناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير هو ان الجسم لا يجوز ان يصدر
عن الجسم كما ينبغي لا يلزم من تحقق العلة المقتضية اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق
المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا ان حكم
الامثال واحد لكنا قادرين بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بالاتفاق
وان بانا لجواز التدبر والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة بسبب الاتفاق
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال الاختيارية تتعذر المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها تتعذر
فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية كما نقول في الزمان الآتي
ومنها انه لو كان موجدا لافعاله كان بعض افعاله خيرا من فعله لان الايمان فعل العبد
وخلق الموتى فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من الموتى واجاب المصنف عنه بقوله

ولا نسبة بالخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة انما تكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل جوب على نعم الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا يصح شكر العبد على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد يستتبع ميله على نفس الايمان على ما قاله وتكسبه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والتمسك بتاويل معارض بقوله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغيرذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا وهو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه توحدا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان غير المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذا قوله قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر وبالجملة الحصر قد تعارف لخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان ضمير الشان او ضمير ابهما تفسير الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الاعم انما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا هذا العين ليس الا هذا العين ويلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير وعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله عز وجل قل اسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج عليه بما في القلوب من الدواعي والصوارف والخواطر كونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللازم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل بالآية على عموم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى

حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا ربنا اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فانه يجب ان يكون موجبها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله مدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو يضحك ابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على ان كل كاين بتقدير الله تعالى ومشيته فجميعها تاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام هو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما هو مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى سبب الجميع الممكنات منتهى اليه الكل فلهذا الوجه اسند افعال العباد اليه تعالى واما الحصر عليه تعالى كما في بعض الآيات فيجب الاقتصار لان الاقتدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لغيره ومعارض مثل من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الآيات الصريحة في اسناد الافعال الموضوعة للايجاد الى العباد وهي الجمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله عليم بما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت وجعلوا له شركاء الجن وخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وخلقكم من طين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابداع قوله تعالى ورهبانية ابتدعوها واشال ذلك كثيرة في القرآن واجيب بانها معارضة بالدلايل الساطعة ان الكل بقضاء الله تعالى وبقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او على

هذا الجزء من الحاشية الى آخر الصفحة غير موجود في بعض النسخ وهو الى آخر الورقة الاولى في بعض آخر

الاشارات مجاز الكون العبد سببا لهذه الافعال حقا في غير لفظ الكسب فانه صريح
حقيقة والخلق فانه بمعنى التقدير وانما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة والارادة
مؤثرة في الفعل وذلك المجموع لخلق الله من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال ولا
استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة بترك
مانع من الايمان والطاعة ولا يجلى من الكفر والمعصية كقولهم ومانع الناس ان يؤمنوا
كيف تكفرون بالله وما لكم لا تؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين
لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله ولامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها
الآيات الدالة في القرآن على ان فعل العبد بمشيته كقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ
الى ربه سبيلا واجيب بما سبق من ان فعل العبد بارادة الله لكنها موافقة لارادة العبد
بطريق جرى العادة فلذلك رتب عليها وانما على رأي الامام فالجواب ظاهر وهو فعل العبد بمشيته
ومشيته بمشيته الله ثم وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر
والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للاتعاظ والاعتبار واجيب عما سبق
من ان هذه كلها بأعتبار كسب العباد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال
الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى وابدأ من قوله الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان محل
النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والفصول اذا تعارضت لم تبق شاهدا خصوصا
في المسائل اليقينية وجب الرجوع الى غيرها من الادلة العقلية القطعية والترجيح معنا
لان الشواهد العقلية القطعية على وفق دعوانا كثيرة ومنها انه لو استقل العبد لم يصح المدح
والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب
والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التشبيح

والعذاب وكذا ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان الفرق مدرك
بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة القائلين
بقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلق قدرته وارادته واقعا بكسب يعقب
عزمه وان كان بخلق الله تعالى ان المدح والذم مع كونهما باعتبار الكسب دون الخلق
كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الجزائر ان الثواب لما كان فعل الله ومقررا فيما
حقه لم يتوجه سؤال البتة عنه كالا يتوجه لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم استحقاق
الفاعل به المخلوق له تعالى لانافي استحقاقها بوجه آخر ومنها ان من افعال العباد قبائح
يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحوهما ومنها ان فعل العبد يتوقف وجوب الوقوع وامتناعه
تابع لتصور داعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون مخلوقا لله تعالى لقبح ايجاده اما
الصغرى فلقطع بان من اشتد جوعه وعطشه وحضر الطعام والماء بين يديه لا صارف له يأكل
ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى ادخال يده فيها لا يدخلها البتة
واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجود والامتناع تابعا لارادة الموجد
ان لا يوجد عند ارادته وحينئذ عند كراهته واجيب بانا ما ذكرنا في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب
والامتناع بل الوقوع واللاوقوع وترتب فعل متبع ارادة الغير كالخازن والعبيد في نفس الامر
ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة
العبد بطريق جرى العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين يصح اتصافه
اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا الا ترى انا نشاهد قاعدا انه
لا يعني عما نسب اليه من ذلك علوا كبيرا واجيب بان شاهد هذه الاسامي انما يطلق على من قام به
الفعل لا على من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات قد وجد الله تعالى في محالها
وقائلا ولا يتصف الا المحل فلزم صحة هذه التسمية بناء على سلم القائل في الملائكة الكلم
على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان التوزيع لما اسند افعال العباد الى

ورأوا ايضا ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على احد يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه
اصلا فلم يمكنهم لهذا السناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد
بالتوليد وهو ان يوجب فعل بفاعل فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى
اوجبت فعل الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم ينقسم الى مباشرة وتولد
فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر
هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل المباشر
او الله تعالى فذهب المعتزلة الى انه من فعل المباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى
واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض افعال المتولدة وكذا الذم
على المتولد من الافعال منتفي العلم باضافته الينا قال الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا
لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي ترتب عليه يجب والواجب غير مقدور
والمعتزلة قالوا هنا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لا ينافي
الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القائل الصبي على ما على الحرائق
جوابه امر اعتباري يدور على دليل المعتزلة فيقال حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد الينا
وذلك لان حسن الذم المتولد حاصل وان علم استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي
في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان الحرق غير الملقى وتقرير الجواب ان الذم للالقاء
لا للاحراق فان الاحراق عندنا الا قبائح حسن لما فيه من مخالفة العادة وعدم انتقاضها
والقضاء والقدر اذا دخلا تحت فعل الله لزم الجبر والا لزم ان لم يقع في الواجبات خاصة او الاعم
يقع مطلقا قال اشتهر بين اكثر المتكلمين ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهو تناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال المصنف ليس في سبع سموات ارض الخ قلت
وقد قرئ بها اقوانا اي خلقنا لزم الجبر اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند المعتزلة
وان كان المراد الايجاب الازلي كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى

نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الجزائي وهذا معنى قولهم
في الواجبات خاصة وان كان المراد بها الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها من الغابرين اي اعلمنا ذلك
وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر والياء اشارة الى جواب سلطان وقد
بنيه امير المؤمنين في حديث الاصبغ اشار الى ما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخا
قام الى علي بن ابي طالب بن اصرانه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء
الله وقدره فقال علي عليه السلام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا
ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند ذلك احتسب عنائي يا امير المؤمنين
من الاجر شيئا فقال مهلا ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم
وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين فقال الشيخ كيف
بذلك القضاء والقدر ساقنا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك
لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولما ثبت ملامة لذنب ولا محمدة لمحسن
ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وخصوم الرحمن وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب ثم قال عز وجل ان الله
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل لهوا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا وذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما وقال هو الامر من الله والحكم ثم تلى قوله
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقال ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فما وجه
التاييد بحمل تامل والاضلال اشارة الى خلق الحق وفعل الضلالة والاهلاك والقتل
مقابل الاولان مستفيان منهم يعني يطلق الاضلال على ثلثة الاول الاشارة الى
خلق الحق اشارة الى فعل الضلالة الثالث الاهلاك والقتل مقابل لهما فيطلق على مقابلات

التقضاء والقدر

النسمة الانسان النفس تر
دم النفس تر
التلعة بسيل ارتفع
من الجبل او الوادي وشبهه

وقع الغير رحمة
في

المعانى الثلثة المذكورة المشار الى الحق وفعل الحماية وعدم الاهلاك والاضلال والمخيين
الاولين مستفيضة منهم لانه قبيح والله تعالى منزه من فعل القبيح وانما الذى يجوز ان يستدل
بالمعانى الثلثة فاورد فى الآيات مناسبا والاضلال الذى هو المعنى الثالث امنى الاصول اتعدد
كقولهم ومن يضلل الله فاولئك هم الخاسرون وقولهم يضل به كثيرا وغير ذلك وانما الاشاعرة
فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال ابتداء على انه لا قبح منه تعالى شئ وقد تقدم غير مرة
قبح اختلفوا فى انه تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب البحشمية الى انه تعالى يعذب اطفال
الكفار ورقة الصبيان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا ولا يصدر عن الله تعالى واحتجت البحشمية
بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر الكافر يطلق بالمعنى
والمطابق بقوله ولكن نوح معجاز فانه سماهما فاجرا كفارا والتعبير الشئ باسم ما يؤل اليه
الثانى ان اطفال الكفار يستحقون العقوبة والمطابق بقوله ولكنه ليست بمستقيمة
للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد للحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابويه فى الدين
والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابويه والمطابق بقوله والتبعية بعين الاحكام جايزة
ولا يلزم منه التبعية فى ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا يحصل
اختلفوا فى ان التكليف حسن ام لا واختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة
لا يحصل بدونه وهى استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح وانما قلنا
بوجوه الاول ان التكليف اجل ايصال النفع بثاب جرح الانسان ثم يداويه فانا نعلم ان ذلك
قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة مرجوة والتداوى لا يكون الا بعد تحقق تلك المضرة
بخلاف التكليف فانه منافع مظنونة ليست على التخليص من المشقة الحاصلة بسببه وان ذلك
اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوى الثانى ان التكليف اجل ايصال النفع بثاب العاوضات
وهى يشترط فيها رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغى ان يشترط فيه رضاء المكلف والمكلف
فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج فى العاوضات الى رضاء الجانبين

لاختلاف اغراض الناس فى المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه يختلف العقلاء
فى اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز
ان يكون التكليف لدفع المضرة العاجلة واجيب بان التكليف لو كان لدفع الضرر لوقع
المشقة فى مقابلة ما هو كالمنفعة والجواب ان اشار بقوله والعاوضات والشركة
ولان النوع يحتاج الى التعاون المستلزم للمنفعة ان نفع استعمال المعانى فى اغراضه واراده النظر فى
الامور الحقيرة وتذكر المضرات المستمرة لاقامة الاول اسهل وزيادة الاجر والثواب اراد
ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان
بحيث لا يستقل بنفسه بامور معاشه لاحتياجه الى الغذاء واللباس والمسكن والسلاح وغير ذلك من
الامور التى كلها صنايع لا تقدر عليها صانع واحد من حيوة حيوة واتفاق تيسر بحاجة يتعاضدون
يتشاركون فى تحصيلها بان يميل كل لصناعة ازاء ما يميل اليه الآخر مثلا يزرع ذاك الحنطة و
يخبزها ذاك وخياط واحد لآخر والحائك الآخر للابرة وعلى هذا قياس سايرالامور فيتم
امر معاشه باجتماع من بنى نوعه ولهذا قيل الانسان مدنى بالطبع فان التمدن اصطلاح
عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وهى لا تتم الا بان يكون
بعضهم محتاجا الى البعض ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك ربما ادى الى الجور على الغير فيقع من ذلك
الهرج فيختل امر الاجتماع ونظامه والعالم الدال حزئيات غير محصورة لا يضبط الا بوضع
قوانين هى السنة والشرع فلا بد من شارع يسن ذلك على الوجه الذى ينبغى ثم اذا تنازعوا
فى وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغى ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لنفاء
الباقون الذى قبل السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يقرر باختصاصه بآيات تدل
على انه من عند الله تعالى وتلك هى المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقون اجلال الشرع اذا
استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان المطيع
والعاصى عقاب عاجل لهم لخوف الرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى

والرجم

تا اذ لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازى ولا يتمكن بسبب حافظ تلك المعرفة فلذلك شرعت العبادة الذاكرة لصاحب الشرع والمجازى وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فانه ينبغى ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعده وعيده ثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات ذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنته التى يحتاج اليها الناس فى معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى الدين القويم لنظام امر النوع فتلك السنة امتى لطريقة التى سنها الشارع ويدعو اليه العباد استماعا لما نافع فى امور معاشهم الاول رياضة القوى النفسانية بنوعا من متابعة الشهوة والغضب الكامنين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثانى ادامة تنظيف المرايا القدسية عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيئ المستلزم لاقامة الحسنة واتباع زيادة الاجر الثواب الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على راى حكماء الاسلام ووجب نزجره عن المتابع اختلفوا ان التكليف واجب لكى نفوذ الاشاعرة بناء على اصلهم عدم وجوب شئ على الله ومواظبته الفواحش اختاره الامام واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبايح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انه لو اقدم عليها ثم لم يتب عنها لعذب عذابا شديدا فانه يزجره ذلك عن الاقدام عليها والزجر عن القبايح واجب، وشرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه والامكان متعلقة وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل فقد يستحق عليه واستماع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه بالمكانة والامكان الآلة يشير الى شرايط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال

بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثانى عدم التكليف على الفعل زائد الممكن المكلف فيه من الاستقلال بايشار الفعل زان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده والا لزم التكليف بالمحال خارج عن الغايتين والثانى اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بما تقدر استحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح مستغنا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق الثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة وتعلقه اما علم عقلى او سمعى واما ظن واما عمل اى ما كلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الآلة وكونه قادرا عالما ونحو ذلك من الصفات التى توقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله الا بالنظر الى اثباته الامر طريق الشرع وخبر النبى مثل العلم بامور المعاد واما الظن فنحو الظن بكون الاسود اكثر من القليل وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرها، وهو قطع الاجماع ولا يصال الثواب التكليف لابد ان ينقطع عن المكلف وذلك الاجماع المنقول على انقطاع ولان التكليف لو لم ينقطع لم يكن ايصال الثواب الى المكلف والثانى ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان التكليف مستدع على المشقة والثواب مستدع على الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما ممتنع فلو كان التكليف دايما انتفى الثواب دايما فلم يكن ايصاله الى المستحق، وحسنه عامة اى حسن التكليف وهى التعريض الثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر، وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان السايل ان يقول من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما ان تكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة له الدنيا وعقوبة اخرى اجاب بقوله وهو مفسدة

لامن حيث التكليف بجلائ ما شرطناه، يعني ان تعذر المفسدة الكائنة لم يحصل من التكليف
بل انما حصلت من سوء اختياره والمفسدة التي اشترطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة
الحاصلة من التكليف، والغاية ثابتة، جواب هذا قد تقدم وهو ان تكليف الكافر لا
غاية فيه لان غاية التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا غاية في تكليفه فكان عبثا وتقرير
الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا غاية فيه بل الغاية ثابتة وهي التعريض لاستحقاق الثواب
فان التعريض ثابت بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائت بسبب اشتغال
المكلف بالكفر لا فائت التكليف، واللطف واجب لتحصيل الغرض، اللطف ما يقرب العبد من الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب بالنسبة الى الله تعالى واحتج المعتزلة
واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقيض الفرض بيان
الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دون ذلك كان ناقضا
لغرضه لكن دعا غيره الى فعله وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستمهله ويوقعه في العذاب
فاذا لم يفعل الذي فعل ذلك النوع من الواجب كان ناقضا لغرضه، فان كان اللطف من فعلهم
وجب عليهم وان كان من فعل الله تعالى وجب على الله تعالى ان يفعله ويوجبه عليه وان كان
من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل وبجهة النفع مستقبلة والكافر
لا يخلو من اللطف الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة، اشار الى الاجوبة
اعترضنا الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى، تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب
اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب مع وقوع جهات المفسدة ولم
لا يجوز ان يكون اللطف الذي يوجب شمول دعوة النبي لا على وجه النبي فلا يكون واجبا
وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح
وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا
لزم ان يكون الكافر مؤمنا لان الايمان هو فعل اللطف هو ما حصل المطلوب فيه عند

والثاني اما ان يكون عدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم
الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس هو ما حصل المطلوب فيه عند حصوله
بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول المطلوب فيه وسبق وجوده على عدمه ويجوز ان تحقق
مع وجود ما يعارضه اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر، وتقرير الثالث ان اللطف
لو كان واجبا عليهم لما صح عنهم ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين ممتنع اما صحة ما ينافي اللطف
منه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما محال
لافضائه الاول الى الانقلاب والثاني الى الالباس فلا يأتي بالطاعة بل يقدم على المعاصي، وتقرير الجواب
ان هذه الاخبار ليس مفسدة لجواز ان تقترن بالاخبار بالجنة من الطاف ما يمنع عنه
من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى الجاهل
فانه يرهب بالمفسدة المستقبلة فيه لانه لا يعلم ما في اخبار حتى ينفي الى الالباس ويصح منه تعالى
القبيح مع سعة دون المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه تعالى لانه
بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التقديح لانه على ذلك التقدير ان يقول
لو ما لطفت بي كما قال الله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا القول لا يكون لهم
هذا القول الامع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح منه لان الذم حق مستحق على
القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف استحقاق العقاب المستحق للكافر لهذا لو بعث الانسان غيره على فعل
القبيح لفعله لم يستحق من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق في دخول اهل النار وان كان هو
الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد ان يكون بين اللطف الملطوف فيه
مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه
لانه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كونه غير لطف فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن
ايجاده لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو باطل ترجيح من غير

مرجح واشار الى هذين بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين ومعنى المنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه
حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم
المكلف اللطف اجمالا وتفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال واما
بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يكن المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى الفعل
الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا
وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما
في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة الحسن
يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا
ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين
قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث
ويشترط حسن الفعلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل منهما
لطفا ويقوم مقام الآخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر
عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله على
النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع
من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا
والمصلحة في الدنيا اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة
اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها او رد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلفوا
في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الآلام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت
مبتدأ بها او بطريق المجازات وسواء كانت عقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع
الآلام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص ان بعض الآلام قبيح يصدر عنا

خاصة كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن
يصدر من الله عز شانه ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم
او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعل الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار
او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد
من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع
الحاصل للمتألم مشروط باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف
العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق
مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ولكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين
كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف
ليكون حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة
الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا
ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفيه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف
الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم
ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار
المتألم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض
الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين
فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل
الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال
اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم
واجلال والنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق
فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال

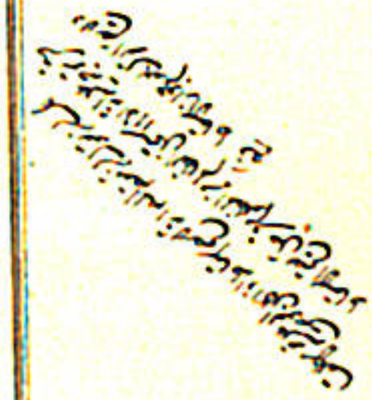
يخرج الثواب ويستحق عليه بازال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير ازال
الغرم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لما يستند الى فعل العبد وربما
بالضمار او اباحته وتكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة
الزور اراد ان يشير الى الوجه الذي يستحق به العوض على ما تقدم منا ازال الالام العبد
كالمرض وغيره فانه يجب الله تعالى عوضه والا كان ظالما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها
تفويت المنافع على العباد اذا كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق بين ازال المضار
وتفويت المنافع ومنا ازال الغرم بان يخلق الله تعالى اسباب الغرم لان الغرم يجب بالتصرف اذا كان
الغرم مستندا الى علم ضروري كزوال مصيبه او وصوله او مستندا الى علم مكتسب لانه تعرض اسباب
على التلف فيكون الله تعالى سبب الغرم فكان العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان يفتي عند
امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه الناصب لامارة الظن فكون الغرم بسببه فيجب عليه
العوض وقوله لا ما يستند الى فعل العباد اي الغرم المستند الى العباد فانه من غير سبب من الله تعالى
لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يجني احد فيقتدي جملا لزوال ضرره فان منفعته
لا عوض فيه على الله تعالى ومنها اي ومن الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى ما امر الله تعالى
عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر لايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر
او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم
انما يحسن اذا اشتمل على النافع العظيم البالغة في العظم حدا ومنا تكين غير العاقل مثل
سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لتمكنه وحمله بالايلام الى الايلام مع امكان
عدم الميل ولم يجعل له عقلا تميز به الالم الحسن من الالم القبيح وكان ذلك لغريزة الاعضاء
فيجب على الله تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القى صبيا في النار واحرقه
او شهد احد بشهادة الزور وقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء
الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة فان الله تعالى قد مضت

الاضافة في قوله ان يشير الى الوجه

الاضافة في قوله ان يشير الى الوجه

من القائه وهنا ما عنه نصار الملقى كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب على الملقى العوض
دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا شهادتهم على الامام ايصال الالم من حيث
الشرع فصار وكانهم فعلوه والمنتصف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه
اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لاوى الى اضاعة حق المظلوم لانه تمكن الظالم وخلى
بينه وبين الظلم مع انه تعالى يقدر على منعه وما مكن المظلوم من كفاية فلو لم ينتصف لضاع
حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق الملزوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد
في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تكين الظالم من الظلم دون عوض
في الحال يوازي فعله فان لم يكن له عوض يفضل الله عليه العوض المستحق عليه وهو الى الظلوم
فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها
ولا يتالم به او يفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي مثل الاعواض لئلا يتالم بانقطاعها
وان كان المظلوم من اهل العقاب استوفاه الله تعالى منها اي بتلك الاعواض جزاء لسوء فعاله
يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات فلا يحصل
له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ يظهر التخفيف وهو سهو من الناسخ ولا يجب
دوله اي دوام العوض لحسن الزايد بختار بعد الالم وان كان منقطعا اي لان العوض
انما يحسن اذا اشتمل على نفع زايد على الالم زيادة يختارها المتالم له وهذا النفع الدائم
لا يستحق ابدا لان يكون دايما اذ يجوز ان يكون بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب
دوله وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع
لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال الى الدنيا هو الدوام مع انقطاع حيوة
المانع من وصوله وقد انتفى وردة المصنف بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة
التاخير يعني لانا نمنع ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من وصوله بل لا يجب حصوله
في الدنيا لاحتمال ان يكون التاخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية

وقال ابو حنيفة انقطع العوض لزم دوامه وجب التزوم انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيسبق المتألم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به واستوجب عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى وجوبه يكون محالا فانقطاع ح ورفع المعين ذلك بينه بقوله والالم على انقطع مع انه غير محل النزاع يعني انا لا نم ان يتألم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم لحاصل لا انقطاع العوض آخر هكذا دايما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصال عوضا عجلا في الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يعوض عما يحصل فيه نفع كخلق الثواب فانه لا يتأتى ان يكون من جنس الفعل المكلف من ملاذه كالاكل والشرب والجبن والنكح لانه رغب فيه فيتحمل الشاق تعجلا العوض ولا يصح اسقاطه انكا يجوز اسقاط العوض فمن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تم او عليه هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان ظلما واستحل الظالم من المظلوم وجعل المظلوم في حل عجلا والعوض الرحم فان اسقاطه صحيح لعدم انتفاعه والعوض عليه تم يجب ايداؤه الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب على تم يجب ان يكون تزايدا على الالم زيادة تنتهي الى حد يرتضي به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب ايصاله الا الم الا ان الزايد على ما يستحق عليه ايلام فلا يكون ظلما واجل لتحيات الوقت الذي علم الله تم بطلان حيوته فيه والقول بجوز في الامران ولاه اي لولا ان القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البشر في ذلك الوقت وقال اكثر من المعتزلة لا يعيش البشر الى المدة اجل ويجوز ان يكون الاجل لطفا في المكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا فيه من التكليف لا يجوز ان يكون لطفا المكلف نفسه لان بالاجل تنقطع التكليف من المكلف وقد انقطع التكليف لا يكون لطفا



محققا والرزق صالح للانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يتملك بالمضغ والبلع يكون رزقا لان المالك منعه منه والحرام انما لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان محللا لا مباحا فانه الى الجنة بسبب ذلك فهو الرزق لعبده الذي ليس برازق له في ذلك الرزق وانما ما اتاه من غير فقد فهو من الله تعالى والرزق له ذلك الرزق هو الله تعالى والفي في تحصيله فيجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب بخل وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالخمر والميتة والربا والرزق هذا الشامل ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب غير فاس المأكول لغير مباحا او حراما فلو كان او غير مأكول بحيث لم ينتفع وان كان الرزق لا انتفاع لانه رزق فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع ولم ينتفع انه ذلك لم يسم رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد من رزق غيره ولا الغير يرزقه فذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والتوفيد العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء والمرجع في اعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانتفاع كما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الانتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستند الى القدم بان يقل جنس المتاع العين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند الى غيرهم كان يحمل السلطان على بيع ذلك السلعة بثمن غال بظلمه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة اليها فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجوب الذام واتقاء الضارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الغرض عند وجود الداعي القدرة وانتفاء الضارف واعترض بان ذلك

الصحيح كما ذكرنا في

وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمعنى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق اللوم
على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى ولنذكر
نبذة من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر البتلى بالاسقام والآفات ان لا يحيى او يموت
طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه واجاب حتى يفعل ما يوجب
خلوده فى النار ومنها انه يلزم ان تكون امانة الانبياء والاولياء المرشدين وبقية الحجج
وزيادة الصالحين الى يوم الدين اصلح العباد ولكن ليس كذلك بالضرورة ومنها انه يلزم ان لا يبقى
للمتفضل بحال الا يكون له منه خيرة فى الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تاديا الواجبات
ودعية او دينا لازما فلا يستوجب على فعله شكرا ويكون الانعام لدفع البلاء وكشف البلاء
والضراء سواء الا من الصنع بان تغيرها هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
فاى فرد يضبطه فى الاصلح فالزمن عليه يمكن ان يدوم تاهيه فيلزم ان لا يكون تاديه الى فرد هو
واجب عليه وفساده ظاهر ان يخفى

المقصد الرابع فى النبوة

وهو كون الانسان سفيرا بين الخلق وبين الحق تعالى فان كان النبى ماخوذا من النبأ وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع
برهانه او من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل الابق وان كان
بمعنى النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والتروى
بناء وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كثيرة لا تحصى منها
فيما يرجع الى العقل اى يستقل به العقل مثل وجود البارى تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم
من النبى فيما لا يدرك اى لا يستقل به العقل مثل الصلاة والزكاة والحج ونحوها لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عن الاتيان بالحسنات لكونه نفرة فان كل عاقل
بفطرته عند تركها لكونه تركا طاعة واستفادة الحسن والقبح فى الافعال التى يحسن تارة
ويقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى عدهما واستفادة النافع والضار اى مواقع
الادوية والاغذية ومضارها التى لا تفى بها التجربة الا بعد اطوار وادوار ومع ما فيها

النبى كمنى المقر يعنى البادة
ملا ارتفع شانه وعلى السيرة
ف

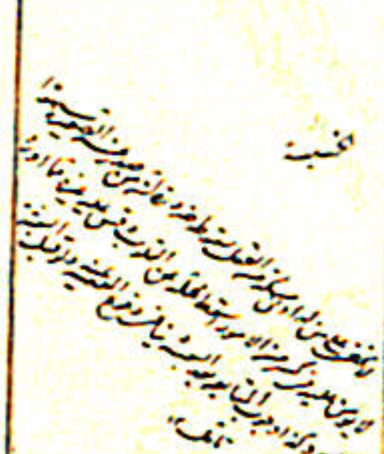
من الاخطار وحفظ النوع الانسانى فان الانسان مدنى بالطبع يحتاج الى التعاون
فلا بد من شرع نزضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا فى بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام
وتكميل الشخاصه اى تكميل القوى البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العلميات والعمليات
وتعليم الصنايع الخفية من الحاجات والقربات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص
والبلدان الكاملة الدالة الى المجامات من المنازل الاولى والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا
فى الحسنات وتحذيرا عن السيات الى غير ذلك فيحصل اللطف اى فى بعثة الانبياء اللطف العام
بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهى ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة اليهم
او لاجل ما يخالف العقل وما يخالف العقل غير معقول فلا فائدة فى بعثتهم باطلة المقدم
من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه الثانى ما لا يستقل بادراكه
والحاجة الى القسم الثانى بالقسم الاول ايضا لتعاضد النقل العقل وهى واجبة لاشتمالها
على اللطف فى التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف كان اقرب بحسب
الشرع من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فان الاقرب
ان يحال الى ما يتبينه من نشاتها على فوايد ويجب النبى العصمة لتحصيل الوثوق باقواله
وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم فى اوامره ونواهيه والوجوب
متابعة ومخالفة اما الاول يعنى لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وهما متابعته ومخالفته اما الاول
فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبى ص ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى
يحببكم الله واما الثانى فلانه متابعة الذنب حرام وكل ما وجد الانكار عليه يعنى من احد
عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكنه
حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقولهم والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
فى الدنيا والآخرة ولزم ايضا امور اخر كلها مستقبحة منها ان تكون شهادته مردودة اذ
لاشهادة للفاسق بالاجماع ولقولهم ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم باطل بالاجماع

بجوز ان الانبياء عليهم السلام اذا اتوا بالذنب يعاقبون عليه
والعقاب فى حقهم اعظم من العقاب فى حق غيرهم
فيلزم ان يكون عقاب الانبياء اعظم من عقاب غيرهم
وهو باطل بالاجماع
فالمقدم مثله
بجوز ان الانبياء عليهم السلام اذا اتوا بالذنب يعاقبون عليه
والعقاب فى حقهم اعظم من العقاب فى حق غيرهم
فيلزم ان يكون عقاب الانبياء اعظم من عقاب غيرهم
وهو باطل بالاجماع
فالمقدم مثله
ف وجوب العصمة

ولان من لا يقبل شهادة في القليل الزائل مرتعه متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في
الدين القيم ومنها استحقاق العذاب المقرون بالقوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله ألا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون
ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك مشتف بالاجماع
ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم بلوغه حد التواتر لقوله تعالى لا يسأل عن ذنوبهم المجرمون
فان المراد به النوع او الاكثر الذي وجد ومنها كونه غير مختص لان الذنب قد يفعله الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لأغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن الازم
منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار
وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان وحزبه هم الخاسرون
تعلى البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات وسعيه داعما لقمن المصطفين الاخيار
اذ لا خير في الذنب لكن الازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات
وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العمر من اتى بمعصية يجب فان ما
يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق
بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل
والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة كالكذبة وشتمة وهم
بمعصية قال ذلك لنا عمدا وسهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي
مقتضى المعجزة وقد جوزه الحشوية سهوا ذهابا الى ان كل ما لا يخل بالتصديق المقصد المعجزة من
الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر
وجوزه الشيعة اظهارا تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اذى الاتقياء
بالتقية ابتداء الذم لضعف الدافع وشركة المخالف لكنا عن تعمد الكبائر بعد البعثة
وجوز الحشوية وكنا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع والقدوة الاحب

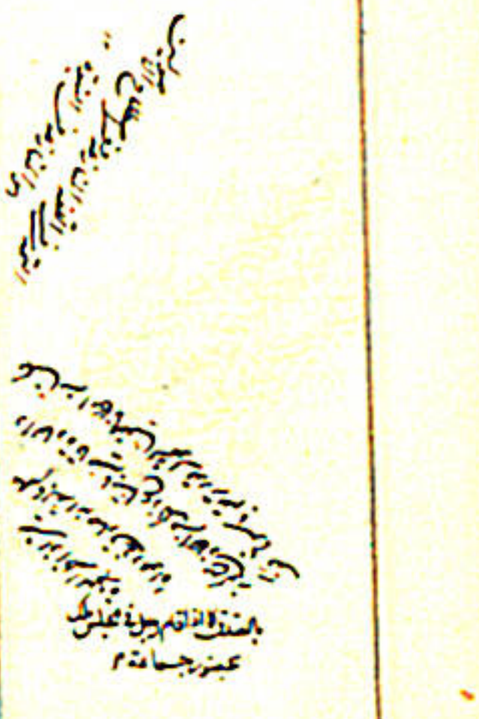
ورد ابعد اصابر

كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ايضا سهوا
ومذهب محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر
غير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى جواز
الصغائر عمدا فالمعتبر ان الله وجب العصمة عن جميع المناسي كلها والقائل من الامة والمصرح في
الشروح فلا يغفل ان ما ذكر من الادلة لا تفي بذلك فان صدور الذنب منهم سيما الصغيرة
لا يخل بوثوق بقوله وفعله والمثابرة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق
بالتبليغ وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا ضعة والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز
ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير اباء ورجوع ولزوم الزجر والمنع
واستحقاق العذاب بالقهر والقوم انما قالوا على تقدير التعمد وعدم الاتابة ومع ذلك فلا يأباه
بالنبي لجواز كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد لزوم من الخالب على الاحاد وان من
الذين انعام الشيطان ولا من حزب الشيطان بسماع الاتابة على تقدير كون الخيرات للعموم
كل فعل وترك فسارعة البعض اليها لكونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخرين
سهوا مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الخسيسة
عمدا محل نظر وجب ايضا في النبي كما العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي لان من لم
يتصف بالمرتبة سابقة والانتباه لاوامر ونواهيه وجب ايضا عدم السهو لكلا يسد
فيما امر بتبليغه ولان مراده ان لا يكون السهو فيما امر وبينا اعادة وعدم كل ما ينفر عنه
الطبع من دناءة الآباء وعهر الامهات والقذالة والفطنة والابنة وشبهها من الامراض
التي تنفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس البول والريح والاولى في الطرف وشبهه من
الامور الخسيسة وطريق معرفته اي معرفة النبي دعوى النبوة ظهور المعجزة على يديه
هو ثبوت الامر بعثاد او نفي امر عنا مع خرق العادة ومطابقة الدعوى فقيد
احترازا من الكرامات فانها لا تكون مطابقة الدعوى لعدم دعوة عدم الدعوى لكنه يخرج

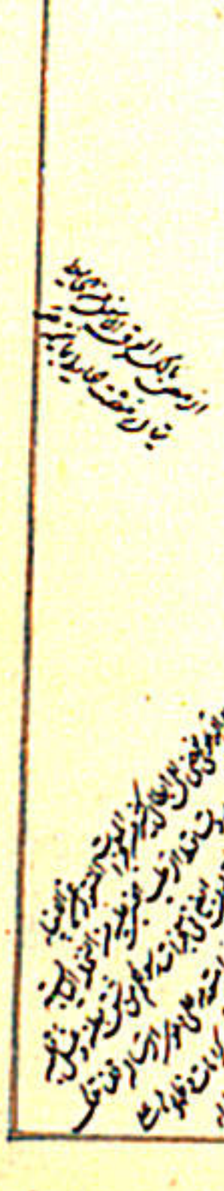


والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمعم يسميها معجزة كما يأتي واما قولهم خرق العادة فهو لو تحسن ولعذر من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر هنا قيد آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والشعوذة فتعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل منقوض بالاول على خلاف وهو ما لم يكن لمدعي النبوة وقال معجزة ان اطلق هذا المجموع فلكنه قال انه كاذب فالاولى تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقته الدعوى

اقول قد يطلق المعجزة على شذ كما يأتي فلا لزوم لهذا القيد وانما كان ظهور المعجزة طريقا للعلم بصدقه لان الصدق يخلق عقيبها العلم الضروري وادعى الله وسواعد الملك اليهم فطالبهم بالمعجزة على ان يخالف خلقا لله العادة ويقوم على سريره ثم مزات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس الغايب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يفيد غلبة الظن وقد اعترفتم بوضع لافادة اليقين في الجليات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل للشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لخصومنا بين يدي هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم والحاضر فيها اذا رفضا الملك فيه ليس لغيره ودونه حجاب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل يدعي الرسالة حجة ان الملك يمزق تلك الحجب بسائق ففعل وقصة صالح وغيرها يقتضي جواز ظهور خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني الحائمين على الخاتمات المجتنبين عن المعاصي فذهب الاشعري الى منع تسكا باياتي والاشارة الى ثبوته واختاره المعم واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا الاولى قوله انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة الذي وجوه منها انه لم يصدر عن غير النبي لكثرة وقوعه فنسوبه الى النبي



بالطريق الاولى وعن غيره ايضا فخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي لزم التلبيس من الانبياء لان الباعث على اتباعهم اعتقادهم من يعتقدهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم فقد انخرم ولزم الفتنة من اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم الفتنة من اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك عند مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا الفتنة ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق على يديه دون غيره فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي لا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب بمنع الملزوم وانما يلزم لو ادعى ولا دليل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرايط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال الدلالة ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير نبي لجاز ظهوره على كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع الملزوم لان مبنى ظهوره الخارق كرامة صاحبه وهي انما يوجبها الانبياء والصالحين من عباد الله تعالى والاولياء والى هذا اشار بقوله ولا التوسيد ومنها انه قبل البعثة يعطى الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المعم الجواز واحتج عليه بظهور حجبان بنيام قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتقليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم تقتضي جواز ظهور المعجزة



على العكس اختلفوا انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من ذلك
اظهار المكذبين فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين
جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك واختاره المصنف واحتج بالوقوع فان
الوقوع هو دليل الجواز وقد وقع ما نقل من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له
رسول الله صلعم دعا الاعور فاذهب بصره فدعى مسيلمة الاعور فذهبت عينه الصحيحة وكان
زعموا لما مر بحسي لبني اسرائيل طريقان في البحر بنيا قال زعموا انا ايضا نمر على هذا
الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فلم تواجيا وكان ان ابراهيم لما اجج
عليه النار بردا وسلاما قال انه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نارا
وحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا انه هل يجب
البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان من بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة
في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان
واختاره المصنف واحتج عليه ان الدليل الذي دل على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في
كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا
فتكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا
فذهب علي وابناءه الى انه يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب ان تكون له شريعة
فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول
وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقول قاصرة في
العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان تكون بعثته عبثا اجاب المصنف بانه يجوز
ان تكون البعثة قد اشتملت على نوع من مصلحة لهم بان يكون العلم بنبوته ودعوته
اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره
مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله دليل على نبوته يعني ان نبينا محمدا صلى الله عليه

ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا لما بينا آنفا
اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما
اتى بالقرآن فللتواتر واما انه معجز فلانه صلى الله عليه وآله تحدى به ودعى الى الاتيان
بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتقاعدهم عن الاتيان
فيما دعاهم اليه مع توفر الدواعي وارتفاع الموانع دليل على العجز وقد قرن ذلك
بالسيف والرمح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم التعارض والعلم بجميع ذلك
قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها اكتفاء
ولم ينقل الينا المانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالتهاني والى هذا اشار بقوله
والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا الى آخره خارقة للعادة
ثبت بالتواتر وكل ما هذا حده فهو معجز اما الاول فظاهر واما الثاني فلان تفاصيل الآحاد والى هذا اشار بقوله والنقل
بعضه متواتر من المعجزات يعني ان بعض معجزاته وهو اعجاز القرآن نقل الينا بالتواتر وبعضها
منقول بالآحاد وقيل الضرورة والاول محمل الجمهور على ان اعجاز القرآن كونه في الطبقة العليا من الفصاحة
والاولى الحمل على البلاغة على ما يأتي فصحاء العرب يطلقهم وعلماء الفرق بينهم
في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها
ومن البلاغة والاطلاع على هذا الفن شايع وقال بعض المحققين الاعجاز لاسلوب الغريب
ونظم العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسايل والاشعار وقال القاضي
ابو بكر الباقلاني واسلم الوجوه في وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف
لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما او زيادة في بعض الخطب والاشعار من كلام
افاظم البلغاء ولا يخطر ببال من جرب القرآن انحطاطا بينا عن الفائق وهام وربما يقدر
نظم رديك بينا في نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل

معجزة خلاف الكاذب

الترهات الطرق الصغار يريد العبادة
تشعب منها الوجوه ترهة فارسي معرب
ثم استعير فيما لا اصل فيه الترهات الباطل
والترهات الصحيح وهو مستعار من الطريق

وما ادريك ما الفيل المذنب ذيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة
والمرتضى من الشيعة الى ان الاعجاز بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف هممهم المتحدين عن
معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين
الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ورب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات
الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن
معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم
بعض اجزائها وهذا بعينه شبهة من نفى وجوب الاجماع والخبر المتواتر ولو صح
ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائدهم كامرئ القيس
واقرانه اللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد تسليم الرواية ولو ان الجمع بعد النبي صلى الله
لاتى زمان ولكون كل سورة مستقلة بالاعجاز بان ذلك كان للاحتياط والاحتراز
او لتقصير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس بظاهر لكل احد بحيث لا يبقى لاحد
اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون
من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في خزائنه ويقصرون ردهم عند سماع قوله تعالى
قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني
انه لو تصور الاعجاز بالصرفة لكان الاخبار بالغيب وعلو طبقته لانه لما
كان أنزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسير المعارضة اجلى في خرق العادة
الثالث قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالقرين مما لا يليق
انا يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك

والنسخ تابع للمصالح اشار الى رد ما قال اليهود في ابطال النبوة فينا من ان شريعته
مؤبدة لان النسخ بطل لان المنسوخ ان كان مشتملا على المفسدة كان اقبحا وان لم
يكن مشتملا على المفسدة كان رفعه قبيحا واذا ابطل النسخ يلزم ان تكون شريعة موسى مؤبدة
فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى تقرير الرد بناء على قول
المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي عندنا يجب بالنظر الى ذات الاشخاص والافعال جواز
النسخ بيان وقوعه فنقول وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه
فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل ما دب على الارض
وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على الفور على الانبياء المتاخرين
عن نوح مع تاخيره عنى مع المباعدة تاخيره على نوح م وحرم الجمع بين الاختين في
شريعة موسى وشريعتنا مع المباعدة في شريعة آدم ونوح م وغير ذلك من الاحكام
التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد
شريعة موسى اي ما روي عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوموا السبت ما دامت
دولهم شريعة مفتراة لم تثبت هذه الرواية عن اليهود قبل الخلف ابن الراوندي مع تسليمه
اي مع تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان ثبت فقد
انا سلمنا ولكنا لم نسلم منهم عدد التواتر والسمع دال على عدم نبوتهم
اي الدلائل السمعية دلت على انه م سيبعث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود
والنصارى زعمهم ان الاحتياج الى النبي ما انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب
مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهر على الذين كفروا مثل قوله بعثت الى
الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة ولكن افضل من الانبياء لوجود المضادة
للقوة العقلية وقهره على الافعال وعليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء

افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي
وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملئكة وخواص الملئكة
افضل من عوام البشر واختار الهم مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا مضادة
للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر
الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات
بالجهد والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب والاجر
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يمسك بوجوه نقلية
منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء
ابليس عن الاباء خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المامور به كان سجود
مكرمة وتعظيم لا سجود عبادة وعبودية ومنها ان آدم علمهم الاسماء والعلم افضل
من التعلم وسوق الآية يناديء على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا
قال الله تعالى اني اعلم غيب السموات والارض ومنها انه يدفع ما يقال ان لهم ايضا علوما تليق
اضافة العلم بالاسماء لما شاهدوا من النوع المحفوظ او حصلوا في الازمنة المتطاولة
بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم
وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران فيما ابناء جبليا الاجماع
فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا
تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتقديم الكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا
بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة
والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم الترفع
وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التعظيم لكلهم
حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات

ومنها قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل و
النهار لا يفترون وصفهم بالقرب والقرب عنده بالتواضع والمواظبة على العبادة والتسبيح
ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال ومن
يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس
كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضلهم لا على افضليتهم بيانه على الانبياء
ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا ابلغ نفسي مرتبة
فوق البشرية كالمكنة والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا لما فرطت منا
لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بفتحها ولا يعلم ايضا متى تنزل بهم العذاب
منا ولا هو ملك فقد علل انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قال لمحمد جناحيه
الموثقات فقد دلت الآية على ان الملك افضل واقوى لا على انه افضل من البشر
ومنها قوله ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او ان تكونا من الخالدين
تكونا ملكين بينت ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب
انها رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتناهى شيطانا فدخل
اليها لانه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغاية التفضيل الى آدم قبل النبوة
ومنها قوله علمه شديد القوى يعني جبريل والعلم افضل من التعلم والجواب انه لك
بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه
درجة كالكروبيين لان يستنكف من هذا الامر الوزير لا السلطان ولو كان لا خلل
والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه النبوة

الالوهية والترفع عن العبودية لكون روح الله ولد بلا اب ولكونه ابرئ
الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو اقرب منه
وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة
على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها الجواب تقديم ذكر الملائكة على
ذكر الانبياء والرسل ولا معقل لرجحة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون
لجهة تقدم في الوجود وفي قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به
اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية
مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين
هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير تراخ
التقصد لجعل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية
على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل والاشكال الفلكية على المراتب
مايقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب انه مبني ذلك على قواعد الفلسفة
لهذون اهل الملة ومنها ان منافعهم المستوجبة للثوابات اكثر لطول زمانهم ودوام
لعدم تخلل الشواغل ودوام اسلامهم عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب
والجواب ان هذا لا يمنع كون الانبياء افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كثيرة المضاعفة
المناقي تحمل المتاعب والمشاق وتخوف ذلك على ما مر

المقصد الخامس

في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي ويعبر عنه بالتقيد
خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي واذا رياسة
من جعله الامام نائبا منه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام لطف يجب
نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام هو ابقاء من
النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله تعالى هل علينا عقلا ام سمعا فذهب

اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت
الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاروا لهم وذهب الخوارج الى انه
غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه
واما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع
الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان القائمة به لا يطيقون ويصار
بسببا لزيادة الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو الموثوق اجماع الصحابة حتى جعلوا
ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا اجمعت كل الامم وذلك
انه لما توفي النبي صلعم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن
كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وكانوا
ارشدكم رحمكم الله فنادوا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر هذا الامر ولم ينكر
احد فدل على الحاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور
وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
ما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر
الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى
وكل ما هو كذلك فهو واجب انما الصغرى فبحكاد ان يكون من الضروريات بل الشاهد
وتقدم العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما ينزع السلطان اكثر
مما ينزع القرآن وما ينتظم بانسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجماع المؤدي الى
صلاح المعاد والمعاش لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ الصالح
ويمنع ما يأباه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء
الفتن والابتلاء بالمحن بحيث يصلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان كان
على ما ينفي من الصلاح والسداد ولم يخل عن مشابة شر وفساد ولهذا لا يستظم

امر امنى جماعة كرفقة طريق جوزن نيس بصيد وان عن رأيه ومقتضى امر
ونهيه بل يجرى مثل هذا بين الحيوانات البهم كالنحل لها عظيم يقوم مقام
الرئيس تنتظم امرها مادام فيها واذا هلك اضمحلت الافراد انتشار الجراد
شاع فيها بهم الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لابد فى كل اجتماع من
رئيس مطاع يضبط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته لجميع اهل
وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر للامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس مما يجب
يؤدى الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيها اذ لو تعددت الرؤسا
فى الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات يجب لاختلال موانع امر
النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذى هو
المقصود الاهم والمهمة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج الملم بان الامام
لطف من الله تعالى فى حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات
ويحثهم على الواجبات كانوا اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصى منهم بدونه
والقطف واجب عليه تنا بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا
اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام
اكثر قوعا بالكون منهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وكلم
فانا نجب الامام لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان
يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان
الامام ظاهرا قاهرا ناجرا عن القبايح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء
علم الاسلام وهذا لين لا يلزم منكم فالامام الذى ادعيتم وجوده ليس بلطف
والذى هو لطف ليس بواجب والمم اشار الى الجواب عن الاول بقوله و
المفاسد معلومة الانتفاء وعن الثانى بقوله واحصار اللطف فيه معلوم

الصدد المصدود
باذ كشتن

الشتع بالضم الناحية

للعقلاء وظاهر انها مجردة دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده
لطف وتصرفه لطف آخر ومنعهما يعنى ان وجود الامام لطف سواء تصرف
اولم يتصرف على ما نقل عن على عم انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما
ظاهرا مشهورا واما خافيا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه
الظاهر لطف آخر اما عدم من هيبة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه
وتركوا نصرته فقصروا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نم ان وجوده بدون
التصرف لطف فان خيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده كان داعيا عيانا فلم
ويصرفه فممنوع من القبايح قلنا مجرد العلم بخلقه واعاده فى وقت ما كاف
فى هذا المعنى فان ساكن القرية اذا ازجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان
مختفيا فى القرية بحيث لا اثر له كذلك يزجر خوفا عن حاكم علم ان السلطان
يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف
الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا فى ان الامام هل يجب ان يكون معصوما
ام لا فذهب الامامية والاسمعيلية الى وجوبه واختاره المم والباقون بخلافه
واحتج المم بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجب الترداد
المحوج الى الامام جواز الخطا على الامة فى العلم والعمل فلو جاز الخطا على الامام
ايضا لوجب له امام آخر ويتسلسل والى هذا اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب العصمة
وللاشاعرة ان يقولوا لانم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا فى وجوب
نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثانى ان الامام حافظ للشرع فلو
جاز الخطا عليه لم يكن حافظا والى اشار بقوله وكانه حافظ للشرع وذلك
بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة والاجماع الامة واجتهاده
الصحيح وان اخطا فى اجتهاده فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف

يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم
الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو مفوت للغرض من نصبه
اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى
هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة
ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما فيما لا يخالف الشرع
وانما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار الرابع
انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله
ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم اختلفوا القائلون بالعصمة في ان المعصوم
هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية فقال ولا ينافي
العصمة مع القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما
كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح للمساوي اختلفوا في ان
الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه
لا يجب ان يكون افضل من رعيته وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المص
واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخ اما ان يكون مساويا
او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن
يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدى فما لكم
كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح
بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته ص يعني ان العصمة من الامور الخفية
التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله تعالى

وسيرته بيّنا ايضا تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق بالامة من الوالد
بولده ولذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء
الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات
ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي ع
اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله ص من هو مذهب الامامية الى انه علي ع
واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي ع اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام
دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي ع ينافي ما تقدم من انها خفية لا يعلمها
الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا افضل الصحابة لما سيأتي والافضل
يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون
معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا تتحقق العصمة بدون
التنصيص ففيه مصادرة لا يخفى والنص الجلي في قوله ص مخاطبا لاصحابه سلموا
على علي ع بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا و
قوله ص لعلي انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله ص مشيرا الى علي ع واخذا بيده
هذا خليفتي فيكم من بعدي فاستمعوا له واطيعوه وقوله وقد جمع بني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي ع
واجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بالدين بمصالح والدنيا لعامة الخلق
مثل هذه النصوص الجلية لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه
ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددهم حيث قال
الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى
الى علي ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص

في اختصاص العصمة والنص بمولانا امير المؤمنين ع

عليه بل قام امره وطلب حقه كما قام به حين انتفى النوبة له وقام حتى
انتفى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفى اول الامر اسهل وعهدهم
بالنبى صلعم اقرب وهممهم فى تنفيذ احكامه ارغب فكيف يزعم من له ادنى مسكة ان
اصحاب رسول الله صلعم مع انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم
فى نصرة رسول الله واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه
قبل ان يفوه مع وجود هذه النصوص القاطعة الظاهرة الدالة على المراد بل
هنا امارات وروايات يفيد باجتماعها القطع بعدم تلك النصوص وهى انها
لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين وتقلم الاحاديث
الكثيرة فى مناقبه وكالاته فى امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه فى خطبه ورسايله
ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة بل تلك النصوص وجعل امر
الخلافة شورى بين ستة ودخل على نفسه الشورى وقال عباس لعلى امد يدك
ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان
وقال ابو بكر وددت انى ان سالت النبى صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكذا لامارته
وحاج على معوية بيعة الناس له لانهم من النبى صلعم وقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وانما اجمعت الامة على بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين فى على بن ابى
طالب حين اعطى السايل خاتمه وهو راكع فى صلوته وكلمة انما للحصر لشيوع النقل
والاستعمال والولى كما جاء بمعنى الناصر جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بالشئ
يقال اخو المراة ولى امرها والسلطان ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهو المراد
ههنا لان الآية بعد النصرة يعم جميع المؤمنين لقولها والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة

الحجة الزمان صاحب
ارغدا الحجة مر

حال الركوع والمتصرف من المؤمنين فى امر الامة يكون هو الامام فتعين على الدلك
اذ لم يوجد الصفات فى غيره واجيب بمنع كون الولى بمعنى المتصرف فى امر الدين والدنيا
والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الآية
وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء
بعض وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها لا تليق بمعنى التصرف والامامة
بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فان
حزب الله هم الغالبون فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان
يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما
وقع فيه نزاع دون نزاع ولا خفاء فى ان عند نزول الآية لم يكن امامة الامام الثلثة
وايضا ظاهر الآية تثبت الولاية بالفعل للحال ولا شبهة فى ان امامة على انما كانت
بعد النبى صلعم والقول بانه كانت له ولاية التصرف فى امر المسلمين فى حيوة النبى
ايضا بعيد بل صرف الآية الى ما يكون فى المآل دون الحال الايستقيم فى حق الله ورسوله
وايضا الذين آمنوا صيغة جمع فلا يعقل الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين بالنظر
نزلت فى حق على لا يقتضى اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى اختصاص الاوصاف
فيه مبنية على جعل قوله وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون الزكوة وليس بلازم بل
يحمل العطف على انهم يركعون فى صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او يجعل
انهم خاشعون ولحديث الغدير المتواتر بانه ان النبى صلعم قد جمع الناس يوم
غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد الرجوع عن حجة الوداع
وجمع الرجال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين انتم اولى بكم من
انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده على اكثر

يوم شورى عند ما حاول ذكر فضائله ولفظ الولى قد يراد به المعتق والمتبوع والحليف
والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف وقال الله تعالى ما لكم من ولايتهم
من شيء اى ما لكم ذلك ابو عبيدة وقال النبي ايما امرأة نكحت بغير اذن مواليها
فنكاحها باطل والمالك لتدبير امرها وشأنه في الشرع كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك
للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والرواية اسم
لهذا المعنى لا صفة منزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغ اسم التفضيل وانه لا يستعمل
استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى لما يطابق صدر الحديث اعني
قوله الست اولى بكم من انفسكم فانه لا وجه للحمة الاول وهو ظاهر وكذا للتأخر
لظهوره وعلى عدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى المؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والملكية
لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبوة وهو معنى الامامة ولجواز انه غير متواتر
بل هو خبر احاد فمقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث
ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يروه الا بعبارة التي
حملت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية نقول الخبر الذي
قوله اللهم والى من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل هو المتبادر احتمال ذلك
كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم فظ ومن قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التخصيص
بالاله ونصرته ليكون اعم من التخصيص الذي يحتمله اكثر الروايات ولكون الاولى
بافادة الترجيح حيث قرن بالاه النبي ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فلا نسلم
الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى من
الاخصاء بالقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول الصلحاء

نحن اولى بالاستاذ والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير
والتصرف وجح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامام
وثبوتها في الحال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله والحديث المنزلة
المتواتر بايهان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف اللام بدليل صحة الاستثناء
واذا استثنى منه البيت بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له وليا
في تدبير الامر ومستقرا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعد اذ
لا يليق بمنصبه النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حق موسى بوفاته
واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر
بل هو خبر احاد فمقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الامر الفرد المضاف
الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كالمذكور زيد لئلا يستثنى المذكور
اخراجا للبعض اذ المنزلة منزلة هرون الا النبوة بل استطرد لكن فلا يدل على
العموم كيف ومن منازل الاخوة النسبي ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها منزلة
المستثنى اظهرا نتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف
بطريق النيابة على ما هو المتنازع فيه الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني
ليس استخلافا تاما بالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها
الى الموت ليس انتفاء هارون المستخلف عزلا ولا نصبا بل ربما يكون موتا الى
الكل وهي الاستقلال بالنبوة والتبليغ عن الله تعالى وتصرف هرون ونفاذ امره لو
بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي على ما بني
ويجب ما وجب والتي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلثة قبله على ان
لاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى ايمان وفاته فيهم
الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بالحاجة الى الخليفة بعد الوفاة

حال الغيبة واجيب اني على تقدير صحته لا يدل على بقاء خلافته بعد وفاته دلالة
قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله ان اخي وصيي وخليفتي من بعدي
وقاضي ديني يعني كبراءة آل واجيب انه خبر واحد مقابل الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة
والتابعين الفرقة المتقين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولم ينقل
اثبات خلافته لاحد من خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره من الايمة لما ياتي
امامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات وبالنقض بالمجزة يعني الكرامة على يد
كفلع باب خيبر وعجز من اعادته سبعون رجلا من الاتقياء ومخاطبة الثعبان على
منبر الكوفة فسئل عنه فقال من حكام الجن اشكل علي مسئلة اجبته عنها ودفع الصخرة
العظيمة عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه لصلاة عطش عظيم فامر
ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فنزل اقلعها وكنا
مسافة بعيدة نظر قليب فيه ماء فشرب هو واهله واقفاد ذلك صاحب الدير
أسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن اراد وقوع الضرر بالنبي حين
مسيره الى بني مصطلق فحاربهم على ثمهم وقتل منهم جماعة كثيرة، وردة الشمس له
من الوقايع التي نقلت عنه واما دعوى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى انها
وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم
انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور ذلك الامور في مقام التحدي حتى
انه اراد ان يثبت امامة علي بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت
امامته ضرورة فذكر اولا دلايل عامة بينا لهم بها ثم ذكر مطاعن لواحد واحد
اما الدلايل العامة فمما اشار اليه بقوله، ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة
تعيين هذا وذلك لان النبي حين بعثه لم يكن على بالغ من المكلفين فلم يكن كافرا
بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم

لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته
واجيب بان غايته ليس الا ثبوت التنافي بين الظلم والامامة لا الحذر
اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى الصادقين
مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم
المعصومون وغيرهم من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور
بمتابعته انما هو علي واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله
ولقوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة المعصومين
لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير
المعصومين قبيح وغير علي غير معصوم بالاتفاق فامر باطاعته لا غير واجيب
بمنع المقدمات ولان الجماعة غير على غير صالح للامامة لظلم بعضهم
هذا تكرار لما سبق فانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه
خالف ابا بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله صلعم وارثه هو وهو نحن
معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز
بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان خبر الآحاد وان كان ظني المتن
فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان
كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان
الخبر المسموع من فاطمة رضي الله عنها ان لم يكن فوق التواتر فلا اخفاء في كونه بمنزلته
فيجوز للمتاخر المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها منع فاطمة عليها السلام
فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء النحلة وشهد بذلك علي وام ايمن
فلم يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي صلعم في ادعاء الهجرة لفدك

من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن
عبد العزيز اى فدك الى اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلى عليها
ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعنى رد عمر بن عبد العزيز فدك
الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلى عليها ابو بكر يدلان على انه
ظلم فاطمة واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس للحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة
وان فرض عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد
ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلونى فلست بخيركم وعلى فيكم بيان ذلك انه
اذا كان صادقا فى هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة فى الامام ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لى شيطانا
يعترينى يعنى انه قال ان لى شيطانا يعترينى فان استقمت اعينونى وان عصيت
فنبهونى وبيانه كما فى المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان
كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به
التواضع وهضم النفس وقد ورد فى الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله
ان عصيت شرطية لا تقتضى صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله
ولقول عمر كانت بيعة ابى بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعنى
انها كانت فجاءة من خطأ لا عن تدبير وابتناء على اصل واجيب بان المعنى
انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذى كاد يظهر عندها فمن عاد
الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح فى امامة ابى بكر
مع ما علم من مبالغته فى تعظيمه وفى انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة
باستخلافه ومنها انه شك عند موته فى استحقاقه للامامة حيث قال
وددت انى سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله

واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة فى طلب الحق و
نفى الاحتمال البعيد ومنها انه خالف رسول الله صلعم فى الاستخلاف والرسول
مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا
واجيب بانا لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابى بكر
واما عند الشيعة فعلى عليه الصلوة والسلام ومنها انه خالف الرسول فى توليته
من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبى صلعم عزله بعد ما ولاه امر الصدقات
واجيب بانه لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت
احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل فى شىء واحد وايضا انا
لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبى صلعم مخالفة له وترك لاتباعه وانما المخالف اذا
فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول فى التخلف عن جيش
اسامة مع علمهم بقصد التنفيذ امر النبى ابا بكر وعمر وعثمن فى ان ينفذوا جيش
اسامة فانه قال فى مرضه الذى قضى فيه نحبه نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة
فى جيشه وفى جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد
النبى صلعم لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا
على الامامة بعده [illegible] ولهذا جعل الثلثة فى الجيش ولم يجعل عليا
واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه احد
وهو افضل من اسامة يعنى فى توليه اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك
لاحد فى ان عليا افضل من اسامة فعلى افضل منهم فهو المتعين للامامة
واجيب بان توليه اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم
بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا فى زمانه وبعثه النبى الى مكة
واعطاه سورة براءة ليقرأ على الناس فنزل جبرئيل وامر برده واخذ السورة منه

وان لا يقر لها الا هو او احد من اهله فبعث بها علينا ع وامره ان يأخذ
السورة منه ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نسلم انه لم يقرأ عملا في حياة النبي
فانه امر على الحج سنة تسع من الهجرة واستخلفه الصلوة في مرضه على خلفه
واجيب لانا نمنعه من قراءة سورة براءة بل الروايات دالة على قراءة
سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اخذوا
المواثيق والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى
رسول الله صلعم على سابق معهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع سيارة
سارق واحرق بالنار فجاءه السلمي وقال قد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها ثم قال فيها ثم قال اقول
في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا يراث
الجدة سألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره
مغيرة وقلب مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب كثير من احكامه
وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصوره فلم يصلح للامامة واجيب
عنه بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل
فمسلم ولكن هذا القدر من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة شركوه في هذا ولا
يقدح في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل
الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع سيارة
السارق من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان ثابتا وتحمل انه كان ذلك
في المرة الثانية على ما هو رأي اكثر الفقهاء واحراقه بالنار من تغلطه في
اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بها من المجتهد
اذ يعثرون عن مدارك الاحكام ويسألون من احاطة علما بها فهذا رجع على ما

للاشتباه

يوم في اثبات الامامة الى قوله عروة ذلك كالدليل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها
انه لم يجد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم فطمع في
التزوج بامرأته بجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار اليه
عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك
وقال لخالد ان ولي الامر اقتدك به واجيب بانه لا نسلم انه وجب على خالد القصاص
والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة و
تزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل انه
خالد لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكر عمر عليه الامر على قدحه في امامة
ابي بكر على قصد الى القدح فيها بل انما انكر فيما كما ينكر بعض المجتهدين على بعض
ومنها انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله ورسوله في حياته بغير اذن
النبي واجيب عنه بان الحجرة كانت لعائشة وقد دفن فيها باذنها ولم المنع
عن دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال حياته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر
في بيته اذا كان باذن الغير ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما اجتمع
البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بان
تأخر علي عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر
وطرء امر دلن اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا اليه في جميع اوامره
ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة
بعد النبيين ابي بكر وعمر ومنها انه رد على الحسنان لما بويع روي انه
لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس فجاء الحسن والحسين وقالا
هذا مقام جدنا ولست له اولا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه

ندم على كشف بيت فاطمة وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه
وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف عن الثقات
واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة حاملة واخرى مجنونة فمنعه
علي وقال له الثاني القلم مرفوع عن المجنون وقال له الاول ان كان لك
سبيل لا سبيل لك على حملها فقال لولا علي لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل
والجنون وقول لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم سبقه في البحث عن حالها يعني لولم
ينبه على ذلك لحالة ورجمتا لكان يناله من الاسف على ترك المبالغة في البحث
حاله هو افزع من حال الهلاك ومنها انه تشاجر في موت النبي حين قبض
فقال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم
ولم يكن الى موت النبي حتى تلى عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كأنه
لم يسمع هذه الآية واجيب بان قصة تحمل موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن
فان تلك الحالة كانت حالة تشوش البال واضطراب الاحوال والذهول عن
الجليات والغفلة عن الواضحات حتى قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرطبه
الخزن وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار
معقود الا يقدر على القيام وفي قوله كأنه لم يسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل
عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره
على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها
غاية الظهور ومنها انه قال كان الناس انقى من عمر حتى المخدرات في الحجال
لما منع من المغالات في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في الصداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احله الله تعالى لنا بقوله
بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم يثبت تحريم

بل انما نهاه على معنى انه وان كان جايزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش
وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه
اعطى ازواج النبي وافتر ض منع اهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى
في الحقن بانه قضيب ومنها انه فضل في العطاء المهاجرين على
الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي ومنها
انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلاث كن على عهد
رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة
الحج وهي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا
فيه فان مخالفة المجتهد اخيره في المسايل الاجتهادية ليس ببدعة ومنها انه
حكم الشورى بضد الصواب فانه خالف من حيث لم يفوض تعيين الامام
الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين واختار
الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء
كما مر ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليست من مخالفة النبي ومنها انه
حرق لتاب فاطمة على ما روي من ان فاطمة لما طالبت الناس عند موته بما وعدها
ابو بكر بردة ابو بكر عليها فدك وكتب بها لها كتابا فخرجت الكتاب بيدها
فلقيها عمر فسألها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه
ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها من فدك واجيب بمنع
صحة هذه الرواية والتركيك ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
فمنها انه ولى الشام من ظهر فضعه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه
ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل
سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة وولى عبد الله بن

فضيب تاديبا زيادة من بعض النسخ غير مستعمل

لعلهم على وجه يسير ضربا غير شديد

لعله وهم من الراوي صح بيت يزيد بن الشاب

لعله عشرة آلاف درهم وقيد بمائة الف في ق

ابو سرح لمصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه ودل معوية
الشام نظهر منه الفتن واجيب بانه انما ولى من وليه لظنه انه اهل
الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق
الفسق ومعوية كان على الشام فى زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن فى زمان
على ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم بغير الحق
التقرب حتى نقل انه دفع الى الربيعة نفرهم اربعمائة الف دينار وجيب
بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله وثروته وايثار اقاربه
باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه من الناس
وذلك خلاف الشرع لان النبى جعل الناس فى الماء والكلاء شرعا واجيب
بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك فى
زمن الشيخين ايضا الا انه زاد فى عهد عثمان لكثرة اشتراك الاسلام ومنها انه
وقع منه اشياء منكرة فى حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق
مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة وجيب
بان ضرب ابن مسعود ان صح فقيل انه اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف
واحد ويرفع الاختلاف بينهم فى كتاب الله طلب مصحفه فاتى فلكم مع مافيه من
الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعله مرتفعا لما اتفق عليه الجلة الاصحاب فاذنه
عثمان حتى يتادب ولا نم انه مات من ذلك وضرب عمار كان لما روى انه دخل
عليه واساء عليه الادب واغلظ له القول فامر الاجراء على الائمة والولاة
التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع
عن مامورية فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكر لا يلزم على الشيعة حيث ان عليا
قتل اكثر الصحابة بحربه فاذا جاز القتل بسنة جاز التاديب بالطريق الاولى

وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان فى الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس فى
مناقب الشيخين يقول الم ترايتم ما احدث الناس بعدها شيد والبنيان
لبسوا النايم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكان يفسد باقواله الامور ويشوش
الاحوال استدعاه من الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها فى نار جهنم
فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه بعض بالشوط على ذلك وتاديبا
وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه ان افضى ذلك التاديب الى هلاكه
ثم قال له انما ان تكون وانا ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة فمرض فمضى
ومات بها ومنها انه اسقط القود من ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد
مع وجوبهما عليه انما وجب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان بعد
اظهاره انه قد اسلم بعد ما اسر فى فتح اهوازه وانما وجب الحد على الوليد بن عقبة فلانه
شرب الخمر وجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزم حكم قتل الكفر
وقع قبل عقد الامان له ومن الثانى بانه اخر الحد ليكون على ثمرة شرب الخمر
وقبل ان يثمل فتمنى نحبه وآل الامر الى فحده هو ومنها انه خذله الصحابة
حتى قال على قتله الله ولم يغث الى الث يعنى ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم
الدفع عنه فلو لا علمهم باستحقاقه ذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخلفاء
وقول على فى قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفعهم الى الثة دليل
شدة منظمة عليه وما ذكر الا بسبيل طريقة غير مرضية واجيب بان عدم
خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن
لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلى خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم
فى ديارهم وترك دفن ميت فى جوارهم سيما من مرقات آناء الليل ساجدا
وقائما وعالما بحلال النهار ذاكرا ومصليا اثر خدمة رسول الله ﷺ بالنبيه وبشره

السيد ابراهيم الحسينى
بن عبد الله بن حمزة
من محاسن الحسينى
الزبيدة بنت جعفر بن ابى جعفر
المنصور زوجة هارون الرشيد
المرزبان الهرمز الهارمز
الكبير من ملوك عجم ت
الكف عن قتله شتى
بارى كر
الكف عن قتله شتى
كرات كر

بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول الدهر فى نصرتهم
وعلو اسابقته فى الاسلام لكنه لم يأذن لهم فى المحاربة ولم يرض بما جاءوا
من المدافعة تجانبا عن مراقبة الدماء ورضاء بما بقى القضاء ومع ذلك
لم يدع الحسن والحسين من الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا واعلم
انه لم يحضر المشاهد الثلثة واليه اشار بقوله وعاهد الله من بايعه من يده واحد وهو
البيعة اى بيعة الرضوان وذلك نفس بين واجب اتباعه كان امر صلى
عليه وآله وكفى به منقبة انه قام يده فى البيعة مقام يد وعلى افضل الصحابة
لكثرة جهاده وعظم بلائه فى متابعة النبى باجماعهم ولم يبلغ احد درجته فى غزاة بدر
وهى اول حرب اعتز بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل على الوليد بن
عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد العاص ثم حنظلة بن ابى
سفيان ثم طعيمة بن عدى ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين
والباقى من المسلمين ثلثة آلاف من الملائكة سوّمين قتلوا النصف الآخر وذلك
كانت الراية فى يد على فى غزاة احد مع لواءى الرسول العقاب والراية وكانت
راية المشركين مع طلحة وكان ستى كبش الكتيبة فقتله فاخذ الراية فلم تقع
ولم يزل قتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون
بالغنايم فحمل خالد بن وليد باصحابه على النبى مضروبين بالسيوف والرماح والحجارة
حتى غشى عليه فانهزم الناس عنه سوى على فتطرايه النبى بعد افاقته وقال له
الفتى هم لا يضرونكم عنه وكان اكثر المقتولين منه وفى يوم الاحزاب وقد
بالغ فى هذا اليوم فى قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان يبطل المشركين
ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلى يقدم ببارزته والنبى صلعم انما
يمنعه عن ذلك ليتظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بيمامته ودعا له

تجانبا
بفتح الهمزة

فى حقه

القاعم الملوك
اردية علم كالعمامة
كبش الجرم سمين
والكتيبة الجيش ش

البراز المبارزة ش

وقال حذيفة لما دعى عمر الى المبارزة اجم المسلمون منه كافة ما خلا عليا ع
فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذى نفس حذيفة بيده لعمله ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح فى ذلك اليوم على يديه
وقال النبى لضربة على خير من عبادة الثقلين ولما فى غزاة خيبر واشتهر جباره
فيها عن خبر وفتح الله تعالى على يديه فان النبى حصرهم بضعة عشر يوما
وكانت الراية على يد على فاصابه رمد فسلم النبى الراية الى ابى بكر فانصرف مع
جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر فعمل مثل ذلك فقال
لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله يحب الله ورسوله كرارا غير
فرار ليس فى بلى فقبل به رمد فتفل فى عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا
فانهزم اصحابه وغلقوا الباب ففتح على الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق
وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذ بيمينه ورماه اذرعا وكان يغلق عشرون
ويحمله المسلمون من بقله حتى نقله سبعون رجلا وقال ما قلعت باب خيبر
بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفى غزاة حنين وقد اعجب النبى
فى عشرة آلاف من المسلمين فتحاب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة
فانهزموا اجمعهم ولم يثبت مع النبى سوى تسعة نفر على والعباس وابنيه الفضل و
ابو سفيان بن الحارث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحارث وعبد الله بن ابى
وعتبة ومصعب ابى لهب فخرج ابو جرول لقتله فانهزم المشركون واقبل المسلمون
الى النبى وصافوا العدو فقتل اربعين وانهزم الباقون وغنم المسلمون وغرفلك من
الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة نقلها ارباب السير فيكون على افضل
لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة وكانه اعلم لقوة حدة
وشدة ملازمته للرسول لانه فى صغره كان فى حجره وفى كبره كان خيّاله

يوم الخندق

الكرة والكرور والكرار
تتبعه
نقل آب من ٢

دحاه
ارماه

يدخله في كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي ﷺ كان في غاية الحرص
على ارشاده وقد قال حين نزل توارتقا وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها
اذن علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله ﷺ الف باب
من يحفظها العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه
في اكثر الوقايع بعد علمهم فقال النبي ﷺ اقضاكم علي واستند الفضلاء
في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير
وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها فان خرقة الشيخ ينتهي اليه وابن عباس
وتلميذ المفسرين تلميذه وابا الاسود الدؤلي وان النحو تعلمه وارشاده وتوجيهه
هو بذلك حيث قال لو كبرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض
او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم
يكون افضل لقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا
لا يدعو نفسه كالايامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
لانهم اقرب جوابي قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون
شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غيره عليا بالاجماع
فتعين ان يكون عليا وبيان ذلك على كونه افضل الصحابة ان دعاه
للمباهلة من يجب ويحق عليه من العذاب ولكثرة سخائه على غيره يدل على
ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد
بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله فيهم
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه

دعاء الحفظ ص

وعلم الصرف

الرسانة بالكسر
الرسايا جمع مكسر

ونزل به شانه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان انهد الناس بعد النبي ﷺ لما توارث من
اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتدار عليها لاتباع ابراهيم الدنيا عليه
ولهذا قال يا دنيا يا دنيا الي تعرضت ام الي تشوقت لا
حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي اليك وقد طلقتك ثلثا
لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واهل حقير وقال اكثر
لدنياكم هذه اهون علي من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن
الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبد الله بن رافع دخلت بيتنا
فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا فرضه فاكلناه فقلت يا
امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين ليتشانه بزيت او دسم
وهذا شيء اختص به على هم لم يشاركه فيه غيره ولم ينل عنه احد بعض درجته
وكان نعلاه من ليف وربما قمصه بعباءة وليف اخرى وقال اني لاستحي من ربي
اكل نباتا الا في الخل فان ترقى نبات الارض فان ترقى فبلبن وكان يا اكل اللحم
ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة
البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون الشوك من
جسده وقت الصلوة لاشتغاله بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة
وما حلم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه الطعام على الاعيان
وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته وقوله فيه مستلق لا يرى
ومن ولد يرنا احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة
ولما حارب معوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فنفوا الماء فلما اشتد
عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك

الاتقن آرود كوز

الامين بكام تيي حان حينه
اقرب ص
مخلوقه رجاه
ومنزلة ك
الواق الاعظم اضخم مجلد

يم فنهاهم عن ذلك فقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما
يغني عن ذلك واثرنهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع ثقة
باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كأحدنا لين جانبه وثقة
تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط المسيان الواقف
على رأسه وافتهم ايانا يدل على ذلك ما روى ان النبي قال بعثت يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلثاء لا اقرب من هذه المدة وقوله ثم اولكم اسلاما على
ابي طالب ما روى عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله و
رسوله ولا يبقى الى الصلوة الاولى احد وكان يشهد ناس من الصحابة ولم ينكر عليه
منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تم
والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال على المنبر بمشهد
من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم
ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وانعم لسانا على ما يشهد بذلك كتاب
نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوقين و
اقدمهم نايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يباشر ذلك احد ولم يلتفت
الى القرابة والمحبة واحفظهم للكتاب الله الذين ذلك الترائمة القراء كابي عبد
وعاصم وغيرهما يسندون قراآتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ
واخبار بالغيب بقتل ذي الثدية وسالم يحيد اصحابه بين القتلى قال انه ما
كذبت ولا كذبت فاعتبر القتلى حتى وجد وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة
كثدي المرأة عليها شعر يخرج بكقيصه مع حين بها ويرجع مع ثرى وقال اصحابه
اهل النهروان تدبروا فقال لم يبرحوا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يبرحوا فقال
حبيب بن عبد الله الازدي والله ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتلهم

وقف وعارية
مفلح رشيد

السيد الكبير كمال الدين الحسين قدس
سره شيخ بابا نجف
بستان ذكان كرد

قال ولما وصلنا النهر لم نجد عبروا فقال يا اخا الازد ابين لك الامر وذلك
يدل على اطلاعه على ما كان منهم واخبره بقتل نفسه في شهر رمضان وقتل قدام
خالد بن عرطيه بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود بوادي القرى
جيش ضلالة صاحب لواء حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر فقال والله
اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها وتحملنا فتدخل بنا من هذا الباب
واومأ الى باب الفيل فلما بعث عمر بن زياد مرة بن سعد عليهم القصة الى الحسين
جعل على مقدمته خالد وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب
الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه
وقد اشير الى ذلك فيما تقدم واختصاصه القرابة والاخوة فانهم لما آخى بين
الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولى القرابة
ومحبته اولى القرابة واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
واقتصر لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدل عليه قوله تعالى في حق النبي وان الله هو
مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فالمراد بصالح المؤمنين علي عليه السلام على ما صرح
المفسرون والمراد بالولي هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله تم
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في
صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي هم افضل من باقي الصحابة
لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي هم طائر مشوي
فقال اللهم ائتني احب خلقك اليك حتى ياكل معي فجاء علي فاكل معه والاخبار
الى الله تم افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرها وغيرها من الاخبار التي
تقدم ذكر بعضها ولانتفاء سبق كفر فانه لم يكفر احد قبل من حين بلوغه ان سلما

تملكه العبد الفقير الى الله الغني
محمد بن محمد بن محمد بن محمد
الحسيني الشهير بالمشعشع
عفا الله عنه

مؤنثا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قليلين عند النبي ﷺ كثرة وكثر الانتفاع به
يعني انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره ويدل على ذلك كثرة حروبه وشدة
بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والشجاعة
وحسن الخلق والبدنية كزيادة القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم
رسول الله ﷺ وزوج البتول ابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام
في جميع مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ثابت
من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة
والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي
يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فان الجمهور على ان المراد
نزلت في حق ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم والغني
بالافضل الا الاكرم وليس المراد به علي لان النبي ﷺ عنده من نعمة تجزى في
نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وخل
ن الخطاب ثم ليكون مأمورا بالاقتداء ولا يوزن الافضل بالمساوي في الاقتدا
سيما عند الشيعة وقوله صلعم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبيين
والمرسلين وقوله صلعم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما بغى لقوم نبيهم ابو بكر ان
يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي
وقوله وابن مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي ووزجني ابنته
وحملني بماله وآساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله لابي الدرداء
حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس

السبطه والوالد
اجمع سبط ه

وهو ما ابهم في الكلام ثم فسر بما بعده
ثم انه هنا ذكر ان ما ذكر من الفضل
مشترك بين الاربعة ثم ذكر ان ما ذكر
من الفضل لا يكون فيه دليل على
الافضلية بالمعنى المذكور

الكهول من جاوز الثلثين او ارجا
وثلثين على اختلاف فيه

ووزجني

ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا
الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية
المذكور ولهذا افادت ابا بكر افضل من ابي الدرداء والتربة ذلك
الغالب من حال كل اثنين عدم التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية
احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله ﷺ اي الناس احب اليك
قال عايشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي ﷺ لو كان بعدي
نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي ﷺ رأى ابا بكر وعمر فقال هذان
السمع والبصر ولنا الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله ﷺ حاضر من
افضل امة النبي ﷺ بعده فقال النبي ﷺ ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد الحنفية قلت
لابي اي الناس افضل بعد النبي ﷺ قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان
اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت فقال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي ﷺ خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه ﷺ لما قيل له ما
نرى ما اوصى رسول الله ﷺ حتى اوصى ولكن اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما توارث في ايام ابي بكر من اجتماع
الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب من
الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد
واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم وفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر
من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة المجوس وقلع عروشهم الراسخ
البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور واشاعة العدل وتقوية
الضعفاء ومن امراضه عن منافع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي
ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع كان

الاجلاء از خان وان
پروين كردان تابع

من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين و
المهاجرة بهجرتين ولكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء من ادنى شيء
وتشرفه بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحي ممن يستحي منه ملائكة
السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاحد عشر
ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان
الامام الحق بعد رسول الله ص اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين
ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى
الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الهادي الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن
العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين
وتدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي ص
انه قال للحسين ع ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم
قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب
هل عهد اليكم نبيكم كم تكون من بعده خليفة قال انك لحديث السن وان
هذا شيء ما سألني احد عن هذه نعم عهد الينا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم انه يكون
بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتشبثون تارة بانه يجب في
الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم
خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية
والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة
لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل فيه بعد
الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله ص حربك حربي يا علي ولا شك
ان محاربي رسول الله ص كفرة ومخالفوه فسقة لان حقية امامته واضحة

فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق
ان محارب علي ع يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت
محاربته عن شبهة وكذا محاربة كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته
فلا يخ اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاءه لا يؤدي
الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك
في فسقه وكذا مخالفة ساير الخلفاء الراشدين

المقصد السادس

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان
التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب
المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين
عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا
كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي
بقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما
انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين
الا بتحقق فرجة بينهما فيلزم الخلاء الثاني لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان
فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات
الطبايع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما
والجواب عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم
لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم آخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم اختلاف
متفقات الطبايع في مقتضياتها اقول لجواز ان يكون مقتضى كل في عالمه مكانا

مما تذل لكان مماثلة شلا ارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم وتارك كل عالم يقتضي
محيط هذا العالم وانما لم يستدل السمع بالاستدلة المشهورة اعني لجواز ان تكون
طبايع عناصر كل عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية
لان اختلاف طبايع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله
والكرة وجوب الخلاء واختلاف الثقلات متنوعة واختلفوا في ان العالم
هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهبت الفلاسفة الى استحالة فنائه بالى قديم وما
ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم حادث مع ذلك
ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب
ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ويقع
عليه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ
لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار
بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول في هذا نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه
اعني عدمه الطارئ على وجوده ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامكان الذاتي الى
الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدا
وقد مر بيان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدليل
السمعي يدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول
والآخر والآخرية ان حقهم انما يتحقق ان لا يبقى بعد فناء ما سواه وقوله تعالى
يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى
هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله يأذن للمكلف
بالتفرق كما في قصة ابراهيم اشار الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع

استكمل بحمد الله تعالى وعونه الجزء الثالث من كتاب كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ويليه الجزء الرابع وأوله المقصد الخامس في الافعال

العدم ينافي القول بالامكان المعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم
امتنع الاعادة فلم تتحقق المعاد تقرير الجواب ان قولنا لا اشكال في ان المكلفين
فانهم يجوز ان يعدم بالطية الاعياد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق
الاجزاء وتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وانما يعدل بالتفريق والذي يصحح هذا
التأويل قصة ابراهيم ع فانه بالطل الباءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف
تحيي الموتى قال الله تعالى جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل
على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد
باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه
ان قام بذاته لم يكن ضدا ولنا ان قام بالجوهر لا فناء الاولوية ولاستلزام
انقلاب الحقايق والتسلسل ذهب علي وابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى
يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا وسنافيها ثم قال ابو الهاشم
يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمتم
ابطل هذا المذهب لما كان مشتملا على ثلثة دعاوى احدها ان الفناء موجود
وثانيها انه ضد لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات اجمل
ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا
وقد كان موجودا قبل ان لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فقد اما الذات
فلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجود والا لم يقبل الوجود
واما بوجود ضد وج يلزم الشر والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب
الحقايق او الشر واما ابطال انه ضد لما سواه لانه ان كان قايما بذاته
كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قايما بغيره فلا يخلو ان يكون قايما
بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون

على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن
ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى به الموجودات فلان اعدامه لموجود
ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول في الوجود بل يقال
هذا اولى من ذلك لما اشتهر ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله
ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع
النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة
ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر
والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح
او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا
فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني
الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور
فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل
احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم
اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا
اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان
حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك
لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء ومعلول البقاء فيلزم
توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والوعيد والحكمة يقتضي
وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسمانية من دين محمد مع امكانه

ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق الليون على المعاد الجسماني
وذهب طائفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت
البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال
للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم
صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المص على اثبات وجوب المعاد بوجهين
الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية
بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود
ايفاء للوعد والوعيد الثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان
يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا
لكان ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد
الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى
بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات
كثيرة دالة على اثباته بحيث لا تقبل التأويل فمنها قوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها

يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف
ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما
لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد لا انه امر يمكن اخبار الصادق
فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة
وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقرير
ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن
الماكل جزء بدنه الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في
واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه آن واحد شخصين
متباينين او يعاد في احدهما او احد فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا ايضا نفضي
الى الترجيح بلا مرجح ثبت مقصودنا وهو انه لا يكفي اعادة جميع الابدان اعنا
كما زعمتم وتقرير الجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول
العمر الى آخره لاجميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضلة الانسان الآكل
فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قوله الم ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان الكل
من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا وعدم احتراق الافلاك وحصول
الجنة فوقها ودوام الجنة مع الاحتراق وتوليد البدن من غير توالد الدوتناسي
القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد
بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر
او في عالم الافلاك وهو يوجب احتراق الافلاك وهو محال وايضا بانه يلزم توليد البدن
من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن
حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانا لا نعلم الا ما رأته حجتنا عرضها
السموات والارض فانها تكون فوق الافلاك امن خارجها وذلك محال لان الفلك

المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأييد
الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الجنة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية
لان وصول الثواب ايانا ووصول العقاب الى البعض ايانا يوجب التناهي
الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه بانها استبعادات لا امتناع
شيء منها ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا
كان احتراقها ايضا جايزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر يوجب
التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جايز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسئلة
فلسفية لا نسلمها ودوام الجنة مع دوام الاحتراق ممكن والتوالد ممكن كما
في حق آدم وحواء والقوى الجسمانية قد لا يتناهى افعالها وكذا انفعالها بواسطة
ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح
وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى الترفع به لفعل الواجب
والمندوب وفعل ضد القبيح وهو ترك على مذهب من يثبت الترك ضدا و
الاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب اي ان يفعل الواجب لوجوبه او وجه
وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان
يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق
الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد بانه
ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح
والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال به القبيح يستحق
الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكر لم يستحق شيئا
ثوابا بما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من اكله او غيره لم يستحق
المدح والثواب انما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة

التشقق شكافته شدن
النشز المرتفع من الارض وبه سمي
الاحياء بالنشزة والاشتاز كوز وقفا
بعد اشتاع حالب مترب

الزمها الله تعالى للمكلف وظ ان المشقة بغير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن
الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به
كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة
والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال
بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق
بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله
واجب لدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال
بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان
الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق
المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب والقبيح كان مستحقا للذم والمدح
ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف
وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين
استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال
بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب
هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها
ثوابا فبين المص بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح
عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة
من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر عن الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على
بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل
بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية

يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا اقول فيه منع ظ ويشترط في استحقاق
الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اي بالقبيح
شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب
ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان
الطاعة حالة صدورها عن الفاعل يمتنع الذم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه
مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الذم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا
لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل المكلف به لوجه
اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران
الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما
ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن
بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق
المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذا من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة
والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب
اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية
فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني
ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما
معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين
يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث
ان الثواب لو كان منقطعا يحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان
منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين

من شرب الكن يجب خلوصهما لما يأتي متصلا بهذا البحث والى ذلك اشار بقوله
والحسو نقيضهما اولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضد الالم
الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور
الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب
فلانه لو لم يكن خالصا لكان ناقصا لامن العوض والتفضل اذ كانا خالصين وانه
غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب ناقصا لامن العوض والتفضل
على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب
فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار
بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لسائل ان يقول ان الثواب لا يخلص من
الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا
شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الخلا
بالتبايح وكل ذلك شاق فلا يكون الثواب خالصا من الشوب واجيب بان اهل النا
يتركون التبايح فيجابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب الثواب
اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا ما يليق من مرتبته فلا يكون مغتما
بمشاهدة من هو اعظم درجة منه وتطيع سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة
وغنائهم بالثواب بنفي عنهم مشقة ترك التبايح واهل النار يلجأون الى ترك
التبايح فلا يثابون بل يكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجب توقف الثواب
على شرط والا لأثيب العارف بالله تعالى حال نظره الى ان
الثواب يجب ان يتوقف على شرط واختار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز
توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى حال نظره في ان يصدق النبي
في حال نشأ بالتالي باطل بالاتفاق بيان اللازمة ان العارف بالله تعالى حال

من غير ان يصدق النبي لم يوجد مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط
لوجب ان يثاب العارف المستقل وان لم يصدق النبي والاحباط باطل بالاتفاق
الظلم وقوله ثم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط
والتكفير على ان المكلف يسقط ثواب المتقدم بمعصية المتأخر ويكفر بالتقدم
بطاعة المتأخر وفقهاء المحققون واختاروا المم واحتج عليه بانه ظلم لان من
اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره والانبياء بعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا
فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم يتقاصان الاقل
بالاكثر ويبقى من الاكثر بالاقل ما سواه ويبقى الثواب مستحقا وان تساويا
صارا كأن لم يكن وهذا هو الموازنة والمم اراد ابطال مذهب هاشم فقال
ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصل التناقضين مع التساوي
تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء
من العقاب فاحد الخمسين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس
فانا ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبنا او لا يسقط شيء منهما وهو المط ولو قدرنا
انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فانه تقدم
اسقاط احدهما على الآخر لم يسقط الثاني بالعدم لاستحالة صيرورة المغلوب
العدم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل
واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال
حدوث العدول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين
واجيب بان كل واحد من الفعلين يؤثر في استحقاق الثاني عن الآخر حتى يبقى
من احد الاستحقاقين بقية بحسب جهاته فليس الكامل والمنكسر واحدا

كلام يحمان الزاج اينه والحق انه ليس ههنا تاثير ولا تاثر حقيقي بل اجاله الكل
واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ومعنى الموازنة لا يجب عليه ترك
العقوبة على المعصية بقدرها وهو جواب يخرج الجواب عن الصورة الاولى اينه قال اسقاط
احدى الحسنتين وان لم يكن اولى من الآخر لكن الحكم رجح اينه شاهد على ما ذكرنا
اشكال الحارب والجايع وغيرهما والكافر يخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق
الثواب بايانه ولتصحيح عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار العاندين
دايم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب نعم الجاحظ
والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه
مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور
اتفقوا الاجماع قبل ظهور المخالفين قالوا الكفار وعدوا رسول الله ﷺ الذين قتلوا
وحكم غلبوهم في النار ولم يكونوا عن آخرهم عاجزين بل منهم من اعتقد الكفر بعد
المجيء ومنهم من بقي على الشك بعد اتساع الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم
للاسلام فلم يهتد الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا القول الذي
ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب
اهل الدين لا الى الخارجين من الدين ولذلك لا طفال المشركين عند الاكثرين
لدخولهم في العمومات والمروي ان النبي ﷺ قال هم في النار حين سألت خديجة عن
حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد
في الحديث ولان تعذيبهم لا جرم لا ظلم اما ان عذاب صاحب الكبيرة هل ينقطع
فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة انه ينقطع واختاره الامام
واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما

ان يقدم الثواب على العقاب او بالعكس او هما يطرءان معا بالاتفاق او بالعكس وهو الطاءفة
لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عذب الله مكلفا ممن مات على كبيرة في آخر عمره
لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والتسميات تاولته ودوام العقاب مختص بالكافر
التسميات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
ومن يقتل نفسا فالله يدخله نار الخالدا ستاولته اما بتخصيص العمومات بالكفار
او بحمل الخلود على المكث الطويل واما نحن فلم ان الثواب والعقاب متنافيان لكيف ما كان
فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فسلم والا فلم والعفو واقع لانه
حق خالص فجاز اسقاطه والاضرر عليه في تركه لحسن اسقاطه ولانه احسان والشرع
اتفق الاستعلى ان الله تعالى يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بدون التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكباير بدون التوبة
فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جاءز عقلا وغير جاءز سمعا وذهب الباقون الى ان
وقوعه عقلا وسمعا واختاره الامام واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى
فجاز له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف والاضرر على الله تعالى بسقاطه
وكلما كان كذلك فهو حسن وكل ما هو حسن فهو واقع وبان العفو احسان والاحسان
الى الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالآيات السمعية مثل قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا
الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجب حمل التسوية على العفو عن الصغاير او الكباير
بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة الاقاويل
يعتريه من الفتور بلا ضرورة تالا يجاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله

بحث الشفاعة

لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة
باثباتها لما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد
للبعضية على ان في تخصيصهما اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه
النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل
لزيادة المنافع ويبطل منا في حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى
عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى
انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المصنف بان
الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين النبي لانا
نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة
من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة
تقريره ان الله تعالى قال وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول
الشفاعة عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب
انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع الخاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا
وباقي السمعيات متأولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى
وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متأولة بتخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال وان سوق
الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي
النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن
مدافعة وقتال وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت
الثاني لهم لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى

ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف
صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم واسقاط المضار عنهم اذ يقال
شفيع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار اقول
وح يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن
الجواب عنه باعتبار زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له
ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها
في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد
والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير
الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على
كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين
واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا توبوا الى الله
توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة فان من
ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها لعرضه او ماله او لغرض آخر
لا يكون تائبا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك يعني ان كانت الندم على
المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما
ذكرنا من ان المعتبر في التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال
بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا
كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله وعرضه او لخوف النار لم يكن توبة
فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح والاخلال بالواجب انما يكون

توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح
دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم على القبيح
لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب
ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون
قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك
القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح
في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب
عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب
للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك
جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون
واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل
واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع
بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت وظاهر ان
الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق
ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن
صح توبته من قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرائط التوبة
وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين
واستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم
كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل
ولد الغير وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان
ترجيح الداعي الى الندم على البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة

دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في
الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه
الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه
داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان
الافعال يقع بحسب الدواعي فان كان داعية بعض الافعال راجحة
على داعية بعض آخر اختص الفعل الذي يكون داعيه راجحة بالوقوع و
ان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتأمل ان محصل ما
ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي
فآخر كلامه مخالف اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم
فلا يصح الندم عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر عن التائب
وبه يتأول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح
عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر عن التائب فيه المقيم على
صغيره والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم
كما في ارتكاب الفرار من الزحف وقد يشعر الى امر زائد كتسليم النفس للحد
في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما
يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها
فالذنب باق الى ان يؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصلوة
والصوم ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا
ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله
الى صاحب الحق ان كان ظلما ولكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه
والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية

للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اى تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب
الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس ذلك
الذى ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه وايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه وغير ذلك جزءا من التوبة بل هو واجب آخر خارج عن التوبة
فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم
من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته فى حق الله تعالى وكان منعه من القصاص
من مستحقه معصية مجددة يستدعى توبة اخرى ولا يقدح فى التوبة عن القتل
ويجب الاعتذار عن الغتاب مع بلوغه اى اذا كان الذنب الذى يتعلق بحق
الآدمى هو الاغتياب وجب على الغياب الاعتذار عمن اغتابه ان بلغ الاغتياب
لانه اوصل اليه ضربا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا
يلزم تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم
الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب فى كلا القسمين
التوبة لانه خالف فيه نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب
احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفى ايجاب التفصيل مع الذكر
اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل
ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب
عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم
على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفى وجوب التجديد ايضا اشكال
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه
تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا
بها وذلك ابطال الندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا

لا نم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها كان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا
من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة
اى فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة
مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمى علة والاصابة معلولة له ويجب
الندم على الرمى والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم
على الرمى وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب بعض
المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان
العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصى قد بذل وسعه فى التلافى
فيسقط عقابه كمن بالغ فى الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة
واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب فى
حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء
جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا فى سقوط العقوبة
فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص
واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقع محبطة بدون الثواب لكنها قد يقع
والى هذا اشار بقوله لانها يقع محبطة ولما بقى فرق بين التوبة المتقدمة
على المعصية والتوبة المتأخرة عنها فى اسقاط عقابها كسائر الطاعات التى
تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم بط للقطع بان من تاب عن المعاصى
كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه
لا يبقى الفرق بين التقديم والتأخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة
يسقط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية
والى هذا اشار بقوله والاختصاص اى لولاه لانتفى الاختصاص واحتج

الآخرون بانه لو كان نفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار
واشار المص الى جوابه بقوله ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم
العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع
بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور
الخلاف واختلف عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
المتاخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه
فظ واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة وادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه
الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء
فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين واحد الحيوتين ليس الا في القبر ومن قال
بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه
مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته
القبر ضغطة اختلف بها ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح و
احتج المنكرون بقوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا
في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة اي لا يذوقون
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما ينقطع نعيم اهل الدنيا بالموت
فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة

في عذاب القبر

واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتة في الجنة على سبيل التعليق
بالمح كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن
بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها
اذا لم يكن مخالفة للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب
اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول بها مع عدم المشاهدة
سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور فتفرقت اجزاؤه
في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في
الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه و
مسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي
واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة
كما في صاحب السكتة مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو
بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخرتان فان التمسك
بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو مم عندنا فلا يعدج في ان معاد الحيوة
الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة
غير ممتنع في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب
وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة و
انعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر
المفسرين الى انه ميزان له كفتان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها
وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال

في الميزان وغيره

اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في
كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك
فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا ساير
الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل
بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما
لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد
اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث
الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود
كل احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد
الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه
تعذيب ولا عذاب للمؤمنين والصلحاء يوم القيمة قطعا قالوا بل المراد به
طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه
بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات
كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ عليها
كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور
كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم ان الله تعالى يسهل
الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم
من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من هو يجر رجلاه وتعلق
يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع
الحساب وقال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب

فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وقال وكل انسان الزمناه طايره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقيه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن و
المعارضات متاولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن
خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا
انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما السلام
واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنه باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من
ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور
المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قايل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها
الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار
اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وجعلها من التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة
اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة وتمسك المنكرون
بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر
الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل
للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب
بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء
على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود

الامكان فتحقق الهلاك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه
هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتفاء لوجودهما بحيث يبقيان على المد
زمانا يعتد به كما ان دوام الماكولات انما هو على التجدد والانقضاء قطعا
وهذا الاباني فناء هما لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة
عرضها عرض السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بفناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات
والارض لامتناع ان يكون عرضها بينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء
اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا واحدهما موجود
والآخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات تحمل
هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة
هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا
اي بمصدق فيما حدثناك به وقال صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
الحديث اي تصدق وانما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول
فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا
فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم
انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والمعتزلة وعبد الجبار الى ان الطاعات
باسرها فرضها كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة
الى ان الطاعات المفروضة من الافعال التروك دون النوافل وقال
المحدثون وبعض السلف كابن المجاهد انه تصديق بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة
وروي هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق

بالقلب واللسان وبالكل في الاول يعني التصديق وحده ليس ايمانا لقوله
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان
النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم
اجتماع الكفر والايمان ولانهما متقابلان ولا كلي الثاني يعني الاقرار
باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين فقد اثبت لهاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى
الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة
الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان
ولما لم يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن تلك الآيات
الدالة على الختم والطبع المقلوب وكونها في اكنة فانيا واردة على
سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي اللهم ثبت
قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق
لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل فتعين الاول
التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل
بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة واشباههما ولو نقل لاشتهر اشتهارا
نظائره لكان هو من اكد الادلة لكنا الشارع لم يزد على ان قال الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلناه عنه آنفا والدليل على ان
الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا
هو عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات

الكرة الستة والاكثر الاعلى عليه
في الوجه الكتاب ص

ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وظ ان الشيء لا يعطف على نفسه
وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظ ان الشيء لا يمكن اجتماعه
مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى
عدم تصديق النبي ص في بعض ما علم مجيئه بالضرورة والظ ان هذا اعم
من تكذيبه في شيء مما علم مجيئه على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر
الخالي عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او
بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو
التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين و
اعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ص وسلم ان تصديقه واجب
في كل ما جاء به فمن لم يصدق به فكذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل
من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كان كافرا اجماعا وان كان مصدقا للنبي
في جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا
وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب
وعلامة التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق
عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا ولو سلم اجتماع التصديق المعتبر
في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات
الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه ولوجود التكذيب فيه
وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها
لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه

في الكفر

ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع
والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان
واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا في المعتزلة
في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين
والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل
الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
وفعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب
سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب
الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا و
ذهبت الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان
سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا
وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة
والكتاب لقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر والامر ظ في الوجوب والسنة كقوله ص لولا تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم
فلا يستجاب توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل
الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع
او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم ظ الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا
عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في
حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما
وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما

اتامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم

يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما
علم فاعلهما بالوجه اي شرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون
فاعلهما عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك
ليس من المسايل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور
والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط الآخر ان يجوز في ظنه
تاثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فانه اذا لم يظن انهما
يفضيان الى المقصود لا يجبان عليه والشرط الآخر تجويز انتفاء المفسدة
اي ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه
اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال
الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ان الذين يحبون ان
تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في
اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة
فقوله ص من يشيع عورة اخيه يشيع الله عورته ومن يشيع الله عورته
فضحه على رؤس الاشهاد من الاولين والآخرين وقوله ص من ابتلي بشيء
من هذه القاذورات فليسترها كسترها الله وايضا قد علم من سيرته
انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض
كفاية لا فرض عين فانه اذا قام به قوم سقط عن الآخرين واذا ظن كل
طايفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه هذا آخر ما تيسر لنا من شرح
تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام وجعله ذخرا لنا الى يوم الدين
انه خير موفق ومعين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اجمعين

والحمد لله رب العالمين