# THE BOOK WAS DRENCHED

TIGHT BINDING BOOK

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_191150

UNIVERSAL
LIBRARY

٤ ورتبته على ستة مقاصد المقصد الاول في المبادى وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات

١٢ الفصل الثاني في العلم وفيه مباحث المبحث الاول

١٥ المبحث الثاني العلم ان كان حكما

١٩ المبحث الثالث العلوم الضرورية

٢٣ الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث المبحث الاول الداعي لتحصيل مطلوب آه

٢٥ المبحث الثاني النظر ان صحت مادته وصورته فصحيح والا ففاسد

٣١ المبحث الثالث يشترط لمطلق النظر آه

٣٣ المبحث الرابع لاخلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى

٣٦ المبحث الخامس اختلفوا في اول الواجبات

٧٠ المبحث السادس كمال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات الى المطلوب

٤١ المقصد الثاني في الامور العامة الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مباحث المبحث الاول تصور الوجود بديهي

٤٥ المبحث الثاني الوجود مفهوم واحد مشترك

٥٧ المبحث الثالث الوجود يتناول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا

٥٩ المبحث الرابع الوجود يراد في الثبوت ويساوق الشيئية

٦٨ المبحث الخامس للاعدام تمايز في العقل

٦٩ المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد يقع رابطة

٧١ الفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث المبحث الاول ماهية الشيء ما به يجاب آه

٧٢ المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط شيء

٧٦ المبحث الثالث الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة

٧٩ المبحث الرابع الماهيات مجعولة خلافا للجمهور لغلا سفة

٨٠ الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية ولنجعله مناهج المنهج الاول في التعين وفيه مباحث آه

٨١ المبحث الاول التعين يغاير الماهية

٨١ المبحث الثاني التعين آه

٨٢ خاتمة افراد النوع انما تتمايز بعوارض مخصوصة

٨٣ المبحث الثالث التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا

٨٤ المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان وفيه مباحث المبحث الاول هي معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى هلية

٨٥ المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع والامكان

٨٨ المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة

٨٨ المبحث زايع كل ما يوصف اي فرد يفرض منه

٩١ المبحث الخامس الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر

٩٣ المبحث السادس العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم

٩٤ المبحث السابع لا اولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته

٩٥ المنهج الثالث في القدم والحدوث وفيه مبحثان المبحث الاول قد يراد آه

٩٧ المبحث الثاني زعمت الفلاسفة آه

١٠٠ المنهج الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مباحث المبحث الاول انهما آه

١٠١ المبحث الثاني معروض الوحدة آه

١٠٣ المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين

١٠٣ المبحث الرابع من خواص الكثرة التغاير

١١٢ المنهج الخامس في العلية والمعلولية وبيانهما وفي مباحث المبحث الاول العلة ما يحتاج الشيء اليه

١١٤ المبحث الثانى يجب وجود المعلول آه
١١٥ المبحث الثالث وحدة المعلول آه
١١٩ المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد لايكون قابلا وفاعلا
١١٩ المبحث الخامس لاتأثير للقوى الجسمانية
١٢١ المبحث السادس يستحيل تراقى عروض العلة والمعلول لاالى نهاية
١٢٦ المبحث السابع المدة للصورة محل وقابل وحامل
١٢٨ المقصد الثالث فى الاعراض وفيه فصول
الفصل الاول فى المباحث الكلية وهى خمسة
المبحث الاول الوجود عند مشايخنا آه
١٣٠ المبحث الثانى الضرورة قاضية بان العرض لايقوم بنفسه
١٣١ المبحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال العرض
١٣٢ المبحث الرابع لايجوز قيام العرض بالعرض
١٣٢ المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى امتناع بقاء العرض
١٣٤ الفصل الثانى فى الكم وفيه مباحث المبحث الاول فى احكامه الكلية منها قبول القسمة
١٣٧ المبحث الثانى فى الزمان انكره المتكلمون
١٤٢ المبحث الثالث فى المكان والمعتبر فى المذاهب انه السطح الباطن من الحاوى
١٤٧ الفصل الثالث فى الكيف وهو عرض لايقتضى لذاته قسمة اونسبة
١٤٨ القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهى انواع النوع الاول الملموسات وفيه مباحث
١٤٩ المبحث الاول اطبقوا على ان اصولها الحرارة آه
١٥١ المبحث الثانى من الملموسات الاعتماد فمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة
١٥٥ النوع الثانى المبصرات وههنا مباحث
المبحث الاول اللون طرفان
١٥٦ المبحث الثانى من الناس من زعم انه لاحقيقة للون
١٥٧ المبحث الثالث الضوء ذاتى ان كان من ذات المحل كالشمس
١٥٨ المبحث الرابع لما كان حدوث الضوء فى المستضئ قد يكون من مضئ
١٥٩ المبحث الخامس الضوء مغاير للون
١٥٩ النوع الثالث المسموعات وفيه بحثان البحث الاول الصوت آه
١٦١ المبحث الثانى قد تعرض للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله
١٦٣ النوع الرابع المذوقات وهى الطعوم
١٦٣ النوع الخامس المشمومات وهى الروائح
١٦٣ القسم الثانى فى الكيفيات النفسانية
١٦٥ ومنها الادراك وفيه مباحث المبحث الاول لاخفاء انا اذا درکنا شيئا آه
١٦٩ المبحث الثانى انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل
١٧٠ المبحث الثالث العلم ينقسم الى قديم وحادث
١٧١ المبحث الرابع قبل لا خلاف فى جواز انقلاب النظرى ضروريا
١٧٢ المبحث الخامس هل يتعدد العلم الحادث بعدد المعلوم
١٧٣ المبحث السادس محل العلم هو القلب
١٧٣ المبحث السابع العقل الذى هو مناط التكليف
١٧٤ ومنها الارادة وفيها بحثان المبحث الاول الاشبه ان معناها آه
١٧٥ المبحث الثانى ارادة الشئ عند الشيخ كراهة ضده
١٧٥ ومنها القدرة وبيانها فى مباحث المبحث الاول القوة آه
١٧٧ المبحث الثانى القدرة الحادثة على الفعل لا توجد قبله
١٧٩ المبحث الثالث فى عرض القدرة
١٨٥ القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات
١٨٧ القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية
١٨٧ الفصل الرابع فى الاين وهو الكون فى الحيز وسلوله على طريقين الاول للمتكلمين وهو بحثان المبحث الاول الكون وجوده ضرورى
١٩٠ المبحث الثانى الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك

١٩٤ الطريق الثانى للفلاسفة وهو مباحث
المبحث الاول الاين حقيقى آه
١٩١ المبحث الثانى قبل الحركة آه
١٩٢ المبحث الثالث لابد للحركة ما منه وهو
المبدأ وما اليه
١٩٧ قال المبحث الرابع تعلق الحركة بما فيه
٢٠٣ المبحث الخامس من لوازم الحركة كيفية
٢٠٤ المبحث السادس زعم بعضهم
٢٠٥ المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان
الى جهة
٢٠٥ المبحث الثامن السكون فى الاين حفظ
النسب
٢٠٦ الفصل الخامس فى باقى الاعراض النسبية
٢١٠ المقصد الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة
ومقالتان اما المقدمة
٢١٢ اما المقالة الاولى ففيما يتعلق بالاجسام
وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق
بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث
الاول الجسم
٢١٥ المبحث الثانى الجسم البسيط قابل للانقسام
٢١٥ المبحث الثالث فى احتجاج الفريقين
٢٢٨ المبحث الرابع فى تفاريع المذاهب
٢٣٣ المبحث الخامس فى احكام الاجسام
٢٣٩ خاتمة فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية
٢٤٥ الفصل الثانى فيما يتعلق بالاجسام على
التفصيل والكلام مرتب على اربعة اقسام
٢٤٦ القسم الاول فى البسائط الفلكية وفيه
مباحث المبحث الاول فى اثبات المحدد

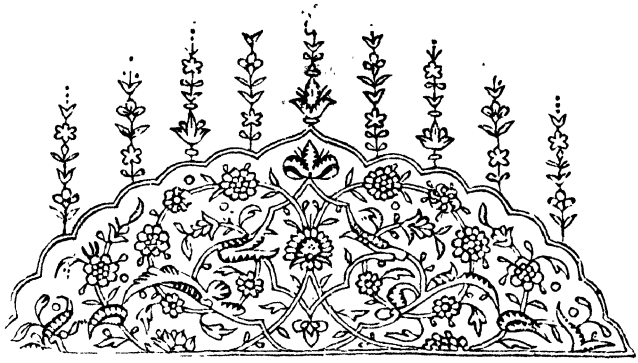
٢٤٨ المبحث الثانى زعموا ان المحدد تاسع الافلاك
٢٥٠ المبحث الثالث ست دوائر متقاطعة
٢٥٤ المبحث الرابع توهموا لكل موضع من
الارض دائرة على الفلك فاصلة
٢٥٦ خاتمة لاشك ان خلق السموات اكبر دلالة
مافيها من العجائب على القدرة البالغة
٢٥٧ القسم الثانى فى البسائط العنصرية وفيه
مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام
الخ مرتبة
٢٥٨ المبحث الثانى كل من الاربعة ينقلب
الى المجاور يخلع صورة ويلبس اخرى
٢٥٩ المبحث الثالث النار طبقة واحدة
٢٦١ القسم الثالث فى المركبات التى لامزاج لها
وهى انواع النوع الاول مايحدث فوق الارض
٢٦٣ النوع الثانى مايحدث على الارض
٢٦٣ النوع الثالث مايحدث فى الارض
٢٦٤ القسم الرابع فى المركبات لها مزاج وفيه
مقدمة ومباحث اما المقدمة ففى المزاج
٢٦٨ ثم المزاج ان كان من قوى متساوية المقادير
فمعتدل
٢٧١ واختلفوا فى اعدل البقاع
٢٧٣ المبحث الاول المعدنى اما ذائب مع
الانطراق
٢٧٤ ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة
وتكون البعض بالتصعيد
٢٧٥ (خاتمة) الاجسام تتفاوت فى الثقل


م

## المجلد الاول من شرح المقاصد

(مقاصد فى علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر التفتازانى اوله حمدا لمن تفوح نفحات الامكان الخ رتبه على ستة مقاصد فرغ من تأليفه سنة ٧٨٤ بسمرقند له عليه شرح جامع اورد فى شرحه مغلطة الجذر الاصم وقد شرحها الفضلاء و عليه حاشية مولانا على القارى وعليه حاشية للمولى الياس بن ابراهيم السيناني قال صاحب الشقايق وهى لطيفة جدا رأيتها بخطه وعليه تعليقة للمولى احمد بن موسى الخيالى ذكره المجدى فى ذيله ومولانا مصطفى مصلح الدين المعروف بحسام زاده كتب حاشية عليه ذكره المجدى واختصره الشيخ محمد بن محمد الايجى سماه مقاصد المقاصد

(من اسامى الكتب)



## ﴿ شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

### ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتضاده ❁ ومن عنده ابتداء كل حي واليه معاده ❁ نتلى من اوراق الاطباق آيات توحيده ونحميده * ونجلى في الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده * ماتسقط في الاكوان من ورقة الا تعلمها حكمته الباهرة * ولا توجد في الامكان من طبقة الا تشملها قدرته القاهرة ❁ تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية * وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية ❁ سجدت لعزة جلاله جباه الاجرام العلوية * ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية * ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية * وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية ❁ وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل رشاد * ودللتنا عليه من سنن لاستقامة ونهج السداد ❁ ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق ❁ المبعوث رحمة للخلائق * ارسلته حين درست اعلام الهدى ❁ وطهرت اعلام الردى ❁ وانطمس منهج الحق وعفا * واشرفت مصابيح الصدق على الانطفا * فاعلى من الدين معالمه ❁ ومن اليقين مراسمه ❁ وبين من البرهان سبيله ❁ ومن الايمان دليله ❁ واقام للحق حجته ❁ وانار للشرع محجته ❁ حتى انشرح الصدور بنور البينات ❁ وانزاح عن القلوب صدأ الشبهات * واشرق وجه الايام ❁ واتسق امر الاسلام واعتصم الانام * باوثق عصام ماله من انفصام * وعلى آله واصحابه خلفاء الدين ❁ وحلفاء اليقين ❁ مصابيح الامم ومفاتيح الكرم * وكنوز العلم ورموز الحكم * رؤساء حظائر القدس ❁ وعظماء بقاع الانس ❁ قد صعدوا ذرى الحقايق باقدام الافكار ❁ ونوروا سبع طرائق بانوار الآثار * وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب * وسارعوا الى اليقين فصرفوا عنه العوادي والخطوب ❁ فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين * وانضح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين ❁ (وبعد) فقد كنت في ابان الامر ❁ وعنفوان العمر * اذ العيش غض والشباب ناضر * وغصن الحداثة على نمائه ❁ وبدور الامال طالعة منيرة ❁ ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة * ورياض الفضل معمورة الاكناف والعرصات ❁ ورياض

العلم مطورة الاكام والزهرات * اسرح النظر في العلوم طلبا لازهارها وانوارها * واشرح الكتب من الفنون كشفا لاستارها عن اسرارها * يرد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها * ويتردد الى اكياس الناس روما لشوارد عوائدها * علما منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق * وقتلنا انهانا في طلاب الحقائق * وحين راوا علم الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام * ومقياس قواعد عقائد الاسلام * اعز ما يرغب فيه * ويعرج عليه * واهم ما تناخ ظلايا الطلب لديه * لكونه ارقى العلوم بنيانا * واصدقها تبيانا * واكرمها نتاجا * وانورها سراجا * واصحها حجة ودليلا * واوضحها محجة وسبيلا * حاموا جميعا حول طلابه * وراموا طريقا الى جنابه * والتمسوا مصباحا على قبابه * ومفتاحا الى فتح بابه * فافترصت لمعة من ظلم الدهر ونبوة من انياب النوائب * وانتهزت فرصة من عين الامان وخفقة من زحام الشوائب * واخذت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد * منظوم فيه عرر لغرائد ودرر الفوائد * وشرح له يتضمن بسط موجزه * وحل ملغزه * وتفصيل مجمله * وتبيين معضله * مع تحقيق للمقاصد وفق ما يراد * وتدقيق للعاقد فوق ما يعتاد * وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولا يزاد * وتقرير للدلائل بحيث لا يضاد ولا يصاد * باذ ظ تنفتح لها الاذقان وتنشرح الصدور * وتتفطر بالانهار والازهار جبال وصخور * ومعان تتهلل بها وجوه الاوراق وتتبسم ثغور السطور * وتتلألأ خلال الكلام كانها نور على نور * باذلا الجهد في ايراد مباحث قلت عناية المتاخرين بها من المتكلمين * وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين * لاسيما السمعيات التي هي المطلب الاعلى * والمقصد الاقصى * في اصول الدين * والعروة الوثقى * والعمدة القصوى * لاهل الحق واليقين * وحين حررت بعضا من الكتاب * ونبذا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب * وتداولته ايدي اولي الالباب * واحاط به طلبة كل طالب * وناط به رغبته كل راغب * وعاشوه ناره كل وارد * ووجه اليه الهمة كل رائد * وطمقوا يمتدحون ويقترحون * وزناد الازدياد يقتدحون * وانا اصرف جهدي والمراد ينصرف * والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف * والايام تحول وتحجز * وتعد ولا تنجز * والدهر يشكي ويتكي * والعقل يضحك ويبكي * العجب من تقاصرهم لرجال وفسادها * وتراجع سوق الفضائل وكسادها * وتضعضع بنيان الحق وتداعي اركانه * وتزعزع شان الباطل وتمادي طغيانه * وتطاول ايام كلها غضب وعتب * وعلى الالباب عول والب * تجمع بين الجفون والسهاد * وتفرق بين العيون والرقاد * لا في القول امكان وللتحصيل تاييد * ولا في قوس الرماء منزع ولسهم النضال تسديد * وهلم جرا الى ان رماني زماني * وبلاني من الحوادث بما بلاني * وحالت الاحوال دون الامان بل الامان * واصبح شاني * ان يغيض غروب شاني * بنابي الاوطان والاوطار * وزامت بي الاقطار والاسفار * فاسي احوالا تشيب النواصي * واهوالا تذيب الرواسي * اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاص مددها * وانتقاض عددها * ما تكاد الانفاس له تتقطع * والجبال تتصدع * وقد لملمته وحشة المضياع * وخيبة المزياع * ووقفت على ثنية الوداع * لا طلول ولا يفاع * ولا رسوم ولا رباع * كلما نويت نشر ما طويت * وتصديت لاتمامه اوتمنيت * عرض من الموانع والقواطع وحدث من النوائب والشوائب ما يحول ايسرها بين المرء وقلبه * وتصد أبعد مرآة فكره وعقله * ويزول بادونها ريق خاطره وناظره * ويذهب رونق باطنه وظاهره * الى ان تداركني نعمة من ربي * وتماسك بي عودة من فهمي ولبي * فاقبلت على تمام الكتاب * واتضح نظام تلك الفصول والابواب * فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر لفوائد * وبحرا مشحونا بنفايس الفرائد * في اطائف طالما كانت مخزونة * وعن الاضاعة مصونة * مع تنقيح للكلام وتوضيح للمرام * بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين * وبمزاج

الاكوان آثار كرمه وجوده تشرق في ظلم الحدوث انوار قدم كبريائه وتنطق بمحكم الالاهوت جوامع كلم صمدانيته واسمائه واصلي على من ارسله بالنور الساطع ايضاحا للمنهج وافصاحا عن المبهمات وايتمنه بالامر الصادع اقامة للحجج وازالة للشبهات صاحب الملة القاهرة والحكمة الباهرة محمد خاتم رسله واميده وعلى العترة الطاهرة والانجم الزاهرة من آله واصحابه وخلفائه وحلفائه وابلغ تسليما*

معاشر الاذكياء من اخواني في الدين واعواني على نيل اليقين اعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا افق الحق المبين واستقيموا كما امرتم على الامم الميتة تصلوا الى ظل ظليل ولا تتبعوا خطوات الاهواء فتضلوا عن سواء السبيل وهاءانا اقي اليكم في هذا المختصر من مقاصد الكلام عررها لقحتها للعقول ومحضتها الافهام واملي عليكم في تمهيد قواعد عقائد الاسلام مايطلع بكم من عرفها احسن مستقر ومقام ونزعاه لالة الجد في نيل منازل التحقيق في التوحيد ونافضا بحاجة الزدعن ذيل دلائل التقديس والتمجيد ناثرا فصوص نصوص حق مايعقلها الا العالمون وناصا رايات ايات صدق يرتجيها الا القوم الظاهرين لعلكم اذا حصلتم من مجصل كلامي على لوامع الاسرار وشرقت على بصايركم من مطالعه طوالع الانوار لاتقفون عند تهاجم الآراء كهايف شكوك تنشرها اقوام ولاتقفون حين تصادم الاهواء مواقف الظنون والاوهام بل تراؤن من مقاصدكم اهلة النجاح وادلة الفلاح تتنادون فيما بينكم ان اطفئوا المصباح فقد طلع الصباح والى الله تضرع في ان يهديني سواء السبيل وعليه اتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل متن

منها شبه المبطلين * وتضحى انوارها في قلوب الطالبين * وتطلع نيرانها على اعتدة الحاسدين * لايعقل ببنانها الا العالمون * ولايجحد بآياتها الا القوم الظالمون * يهتز لها علماء البلاد * في كل ناد * ولايغض منها الا كل هايم في واد * من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلله فلن تجد له وليا مرشدا * واذا قرع سمعك ما لم تسمع به من الاولين * فلا تسرع وقف وقفة المتأملين * لعلك تطلع بوميض برق الهي * وتأتي بنور رباني * من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة على برهان له جلي * او بيان من آخرين واضح خفي * والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق * وبتحقيق آمال المؤمنين حقيق (قال ورتبته على ستة مقاصد) اقول اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتيه في الملة هداه وفي الفلسفة هواه وكادونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي اولا تستغني اصلا وهو الطبيعي والكل منها اقسام وفروع كثيرة الان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله تعالى واليوم الاخر وطريق الوصول اليهما هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرسد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية مايه نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وبما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او السائلة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصدير هما بما حب نحو مي مجرى السوابق لها تسمى بالمبادي فرتبتها الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات هو المقصد السادس او عقليات مختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث اولا مختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض المبنيات وقد يقتضي الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث تأتي في الآخر كمسئلة الرؤية في الالهيات والعادة المعدوم في السمعيات (قال المقصد الاول ٢) اقول رتبه على ثلثة فصول لان المبادي منها ماراوا تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها في فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال و رد على منكري حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها في فصلين (قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية) اقول حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون بامحاء انها وهو اتصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصورلها كما ان الكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره

وان لم يتصف به ولا خفاء فى ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى مايفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صونا للطلب والنظر عن اخلال بما هو منها واشتغال بمالبس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته وانما كثر تركه سيما فى العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير مايتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فمقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها مايتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا و فصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر وتفحصات فاخذ ارباب النظر والاستدلال فى استنباط الاحكام و بذلوا جهدهم فى تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها و براهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقهها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها و بعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام فى كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم اوحادث ولانه يوبخ قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر فى غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ماعداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا فى ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات بل فى العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى العقائد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم فى الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس مالها وماعليها وان مايتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه عالما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن وسمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر فى الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط مايكفيهم فى استحضار العقائد على ماهو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد تحصيلها واكسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق اواثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين اواتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة فى نفى الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ماهو المذهب واورد على طرد

تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفاء الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جرى العادة اى يلزمه حصول الاقتدار لا وما عاديا وان لم يبق الاقتدار دائما ولا خفاء فى ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التى من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ماله مدخل فى الاقتدار اومايلزم معه الاقتدار ولو على بعض اتقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا فى الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد مايلزم معه الاقتدار فى الجملة بحيث يكون له مدخل فى ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع ان فى اثبات المدخل اشعارا بالسببية واولى ان يقتدر به واراد الاستعقاب العادى كما فى اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المذهب فى حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شئ من ذلك (قال وموضوعه المعلوم٢) اقول اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم فى انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فيناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا فى معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطالب عما هو منها الى ما ليس منها ولاشك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ماسنفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ماهو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان تكون موضوعاتها نفسه او جزأله اونوعا منه اوعرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى تلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات مايفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا اوعلم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية فانه لامعنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شئ وذلك عن احوال شئ آخر مغاير له بالذات اوبالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم فى انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تمايز عند الطالب بمالها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار اوشيئين متشاركين فى جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت فى موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شئ واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ فى احدهما مطلقا وفى الاخر مقيدا او يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما فى جنس اوغاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لايقال العلم مختلف

٢ من حيث يتعلق به اثباتها متن

باختلاف المعلوم اعنى المسائل وهى كما تختلف باختلاف الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز ان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى مأخذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ الفصل الذى به كمال التميز لانا نقول حينئذ لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة لضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعنى جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولوارد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب واتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا اومبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين بتحققها فى العلم نفسه ولهذا كانت حدودها فى صدر العلم حدودا اسمية وبعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادى من القضية وانما الصورى هو الحكم على ان الكلام ليس فى المسئلة بل فى المركب الاعتبارى الذى هو العلم ولا خفاء فى ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد فى جنس اوغيره لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك فى ذاتى اوعرضى اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمين متساويين فى الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها فى ذلك الامر ومصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها فى ذلك فالعلم واحد والا فتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة لا ينظران فى الزمان الذى هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم اوكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما فى موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزأ من العلم على حدة وبكونه من مباديه التصورية فما وجه ذلك قلت اراد وا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد فى الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وتصوره من المبادى التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعنى ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية فى صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيه الاشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادى التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادى التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التى منها تتألف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الاجزاء المادية لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر فى اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه وينبغى ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو فى الصناعات النظرية البرهانية واما فى غيرها فقد يظهر كما فى الفقه

والاصول وقد لايظهر الابتكلف كما فى بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبينة على مقدمات وانما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها فى نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها يد انعدام قواعد الصناعات الخمس من التنبيهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم و الوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها و كل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على رأى من لايقول بالموجود الذهنى ولايفسر العلم بحصول الصورة فى العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسايل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر و ان اريد معروضه فاعم كرؤية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولاخلاف فى ان الاخص لايكون عرضا ذاتيا والاعم لايستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لايستعمل فى الحساب الابعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف فى انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا فلما لزوم الاختصاص ايس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لايخلو عن الزوجية والفردية الايرى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد فى الزوج مع كونه اعم منه قال فى الشفاء العرض الذاتى قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا لثلاث لقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد اومن وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتى له لكون جنسه وهو الكم مأخوذا فى حدهما نعم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما فى المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد فى الزوج (قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية) اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف فى ان البديهى لايكون من المسائل والمطالب العملية بل لامعنى للمسئلة الا مايسأل عنه و يطلب بالدليل نعم قد يورد فى المسائل الحكم البديهى ليبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبى لابديهى وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام بينة تفتقر الى تنبيه هى مسائلها وعلى هذا ينبغى ان يحمل ماوقع فى تجريد المنطق من ان المسائل مايبرهن عليها فى العلم ان لم تكن بينة (قال وغايته٢) مايتأدى اليه الشئ و يترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالعمل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا او ضلالا و منفعته ليزداد طالبه جدا و نشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان و التصديق بالاحكام الشرعية متيقنا محكما لاتزلزله شبه المبطلين ومنفعته فى الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل و المعاملة التى يحتاج اليها فى بقاء النوع على وجه لايؤدى الى الفساد وفى الاخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات ونهايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها مبنية بحيث يطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم و مانقل

٢ تحلية الايمان بالايقان و منفعته الفوز بانتظام المعاش ونجاة المعاد منن

عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب فى الدين وافساد عقايد المبتدين والتورط فى اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال (قال والمتقدمون ٤) اقول اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام فى بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر فى اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر فى القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز فى حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيقتدر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهى تصرف العقل ويأخذ فى التلقى من النبى عليه السلام الثابت عند صدقه ومقبول ما يقوله فى الله تعالى وفى امر المبدأ والمعاد والمكان موضوع العلم الالهى من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الالهى بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التى يقطع بها فى الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل فى هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحثه منسوبة اليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقايد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذى لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ فى جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لان يكون جميع المباحث حقة فى نفس الامر منسوبة الى الاسلام بالتحقيق والا فالمصداق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجرى مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعى حقية مقاله ولم يصدق فى التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز الكلام بهذا القيد عن الالهى لاشتراكهما فى ذلك (قال فان قيل ٢) اقول اعترض فى المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهنى والخارجى ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهنى والجواب انا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مبادىه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث ايجاد المعدوم واستحالة التسلسل ونفى الهيولى امثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هى راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يريد ما ذكرتم

٤ على ان موضوعه الموجود من حيث هو ويتميز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام اى ما علم قطعا من الدين كحدوث الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفا بالعدم والفناء الى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة لما هو الحق ولوادعاء انشاركه الفلسفة ككلام المخالف منه

٢ قد يبحث مع نفى الوجود الذهنى عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم والحال قلنا مباد و لواحق ولو سلم فنفى الذهنى رأى البعض منه

المواد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان اوخارجيا واجبا اوممكنا جوهرا اوعرضا الى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم يعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على مايصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم (قال وقيل ٣) اقول ذهب القاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات ومايتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هوالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث اسنادها الى الله تعالى لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجود وكان هوالعلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وينبغي ان يكون هذا معنى ما قال هوالعلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هوالذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم وهذا يشعر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هوذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لوكان الموضوع ذات الله تعالى وحده اوموضوع ذات الممكنات من حيث الاسناد اليه لما وقع البحث في المسائل الاعن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لامن حيث اسنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام اوعلى سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علة البقين والآثار العلوية والجواهر المجردة اوعلى سبيل المبدائية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشئ قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ماسوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لايجوز ان يكون للكلام مبادي يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما تتبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ماهو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لاتكون الابينة بنفسها قلنا مايبين فيه مبادي العلم الشرعي لايجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستفد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ماهوالمذكور في الشفاء وغيره ان مبادي العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تبين في علم اصلا وقد تكون غير بينة فتبين في علم اعلى بجلالة محله عن ان يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى اندونشانه عن ان يبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لايتجزأ فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي الالهي

٣ موضوعه ذات الله تعالى وحده اومع ذات الممكنات من حيث اسنادها اليه لما انه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة اوعن احوال الواجب واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فان قيل فسيبحث في الامور العامة والجواهر والاعراض عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاسناد قلنا على سبيل الاستطراد للتكميل او الحكاية للتزييف او المتدانية من التحقيق والا فهو من فضول الكلام فان قيل مباديه يجب ان تكون بينة بنفسها اذ ليس فوقه علم شرعي قلنا قد تبين مبادي العلم فيه او في علم ادنى لاعلى وحه الدور ومبادي الشرعي في غير الشرعي كالاصول في العربية متن

لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليهما لئلا يلزم الدور وقد بين فى ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين بمسئلة تتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة ولكون الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى انه يجب فى هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه من مسائلها فنحن فيه اعنى البحث عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاسناد لا يكون من هذا القبيل فتعين البيان فى علم ادنى او اعلى فثبت هذا المبدأ بدليل قطعى من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهى الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق وههنا شئ آخر وهو ان المفهوم من شرح التجريد ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاسناد ان يكون ذلك ملاحظا فى جميع المسائل بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة اسنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات التى يبحث عنها فى الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم فيضانها عن تأثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه (قال واعترض ٢)

اقول لما كان من المباحث الحكمية ما يقدح فى العقايد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقايق وافادة لما عسى ان يستعان به فى التفصى عن المضايق والافلا نزاع فى ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم فى ابطال كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاسناد على انه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل فى علم اعلى الى ان ينتهى الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشئ على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء فى انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شئ له لكن لا نزاع فى ان اثبات لواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا واسطة فى الكل او بواسطة فى البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهى دون الكلام ظاهر الفساد والالكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع فى العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم من الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين وكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التى هى غير الوجود والافهذه التفرقة مما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا لا يصح على رأى من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على رأى من يجعله زايدا مشتركا لان العرض الذاتى يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية كلية محمولها الموجود فى الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب اولا فيسقط اصل الاعتراض الثانى لاعلم شرعى هو فوقه يبين فيه موضوعه فلابد من بيان فيه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتى ان لا يكون معللا بالغير بل ان لا يكون لحوقه للشئ بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو للاتفاق على ان الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شئ من الممكنات مسئلة فى شئ من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده فى علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقديره انه لا يثبت فى العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا

٢ بيان اثبات الصانع من اعلى مطالب الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل فيما فوقه حتى ينتهى الى ما موضوعه بين الوجود كالموجود من حيث هو متن .

من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لايبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لايليق قولهم لكل علم موضوع ومبادٍ ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهي اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لايلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه تعبديا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لايبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بديا او مبينا في صناعة اعلى وحينئذ يتوجه الاشكال بان بيانه هناك لايكون من الهلية المركبة وبوضوع هذا العرض الذاتي لايكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لايستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فتبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما ينبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة في بعض ما سبق

(قال الفصل الثاني في العلم) ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المط الثاني ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق لمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المط واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لايتوقف على تصوره لئلا يلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذي نحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به بمعنى علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لايستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصوره فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود والمتأصل وذلك اتصاف بها لا تصورلها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصورلها لا اتصاف بها الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار في نفسه وان لم يتصور ويتصور الايمان بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشيء في النفس لايكون

* وفيه مباحث المبحث الاول قيل تصوره ضروري لانه حاصل وغيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور ولان علم كل احد بوجوده بديهي وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى بالبداهة ورد بالفرق بين تصور العلم وحصوله فتصور العلم بتصور غيره وتصور الغير بحصوله فلا دور والبديهي حصول العلم بوجوده وهذا لايستدعي تصور العلم فضلا عن بداهته فان قيل الحصول في النفس هو العلم قلنا لا مطلقا بل بوجود خيري متأصل ومصداقه الاتصاف وعدمه كالكافر يتصف بالكفر ولايتصوره ويتصور الايمان ولايتصف به فان قيل حصول العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به ويفضي الى العلم بالمقيد قبل العلم بالمطلق وايضا العلم بانه عالم بوجوده بديهي لايفتقر الى نظر اصلا وفيه المطلوب قلنا لو سلم فاللازم التصور بوجه ما متن

تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشئ فى النفس لايكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل فى تقرير الامام مايدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان المحال فيكون محالا والثانى بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهى وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنه ان يقال العلم بانه عالم تصديق و بداهته لا تستدعى بداهة تصوراته لانه مفسر بما لايتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهى بمعنى انه لايتوقف على كسب ونظر اصلا لا فى الحكم ولا فى طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له اوشرطا وذلك لحصوله لمن لايتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشئ تصديق وهو انما يستدعى تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم وغيره مسلم اوفى الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (قال ثم اكثر تعريفات العلم مدخوله ٧) كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشئ على ما هو به مايعلم به الشئ مايوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال فى المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف فى الادراكات وانما يبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلتبس به وهى الاعتقادات والاخفاء فى غيره عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد وتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد فى الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند اعتقاد انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال فى العقيدة والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لامعنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اى مثاله المطابق فى القوة الباصرة كانطباع الصورة فى المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اى حقايقها وماهياتها على ماهى عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات فى نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقى لامايفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس ببعيد وانه لايريد بالمثال جزئيا من جزئياته كما عتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازى تعريفات العلم لاتخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت فى الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشئ اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لاخفائه (قال ولانزاع فى اشتراك لفظه ٩) لفظ العلم يقال فى الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشئ فى العقل وسيجئ فى بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه و بعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس

٧ قيل لخفائه والمحققون لوضوحه منه

٩ فقد يقال لمطلق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة فى العقل اووصول النفس الى المعنى ولاحد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق الموجب ولما يشمل التصور والتصديق اليقينى فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اذ لا تجلى فى غير اليقينى او بصفة توجب تمييزا بين المعانى لا يحتمل النقيض والعاديات انما تحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لابمعنى تجويز العالم اياه حقيقة كما فى الظن او حكما كما فى اعتقاد المقلد منه

الى المعنى شعورا فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصورا فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو مايقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجيء بيان ذلك ومنها مايشمل تصور المطابق والتصديق اليقيني على ماهو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان(١) صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اى صفة ينكشف بها مايذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لاتجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة (٢) صفة توجب تمييزا في المعاني لايحتمل النقيض اى صفة تستعقب لخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس تمييز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه لانقيض له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولايخفى مافيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلايرد ما ذكره في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد التعريف اى جريانه في جميع افراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا هذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تمييزا لايحتمل النقيض ان يراد نفيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا لايحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لايكون الا كذا علم ومع احتمال ان لايكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تمييز المعنى عندها بحيث لايحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لايكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى بكل الحجر الذهب على ما هو رأي المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق فيه الوصف الذي به يصير ذهبا على ما هو رأي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض اولانه لامعنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لايحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه يمكن ان يكون وان لايكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه اوحكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض

جزما و بهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العلم باعتقاد المفلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض فى الواقع ولاعتقاد الحاكم وهو ظاهر ولاعبرة بالامكان العقلى كما فى العاديات

(قال المبحث الثانى ٩) اقول قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واسنبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لاتصديق بدون التصور بل ذكروا انه لاتصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق وانما الكلام فى التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اى المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود لاينى التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر فى التصور المقيد بعدم الحكم وفى التصديق ليس بتمام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح فى ان التصور المعتبر فى التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعنى الذى لم يعتبر فيه الحكم لا الذى اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبى بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع مايتعلق به من التصورات على ماهو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ماسبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذى يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك فى معرض الاستدلال على كون التصور جزأ منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لايتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت فى حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال فى الشفاء التصور فى قولك البياض عرض هو ان يحدث فى الذهن صورة هذا التأليف ومايؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل فى الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء نفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفى هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلى وليس فيه انحصار التصديق فى المطابق كما توهم اذ لايلزم من حصول الشئ كالمطابقة مثلا فى النفس تحققه فى الواقع (قوله والضرورة قاضية ٧) يعنى ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظرى والضرورى لانا نجد فى انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق باستماع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغنى فى نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضرورى مالايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب وعبارة المواقف وهو ان البعض ضرورى بالوجدان والبعض نظرى بالضرورة ربما يوهم ان الثانى ليس بالوجدان لكن المراد ماذكرنا وفسر القاضى ابو بكر العلم الضرورى بما يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضرورى والنظرى من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم الضرورى بان يزول بعد الحصول لطريان شئ من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لايحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصورا الطرفين واستعداد النفس والاحساس

٩ العلم ان كان حكما اى اذعانا وقبولا للنسبة فتصديق والا فتصور واختلافهما بالحقيقة لابمجرد لاضافة منه

٧ بانقسام كل منهما الى النظرى المفتقر الى النظر والضرورى المستغنى عنه وقد يفسر الضرورى بما يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا اى لايقدر على الانفكاك عنه اصلا فلا يرد زوال الضرورى بطريان ضده او عدم حصوله لفقد شرط ولا لزوم النظرى بعد الحصول من غير اقتدار على الانفكاك بحيثئذ لوجود الاقتدار قبل ذلك منه

والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على الانفكاك فما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة يعني يفهم من قولنا يجد فلان سبيلا الى كذا اولا يجد انه يقتدر عليه اولا يقتدر والحاصل ان اطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان فيه الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث ومصرح في عبارة القاضي لبخرج العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما وفي النظري انما تنتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافي اللزوم قلنا اراد بالمنع الثبوت اوامتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون آخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظري بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه للمسبب من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث حينئذ من اللذة والالم ولو قال ما يفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري ويرادف النظري فمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير واما فمن يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولا يجعله مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري ولا تلازم بينهما عادة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل والحس والضروري لما يقابله ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلالي (قال واختار الامام) اقول اختار الامام ارازي ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعني المط والكاسب اعني طريق اكتسابه اما الاول فلان المط اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله اومن وجهه المجهول وهو ح لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به اكتساب التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولا نم امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرجه عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيرة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المط لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره

٢ ان ما يحصل من التصورات ضروري لامتناع الاكتساب اما من جهة المطلوب فلانه اما معلوم مطلقا فلا يطلب او مجهول مطلقا فلا يمكن التوجه اليه او معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شئ من وجوهه بخلاف التصديق فانه يطلب بحصول تصوراته وردبان العلم ببعض جهات المجهول كاف في التوجه اليه واما من جهة الكاسب فلانه اما مجموع الاجزاء وهو نفسه او بعضها وفيه تعريف بالخارج او خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف على تصوره وتصور ما عداه تفصيلا ورد بانه مجموع تصورات الاجزاء والكسب تصور مجموعها واثر الكسب في استحضارها مجموعة مرتبة فهي من حيث تعلق التصورات بها حد ومن حيث تعلق تصور واحد بها محدود واسدة اتصال الاعتبارين قد يتوهم اتحادهما وانما المتحد مجموع الاجزاء والماهية لا تصورا تهما وتصور الماهية وايضا تعريف الجزء للماهية انما يستلزم تعريف شئ من اجزائها لو لم يكن مجرد تمييزها عما عداها تعريفا لها وكان العلم بها نفس العلم بالاجزاء كما انها نفسها وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف على الاختصاص لا العلم به ولو سلم فيكفي تصوره بوجه وتصور ما عداه اجمالا

حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في نقد المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المط الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والآخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكرهو في نقد تنزيل الافكار ان المط المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويتدرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افراده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيأ من اجزائها اذا وكانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الآخر ولو فرض تداخلها ينقل الكلام الى تعريف للجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا بط لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوتها لها ونفيه عن جميع ماعداها وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصورها عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة الموقف هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل والخارج وسنبطله لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج وكانه على حذف الباء اي عرف بالخارج او عرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج لا للخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ماهو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها رلطهو المنع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو تقرير المطالب العالية ثم لايخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكالات الثلاث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف به اذا لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بان تلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل تكون مطلوبة وينقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان تكون الاجزاء معلومة متشعرة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها بمجموعة مترتبة يجب تفضي الى تصور لماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري وعلى هذا فقس وقال في المواقف قد مر في قولهم لمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لا ان ثمة حصول لمجموع يوجب حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لايدعون ان لمجموع الاجزاء امرا يوجب

حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع عنى تصور الماهية فان اراد نفى ذلك فباطل لايشهد له ضرورة ولابرهان بل يكذبه الوجدان ولاعبرة بالقياس على الوجود الخارجى لانه لاعجر فى تصرفات العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا ولم يزد فى حل الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التى كل واحد منها مقدم ولايجدى نفعا لان المحدود ايضا كذلك فلابد فى بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثانى فبانا لانسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة وتفتقر الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازة عما عداها و يكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لايلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لابد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار و يجوز ان تبقى الاجزاء مجهولة و يفيد المعرف تصور الماهية بوجه يمتازعما عداها من غير احاطة بحقيقة شئ من الاجزاء ولوسلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات و يعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما فى تعريف الماهية باجزائها وغيره ويصح التعريف بالخارج على ماسيجئ و بماذكرنا يندفع مايقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لايكون العلم بها علما بهما وان معرف الشئ سبب لمعرفته اى حصوله فى الذهن فكيف لايحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشئ لولم تكن علة لشئ من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فيجاز حصول الكل بدونه فلم يكن علة ولنعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب ولبست علة لحصول شئ من اجزائه واما عن الثالث فبانا لانسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهنى وان لم يتقدم العلم باللزوم ولوسلم فيكفى فى ذلك تصور الشئ بوجه ما وتصور ماعداه اجمالا كما فى اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه فى حيزين و اشتغال حيزين بجسمين و الى هذا التسليم ننظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشئ يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ماعداه و ينبغى ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لابد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التى كل واحد منها متقدم على الشئ يمتنع ان يكون نفس المتأخر ثم قال و يجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هى المتأخرة فتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل و بالتركيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى اجزاؤه و بها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشئ ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه و هو ظاهر البطلان اوداخلة فيه فتركب الشئ منها ومن غيرها فلاتكون هى جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لوكان الشئ غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اماذلك الغير وحده فلايكون المفروض اجزاء اومع الاجزاء فلايكون جميعها واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشئ لايستلزم تقدم الكل عليه لجواز كونه نفس المتأخر ولوكان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذى يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشئ جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف والاجتماع و بالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشى ان مجرد جميع اجزاء الشئ ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هى لكن لايخفى ان هذا راجع الى ماذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الأجزاء المادية اذ بحصولها

في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجزاء الصورى اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان تحصل الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الاخر لا يكون تحصلا للاثنين بنفسه بل يكون تحصلا له بجميع اجزائه المادية والصورية (قال المبحث الثالث) اقول لما كانت العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكر يها من مبادى الكلام ايعلم ان ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم اولى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم وحينئذ ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل من النظريات والثاني ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بما يفيد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله لا يخلقه على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان انا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا ينفك عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات علوم السببية غير

٤ العلوم الضرورية تنحصر في ست بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين وتسمى الاوليات ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى الحسيات او باطن وتسمى الوجدانيات وفطريات يحكم بها بواسطة لا تنفك عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها ومجربات يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس النفس وستعرفه متن

معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين اذ الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والامكان من المعلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس (قال وقد تنحصر في البديهيات والمشاهدات ٢) ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قابلة للنفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر له في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان زائد التصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس اكن مع تكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها وتنازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا يندفع كلام الامام حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لايحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مقتضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لايجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لايفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا يظهر اندفاع النزاع المبني على تفسير الضروري انه الذي لايفتقر الى واسطة اصلا اوالذي نجد انفسنا مضطرين اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول البتة يتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبرية صادقة كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبرين ضروري مأخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري اوغير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عليه السلام وكل ما هو خبر النبي عليه السلام فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فمنعناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا اوانشاء (قال واما المكررون ٣) فدثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول لما يقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اطنب الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي اول الضرورية مستندة اليها على ماهو حوا بان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاولويات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم

٢ قوله وفي الحدسيات الخ لكن اولان ضرورية ما سواهما بل يقينية المجربات والحدسيات لاتخلو عن نظر الا ان المحققين منهم لم يجعلوه من الضربات بل بواسطة والنزاع لمضى فان قيل كيف ينازع في المتواتر وهو نوع من الحسي قلنا الكلام في مضمون الاخبار المسموعة كوجود مكة مثلا فقول الرواة انه عليه الصلوة والسلام قال البينة على المدعى مسموع والعلم بان هذا حديث النبي صلى الله عليه وسلم حاصل بالتواتر ضرورة اوغير ضرورة وبان البينة انما تكون على المدعى حاصل بخبر الصادق استدلالا منه

٣ قوله فمنهم من قدح في الحسيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لاينافي الجزم المطابق فيما لاغلط فيه منه

العقل بالاحكام المأخوذة من الحس قد تتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اى احكامها تكون يقينية وايها تكون غير يقينية صناعة المرايا والمناظر كما جعلوا لبيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيقا وماذكر في تخليص المحصل من انه لاحكم للحس لانه ليس من شانه التأليف الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس ردا للكلام الامام بالمناقشة في ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد وقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا تصح نسبته الى الاحكام لتصير بحيث بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلابد من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فبما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن لم يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضايق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شئ من الشكوك ولا تأمل في الاسباب وحصرها واستقائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا تنحصر على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ما هو عليه فالطرف الصغير كبيرا وبالعكس والواحد كثيرا وبالعكس والساكن متحركا الى غير ذلك كما يرى العتبة في الماء كالاجاصة والجرة من بعيد كالكوز والقمر في الماء قرين والالوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى من في السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا تعلم على التفصيل وهذا ما قال في المواقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات لمجرد الحس لان لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا اى ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اى بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى

(قال ومنهم من قدح في البديهيات٦) فالوانها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلى فجلي واما كونه اعلى اى اسبق فلتوقف الكل عليه واسناده اليه مثلا يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون والاكون وعلى تحقق معنى كون الشئ موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات

٦ بان اجلاها واعلاها الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون وهو يتوقف على تصور الوجود والعدم وتحقيق معنى الوضع والحمل ودفع شبهاتهم وفيها افكار دقيقة والجواب انهم لا يورثك شكا فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا تنبهنا . متن

التي تورد على الامرين وهذه الامور الثلثة انما تتبين بالنظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب ويتوقف لاستحالة على حقيقة هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بديهية العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه عسى ان يعترف او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة فمن الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق مناقض ثم لابد من امكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعه وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى لا ثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء سلبي مناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود ويتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجيء بيانه وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين والامر في السلب يعقل انتفى المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوتها والجواب انه لا امتناع في كون السلبيتين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيامه بما لم يكن موجودا على ما سيجيء ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق بجوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا كان للموضوع موصوفية وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات ولا تندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الا يجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجيء من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان تكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا ينافي انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافة ومنها انا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجيء بجوابه على انها لا تعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها بالغوا في الكثرة حدا يقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجية وذلك عند الاخبار عن محسوس في المعقول يكون شبهة لا اقل

(قال ومنهم من قدح فيهما ٩) اى في الحسيات والبد يهيات جميعا وهم السوفسطائية فقال في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوائف اللا ادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في اناشاكون وهم

٩ جميعا وامثلهم اللاادرية القائلون بانى شاك وشاك في انى شاك وهم جرا وتسكوا بشبه الغريقين ليسورث شكا والحق يعد بهم ولو بالنار ليعترفوا فتتفق ملتهم او ليحترقوا فتنطفئ شعلتهم

جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء يحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في وضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات اونفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللادرية فانهم اصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر ونفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانهما لا افادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتهما التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل متفقرة الى الاكتساب اذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولا يستفاد بالمعلوم فاطريق معهم التعذيب ولو بالنار فما ان يعترفوا بالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لثائرة فتنهم وانطفاء لنائرة شعلتهم (قال الفصل الثالث في النظر ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقته لاخفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ يتفق بل لابد من مبادي مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة عندنا منتقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة متميزة ثم يتحرك فيها الترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير يقين فههنا حركتان يحصل باولاهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص مادة الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من العقلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكتفاء بما يفيد امتياز ه واصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن في مبادي المطلوب او حركته عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتأدي الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل ليعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل فيه التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشترك كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعله عبارة عن نفس المعلوم المرتبة ومن قال بترتيب امور معلومة

٣ وفيه مباحث المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك منه في معقولاتها طلبا لمباديه وتعييناتم ترجع ههنا ترتيبا وتأديا الى المطلوب فههنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة للموانع وتوجه الى المطلوب وغاية الحركة وحقيقة النظر مجموع الحركتين لكن قد يكتفى ببعض الاجزاء واللوازم فتفسر بالحركة الاولى او الثانية او ترتيب المعلومات للتأدي الى مجهول او ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول او تجريد الذهن عن الغفلات او تحديق العقل نحو المعقولات او الفكر الذي يطلب به علم او ظن ويراد بالفكر حركة النفس في المعاني فيخرج ما يكون الطلب علم او ظن كاكثر حديث النفس ويدخل ما يكون الطلب تصورا او تصديقا جازما او راجحا من غير ملاحظة المطابقة وعدمها

متن

او مظنونة للتأدى الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو
معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد
على ما صرح به فى شرح الاشارات وحينئذ لا يرد ماذكر فى الوقف من ان هذا لبس تفسيرا
للنظر الصحيح والالزم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة
الكاذبة وان يقال بدل للتأدى بحيث يؤدى ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر
ومقدماته فلا تكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا يتأتى له التفسير فلا يكون
جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل
واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما كان او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شئ
من التكلفات السابقة وفى كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شئ بنظر البصر فكما ان من يريد
ادراك شئ ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع
فى مقابلة ذلك الشئ فبصيرته كذلك من يريد ادراك شئ ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء
ويحرك حدقة عقله من شئ الى شئ الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب
فمن ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة
عن اشراق النور الالهى الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا
لما يعده لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية فى غاية
الظهور حتى ان شيئا من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى ان الفكر الذى
يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس فى المعانى واحترز بقيد المعانى عن التخيل
على ما قال فى شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التى آلتها مقدم
البطن الاوسط فى الدماغ اى حركة كانت اذا كانت تلك الحركة فى المعقولات واما اذا كانت
فى المحسوسات فقد يسمى تخيلا فوقع فى المراقف ان المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغى
والصواب ماذكر فى شرح الاصول انه انتقال النفس فى المعانى انتقالا بالقصد وكانه احترز
بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال
امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس
فسقط اعتراض الآمدى بان لفظ الفكر زائد لان باقى الحد مغن عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزأ
من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذى يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر
فى الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه
بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد فى التعريفات ان يقال الانسان البشر الذى
هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذى يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر
الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا
فدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعنى غير المطابق
ليلزم طلب الجهل وفى عبارة القاضى ابى بكر علم او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به
اصل الظن واجاب الآمدى بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غايته خاصة للنظر
ولا خلل فى الاقتصار على بعض الخواص ورده فى المواقف بان هذا انما يكون فى الخاصة الشاملة
وظاهر ان شيئا من الثلثة ليس كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم الخروج
ما يطلب به ظن بل وجب فى تعريف الشئ بالخواص التى لا يشمل كل منها الا بعض اقسامه
ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد هى كونه على احد الاوصاف
ونقع كلمتا ولبيان اقسام المحدود لا الابهام والترديد لينافى التحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة

الظن لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته اذ هى الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم فى حقيقته لا يصلح مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريدان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اى الرجحان المعتبر فى الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى المطلوب فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن اوغلبته فلا يمنع الاقتصار (قوله المبحث الثانى النظر ٦) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعى علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اى الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضاف الى النظر هذه الملابسة او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما فى عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع فى عبارة البعض ان الصورة هى ذلك الترتيب الان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما اوجعلها بهذه الحيثية والصورة هى الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة واتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدى الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدى اليه وصحة المادة فى المعرف ان يكون المذكور فى معرض الجنس جنسا للماهية وفى معرض الفصل فصلا لها وفى معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور فى الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفى الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطلب على ما بين فى الصناعات الخمس وصحة الصورة فى المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث تحصل صورة وجدانية موازية او مميزة لصورة المطلوب وفى الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة فى لانتاج على ما فصل فى ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان فى تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلى والخفى بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت فى الجلاء وقد تكون نظرية تنتهى الى الضرورى بوسايط اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية للاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلى والخفى واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بشرائطه ٤) قال الامام لا نزاع فى ان النظر يفيد الظن وانما النزاع فى افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة فى الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطوانه قال لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد فى ان الحاصل من ضرب الاثنين فى الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او فى الالهيات موجود فى الجملة وانما قصد الآمدى اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة عنا فى اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة لكلية تفيد النظر بكونه فى القطعيات اذ النظر فى الظن لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شئ من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم ح بل لا ظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو رأى المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعى استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر فى الظن لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المط وليتناول النظر المط به التصور هذا وظاهر كلام

٦ ان صحت مادته وصورته فصحيح والا ففاسد منه

٤ يفيد العلم منه

المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق مايخص التصديقات وان ماذكرنا فى قولهم العلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم اوظن انهيعم التصور والتصديق تكلف منا (قال بمعنى حصوله عقيبه ٧) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فضرنا هى بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اى تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لايخلقه على طريق خرق العادة وذلك لماسبق من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء واثرا لمختار لايكون واجبا ثم قائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد واما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل افاده فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح والنظر على اى تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لانفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الاترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد تفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لايولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما فى النظرية واعترض بان هذا لايفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعى وان ادى بصورة قياس منطق بان يقال لوكان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا الزام لانهم انما قالوا بالحكم اعنى عدم التوليد فى الاصل اعنى فى التذكر لعلة لاتوجد فى الفرع اعنى ابتداء النظر وهى كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لوكان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل منهما بعلة اخرى والخصم يمنع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لايشارك تذكره فى عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم فى الاصل اى لانم ان التذكر لايولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه ساتحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى قلو قلنا بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفى نهاية العقول مايشعر بان علة عدم التوليد فى التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التى سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا لايكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هى بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان الناظر بعد الدهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذى هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على انفسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين فى لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وذكر حجة الاسلام الغزالى انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذى لابد منه لكن لابطريق التوليد على ماهو رأى المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضى ابى بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة اومولدا اوصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادى فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالى بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازى على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يمتنع ان لايعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع

٧ عادة مع الكسب اوبدونه اولزوما عقليا بخلق الله تعالى عندنا وتوليدا عند المعتزلة ووجوبا لتمام الاعداد وكمال الفيض عند الحكماء منه

ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه لا يقال المراد لوجوب بالاختيار على ما سيجيء لانا نقول فح يجوز ان لا يقع بان لا تتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا يلزم منه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط اولا بوسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون بشروطا بارتفاع المنع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق بالنار والى المذاهب الثلثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه اولزوما عقليا

(قال فان قيل ٧) تقدير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات والمكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت ولان التفاوت دليل الاحتمال والاشياء وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فالمرقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور فتتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او يختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظرا ذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل

٧ الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه العقلاء ولبكان مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين من الجلاء وان كان نظريا كان موقوفا على ما يتوقف عليه وهو دور ومعلوما قبل ان يعلم وهو تناقض قلنا ضروري وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات لتفاوت في الالف وخفاء في التصورات او نظري ويكتسب بنظر آخر ضروري المقدمات من غير تناقض كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث انه نظر وقد افاد العلم بحدوث العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم ثم يعلم ان ذلك ليس بخصوصية بل لصحته وكونه على شرائطه وكل نظر كذلك يفيد العلم فالموقوف المجهول هو المهملة المتصلة او الكلية التي عنوانها مفهوم النظر والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه كالحكم بحدوث العالم تعبيرا عنه بالموجود بعد العدم او المقارن للحادث او المتغير فان قيل لا خفاء في انه ضروري في الشكل الاول نظري في غيره فكيف يصح اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر والتفصيل انما يرجع الى الخصوصيات على ان اقيد ليس بمجرد ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة جهة الانتاج وكيفية الاندراج وحينئذ تساوى الاشكال من

نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ماقال امام الحرمين انه لابعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره الاانه لما اعترف باثبات الشئ بنفسه اعترض الامام الرازى بان فيه تناقضا وتقدما للشئ على نفسه وجوابه ان نفس الشئ بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار فيختلفه فى الاحكام كهذا الذى اثبنا به كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التى عنوان موضوعها مفهوم النظر اعنى قولنا النظر يفيد العلم وكل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص اعنى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشئ الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين مالبس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم باشئ على الشئ قد يختلف اوازمه من الاستلزام عن الدليل او الافتقار اليه اوالى التنبيه او الى الاحساس اوغير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث اومفيدا بديهيا كقولنا كل مايقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة فهو حادث اومفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا يحل مايورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التى من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية حكم كحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالتغير لاينافى مجهوليته من جهة كونه من افرادا لاصغر اعنى العالم فان قيل لاخفاء فى ان كون النظر مفيدا للعلم ضرورى فى الشكل الاول نظرى فى باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى مطلقا على ماذهب اليه الامام الرازى او نظرى مطلقا على ماذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرائطه يفيد العلم وماذكرمن التفصيل قط ما انفاهو فى الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولاشئ من القديم بمتغير فان العلم الاول ضرورى والثانى نظرى على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين و وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضرورى فى جميع الاشكال على مايراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل و بدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولاخفاء فى ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تتساوى الاشكال فى الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة وتمام تحقيقه فى شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضرورى وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ماقال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا نسلم ان كان الشك فى النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة فى الانتاج فينقل الكلام الى كيفية انضمامها مع الاولين ويفضى الى اعتبار ما لانهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين

الى النتيجة لاقضية هي جزء القياس ليكون مقدمة على انه لوسمي مقدمة اوجعل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها بالاكبر فلا بأس بلازم ان يكون له مع المقدمتين هيئة والدراج شرط العلم بها لتحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لانزاع في انه لايكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لابد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لابد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف اوالعكس اونحوهما حتى لواستحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك مالم ينعكس الترتيب مثلا فالمتنازع في هذا المقام قلنا ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي الواقي بالاكتساب ويرجع الشكل الى بيان اثبات اونفي هو الواسطة ملزوم لاثبات اونفي هو المطلوب على ماهو حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل بعض المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء لانه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان تكون هي نفسها شرائط العلم لزوم الشكال التي هي لوازم الاشكال يعلم لزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بوسط خفي او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم فلو اتحد اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فاسئلتا جه من شكل آخر لايتصور الا بتغير احدى المقدمتين اوكانيهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثاني اوكل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا وحينئذ تتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لايقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد لقطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت الحصول بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة اتباع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع بشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية في لزوم النتائج اياها بمعنى حقيتها في نفس الامر على تقدير حقيتها واما التفاوت في العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات اوالاكتساب بخفي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها (قال اخي المخالف بوجوه ٢) واعلم ورود الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لانها التي ان يكون القصد بق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات اوفي الالهيات خاصة على ماذكره الامام من انه لانزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في افادته لليقين الكامل وينبغي ان لاتكون العدديات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفي كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلافا في ذلك اولم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع ان يقع اويظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لايحصل عقيب

٢ الاول العلم بكون ما يحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا لم يظهر خلافه وان كان نظريا تسلسل قلنا ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممتنع وكذا توقف العلم بانه علم على نظر آخر بل يحصل به نفسه كالعلم بانه لامعارض الثاني افادته العلم تنافي اشتراط عدم العلم قلنا ممنوع فان المراد به باستعقبه الثالث او افاده التسوية القبح التكليف بالعلم قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور والرابع اقرب الاشياء الى الانسان هويته وقد كثر فيهما الخلاف كثرة لاتضبط فكيف فيما هو ابعد وابعد قلنا لابدل على الامتناع بل على العسر ولانزاع فيها والخامس شرط التصديق وهو التصور مختلف في الحقايق الآلهية قلنا ممنوع السادس لو صح الاستدلال على الصانع بدليل فوجوده اما ثبوت الصانع فيلزم اتفاؤه على تقدير انتفائه واما العلم به فلا يكون دليلا عند عدم النظر فيه قلبا لانعني بافادته وجدانه الاكونه بحيث متى وجد وجد المدلول ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ولا من عدم النظر فيه انتفاء الحيثية واورد على الكل ان العلم بان النظر لايفيد العلم ان كان نظريا استفيد منه فنقض وان كان ضروريا نابيه بها علمه لم يقع فيه خلاف اكثر العقلاء عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افادت الفساد ثبت المطلوب والا لغت

نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك ينقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولازم الحق حق قطعا او نختار انه نظري ولا نم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لاجهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلابد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر اخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالعلم بانه لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نم توقفه على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه في آخر المقصد وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال كانه على حذف المضاف اي علمية العلم الحاصل اعني كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه ضروري والا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا لا بمعنى انا نضطر الى الجزم به لمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظري الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس فكان هذا مراد الآمدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والافلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لاينا في ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزأ في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسماويات والعناصر ومجائب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الالهيات لكان شرطه وهو التصور متحققا لكنه منتف اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف

اضاق لايعرض الا بالاضافة الى المدلول الذى فرضناه العلم وهو متنف عند عدم النظر واجيب بانا لانعنى بكون الدليل مفيدا بشئ وموجبا له انه يوجده ويحصله على ماهو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشئ ومتى نظر فيه علم ذلك الشئ وحاصله ان وجوده مستلزم لشيوعه والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لايوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لاينافى كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل مايصح به لاثبات ان النظر لايفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم فى الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء فى الحكم الضرورى وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لايستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لايفيد العلم لكن لما احتجتم على الافادة احتججنا على نفى الافادة معارضة للفاسد بالفاسد فلنا ماذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المط وان لم يفد كان لغوا وبقى مادكرنا سالما عن المعارض (قال واما النظر الفاسد ٦) القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا فى ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لايعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضرورى ابتداء وانتهاء سواء كانت المقدمات صادقة اوكاذبة كما فى المثال المذكور واما الثانى فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التى يلزمها النتيجة والصحيح انه لايستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لايكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ماهو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمادته نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لانزاع فى ان الفاسد صورة لايستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لايستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئى كما فى المثال المذكور ومرادنا نفى الايجاب الكلى لعدم اللزوم فى بعض المواد والقائلون بانه لازوم اصلا يريدون بالزوم الذى ناطه صفة فى الشبهة يعنى ان شبهة المنظور فيها ليس لها الذ اتها صفة ولاوجه يكونها ناطا للازمة بينها وبين المطلوب والالما اتفقت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم فى الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة فى ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر فى بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات فى المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر فى شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقية المقدمات كما ان نظر المبطل فى دليل المحق لايستلزم العلم بذلك وماذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل (قال المبحث الثالث يشترط ٢) للنظر صحيحا كان اوفاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ الطلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعنى عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب انا لان لنظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأى ابى هاشم والجهل المركب مقارن الجزم فينا قض ان واما لان لجهل المركب صارف عنه كالكل مع الامتلاء

٦ فالصحيح انه لا يستلزم الجهل اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط فلان الكاذب قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ماهو اثر الموجب فهو حادث نعم قد يفيده كما اذا اعتقد انه غنى وكل غنى قديم منه

٢ المطلق النظر بعد شرائط العلم عدم الجزم بالمطلوب او بنقيضه اذ الطلب مع ذلك وتعدد الادلة فماهو لزيادة الاطمئنان او لتحصيل استعداد المقبول فى المتعلم بالاجتماع اوفى كل متعلم بدليل آخر وقال الامام المطلوب بالدليل الثانى كونه دليلا وهو غير معلوم ويشترط للنظر الصحيح ان يكون فى الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالته دون غيرها وهى الامر الذى بواسطة ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول كامكان العالم او حدوثه لثبوت الصانع فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكانه او حدوثه هو جهة الدلالة وهذه الامور متغايرة فتتغاير العلوم المتعلقة بها الا ان جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول فمن ههنا يوهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول منه

على ما هو رأى الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضى بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وماذكرنا مع وجازته اوضح مما قال فى المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثانى عدم ضده اى ضد النظر فجنسه اى من ضده ما هو عام اى ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اى ضد للنظر دون الادراكات و هو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج فى شرائط العلم فيكون فى عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم و بهذا يظهر ان تفسير الضد العام فى عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة و الخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب و الجهل المركب به كلام من قبيل الثانى فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر فى دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذاك فان الاذهان مختلفة فى قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل ولبعض آخر من دليل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما فى الاقناعيات و قال الامام النظر فى الدليل الثانى نظر فى وجه دلالته اى المط منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات و بالتعين وهو القضية التى موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فبشترط ان يكون نظرا فى الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وجعلناه قضيتين احداهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لانفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق و ثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذى هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام لما كان جهة الدلالة فى القياس هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة فى المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج وانه عين التفطن لوجوده فى المقدمة بالقوة و بالجملة فالمشهور من الاختلاف فى هذا البحث هو الاختلاف فى مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه الاختلاف فى تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف و الحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ماذكر فى المواقف من ان الخلاف فى ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفى ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد فى الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر فى بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هى العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لابد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفاء فى تغاير الاولين وكذا فى مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا فى مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل بوهم القول بان وجه الدلالة

نفس الدليل وفى نقد المحصل مايشعر بالخلاف فى وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لايجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده داخل فى وجود ماسواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذى هو مغاير لهما هو امر اعتبارى عقلى ليس بموجود فى الخارج كما سيجئ فى تحقيق التضايف هذا كلامه وانت خبير بان الامر الاعتبارى الاضافى هو دلالة الدليل على المدلول لاوجه الدلالة الذى هو صفة فى الدليل كالامكان والحدوث فى العالم ثم ظاهر عبارته ان المحكوم عليه يكون امرا اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين (قوله ولا يشترط للنظر فى معرفة الله تعالى وجود المعلم ٣) خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد بينا افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان فى المعارف الآلهية اوغيرها وسواء كان معه معلم اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه النتيج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثانى ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا فى معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان نخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ونجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتأييد آلهى اوتنتهى سلسلة التعليم الى المعلم المستند علمه الى النبى عليه السلام المستند الى الوحى الثالث ان ارشاد المعلم لايفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا فى المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اى اخباره عن كونه صادقا لايفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لانجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة بل يلزم من العلم بكونه صادقا لابكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاد منه الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التى من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لايخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها انما يراد الاحتياج الى المعلم فى حصول المعرفة اما الوارد او الاحتياج اليه فى حصول النجاة بمعنى ان معرفة الثانى بالنظر لاتفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامتثالا لامره على ماقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله وفى التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبى عليه السلام وعدم امتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ماذكرتم الاحتياج فى النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبى عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج فى كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته واما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن (قال المبحث الرابع لاخلاف بين اهل الاسلام فى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى ٤) اى لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذى هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا اوعقلا ان كان عقليا كما هو رأى المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولامعنى للنظرى الا مايتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستفساد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو

٣ لما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان يخص الحكم بنظر غير المعلم او ينتهى الى الوحى ولان العلم بصدقه اما بالنظر فتضاف او بقوله فدور او بآخر فتسلسل وقد يجاب بانه بالنظر المقرون بارشاد من العلم واحتجت الملاحدة بكثرة اختلاف الآراء فى الآلهيات وتحقق الاحتياج الى المعلم فى اسهل العلوم والصناعات والجواب انها لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم وبمعنى تعسره غير منازع فى الاخفاء فى ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات

متن

٤ لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا اما عندنا فبالشرع بالنص والاجماع اذ حكم العقل معزول لما سبجئ واما عند المعتزلة فعقلا لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف فى الاغلب لعدم الشعور ولو سلم فالخوف بحماله لاحتمال الخطاء وكون العارف احسن حالا ليس على اطلاقه بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما فى الصبى والمجنون وقد ينازع فى امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف الغافل وفى الاجماع على وجوبها فقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد وفى ان النظر مقدمها فقد تحصل بمثل التعليم والالهام وفى اطلاق وجوبها اذ هو مقيد بالتمكن او عدم المعرفة وفى وجوب المقدمة لجواز ايجاب الاصل مع الذهول عنها فيجاب بانه لاغفلة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء انما كان بالادلة الاجمالية على ان جواز

خوف العقاب فى الاخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك و خوف مايترتب فى الدنيا على اختلاف الفرق فى معرفة الصانع من المحاربات و هلاك النفوس وتلف الاموال و كل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبربان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع ظن الخوف فى الاعم الاغلب اذ لايلزم الشعور بالاختلاف و بمايترتب عليه من الضرر ولا بالصانع و بمارتب فى الاخرة من الثواب و العقاب و الاخبار بذلك انما يصل الى البعض و على تقدير الوصول لاريحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع و بعثة الانبياء ودلالة المعجزات و لو سلم ظن الخوف فلانسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال و تحصيل الاحسن واجب فى نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولاقطع بذلك بل ربما يحصل وقع فى اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن و تقرير السؤال على ما ذكرناه تتميم للدليل المذكور ليبان وجوب المعرفة و على مافى المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به و لامفتقر الى حله لكونه منعا على مقدمات مثبتة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفى الالهيات و بلامعلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة و بعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهى خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضرورى والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه و لم يفهمه لامن لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته و تحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم و القدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثانى انا لانسلم قيام الدليل على المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لااله الا الله فلانه ليس بقطعى الدلالة اذ الامر قد يكون للاوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعى السند اذلم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد فلم خصم ان يمنعه بل يدعى الاجماع على انه يكفى التصديق على ما كان اوظنا اوتقليدا فان الصحابة و التابعين رضى الله عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد و الانقياد و لايكلفونهم التحقيق و الاستدلال و الجواب ان الظن كاف فى الوجوب الشرعى على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه فى الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم به على الكذب فيفيد القطع وماذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو الاكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة فى ترتيب المقدمات و تحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها و تقرير التنبيه باجوبتها على انه لوثبت جواز الاكتفاء بالتقليد فى حق البعض فهو لاينافى وجوب المعرفة بالنظر و الاستدلال فى الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالى ترفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لايخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلى يمكن معه من ازاحة الشبه و الزام المنكرين و ارشاد المسترشدين فرض كفاية لابد من ان يقوم به البعض الثالث انا لانسلم ان المعرفة الكاملة لاتحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضرورى من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهرا وخفى اما التعليم

﴿فظاهر﴾

٧ الترك للبعض لاينافى الوجوب فى الجملة و احتياج طرق تحصيل غير الضرورى الى نظر ما ضرورى او الحكم مختص بالاغلب و معنى اطلاق الوجوب عدم تقييده بتلك المعصومة كوجوب الصوم بالنسبة الى العامة والاقامة والحج بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كمية لامعنى لايجابها وهى اجتناب تحصيلها وجه اجتناب سببها قطعا مكروه الرجية فى اجتناب القتل ولو اكتفينا بالاجماع على وجوبه لكفى هذه المؤنات منه

فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي وكما لا يتم الابصار الا بهما لا تتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه اخبار معصوم آخر مالم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا يمنع لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى الذمة حتى يجب مقيدا بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا تجب الاقامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر تجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما سيجيء من النزاع في مقدوريتهما وفي كون الشك غير واجب الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قبل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة لا التكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لابد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشارع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جاز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الى غير ذلك (قال قالوا لو لم يجب الا شرعا ٤) احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء لم يكن للبعثة فائدة و بطلانه ظاهر ووجه الازوم ان النبي عليه السلام اذا قال للكلف انظر فيّ معجزتي حتى يظهر لك صدقي فيما ادعوه فله ان يقول لا انظر مالم يجب علي لان ترك غير الواجب

٤ لكان لمكلف ان يقول لا انظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر لانه بالشرع وثبوته بالنظر ولا يمكن للنبي الزامه وفيه الخامس واجب بانه مشترك الالزام اذ الوجوب العقلي ايضا نظري فله ان لا ينظر ولا يسمع الى ما يوضع له من المقدمات و بان صحة الالزام انما تتوقف على تحقق الوجوب لا على العلم به والمتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه

متن

جايز ولا يجب على مالم يثبت الشرع لانه لاوجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظرى لاضرورى فان قيل قوله لا انظر مالم يجب ليس بصحيح لان النظر لايتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لايكون للنبي ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالالحام واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفى ماهو الحق عنده فى صورة النزاع وتقريره ان للكلف ان يقول لاانظر فيما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفى الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات الجلية التى يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات قلنا لوسلم فله ان لايلتفت ولا يصغى فيلزم الالحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لاعلى علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لاتحققهما فى نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لايثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر مالم يجب وان اراد فى الوجوب التحقق وفى الثبوت العلم به لم يصح قوله لايجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لايتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا ما قال فى المواقف ان قولك لا يجب على مالم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر ان والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم بقوله لايثبت الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صحت جميع المقدمات لكن تخل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته فى فساد صورته وبالعكس (قال المبحث الخامس اختلفوا فى اول (٨) مايجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ وهو النظر فى معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضى والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال فى المتن والا فالثانى اى النظر او القصد اليه لايقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب فينبغى ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولوسلم فوجوب النظر مقيد لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطابق او نقيضه على ماسبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر فى النسبة ولاشئ منهما بمقدمة واعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لايكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلايجب تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال فى المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف

٨ الواجبات فعل معرفة الله تعالى لانها اول الاصل وقيل النظر فيها او القصد اليها لوقوعها عليه والحق ان المراد الواجب عما يكون مقصودا فى نفسه فاول والا فالثانى واما عدم المعرفة فليس بمقدور او الوجوب عليه واستدامته ليست بمقدمة وقيل النزاع لان العبد بعده ورد بانه ليس بمقدور لكونه من الكيف كالعلم ولا مقدمة لتأتى النظر عند الظن والوهم والتردد به مايقال اولهما وجعل مقدورا بمعنى امكان تحصيله فوجوب النظر مقيد به اذ لانظر عند الجزم والواجب على المقلد او الجاهل جهلا مركبا هو النظر فى وجه الدلالة ليقوده الى العلم منه

اما الاول فلان فهم لايمنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثانى فلانه يقتضى ان لايجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن اوا لتقليد اوالجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد فى النسبة اما على استواء وهو الشك المحض اورجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب منهما هو النظر فى الدليل ومعرفة وجه دلالته ليؤ ولا الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط اونقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال فى رد الشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابى هاشم هوالوجوب العقلى كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعانى التى يطلبها العاقل و يحكم باستحقاق تاركه الذم لكان سيئا وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلى (قال المبحث السادس ٩) قدسبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل مادة مركب يوصل الى المط والثانية صورته والمط اما تصور ارتصديق فالموصل الى التصور و يسمى المعرف اما حدا ورسم وكل منهما اما تام اوناقص لان التميز امر لابد منه فى التعريف لامتناع المعرفة بدون التميز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه فى اللغة المنع ولابد فى المعرفة من منع خروج شئ من الافراد ودخول شئ فيه مماسواها فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها سمى المعرف رسما لكونه بمزاة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعنى مايقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلا شتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتى المشترك وكمال العرضى المميز والا فناقص فالحد التام واحد لبس الاوهو الجنس القريب مع الفصل القريب و يشترط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام اوهع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك فى اصطلاح الجمهور حيث حصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظى منه اعنى بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام مايفيد امتياز الماهية عن جميع ماعداها والناقص مايفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأى المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اى مطردا ومنعكسا حتى لايجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق و يسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما فى التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لابد من مناسبة بين الحجة والمط ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المط فهى القياس اذ النتيجة مندرجة فى مقدمتيه وان اشتمل المط على الحجة فهى الاستقراء اذ المط حكم كلى يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثانى لابد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما او يندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذى هو العلة وهذا ماقال الامام انا اذا استدللنا بشئ على شئ فان لم يدخل احدهما تحت الاخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلى على الجزئى وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء

٩ كمال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات الى مطلوب اما تصورى وهو المعرف حدا ورسما تاما وناقصا اذ لابد من مميز ذاتى اوعرضى مع الجنس القريب اوبدونه واما تصديقى وهو الدليل اما قياسا استثنائيا متصلا ومنفصلا اواقترانيا حمليا وشرطيا واما استقراء تاما وناقصا واما تمثيلا قطعيا وظنيا اذ لابد من اندراج المطلوب تحت الدليل او بالعكس اوابهما تحت ثالث من

وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان تفسير الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير مساوا تفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج منبئ عن كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس لتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ماله النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجدي نفعا اذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شئ من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر تحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف واتفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئين في الحكم للمساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يبق قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية كما يخرج عن ذلك لنقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الرابط والاعراب سمي استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية او رفعه والا سمي اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقترانى حملي ان كان نتاجه من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على سبيل العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لا يفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه لثبوت مساواتهما في الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والا فظني ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل لانه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا او امر ثابت فيشمل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بصهال اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الآخر واثبات ايهما كان ليلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي

غيره صاحب الموافق الى ماهو اوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين الامرين فيلزم من ثبوت
ايهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقية
يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان
في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم
من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال وقد يقال الدليل ٩) في اصطلاح المنطق هو
المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه وتسنبط
المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا
كان اوظنيا وذكر الامكان لان الدليل لايخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح
لانه لا توصل بالفاسد اليه وذلك بان يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلاق الحكم ليشمل
التفسير الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة
والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم
الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق اى الى التصديق بذلك
ومايقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا
كان اوسلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل يتحقق شئ آخر وهو المدلول وح
لايخرج مثل الاستدلال بنفي الحيوة على نفي العلم ولايلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول
وذلك لان الدليل عندهم اسم لمايفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل
الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا حملنا ه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر
في وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الانتاج
وكيفية الاندراج اذ لايلزم العلم بالمطلوب الحينئذ لايقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات
المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانا نقول لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون
الثاني كالمثلث لايتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك
والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم
بالملزوم وبتحقق اللازم (قال والدليل ٨) قد يقسم الى العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما والى المركب
من العقلي والنقلي وهذا بوهم ان المراد بالنقلي مالايكون شئ من مقدماته عقليا وهو باطل
اذلولم تنته سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك
بان من حصره فيهما اراد بالنقلي مايتوقف شئ من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل
والسماع من الصادق وبالعقلي مالايكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي مايكون جميع
مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب مايكون
بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فمحدثه الشرعية بالنية
وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذلامعنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي
انما تقيد المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلي كما مر فلايقابل المركب
بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد ما أخذها كالعالم للصانع
والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلامعنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه المطلوب
ان كان بحكم العقل فعقلي والافنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت
والانتفاء بحيث لايجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لاغير كالحكم
بوجوب الحج ويكون زيد في الدار والافان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر ومايبتني
عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لاغير لئلا يلزم

٩ لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم كالعالم للصانع وكثيرا ما يختص بالجازم ويقابله الامارة منه

٨ ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلي والافنقلي سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل اولا وقد يخص العقلي بالاول ويسمى الثاني مركبا واما النقلي المحض فباطل اذ لا بد من ثبوت صدق المخبر بالعقل والمطلوب ان استوى طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والافبكل منهما منه

الدور والاتم كن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جماعة يظن المستدل صدقه كالمنقولات عن بعض الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء (قال ولا خفاء في افادة النقلي الظن ٢) وانما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف 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 العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعه الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له وعلى عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى المطلوب عن ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لاقسم بيوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر ما بقي له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم باضمار قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما يبتنى على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لابد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا ومايفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقلي لاستلزامه تكذيب العقلي الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقية شئ او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها وارتفاعها فغاية الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم فنفيه يكون مستدركا في البيان هذا والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب

و اما افادته اليقين فيتوقف على العلم وضع والارادة و ذلك بعصمة رواة عربية وعدم مثل النقل والاشتراك المجاز والاضمار و المعارض من عقلي اذ لابد معه من تأويل النقل نه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه م قد ينضم اليه قرائن تنفي الاحتمال يفيد القطع بالمطلوب وينفي المعارض ما في العقليات مثل قل هو الله احد لا اله الا الله من

والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن بحيث لاتبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفى التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد تسمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لااله الاهو قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم ذلا يجزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى او بمعونة القرائن قلنا اما فى الشرعيات فلا خفاء اذ لايحال للعقل فلا معارض من قبله ونفى المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين فى مثل ماذكرنا من الصلوة والزكوة واما فى العقليات فلان العلم بنفى المعارض العقلى لازم حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ماهو المفروض فى نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافى الآخر كما سبق فى افادة النظر العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنفى المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها لتصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لاعلى العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولايخطر المعارض بالبال ثباتا ونفيا فضلا عن العلم بذلك فانيقال ان افادة اليقين تكون مع العلم بنفى المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه فنفاه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه ويدل على ماذكرنا قطعا ماذكروا فى بيان هذا الاشتراط من انه لاجزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فاينأمل والله الهادى (قال المقصد الثانى ٢) قد سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عايدا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الوجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف فى بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة والاثنينية فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات فى قولهم الامور العامة مايعم اكثر الوجودات هو اقسامه الثلثة التى هى الواجب والجوهر والعرض لاافراده التى لاسبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة يعم اكثرها ولاخفاء فى ان المقصود بالنظر مايتعلق به غرض علمى ويترتب عليه مقصود اصلى من الفن ولايكون له ذكر فى احد المقاصد بالاصالة والاكثير من الامور الشاملة لما يبحث عنه فى الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية ولايضر كون البعض اعتباريا محضا اوغير مختص بالموجود لان بعض مايبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لايشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما فى مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعنى ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى رأى الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفى لا الاثبات يعنى انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند من ينفيه وقد تفسر الامور العامة بمايعم اكثر الموجودات اوالمعدومات ليشمل العدم والامتناع ولى هذا كلام ينبغى ان يذهب صاحب الوقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن المعدوم (قال الفصل الاول ٧) رتب المقصد الثانى على ثلثة فصول فى الوجود والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهى

٢ فى الامور العامة وهو مايعم اكثر الموجودات الواجب والجوهر والعرض فيكون البحث عن العدم والامتناع بالعرض وعن الوجوب لكونه من اقسام مطلق الوجوب السابق ويتفهم فصول متنى

٧ فى الوجود والعدم وفيه مباحث المبحث الاول تصور الوجود بديهى بالضرورة والتعريف بمثل الكون والثبوت والتحقق والتشيئة لفظى ومثل الثابت العين ومايمكن ان يخبر عنه ويعلم او يفهم الى الفاعل والمنفعل او لقديم والحادث تعريف بالاخفى مع صدقه على الموجود فتفهم من زعم ان الحكم كسبى متنى

وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وهو اولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في ممر ولانه ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته يثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول اللفظ دون اللفظ فيعرف تعريفا للفظ يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دورا وتعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريف فهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والتحصل ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى او انعكس الامر التعريف بالثبات العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه و يعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي يثبت والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان او لوسلم فلا خفاء في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف لقدر ما هذه الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما الموجود او العدم او المعدوم والاشيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقال مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود و غيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح تعريفا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الموجود و بعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق اثبات العين على الموجود بان معناه اثبات عينه اي نفسه من حيث هي هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت و هو معنى الموجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد اثبات شيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال (قال واستدل ٦) كان الامام جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسببا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متقابلان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو سبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة على المطلوب حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزأ من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكن لا يفيد المدعى وهو بداهة تصورا وجود بحقيقته لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا في الاول فممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيق اللزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل انما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به على ما مر في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لانه لو امكن الاستفادة منه و يبطل ما ذكر في الموقف من ان التضمن ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء فالاستدلال انما هو على العلم ببداهة الاجزاء

٦ بوجوه الاول ان التصديق البديهي بنسبة في الوجود والعدم يتوقف على تصوره ورد بانه ان اريد بداهة مطلقا بمعنى عدم التوقف على الكسب اصلا فممنوع بل مصادرة او بداهة الحكم فغير مفيد اذ لا يستلزم تصور الحقيقة ولا يتأتى الكسب به لا يقال بداهة الكل وان توقفت على بداهة الاجزاء لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستلزمه فلا مصادرة لانا نقول توقف العلم ببداهة الكل على العلم ببداهة الجزء ضروري كتوقف الكل على الجزء اذ بداهة الجزء جزء بداهة الكل والعلم بالكل انما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به الثاني انه معلوم يمتنع اكتسابه اما بالبط فلبساطته اذ لو ترك فاما من الموجودات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في ماهيته او من غيرها فلا بد ان يحصل عند الاجتماع امر زائد يكون هو الوجود فلا يكون الوجود محض ما ليس بوجود والزايد على الشيء عارض فلا يكون الترك فيه واما بالرسم فلما سبق ورد بالنقض الاجمالي لسائر المركبات والحل بان الامر الحاصل يكون زائدا على كل لا على الكل بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه ويكون الوجود محض ما ليس بشيء من اجزائه بوجود كسائر المركبات وحدث رسم قد سبق الثالث نقيض وجودي وهو بديهي ورد بانه ان اريد التصور فممنوع او التصديق فغير مفيد على ما سبق وقيل لا يتصور اصلا من

فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم ببداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا اولا وسلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها واولا وسلم في التصور لا نقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك واولا وسلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته و حصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلهذا لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما موجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته و كلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني او جزء مقوم لها فيلزم الاول والا فيجوز ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود اولا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو ح وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا خلف وتقرير الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود اوقابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله اوفاعله واما بالرسم فمما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور و بما عداه مفصلا وهو محال واولا وسلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير الاول ان الدليل امتناع تركب الوجود النقض اي اوضح بمجمع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو ح اما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هذا خلف اولا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام اي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد الزاما ان اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي و ح لا يصح الحمل بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية اولا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحمل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض و ح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود

كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لاتكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن التقرير الثانى انا نختار ان اجزاء الوجودات وجودات ولانسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد فى نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما فى سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر فى امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء اولانه اعم الاشياء بحسب التصقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقى المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودى لان معناه لوجود مع الاضافة والعلم بوجودى بديهى بمعنى انه لايتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان مايتوقف عليه البديهى يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودى بالحقيقة بديهى فممنوع ولو سلم فلانم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره بما سيجئ من ان لوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجى غير مقوم وليس العارض جزأ للمعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اى العلم بانه وجود ضرورى فغير مفيد لان كونه بديهيا لجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام يأبى صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودى وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لادليل عن سالبتين فلابد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ثم دفعهما بان الذى لابد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى الوجود فانا نسلم ان بصدق المقدمتين لابوجودهما فى الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ماصدق عليه الموضوع لابوجوده له وانت خبير بانه لادخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الايصال الى التصور وان كلامه صريح فى انه يريد بالدليل المرصل الى التصديق لا الموصل فى الجملة وان مراد الامام بالدليل الذى لابد من العلم بوجوده هو الامر الذى يستند اليه كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه (فان قيل ٨) يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين ببداهة الوجود مع الجواب عنها وهى وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير بديهى واركان زائدا عليها كان عارضا لها الان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات فى المعقولية اذ لااستقلال للعارض بدون المعروض وهو غير بديهى فكذا الوجود العارض بل ابى لايقال الكلام فى الوجود المطلق لا فى الوجودات الخاصة التى هى العوارض للماهيات واسلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هى الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لايلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ماسيجئ فيكون تابعا لها وهى تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق

٨ هو اما نفس الماهية فيكتسب مثلها او عارض فلايعقل الا تبعا لها والقول بان الكلام فى مطلق الوجود او المعروض مطلق الماهية لايدفع التبعية بل يزيدها وايضا لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه ولم يختلفوا فى بداهته ولم يحتجوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو سلم فيكفى ماهية بديهية وقد يفسر البديهى لفظا لافادة المراد باللفظ لا تصور الحقيقة وقد يكون تصديق بداهة البديهى كسبيا او خفيا فيختلف فيه ويفتقر الى دليل او التنبيه منه

للماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فبكفي الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لانم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب لايقال لعارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسيجيء ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس معنى المعروض في العقل ان لا يتحقق العارض في العقل بدون المعروض وقائما به كما في المعروض الخارجي بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزأه بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حديا اورسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع منه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ماذكر في معرض الاستدلال تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتي ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود النفس كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها ومنها انا نتصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو انفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلانم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود (قال البحث الثاني) المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات

٧ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وهي زائدة على الماهيات تنبيه على الاول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان توقفنا بالماهية والتشخص قلنا مطلقهما ايضا مشترك وتمام الحصر في الموجود والمعدوم والقطع باتحاد مفهوم العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة ذلا فغاير الا بالاضافة منه

بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب يخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق وجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنا (٣) انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا مجردا او غير مجرد ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسم الشيء الى بعض ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات اولانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة واما باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لا نا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث يبقى الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونهما واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس لمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا خفاء في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لانم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فالكل وجود رفع مقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان اللانسان واللا فرس واللا شجر وغيرها من المفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكلي مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا (قال وهي

الثانى ٩) اى ينبه على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتنافى الماهية وذاتياتها (١) صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها ٢ افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها ٣ اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها ٤ اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون فى الاعيان ومفهوم الانسان والفرس والشجر مختلف ٥ الانفكاك فى التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما فى الخارج فظاهر واما فى الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود فى العقل واوسلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشئ لا يستلزم تعقل تصوره واوسلم فيجوز ان يوجد فى الخارج مالا نعقله اصلا وايضا قد نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هى من غير تصديق بثبوت الوجود العينى او الذهنى لها فائر بالفظا تعقل ايم لتصور والتصديق وعبارة الكثيرين انا نتصور ماهية لمثلث ونشك فى وجودها العينى والذهنى ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافى اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشئ هو المعقول من ذلك الشئ فبعضها يدل على ذلك فى الواجب والممكن جميعا وبعضها فى الممكن مطلقا وبعضها فى صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة فى الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئى لا يصح الا عدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية (قال ومنعت الفلاسفة ٢) احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات (١) كون الشئ قابلا وفاعلا وسيجئ بيان استحالته ٢ تقدم الشئ بوجوده على وجوده وهو ضرورى الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضى الى وجود الشئ مرتين والى التسلسل فى الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والاعاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال وجود الواجب وهو ضرورى الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المعروضية وفاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثانى فلان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هى الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهى متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هذا خلف وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لانسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لا نسلم استحالة كون الشئ قابلا وفاعلا وسيجئ الكلام على دليلها وعن الثانى بانا لا نسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضرورى تقدمها بما هى علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما فى اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تتقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاثة للفردية وذلك كما تقابل فان تقدمه على المقبول ضرورى لكنه قد يكون بالماهية من حيث هى لا باعتبار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها

٩ صحة سلبه عنها وافادة حمله عليها واكتساب ثبوته لها واتحاد مفهومه دونها وانفكاك تعقله عنها منن

٢ زيادته فى الواجب اذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلا وفاعلا ارتقدمها بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول وجواز زوال الوجود نظرا الى احتياجه فى نفسه واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم وعن الاخيرين بمنع الملازمة اذ التقدم قد لا يكون بالوجود كالثلثة للفردية وماهية الممكن لوجوده والمحتاج قد يمنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية منن

مقتضية له ولامعنى لواجب الوجود سوى مايمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولايضر احتياج وجوده الى ذاته ولاتسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان لممكن مايحتاج الى الغير فى ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض فى اثر ان للامكان واقتصر على الاحتياج ( قال فان قيل ٢ ) العمدة فى احتياج الفلاسفة هو الوجه الثانى وحاصل ماذكره الامام فى الجواب انه لم لايجوز ان يكون علة لوجود هى الماهية من حيث هى هى فتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها بالوجود وكان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضرورى ورده الحكيم المحقق فى موضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة وجود امر موجود فى الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه مالم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود وسيفيد له بخلاف القابل للوجود فانه لابد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود ى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هى الماهية من حيث هى هى واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلايجب تقدمها الا بالوجود العقلى لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذ تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سبق من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض قول على طرف الثمام دون التحقيق لانسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لامعنى للافادة هنا سوى ان تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى العالم بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه مالم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هذا خلف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا بها وتسمية الذات الموجودة غيرا للوجود لانسلم ان كل معلوم الغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التى قام بها ذلك الوجود كيف ولامعنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التى قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا الذاته فيجب اى يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها سواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود (قال وعورضت ٧) استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية لحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب فى وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لايقال يكفى فى التجرد عدم مايقتضى المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذى هو الوجود الخاص الحقيقة لسائر الوجودات الذاتى الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجود الواجب وجودا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود مبدأ لنفسه والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة انه احد جزئيه وهو التجرد عدمى ان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون

٢ تقدم المقيد للوجود بالوجود ضرورى اذ العقل ما لم يلحظ للشئ وجودا لم يمكنه تعقل كونه مفيدا الوجود بخلاف المستفيد فانه لابد ان يلحظ خاليا عن الوجود قلنا موضوع الافادة ههنا الاقتضاء الوجود لذاته وتقدم تقدمه بالوجود ضرورى فان قيل فيكون وجوده لولا معنى فيمكن قلنا لذاته فيجب اذ لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات منه

٧ بوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته فتجرده اما لذاته فهو المطلوب او لغيره فيحتاج الى الواجب الثانى مبدأ الممكنات حينئذ اما الوجود وحده فيكون الشئ مبدأ لنفسه ولمثله واما مع التجرد شطرا فيتركب الواجب او شرطا فيكون مبدأ لكل شئ ويتخلف عنه اثر لفقد شرطه لأن ذاته الثالث الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة فيتغاير ان الرابع الواجب ان كان مجرد الكون تعددا ومع التجرد تركبا او بشرطه افتقر وان كان غيره وان كان بدون الكون فمحال وان كان معه فزيد ضرورة امتناع كونه داخلا الخامس الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب واجيب بانه لانزاع فى زيادة الوجود المطلق بل الخاص وماذكر لايدل عليه منه

الشيء مبدأ لنفسه ولعلة ممتنع بالذات لابواسطة انتفاء شرط المبدائية و الجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلايلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب بينا ر لك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة و مابه المشاركة غير مابه المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان مابه المشاركة هوالوجود المطلق والحقيقة هوالوجود الخاص وهوالمتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هوالكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لايصلح جزأ للواجب او بسرط التجرد لزم ان لايكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هوالتجرد و ان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون في الاعيان فمحال ضرورة انه لايعقل الوجود بدون الكون و ان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب اوخارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ماهو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولانزاع في زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا و غير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب ان المعلوم هوالوجود المطلق للصغار للخاص الذي هونفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لانزاع في زيادة الوجود المطلق اى على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وماذكر من الوجوه لايدل عليها ( قال فان قيل ٩ ) اشاره الى دليل آخر للامام لايندفع بماذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية للبديهي من كونه مفهوما واحدا مستركا بين الكل والطبيعة النوعية لاتختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها مايجب للاخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى وعلى هذا ينتهم كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجودات اقتضى العروض واللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب و الممكن و ان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوده الى منفصل كما سبق و الجواب انا لانسلم انه طبيعة نوعية و مجرد اتحاد المفهوم لايوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان تكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود لواجب التجرد و يمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لاصدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركب كالحيوان لانواعه ( قال متواطأ اومشككا ٧ ) اشارة الى ان الجواب يتم بماذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقايق في لازم واحد غير ذاتي سواء كانت مقولية عليها بالتواطئ كالماهية على الماهيات والتشخص على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مستركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم و ان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم او جود على السواء من غير اولوية ولااولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم و اولى و اشد منه في الممكن والواقع على اشياء بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سيأتي

٩ الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها وان تنوع بل الوجودات متخالفة بالحقيقة يجب للبعض منها مايمتنع على البعض كالانوار ويعم المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي بين

٧ وهو الحق لكونه في الواجب اولى واشد واقدم . منه

فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجيا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليتم اختلافها في العروض واللاعروض وفي البدائية للممكنات وعدم البدائية الى غير ذلك والعجب ان الامام لما اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيأ منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم (قال فيزيد عليها ٨) دفع لما سبق الى بعض الاوهام من ان لوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه في العروض واللاعروض على تقدير التواطئ محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطئ قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا لماهية قائما بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود او المشكك وجودا قيوما اي قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما تجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لا ستقلال كل مستقل قاولي بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قيل ٩) اي في اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد باتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض وهو مفهوم الكون وذلك كاشتراك الماشي من انواع الحيوانات واشتخاصها بشتركة في مفهوم الماشي من غير تصادق بينهما (قال وذهب الشيخ ٧) احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزأ منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا حالا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما في جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي

٨ و لا نسلم زيادتها على ماهيتها متن

٩ فان قيل الموجودات قلنا بمعنى عدم المغايرة غير محال وبمعنى عدم الاشتراك في مفهوم الكون غير لازم كما مر المائتي متن

٧ ال ان وجود كل شيء عينه والاشتراك المقطعي لانه لو زاد فقيامه اما بالمعدوم فيلزم قيام المعدوم او بالموجودية فيدور او بوجود آخر فتسلسل وايضا فهو اما معدوم فيتصف بنقيضه ويتحقق في المحل ما لا تحقق له او موجود فيتسلسل واجيب عن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي فان قيل فيقوم بالموجود وهو اظهر في التناقض قلنا بل بالاعتبار فيه الوجود والعدم وان لم ينفك عن احدهما فان قيل فيلتقيان عن احدهما فيعود المحذور قلنا القيام بها عقلي فيكفي حصولها في العقل من غير اعتباره وان اعتبر فلا تسلسل في الاعتبارات وعن الثاني بان وجود الوجود عينه وانما النزاع في غيره وتحقيقه ان بالوجود تتحقق الاشياء فيكون تحققه بنفسه كحال الزمان مع التقدم والتأخر على انه لا استحالة في كونه معدوما متن

د ون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود و العدم
وهو تناقض الثاني انه لوقام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود
هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام
ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية
عليه بوجود آخر وهلم جرا قيل هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الادلة و لاستلزامه
انحصار مالايتناهي بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى و هو كون الوجود نفس
الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودها غير عارض والالم يكن الجميع
جميعا وفيه نظر لانا لانسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لايكون وراءه وجود آخر بل كل جميع
فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
الى وجود لايكون بينه و بين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشئ لوكان زائدا عليه لما كان
الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشئ بنقيضه
وكون مالا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لوقام بالماهية لكان موجودا ضرورة
امتناع اتصاف الشئ بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل مالا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام
الى وجوده و يتسلسل لان التقديران وجود كل شئ زائد عليه والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة
الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما اوردنا
في المتن تقرير الاول انه لوقام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيناقض اوموجودة فيدور
او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشئ بنقيضه و يثبت
في المحل مالا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه وتتسلسل الوجودات والجواب
اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان نلاحظ
كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ونعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب
الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم و تلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول
ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة
ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي مالايكون الوجود اوالعدم
نفسها ولا جزأ منها على ماقيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد مالايكون
موجودا ولامعدوما لابالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض الوجود
بلانزاع ولااشتباه قلنا المراد مالايعتبر فيه الوجود ولاالعدم وان كان لاينفك عن احدهما في الخارج
فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فيناقض اوالوجود
فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه
بالوجود تقدما ذاتيا اوزمانيا فلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي
ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي اوذهني و يكون
لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني
فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك
في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولانم لزوم التسلسل
وانما يلزم لوكان وجوده أيضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره
والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه
بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء

بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فاقبل فيكون كل وجود واجبا اذ لامعنى له سوى مايكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشئ اما من ذاته كما فى الواجب اومن غيره كما فى الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان فى قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا فى العبارة اوالوجود نفس تحقق الاشياء لاما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحادها به هوية اوانختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى صدق عليه لان نقيض الوجود هوالعدم واللاوجود لا المعدوم واللا موجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذى وجود كما ان السواد ليس بذى سواد والامر كذلك ولايلزم ايضا ان يتحقق فى المحل مالا تحقق له فى نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الاتحقق فى العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه انما بالجسم الاسود فدور اوتسلسل واجتماع المثلين اواللاسود فنقض وهوضعيف لان قيامه بجسم اسود به لابسواد قابله ليلزم محال وطريانه على محل لاسود يصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعى ان تعدم المعروض على العارض بالوجود ضرورى فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود هذا الوجود فلا مخلص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو فى العروض الخارجى كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثانى بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهوايضا ضعيف لما سيأتى من نفى الواسطة (قال فان قلت ٨) يريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لايخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هوالحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود فى العربية ولفظ هستى فى الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لاتكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك فى الممكنات وفى الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحايف الى ان منشأ الاختلاف هواطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح فى ان النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهومعنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشترك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لايتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة القائلين بان وجود الشئ زائد عليه لايفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لايقبله العقل وان وقع فى كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشئ نفس ذاته لايفيد سوى ان ليس للشئ هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشئ هوالمفهوم من ذلك الشئ فان هذا بديهى البطلان فاذن لايظهر من كلام الفريقين ولايتصور من المنصف خلاف فى ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لاعينا اى بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية

٨ لاخفاء فى ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان مثلا وليس لفظ الوجود وما يرادفه من جميع اللغات موضوعا بالاشتراك لمعان لاتكاد تتناهى واحتجاج الفريقين يسهد بان النزاع فى الوجود بمعنى الكون وليس ما ذكر عن ان الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات على ان مفهوم الذات ايضا معنى مشترك فوجه هذا الاختلاف قلت مضمون ادلة الجمهور ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس لهما هو بناء ممتازتان تقوم احداهما بالاخرى كالجسم مع البياض فلا خلاف فى ان لوجود زائد ذهنا بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لاعينا بان يكون للماهية تحقق وللعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض فعند التحرير لايبقى نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا مكابرة ولايتفرع على الوجود الذهنى سوى ان للبحث ان يقول زائد فى العقل وعلى السائق ان يقول عقلا اوفى التعقل وليس له فى اختيار العقلى و الاشتراك المعنوى كما فى سائر المفهومات الكلية سوى النفية فان التعقل عندهم لايقتضى الثبوت ولهذا جرت كلمة الجمهور على انه مشترك معنى زائد ذهنا متن

متميزة بقوم احداهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان المراد ان الزيادة في التصور اوفي الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لاتغاير ولاتمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لانزاع للفاعلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لاينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولااشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لايقولوا الوجود امر زايد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا (قال هذا في الممكن ٣) يعني ان ماذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها الوجود ها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده اومحل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لابمعنى انه لايقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لوكان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود العروضه الى الماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم ولا يوجب التركيب ولاالافتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لايجوز ان تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقايق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لايجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجد ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لايتكثر ولايصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك اذلا معنى للقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق متكثرة بانفسها لابمجرد عارض الاضافة تكون

٣ واما في الواجب فعندنا له حقيقة يزيد عليها وجودها الخاص دهنا كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة الوجود الخاص القائم بالذات المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات المعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا اذ في الماهية مع الوجود شائبة التركيب والاحتياج ولاكذلك الوجود الخاص مع المطلق فانه كون خاص متحقق بنفسه قائم بذاته غني في التحقق عن المطلق وغيره وانما يقع المطلق عليه وقوع لازم خارجي غير مقوم ولا يتصور هذا في غير الوجود لان احتياجه في التحقق الى الوجود ضروري وبنى هذا على ان الوجودات مختصة متكثرة بانفسها مشتركة في عارض هو مفهوم الكون كنور الشمس والسراج وبياض الثلج والعاج لكن لما لم يكن لها اسام مخصوصة توهم ان تخصصها وتكثرها بمجرد الاضافة الى المحال كما في بياضات الثلوج متن

فيما ثلثة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركات فى عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين فى العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين فى الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك والانصاف ان ماذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود الفار وغير الفار واما فى مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا (قال فان قلت ٣) لما لاح من كلام الفارابى وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ماخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجود ابوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع فى الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان فى كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذى هو الكون فى الاعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون فى الاعيان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذى هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم منه ان يكون فى الواجب وجودان عارض ومعروض وفى الممكن كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ماصدق عليه لوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا بياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لاماصدق هو عليه من الوجودات المتخالفة وكالانزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون فكذا فى الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهى وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع فى ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما فى الممكنات واذا تقرر انه لامعنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لايكون ماهية اوجزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان فى الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذى به تحققه فى الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل على ذلك فقد دل على هذا الان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لاغير فليس فى الخارج الا نسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما فى بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولوسلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضرورى فمن اين يلزم فى الانسان وجودان وفى الثلج بياضان (قال ثم ان جمعا ٨) قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لايجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولاماهية موجودة او مع الوجود الا فى ذلك من الاحتياج والتركيب فنعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص

٣ اوكان المطلق عارضا لها لكان فى كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شأن الاعراض العامة فتكون الحصة من مفهوم الكون زائدا على ما هو حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض وفى الممكن وجودان وماهية وعلى هذا فى الثلج بياضان وهذا مما يكذبه العقل والحس قلت لانزاع لهم فى زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذى هو حقيقة الواجب اذلا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة وانما نزاعهم فى ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص فى التعقل وشيوعه وبعد القول بالتشكيك فمغايرة الوجودات المخصص من مفهوم الكون ضرورى لكن بحسب العقل دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الحصص من مفهوم العام صور عقلية لاتحقق لها فى الاعيان فلا يلزم للممكن وجودان ولا فى الابيض بياضان متن

٨ من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان فى الوجود الخاص مع المطلق ايضا شائبة التركب والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود وانه ليس معنى كليا يتكثر الى الجزئيات بل واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه وانما لتكثر فى الموجودات بواسطة الاضافات ومعنى قولنا الواجب موجود انه الوجود او معنى انه نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت ٨

لا نه ان اخذ مع المطلق فمركب او بمجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق ضرورة انه لوارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اوردنا عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلى لاتحقق له فى الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لاتكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصى موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات بواسطة الاضافات لابواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود و الى الفرس فوجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان اوالفرس اوغيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لاتحقق له الا فى الذهن ضرورى وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا فى ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه فى تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لوارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اى عدمه فيكون واجبا فغالطة وانما يلزم الوجوب لوكان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والقابلية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق فى مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان فى مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اى الوجود الصرف الذى لاتقييد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر فى نفسه انما هو عدم وجود اوعدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به اوغير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشئ العادم كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم حيث لا عدم لاشر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لايعقل له ضد ولامثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو فى القوة لموجود آخر يمانعه والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلا يتصور ان يمانعه شئ من الموجودات و عند الخاص لما شارك شيئا آخر فى الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا يقوم الشئ بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودى يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لاجزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل فى الخارج ان كان التركيب خارجيا و فى الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا اوموجودا لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان عدما اومعدوما لزم تقدم الشئ بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا عم من الوجود اذ ما من شئ الا وله وجود و فى بعض المقدمات ضعف لايخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعانى ولا انتاج عن الموجبتين فى الشكل الثانى وتحقيقه انا نلزم هذه الامور للوجود لايوجب كونه الواجب عالم تبين مساواتها للزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافى تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اى الامور التى يمتنع استنادها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل

له وبشرط لا رمز الى ذلك وكذا قولهم الوجود خير محض لايعقل له ضد و لا مثل ولاجنس ولا فصل وانت خبير بان هذا ينافى تصريحهم بانه من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه خارجا من المعقولات الثانية اذ ليس فى الاعيان ماهو وجود بل انسان وسواد مثلا وانه ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث وانه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية والجنسية وانه يقال على الوجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الرأى اصولا وفروعا اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى

متن

ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اى العوارض التي تلحق المعقولات الاولى من حيث لايحاذى بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شئ هو الوجود اوالذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والافقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحال ولايتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا مايقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق اولسلم فالقيام ههنا عقلي والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لاينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال ولبست امورا متكثرة متحصصة بانفسها معروضه له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ماصدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فا مقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزما لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة (قال وما يعجب حال الوجود ٨) يتعجب من اختلافات العقلاء في احوال الوجود ومع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشئ ان تتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي اوكلي فقيل جزئي حقيقي لاتعدد فيه اصلا وانما التعدد في الوجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا الله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب اوممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ماذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض اوجوهر اوليس بعرض ولاجوهر لكونهما من اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام مايشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض مالاينقوم بنفسه بل بمحله المستغنى عنه في تقومه ولايتصور استغناء شئ في تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود اولا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لاتحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما ان يوجد بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ماذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها وجار بعينه في وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ماذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ماتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل ولامحيص الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولامعدوم بل واسطة على ماسيأتي ومنها اختلافهم

٨ اطبقوا على انه بديهي لااعرف منه ثم اختلفوا في انه جزئي اوكلي واجب اوممكن عرض اولاعرض ولاجوهر موجود او اعتباري لاتحقق له في الاعيان اوواسطة وافراده عين الماهيات او زائدة ولفظه مشترك اوموا طئ اومشكك والله الهادي منه

في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لاتفاوت فيه اصلا ومشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لاعلى السواء وهو الحق (قال المبحث الثالث الوجود ٣) على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود في الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لوتحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لوتجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازائه اللفظ الدال عليه لاذات زيد ولا صورته نعم اذ اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك للفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان واكل لاحق فبما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللذهني على العيني وللفظي على الذهني وللخطي على اللفظي فتحقق ثلاث دلالات اوليها عقلية محضة لايختلف منها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ اي لفظ عبر عن السماء فالموجود منها في الخارج هو ذلك المشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيان يختلف في الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا آخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لاتختلف باختلاف اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لايخص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولامعنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل في الذهن صورة العالم وصورة الحدوث وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء مانعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لايقول بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصورة الذهنية فانه مما يكاد يقضي به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفي بحفظ صور متعددة تترتب ترتب الحروف في الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة (قال ويستدل ٧) كون العلم سيما العلم بما لاتحقق له في الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات فمن ههنا زعم بعضهم ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على مالاتحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لاثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة ويلزم ثبوت الممتنعات لتصحح هذه الاحكام واذا ليس في الخارج

﴿٨﴾

٢ يتناول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا والاول متأصل يكون الموجود به حقيقة الشيء والثاني غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم يكون الموجود به صورة الشيء والاخيران مجازيان بكون الموجود بهما اسم الشيء وصورة اسمه ولكل لاحق دلالة على السابق الا ان الاولى عقلية لا يختلف فيها الطرفان والاخريان وضعيتان يختلف في اوليهما الدال فقط وفي ثانيهما الطرفان جميعا متن

٧ على تحقق الذهني بانا نحكم ايجابيا على مالاثبوت له في الخارج ومن الممتنعات مع استحالة الاثبات لما لاثبوت له وبانا نجد من المفهومات ما هو كلي يمتنع بكليته في الخارج ومن القضايا حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على الموجود في الخارج واعترض بانه يكفي في الايجاب تميز الموضوع عند العقل وهو معنى التعقل فيرجع الكل الى ان الفهم والتعقل يقتضي الثبوت في العقل وفيه النزاع والجواب ان اقتضاء التعقل والتميز اضافة بين العاقل والمعقول ضروري ولاتعقل الاضافة الى الا في الصرف بل لابد من ثبوت ما واذ ليس في الخارج ففي العقل فان قيل يجوز ان يقوم بنفسه كالمثل المجردة لافلاطون والمعلقة لغيره او ببعض المجردات كصور الكائنات بالعقل الفعال عند الفلاسفة قلنا معلوم بالضرورة ان الممتنع بل المعدوم سيما ما ليس من قبيل الذوات لايقوم بنفسه ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته وفيه المدعى من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة لا من جهة استلزامه ان للمعقولات نوعا من التميز غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل اولاحظه من محل اخر لان اقتضاء التميز الثبوت في العقل اول المسئلة متن

فى الذهن ونقرر آخرا ان من الموجبات مالا تحقق لموضوعه فى الخارج والموجبة تستدعى وجود الموضوع فى الجملة فيكون فى الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فهاه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت فى الخارج فمحال او فى الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت فى الجملة وكونه منحصرا فى الخارجى والذهنى لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال او المصادرة الثانى ان الكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلى ثابت وليس فى الخارج لان كل ما هو فى الخارج مشخص فيكون فى الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهى تستدعى وجود الموضوع ضرورة وليس فى الخارج لانه قد لا يوجد فى الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الاحكام فى الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او مركب مع اجزاء لا تتجزأ الى غير ذلك من القضايا المستعملة فى العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود فى الذهن وفى المواقف ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك فى اصطلاح القوم واعترض بانا لا نسلم ان الايجاب يقتضى وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهنى بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور ونفهم امورا لا وجود لها فى الخارج فتكون ثابتة فى الذهن لان تعقل الشئ انما يكون بحصوله فى العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول فى العقل انما هو رأى القائلين بالوجود الذهنى والا لكان لعلم بشئ ما كافيا فى اثبات المطلوب والجواب انه لابد فى فهم الشئ وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات تعلق والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت فى الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات فى الخارج تعين كونه فى الذهن فان قيل فى رد هذا الجواب ان المعقولات التى لا وجود لها فى الخارج لا يلزم ان تكون موجودة فى الذهن لجواز ان تكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سيأتى فى بحث الماهية وكالمثل المعلقة التى يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا فى عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتى فى آخر المقصد الرابع او قائمة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات فى العقل الفعال وينبغى ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا والا فقيام المعدومات بالاجسام مما لا يعقل قلنا الكلام فى المعدومات سيما الممتنعات ولاخفاء فى امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهويا تها اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة فى العاقل فتر تسم الصورة فى القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهنى ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها فى العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم فى العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهنى اذ فرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة فى العقل هو اول المسئلة (قال تمسك المانعون ٢)

٢ بان اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السموات فيه بديهى الاستحالة وبانه لو وجد فى الذهن ما لا تحقق له فى الخارج لوجد فيه لان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فيه ورد بان ذلك فى الموجود المتأصل فالحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والمحال حصول هويات السموات فى الذهن لا صورها والحاصل فى الذهن صورة المعدوم وفى الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء فى الكوز فى الدار

متن

لما كان مبنى الوجود الذهنى على استلزام التعقل اياه اقتصر المسامحون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشئ مستلزما لحصوله فى العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا و باردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين وانصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثانى انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها فى العقل عند تعقلها وفى الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها فى الخارج لكونها موجودة فى العقل الموجود فى الخارج مع القطع بان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به الهوية العينية وغير المتأصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتى الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذى علم بالضرورة استحالة حصوله فى العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية او الجزئية والموجود فى الموجود فى الشئ انما يكون موجودا فى ذلك الشئ اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف وجود المعدوم فى الذهن الموجود فى الخارج فان الحاصل فى الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن فى الخارج هوية والوجود متأصل و بالجملة فماهية الشئ اعنى صورته العقلية مخالفة لهويته العينية فى كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزمت المحالات والا لم تكن صورة لها (قال البحث الرابع ٣) قد اختلفوا فى ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفى انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعنى اثبات الامرين اونفيهما اواثبات الاول ونفى الثانى اوبالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة اولا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى فكما ان المنفى ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفى فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فمساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شئ و بالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما بين الاتحاد فى المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فى الصدق فيكونان متباينين ولهم ترد فى اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شئ فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق فى الخارج او الذهن فموجود وثابت وشئ والا فمعدوم ومنفى ولاشئ واما المخالفون فمنهم من خالف فى نفى الواسطة والبه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضى ومن المعتزلة ابوهاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اى فى الخارج لان مبنى الكلام على نفى الوجود الذهنى والا فالمعلوم موجود فى الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهى لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم موجود عن صفات المعدوم فانها لا تكون معدومة لا حالا ولا بقولهم لا موجودة عن الصفات

ظ المحاكمة

٣ الوجود يرادف الثبوت و يساوق الشيئية والعدم يرادف النفى فلا المعدوم ثابت ولا بينه و بين الموجود واسطة وخولف فى الامرين افرادا وجمعا فقيل المعلوم اما لا ثبوت له وهو المعدوم او له ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود اوتبعا لغيره وهو الحال فهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فتتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم وان كان له تحقق فى نفسه فثابت والا فنفى والموجود اخص من الثابت والمنفى من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتا ولا واسطة بينه و بين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون فى الاعيان فاما بالاستقلال وهو الموجود او بالتبعية وهو الحال والا فمعدوم اما متحقق فى نفسه فثابت اولا فنفى فالمعدوم ثابت بينه و بين الموجود واسطة منتف

الوجودية مثل السواد والبياض ويقولهم ولامعدومة عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا الحد لايصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهر يةمن الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لوثبت ذلك من ابي هاشم والافمن المعتزلة من لايقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابوهاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي لاتكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لاتوجب لمن قامت به حالا ولاصفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب بحلها احوالا كالعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم العالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فوجود والا فمعدوم فلاواسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والافمنفي وكل مالا تقرر له في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل مالا تقرر له في نفسه لاكون له في الاعيان وليس كل مالا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لامنفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان له ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ماصرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لايقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فوجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والافمعدوم (قال لنا في المقامين ٤) اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذلايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الانفي ذلك والشيئية تساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكما لاتعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لهما العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لامشاحة فيه (قال واستدل ٧) منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لوكان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شئ من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فلانها واما على النافين فاثباتا بالحجة على ماسيأتي والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف اولوية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري واما التمسك بانه لوكان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض فلايخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لايستلزم ثبوت الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لايتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلاعلة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون

٤ الضرورة فانه لايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا وخارجا ومن العدم الا نفي ذلك ولايتصور بينهما واسطة منه

٧ بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم ينافي القدورية لان الذات ازلية والوجود حال لايتعلق به قدرة لتنافي العدم صفة نفي فيتنفي الموصوف به الثالث ان ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب الرابع انها غير متناهية مع ان الموجود منها متناه فالكل اكثر من الباقية على العدم بمتناه فتكون متناهية الخامس ان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والالما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال ورد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان قيل هو منفي والازم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود اجيب بمنع استحالة التسلسل في الثابت واتصاف الثابت بالوجود والثاني بمنع الاولى ان اريد صفة منفية هي نفي والثاني ان اريد صفة منفية والثالث بان الواجب مايستغني عن الغير في وجوده لاثبوته والرابع بمنع تنافي مايزيد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف والخامس بان عدم كونه نفيا صرفا لايستلزم كونه اثباتا صرفا بل قد وقد فلا يصدق الا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت المنفي فان قيل المراد انه لوكان اعم لكان متميزا عن الخاص فيكون ثابتا ازاما قلنا فيلغوا كثر المقدمات منه

تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لايقال الاتصاف متفرع اما اولا فلانه لوثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لاتكون بحسب الخارج الامعدومة اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لوسلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلانم استحالة التسلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لانم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج وهذا ماذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه الثاني ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو صفة ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلانم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لوكان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به لايلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لوكانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لامعنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريرهم انها اوكانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب اوممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فتكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لاينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب مايستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا بكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا لانم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لوكان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل قطعا فينقطع عند التطبيق التناهي ويلزم تناهي الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولوسلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي اواخص منه اواعم اذ لاتباين لظهور التصادق فان كان مساويا له اواخص صدق كل معدوم منفي ولاشيء من المنفي بثابت فلاشيء من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ماصدق عليه الاعم الثابت ثابت وهو باطل بضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلاف

عبارته وقد اعتبر فى بعضها النسب فيما بين العدم والنفى ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا صرفا بل ثابتا وهو صادق على النفى انتظم قياس هكذا كل نفى عدم وكل عدم ثابت فكل نفى ثابت وهو مع واجيب عنه بعبارات محصلها انا لانم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة و بعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف فى الفرق وح لايصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفى ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الرامى تقريره انه لوكان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفى وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفى فيكون ثابتا ضرورة ان ماصدق عليه الوصف الثبوتى فهو ثابت ولاخفاء فى ان الجواب المذكور لايأتى على هذا التقرير فمن اورده لم يتفطن لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الالزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفى ان يقال لولم يكن المعدوم والمنفى واحدا لكان المنفى متميزا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لاتعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذيقال لوكان المنفى مباينا للموجود كان متميزا عنه وكان ثابتا ولبث شعرى كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز فى الحالين فان قيل على التقريرين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فلى حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكليف ليفرع عليه ثبوت المنفى وهلا قال من اول الامر لوكان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفى لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذى هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول المواقف لوكان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الاترى ان مآل كلامه انه لوكان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثانى الوصف لكان لغوا وايضا يجب التنبه له ان المراد بالاعم فى تقرير الامام مايشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفى تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق و بين الملازمة بانه صادق على كل منفى ( قال تمسك المخالف ٦ ) القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومراد فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لايتصور الا بالاشارة العقلية بهذا وذا والاشارة تقتضى ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفى الصرف الثانى انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتى على ماسيأتى فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضى الثبوت فى الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد فى الذهن فلا يفيد وعن الثانى انا لانم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا فى الخارج بل هو اعتبار عقلى يكفى ثبوت الموصوف به فى العقل ثم لاخفاء فى ان الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين وكون الجسم فى آن واحد فى حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها ملتفية قطعا وان مثل جبل من ياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة اونقض على الوجه الاول و بالثانى على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة فى العدم اذلا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود لاموجود ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت فى الخارج فان كان موجودا فى الوجود اومعدوما فى العدم اولا موجودا ولا معدوما فى تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها فى العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا فى الخارج ان الموجد

٦ بوجوه الاول ان المعدوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى النفى الصرف محال الثانى انه ممكن وكل ممكن ثابت. لان الامكان ثبوتى قلنا كل من التميز والامكان عقلى يكفيه ثبوت المتميز والممكن فى الذهن ولو اقتضيا الثبوت عينا لزم ثبوت الممتنعات لتميزها والمركبات الخياليات لتميزها وامكانها الثالث ان معنى ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثلا سواد فى نفسه اذا وكان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يبقى السواد الموجود سوادا حينئذ قلنا م اذكرا ترتفع سواديته بارتفع وجوده فان قيل فلا يكون السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى السلب فيمنع الاستحالة او بمعنى العدول بان تتصور ماهية السواد مع كونها لا سوادا فيمنع الملازمة فان قيل السواد سواد وان لم يوجد الغير ضرورة ان لكل شئ ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ماعداه قلنا قطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاءه متن

المعدوم مثلا سواد فى نفسه سواء وجد الغير اولم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذى هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لا نسلم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه علة للوجود اولا زمها فاذا قيل اوارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سواديته السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو بديهى الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اى ليس السواد المعدوم سوادا فلا نسلم استحالته وان اريد العدول اى السواد المتقرر فى نفسه لا سواد فلا نسلم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متقررا فى نفسه حينئذ فان قيل لكل شئ ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان اومفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره اولم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير اولم ينظر وقطع النظر عن الشئ لا يوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه (قال هذا فى الشيئية ٩) يعنى ان ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو فى شيئية المعدوم بمعنى ثبوته فى الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشئ حقيقة فمحض لغوى يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا كما فى قوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا لا ينفى الاستعمال المجازى بل الحقيقى وما ذكره ابو الحسين البصرى والتصيبى من انه حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم هو مذهب بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما سيأتى او يمنع عدم قولهم باطلاق الشئ عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم ويستوى فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذى لا قائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت فى الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابى العباس الناشى انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يقبله اهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله فى غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن فى مثل قوله تعالى انما امرنا لشئ وكون الاصل فى الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم

او نحو ذلك (قال احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا (٨) لكان له وجود وتسلسل ولا معدوم والا لاتصف بنقيضه اى بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفى وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفى ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم لان ما ذكرنا قول بالواسطة بين الثابت والمنفى بارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبى هو ان الماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم واتصاف الشئ بنقيضه انما يمتنع

٩ بمعنى الثبوت العينى واما ان الشئ اسم للموجود او المعدوم او ما ليس بمستحيل او القديم او الحادث او غير ذلك فلغوى و المرجع الى النقل والاستعمال متن

٨ تسلسل ولا معدوم والا لاتصف بنقيضه والقول بانه لا يرد عليه القسمة اعترافا بالواسطة قلنا موجود ووجوده عينه او معدوم وانما يلزم الاتصاف بالنقيض او كان الوجود عدما والموجود معدوما الثانى الكلى ليس بموجود والا لكان مشخصا ولا معدوم والا لما كان جزأ للموجود وكذا حال كل جنس او فصل مع نوعه على انه لو وجد يلزم فى الاعراض قيام العرض بالعرض قلنا لا تركب فى الخارج اذ ليس هنا شئ هو انسان واخر خصوصية زيد ولا فى السواد شئ هو لون وآخر قابض للبصر وآخر مركب منهما يقوم واحدهما بآخر على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل فى شئ وانما التغاير فى الذهن فثبت فيه الكلى والجنس متن

بطريق المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود
ذو عدم فلانسلم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لاحيوان هو السواد والبياض وسائر
مايقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود
الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه
وليس له وجود آخر لئلا يتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى محق وان اريد
بمعنى انه نفسه وجود فلايدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا والحق
ان الشبهة قوية الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والالكان
مشخصا فلايكون كليا ولامعدوم والالماكان جزأ من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم ايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكلية ولامعدوم لكونه جزأ من الماهية
الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم
لماذكر ولاموجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اي اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل
بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو فاعل البصر مثلا لكونه المحمول
وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه
لايكون عرضا قائما به ولابالعكس وكذا المحمول الاعم والنعت لايلزم ان يكون عرضا للموضوع
بل يمتنع لان العرض لايكون محمولا على المحل الابالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا
في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة ليقومه ويحصله ما هية حقيقية كالفصل للجنس
لايقتضي كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الاترى ان الحيوان محمول على الانسان
مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ
العروض والقيام والى ماذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض
بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت بالدليل او يكون على طريق
الالزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو ان ليس
في الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركيبهما الشخص ولابين الجنس والفصل يحصل
من تركيبهما النوع لظهور ان ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلي وآخر هو خصوصية
زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب
منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على ماسر من التفصيل قيام العرض
بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلايلزم منه الاكون
الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولااستحالة فيه وانا نجيب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود
يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم
الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل ؟) اعترض الامام
على قولهم لاتمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق
الخارج جاد كلام مثبتي الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولاعبرة به فاجيب
بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولاحكم فيه تعتبر مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم
بانها متمايزة في الخارج ولاتمايز فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج
فذاك والاكان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية
على حدة فلانسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور
لامور متمايزة في الخارج وان اريد بالمطابقة ان تكون بازائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج
تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلانسلم ان المطابقة تستلزم ان يكون

؟ لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج متن

هناك امور متمايزة بحسب الخارج وتمايلزم ذلك لولم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ماسيحقق فى بحث الماهية (قال ونوقض الوجهان بالحال ٤) تقرير الاول ان الاحوال لوكانت ثابتة لكانت مشاركة فى الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان مابه الاشتراك مخالف لمابه الامتياز وثبوتها ليس بمنفى فيكون ثابتا ويتسلسل لماذكرتم فى الوجود وتقرير الثانى ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزأ من الثابت وكذا اذا كان جنسا لانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ماذكرتم فماهو جوابكم فهو جوابنا فان قبل الحال لا تقبل التمثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلايتحقق فيها مابه الاشتراك ومابه الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها ويتسلسل ولايتعين حال للكلية وآخر للجزئية اوحال للحالية وآخر للمحلية ليلزم ماذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعتراكم وايضا لانسلم استحالة التسلسل فى الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته فى الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضرورى لان المعقول من الشئ ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والافمختلفان وماقيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا اوصفة وعلى التقديرين فلايقوم الا بالموجود ليس بشئ لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال اوصفة موجودة فممنوع واستحالة التسلسل فى الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ماسيجئ واما ماذكره الامام من انا لو جوزناه انسد ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لانجوزه فى الموجودات وبه يتم اثبات الصانع وتقرير القوم فى النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومتشاركة فى عموم كونها حالا ومابه المشاركة غير مابه الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لامعنى للحال الا مالايكون موجودا ولامعدوما وهو صفة سلبية فلايكون الاشتراك فيها اشتراكا فى حال ليلزم تسلسل الاحوال وردّه الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولامعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولامعدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التى يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه وهى لاتوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لايفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التى تدرك بالانفراد والحال لاتدرك بالانفراد والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر اوليس (قال الثالث ٢) اى من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والاحتاج الى ايجاد له محتاج الى آخر وهكذا الى مالانهاية له ولامعدوم والالما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكلم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لايقال ايجاد الايجاد عينه لانانقول مثل هذا لايصح فى الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذى هو الايجاد والجواب ماختاره انه معدوم ولانسلم لزوم ان لايكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابى لاتنافى كون الوصف الذى اخذ منه المحمول معدوما فى الخارج كما فى قولنا زيد اعمى فى الخارج واجتماع الضدين ممتنع فى الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم فى الخارج (قال ولهم ٧) اى للقائلين بكونه معدوما شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة فى العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لاتأثير للمؤثر فى تلك الذوات لانها ثابتة فى العدم من غير سبب وانما التأثير فى اخراجها من العدم الى الوجود

٤ فان الاحوال متماثلة فى ثبوت متخالفة فى الخصوصيات فيزيد ثبوتها ويتسلسل وانها تحمل على جزئياتها فان كانت ثابتة تشخصت والا التفت وعلى احوال هى اعراض فيقوم العرض بالعرض فان قيل الاحوال لاتقبل التماثل والاختلاف فلايزيد ثبوتها ليتسلسل ولايكون شئ منها كليا او حالا والآخر جزئيا ومحلا على ان التسلسل انما يمتنع فى الموجود دون الثابت قلنا قبول المفهومين التماثل والاختلاف ضرورى وامتناع التسلسل سيجئ منى

٢ الايجاد ليس بموجود والاحتاج الى ايجاد آخر وتسلسل ولامعدوم والا لما كان الفاعل موجدا قلنا عدم مبدأ المحمول لايستلزم عدم الحمل فزيد اعمى مع ان العمى معدوم واجتماع الضدين ممتنع مع ان الامتناع معدوم منى

٧ على الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان لذوات المتحققة فى العدم غير متناهية ولاتأثير للمؤثر فيها ولا تباين بينها وانه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالحيوة والقدرة والعلم مع الشك فى وجوده منى

وعلى انه لاتباين بين تلك الذوات بمعنى انهـا متساوية فى الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لافى الحقيقة والاصح على كل ماصح على الاخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية فى الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز ان يقطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك فى وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك فى وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالتحركية والساكنية لجواز ان تتصف بذلك فى العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا بعد ما تصورذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك فى ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم ان كل ما لووجد كان صانع العالم فهو بحيث لووجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نشك فى انه موجود فى الخارج ليس بشئ لانه لايتفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا وثابتا فى الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الايرى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك البارى ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للبارى تعالى وتقدس تمتنع ان يوجد فى الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأى القائلين بان للمعدوم صفة (قال واختلافهم) من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم فى ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبمايتبع صفة الجنس كالحلول فى المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية فى الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة فى العدم فتكون متماثلة فى الوجود لان مايلزم لايزول بالعرض واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها فى الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولالانه موجود والالكان لازما للعرض وتعين ان يكون لصفة يتصف بها فى العدم واجيب بان التساوى فى الذاتية لايمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقايق المتشاركة فى الوجود وحينئذ لايرد شئ مما ذكروذهب ابواسحق بن عياش الى انها فى العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية فى الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لاتكون لذاته وهو ظاهر ولابصفة اخرى والاتسلسل بل لمباين ولايجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم مريدا للصفات المتقابلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة وظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بنفى العارض الذى هو الذات المطلقة والمعروض الذى هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم فى ان التحيز هل يعار الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتى الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود اى صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر فى الحيز المعين ويسمونه الكائنية معللا بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصرى وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لامعنى للجوهرية الا التحيز بالذات ومنها اختلافهم فى ان المعدومية هل هى صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فاثبته ابوعبدالله البصرى ونفاه غيره لانها لافتقارها الى الذات ممكن فان كان علتها الذات اوالفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا توجد الذات وان كان هى الفاعل بالاختيار ابتداء وانتهاء لزم حدوثها وهو محال ومنها اختلافهم فى ان الجواهر المعدومة هل هى اجسام فى العدم فنفاه الجمهور واثبته

٣ فى ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية ومايتبعها فى الوجود كالحلول فى المحل وان التحيز هل يعار الجوهرية وان المعدوم هل يسمى موصوفا ومعلوما وهل يمكن وصفه بالجسمية متن

ابوالحسين الخياط (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة فى الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كالكونية السواد فانها لا تعلل بصفة فى السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات فى العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة مختلفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا وعلل ذلك على ان الحال عندهم لايجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات فى الجواهر الى مايعود الى الجملة اعنى مجموع مايفترق عنه البنية كالحياة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى مايعود الى التفصيل اى الاعراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفى الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى مايتبع العرض بشرط اوجود كالحلول فى المحل (قال ما قلت ٦) لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم فى الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه على مايصلح مفندة لاشتباه فى المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد فى الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ماسيجئ فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت فى الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهنى وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولاحصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت فى الخارج واما الثانى فهو انهم وجدوا بعض مايتصف به الوجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجود ان تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود فى العقل فعبروا بان لهذا النوع من المعانى تحققا مافى الخارج وليست بموجودة ولامعدومة بل واسطة وسموا بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فحص نجد فى كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعنى الموجدية والوجود فلا تكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما ابتناء ذلك ٣) اقول ذكر صاحب المواقف على مانطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات مايتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومنها مالا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية التى تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولامعدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل الايجاب والسلب وعندهم تقابل الملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يعنى من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لايطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا عم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ تكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز فى التقرر والتحقق والثبوت حدا لم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافى ماذكره فى تفسير الواسطة من انه المعلوم الذى له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره والكائن فى الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذى يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود

٤ الى المعلل بصفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل كلونية السواد وتعليل اختلاف الذوات بالاحوال الى غير ذلك متن

٦ بطلان ثبوت المعدوم والواسطة فى غاية الجلاء فكيف ذهب على الكثير من العقلاء قلت كان مبنى الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد فى الخارج لايتعلق سواديته باسباب الوجود والثانى على ان من الصفات ماقام الدليل على انها ليست بموجودة ولاسبيل الى نفيها لاتصاف الموجود بها وجد فرض العقل اولم يوجد كالوجود والايجاد والعالمية واللونية فجزموا بانها لا موجودة ولامعدومة متن

٣ على انهم لم يجعلوا تقابل العدم والوجود وتقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة اذ العدم ارتفاع ماعن شأنه الوجود جاءوا المفهومات الاعتبارية التى لايتصور عروض الوجود لها لا موجودة ولامعدومة فانما يصح اذا لم يجعل الممتنع معدوما متن

من حيث ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل (قال المبحث الخامس؟) قد اشتهر خلاف فى تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا فى الخارج اوليست للعدمات اوالمعدومات هويات عينية متمايزة فضرورى لايتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة فى نفس الامر فباطل لان عدم العلة يوجب عدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط منافى لوجود المشروط وعدم المشروط لاينافى وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذى وقع الخلاف فى انه هل هو وجود ذهنى ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف فى تمايز الاعدام فرع الخلاف فى الوجود الذهنى فمن اثبته نفاه لان التمايز لايكون الا فى المعقل اى بحسب التعقل والتصور فاذا كان ذلك بوجود فى الذهن على ماهو رأى المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اى معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهنى فلايكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام وليست لها شائبة الوجود متمايزة فى التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال فى بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهنى وان كانت هى اعداما فى انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا (قال والعدم قد يعرض لبعض ٣) لما كان الحكم بتمايز الاعدام فى التصور مظنة الاعتراض بان التمايز مع بكون للموجودات الذهنية على ماهو رأى المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات لاينافى الوجود باعتبار منهما ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذى هو نفى الكون فى الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ماهو عدم فى نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله فى الذهن ومنهما ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفيا له وسلبا ومنهما ان المعدوم المطلق اعنى ما ليس له ثبوت فى الخارج ولاصورة فى العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم الثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه فى الجملة فان قيل فما لايكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيلناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لاثابت بل من جهة انه متصور ثابت فى العقل وامتناع الحكم من جهة انه لاثابت فى نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشئ مشروط بتصوره بوجه ما وهى انه لو صح ذلك لصدق قولنا لاشئ مما انتفى فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه فى الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اى لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهى لاتناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغير وهو ان يقيد انتفاء الشرط بالدوام اى مايكون مجهولا مطلقا دائما لايصح الحكم عليه دائما او بعتبر امكان التصور فيقال لوكان الحكم على الشئ مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لايمكن الحكم على مالايمكن

٢ للاعدام تمايز فى العقل اختصاص من عدم المعلول بالاستناد الى عدم العلة وعدم الشرط بمنافاة وجود المشروط وعدم الضد بتصحيح وجود الآخر منه

٣ بان يعقل فيعقل عنه ويكون نوعا من العدم باعتبار ومقابلا له باعتبار كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار فيمتنع فان قيل فمن حيث انه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم قلنا نعم لكن من حيث انه ثابت ولاتناقض لاختلاف الاعتبارين وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق واللاممكن التصور منه

تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد فى مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وابس باسم وما لايتصور اصلا ابس بكلى الى غير ذلك فينبغى ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع فى امثال هذه القضايا متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته يمتنع الحكم عليه ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال فى بيان بطلان قولنا لاشئ من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شئ اولاشئ وممكن اولا ممكن وبالجملة فاما ب اوليس ب ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وهو انالانم صدق شئ من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبنا عن شئ واحد وههنا كما لاسلب لا ايجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بينه القوم بطريق التزديد على ما ذكرنا (قال و بالجملة ٨) فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعنى ان له ان يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود اومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ابس بموجود و يحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شئ واحد وامتناع صدق النقيضين فى نفس الامر فيكون النقيضان موجودين فى العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعى ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللا ثابت فى الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا فى تقسيمه الى ممكن التصور واللا ممكن التصور يكون الثانى قسما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت فى الذهن واللا ثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللا ممكن التصور مع انه يستدعى ان يكون للمتمازين هو يتان عند العقل ولا هوية للا ثابت فى العقل واللا ممكن التصور فيكون كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية و يحكم بينهما بالتمايز فتكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها فى العقل ولاتناقض فى شئ من ذلك وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالط (قال المجب السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا ٩) كما فى قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما فى قولنا الانسان يوجد كاتبا اوبعدم او بين غيرهما كما فى وجود زيد فى الزمان اوالمكان وفى الاعيان اوالاذهان والجمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولابد فى حمل الايجاب من اتحاد الموضوع و المحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لايصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهى ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة فى مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد فى الوجود الخارجى فرب موجبة لاوجود لاطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارى ممتنع والوجوب ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس مقوم للنوع والنوع كلى والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام فى البعض وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لايتصور التغاير فى المفهوم مع الاتحاد فى الوجود الذهنى اذ لامعنى للموجود فى الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ماصدق عليه عنوان

٨ لاحجر فى تصورات العقل فله ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ويعتبر عدم كل شئ حتى نفسه ويقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن التصور واللا ممكن التصور ويحكم بالتمايز بينهما فيكون كل من اللا ثابت واللا ممكن التصور لاهوية له من حيث الذات مع ان له هوية من حيث الثبوت فى العقل كالهوية واللاهوية متن

٩ وقد يقع رابطة ولابد فى حمل الايجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد متن .

الموضوع هو بعينه مايصدق عليه مفهوم المحمول من غيران ينفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما فى القضايا المعتبرة فى العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة اوالخارج اوذهنيا كما فى القضايا الذهنية على مافالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذى يقال له المثلث هو بعينه الذى يقال له الشكل وهذا المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط فى الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول اوالموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولاشئ من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم فى الاحكام من الموجهة المعنى الذى ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة تفعى الايجاب فى الذهنيات ان المعقول الاول الذى يصدق عليه فى الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذى يصدق عليه مفهوم المحمول من غيرتعدد فى ذاته ووجوده العقلى وانما التعدد فى مفهومهما اللذين كلاهما واحد هما من توالى المعقولات فمعنى قولنا شريك البارى ممتنع ان مايصدق عليه فى الذهن انه شريك البارى يصدق عليه فى الذهن انه ممتنع الوجود فى الخارج وعلى هذا فقس (قال ولايلزم فى حملها على الماهية ٢) قديتوهم انه كالاواسطة بين الوجود والعدم لاواسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود امامع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة وامامع اعتبار العدم فيكون نقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا فى حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع امامع اعتبار المحمول فلغو اومع اعتبار عدمه فتناقض فدرن ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لايخ عن المحمول اونقيضه وجودا كان اوعدما اوغيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجئ تقيده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا اوالعدم فمعدوما والسواد فاسود او البياض فابيض من غيران يعتبر معه شئ من ذلك وكذا الثبوت الذهنى وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشئ يستدعى تصوره وهو ثبوت ذهنى لكن لايلزم اعتباره فى الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت اومفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة فى الذهن موجودة حتى لوكان المحمول هو الثبوت الذهنى اونقيضه لم يكن لغوا اومتناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهنى (قال ولابشرط ٩) يعنى ان الحكم قد يكون صحيحا اى حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اى باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب فى الاقوال خاصة وليست صحة الحكم مطابقته لما فى الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم فى الخارج كما فى الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتبارى ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن اواعمى ولايكفى المطابقة لما فى الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما فى اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر فى صحة الحكم مطابقته لما فى نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه اوليس كذا اى فى حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشئ وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لاذات له ولا شيئية فى الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها وما يمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولاخفاء فى ان العقل عند ملاحظة المعنيين

٢ اعتبار الوجود اوالعدم فيها لغو اوتناقض كما ان فى حمل الاسود على الجسم لابعتبر فيه السواد وعدمه وانما يجئ ذلك من قبل المحمول وكذا الثبوت الذهنى وان كان لازما متن

٩ فى صحة الحكم المطابقة لما فى الاعيان اذ قد لايوجد فيها الطرفان ولايكفى المطابقة لما فى الاذهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما فى نفس الامر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه اى فى حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما فى العقل الفعال بعيد جدا اذا قصد بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق ممن لايعرفه بل ينكره واما الاعتراض بانه لايشمل علمه ولا العلم السابق عليه ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه متن

والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات اوالمعدومات تجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية اوسلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انهـا نتيجة الضرورة اوالبرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على مابينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة اوالملفوظة من زيد اوعمرو اوغيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطـابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب وللمتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الابحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد ازلي يسمى العقل الفعـال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال و يستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منهـا ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين و منهـا ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فالاول متعلق خارج عن الذهن بطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلي لايلحقه تغيير اصلا ولاخروج من قوة الى فعل ولايتعلق بوضع اوزمان اومكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتنـاع اشتماله على الكثرة ولا لنفس لامتناع اشتمالهـا على الكل بالفعل فتعين العقل الفعـال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعـالى وعنده مفاتح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعـا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطـابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعـال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسـامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته و يعتقد انتفاءه على ما هو رأي المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه يهم الكل ولايحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال اتجه اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعـال لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشئ للاتحقق له معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل و يمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر لايكون لكونه مطابقـا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثـاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشئ مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لايثبتون له اولا الا تعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ٢) وهي لفظة مشتقة من ماهو ولذا قالوا ماهية الشئ مابه يجاب عن السؤال بماهو كما ان الكمية مابه يجاب عن السؤال بكم هو ولاخفاء في ان المراد بماهو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف اوشرح الاسم وتركوا القيد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع مابه الشئ هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلادور وقد يفسر بمابه الشئ هو هو و ينبغي ان يكون هذا تحديدا اذ لايتصورلها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفـاعل مابه يكون الشئ موجودا لامابه يكون الشئ ذلك الشئ فالانسان

٢ وفيه مباحث المبحث الاول ماهية الشئ مابه يجاب عن السؤال بماهو و يفسر بمابه الشئ هو هو ولايناقض بالفاعل اذبه وجود الشئ لاهو وهي باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة وباعتبار التشخص هوية منه

حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بمجعول الجاعل على ماسيجئ بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اى ما يتعلل منه و اذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد (قال وتغاير عوارضها ٤) اى ماهية الشئ وحقيقته مغايرة جميع عوارضه اللازمة و المفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما يتصف اليه هذه العوارض موجودا ومعدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتنقابل تلك الماهية اى يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي هي زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الاحمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث هي هي زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم حرف السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بفرد اوليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والتغاير انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اوليس بضاحك فاذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه وقال الامام ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال في المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسانية من حيث هي (ا) اولا (ا) لم يلزمنا الجواب ولو قلنا لا هذا ولا ذاك اى ليست من حيث هي (ا) ولا لا (ا) بتقديم الحيثية لما مر ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين من العدول عن الطريق فان قولنا هذا (ا) ليست من المعدولة في شئ وكذا قولنا هذا واحد اى لا كثير وكثير اى لا واحد و بصير اى لا اعمى واعمى اى لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وفي قولنا تتقابل بتغابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك

(قال المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط ٨) مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة و الماهية بشرط شئ ولا خفاء في وجودها كزيد و عمرو من افراد ماهية الانسان و قد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شئ من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا والاخفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت

٤ اللازمة والمفارقة وتتقابل بتقابلها فحيث يقال الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من مقتضيات الماهية و الا فهي من حيث هي ليست الا هي حتى لو قيل الاربعة من حيث هي زوج اوليست بزوج اوهي زوج او فرد قلنا ليست من حيث هي بزوج ولا فرد بمعنى ان شيئا منهما ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح هي من حيث هي زوج اوليست بفرد اولا هذا ولا ذاك منه

٨ شئ وتسمى المخالوطة و لاخفاء في وجودها و قد تؤخذ بشرط لا شئ وتسمى المجردة ولا توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان وان قيدت اللواحق بالخارجية لان الكون في الذهن يلحقها في نفسها وان لم يتصوره العقل ولم يجعله وصفا لها وما يقال من ان للعقل ان يلاحظها وحدها او يعتبرها مجردة عن جميع ما عداها حتى عن الكون في الذهن لا يقتضي تجردها وان اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز وجودها في الخارج ايضا بان يعتبر المقرونة بالمشخصات كذلك منه

العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون فى الذهن ايضا من العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لابمجرد اعتبار العقل و جعله اياه و صفاتها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها فى الذهن اذا قيدت لعوارض بالخارجية زعما منه ان الكون فى الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية مايلحق الامور الحاصلة فى الاعيان و بالذهنية مايلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود فى الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ماسبق فى بحث الوجود فلايتحقق امتناع وجود المجردة فى الخارج ايضا و ذكر بعضهم انها موجودة فى الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية و بنوه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شئ معها ورد بان مثل هذا لايكون مأخوذا بشرط لا وهو ظاهر و ثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون فى الذهن و ان كانت هى فى نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لايقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لامعنى للمأخوذ بشرط لا سوى مايعتبره العقل كذلك قلنا فمع لايمتنع وجوده فى الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات و يعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد مالايكون فى نفسه مقرونا بشئ من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده فى الخارج والذهن جميعا وان اريد مايعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على الاول الحكم امتناع الوجود فى الذهن قلنا هى شبهة المجهول المطلق وقد سبقت (قال ومانسب الى افلاطون ٧) قد نقل عن افلاطون مايشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد فى الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلى ابدى قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزأ من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتى من ان كل مجرد ازلى وكل ازلى ابدى ولما كان هذا ظاهرا البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لامحالة وانه هو الماهية لا بشرط شئ لا الماهية بشرط لاشئ وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان تقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابى فى كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا فى علم الله تعالى باقية لاتتبدل ولاتتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ماعليه الحكماء المتالهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذى لنوع النار هو الذى يحفظها و ينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع و يعبرعنه فى لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كل ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لابمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة فى المواد فيكون هناك انسان محسوس فاسد وآخر معقول مجرد دائم لايتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التى يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لاتكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولاتختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ماسيجئ صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اى من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التى فى عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول و ان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذى هو محلها من الاجسام

٧ من المثل ليس قولا بوجود المجردة بل بوجود الانواع فى علم الله تعالى او بان لكل نوع جوهرا مجردا يدبر امره بمنزلة النفس للبدن منه

مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا رفع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه (قال وقد تؤخذ لا بشرط شئ ٩) لاخفاء في تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني المأخوذة لا بشرط شئ فاعم منهما صدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشئ واللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافي في الصدق بين المشروط بالشئ والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شئ موجودة في الخارج الان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزأ من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل المأخوذ لا بشرط شئ يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي لا شئ من الكلي بموجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات قلنا لا نسلم ان مجرد المأخوذ لا بشرط شئ كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والمأخوذ لا بشرط شئ اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كلية العارضية تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شئ موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي (قال وذكر ابن سينا ٢) ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شئ وبشرط لا شئ ولا بالشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شئ بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزأ منه متحدا ما عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو اتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقايق وانما يحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مركب مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان لا يكون معه شئ من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان

٩ وهي اعم من المخلوط فتوجد لكونها نفسها في الخارج لا جزأ منها اذ لا تمايز في الخارج فضلا عن الجزئية وانما ذلك في الذهن فان قيل المأخوذ لا بشرط شئ كلي طبيعي فيمتنع وجوده اعني ضرورة استلزامه التشخص المنافي للكلية قلنا لا بل الكلي الطبيعي هو المأخوذ بشرط كونه معروضا للكلية ومايقال من انه موجود فمعناه ان معروضه الذي هو المأخوذ لا بشرط شئ موجود وذلك عند عروض التشخص وحاصله ان ما صدق هو عليه موجود من

٢ ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شئ بمعنى ان يزيد عليها كل ما يغايرها فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه في الوجودين بمنزلة الجنس عليه ضرورة لزم اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود وقد تؤخذ لا بهذا الشرط مع تجويز ان يقارنها غيرها وان لا يغايرها وحينئذ ان كانت مبهمة محتملة للقابلية على مختلفات الحقايق غير متحصلة بنفسها بل بما ينضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات فجنس وان انضاف فصل وان كانت متحصلة بنفسها او بما انضاف اليها فنوع بالحيوان بشرط ان لا يدخل فيه الناطق مادة للانسان جزئه غير محمول عليه وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان نفسه ولا بشرط احدهما جنس له محمول لم يكن جزأ له وانما يقال له الجزء للمبهم جزأ من حده ضرورة انه لا بد للمحمول من ملاحظة في تحصيل صورة الانسان واما في الخارج فتأخر ضرورة انه ما لم يوجد الانسان لم يعقل له شئ بعمه وغيره من

جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين والثانى نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزأله لان الجزء لايحمل على الكل بالمواطأة لما مر وانما يقال الجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزأ من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع فى العقل باطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويحصله ويصيره هو وهذا ما ذكره ابو على فى الشفاء ولخصه المحقق فى شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لايقارنه شئ اصلا زائدا كان او غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزأ او منضما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لايدخل فيه غيره على ماصرح به ابو على فى بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل يجب ان ينضم اليه معنى آخر من حس او اغتذاء كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلاشرط شئ وصرح آخرا بانه مأخوذ بشرط شئ وبيناه على ما مر من كون الاول اعم من الثانى (٣) ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شئ تسامح مبنى على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لابشرط شئ اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شئ (٤) انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثانى متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت فى الاول بشرط لا وفى الثانى لابشرط وقد يقال ان هذه المعانى انما اعتبرت فى الصور العقلية من المفهومات الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلى ضرورى كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجى واما التقدم بالوجود الخارجى فانما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية مأخوذة من المبادى الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان فى الوجود العقلى كذلك مبدأه الذى هو البدن يتقدمه فى الوجود الخارجى حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجى كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا فى العقل واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته فى ان المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود فى الخارج وان المأخوذ لابشرط شئ هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزأ من حدها اورد هذا الكلام فى كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد تؤخذ الماهية مجردة عما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زائدا عليها ولايكون هو محمولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشئ المنضم اليها والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لاشئ ولايوجد الا فى الاذهان وقد توجد الماهية لابشرط شئ وهو كلى طبيعى ووجوده فى الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره فى شرح الاشارات بما اشتهر بين المتأخرين

وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من انه ابعس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره (قال المبحث الثالث ٣) الماهية اما بسيطة لاجزء لها اصلا كالواجب وكالنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لايتناهي وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى مالا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لايثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لايكون تمايز اجزائه امرا بحسب العقل وهذا لايستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود

٣ الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة فلابد من انتهائها الى البسيطة متن

(قال ويدل على التركيب ٤) يعني اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك ومابه الاختلاف وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف في عارض من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لايكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمها فيكون جزأ وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد ما ليس بعرضي جاز ان يكون لذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلايلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كما في الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احداهما كما ذكرتم فاحداهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الشريفة او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلايستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والنقطة في العرضية والامكان ونحو ذلك (قال وقد يعتبر ٢) البساطة والتركب بالتفسير السابق وصفان متنافيان لايصدقان على شيء اصلا ولايرتفعان لكونهما في قوة النقيضين وقد يؤخذان متضايفين بان يؤخذ البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزأ منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلاله وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة و بين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لايتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان و بين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لاتعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار

٢ التركب والبساطة متضايفين فيكون بين البسيطين عموم من وجه وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة وعموم مطلقا ان اشترط ومامر ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب بالعكس فاسد. متن

٤ لاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي اوشيء من لوازم الماهية لامجرد الاشتراك اوالاختلاف في ذاتي متن

للبيت واما الثانى فلان كل مركب اضافى فى مركب حقيقى وليس كل مركب حقيقى مركبا اضافيا لجواز ان لايعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقى قد لايكون بسيطا اضافيا بان لايعتبر جزأ من شئ اصلا فالقول بان المركب الحقيقى قد لايكون اضافيا مع ان له جزأ البتة والبسيط الحقيقى يكون اضافيا البتة مع انه لايلزم ان يكون جزأ من شئ فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا (قال ولابد من تقدم الجزء ٨) يعنى ان جزء الشئ يتقدمه وجودا وعدما فى الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شئ ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا فى العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت فى الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شئ منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة فى التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتى للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها وعلى الثانى الاستغناء عن الوسط فى الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لايفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواصا ثلاثا الاولى التقدم فى الذهن والخارج وهى خاصة حقيقية لاتصدق على شئ من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة فى التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط فى الثبوت وهى ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعنى اللاحقة للشئ لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوى زوايا المثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بياله الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما فى انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية فى بياض الجسم وبالعكس فى تساوى زوايا المثلث للقائمتين فان قيل اذا اريد بالخاصة الاولى التقدم فى الوجودين جميعا على ماهو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهنى كالجنس والفصل لايتقدم فى الوجود العينى والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الذهنى والعينى على ما ذكره فالعلة الغائية للشئ متقدمة عليه فى الخارج ان كانت علة له فى الخارج وفى الذهن ان كانت فى الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لاحقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ماصرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكل الطبيعى لكونه جزأ من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك فالاولى ابتناؤها على ماذكرنا من ان الجزء اى ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما الوجود العينى فباعتبار كونه مادة لكونه مأخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهنى فباعتبار كونه جنسا وفصلا لكونه مأخوذا لابشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الغائية غاية الامر انها لاتكون شاملة بناء على ان من الاجزاء مالاتقدم له فى الخارج كلونية السواد او فى الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التى لاتتجزأ اذا جزئا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك (قال والتركيب قد يكون حقيقيا ٩) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والآثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضرورى للقطع بانه لايحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية

٨ ذهنا وخارجا فيلزمه الاستغناء عن الوسط فى التصديق والواسطة فى الثبوت الآن الخاصة الاولى حقيقية والاخريان اضافيتان منه

٩ فيلزم احتياج بعض الاجزاء الى البعض كصورة المركب المتقدمة باجزائه المادية وكالجنس الذى هو امر مبهم لايتحصل نوعا حقيقيا الا بمقارنة الفصل وهذا بمعنى علميته والافلا تمايز فى الخارج بين الجنس والفصل بل النوع واشخاص ايضا فزيد هو الانسان والحيوان الناطق وانما التمايز فى العقل من جهة انه يحصل من الشئ صور متعددة باعتبارات مختلفة منه

او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يحصل معقولا مطابقا لما فى الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذى يحصل طبيعة الجنس ويقررها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذى به يتخصص الجنس اى يصير حصة ولذا نقل الامام عن ابى على ان الفصل دلة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقايق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا بحصولها فى العقل لظهور ان المعنى الجنسى يعقل من غير فصل ولا بحصولها فى الخارج لانه لا تمايز بينهما فى الخارج والامتناع حمل احدهما على الآخر بالمواطأة ومن البين ان لبس فى السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر يجتمعان فيتحصل منهما السواد بل التحقيق ان لبس فى الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور ممتازة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة فى التباين والاشتراك فتدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو فى النوع البسيط كالسواد لظهور ان لبس فى الخارج لونية وشئ آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلاهما واحد واما فى غيره فالذاتيات الممتازة فى العقل ممتازة فى الخارج ولبس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات فى كونه جسما وبه زعنه بالنفس الحيوانية ورجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقى ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذى يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا ولا كلام فى تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجى وانما الكلام فى الثانى لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتى وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات الممتازة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادى ممتازة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة فى الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا يجوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسى من الكم المتصل يحصل بماله طول وعرض فقط فيكون سطحا وبماله طول فقط فيكون خطا (قال وكالهيولى والصورة ٩) يعنى ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم لدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعلة لتشخصها وسيجئ بيان ذلك (قال وقد يكون اعتباريا ٨) بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا فى الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم فى المركب الحقيقى ايضا كالبسايط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية فى المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها فى الخارج اذ ليس من العسكر فى الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك

٩ المفتقر كل منهما الى الآخر باعتبار متن

٨ كالعسكر فلا يلزم متن

صورا تعرض على المواد في نفس الامر وستعرفها واما مثل التربا ق والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدأ الآثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد (قال والاجزاء قد تتداخل ٨) اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل مايصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المغتذي والنامي او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل مايصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض مايصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلغة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المتخالفة الى ماتكون للشيء مع ماعرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء لفائدة من المعطى او الى القابل كالقطوسة للتقعير في الانف والى الصورة كالانفطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم لحلقة يتزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لايكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وزيادته او متزحمة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي (قال المجب الرابع ٦) بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات المجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سبق من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فتنافي البساطة اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم مع قطع النظر عن الوجود لايعقل عروض الامكان لماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لولم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لايقال يجوز ان يكون لكل جزء تقرر وتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لابد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول عند قطع النظر عنها الوجود من الفاعل لايجوز ان يكون حاصلة في الخارج بنفسها بل لابد ان يبقى شيء منها يحصله الفاعل والوهيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء

٩ بان يكون بينهما تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباينان متماثلة او متخالفة وجودية او عدمية او مختلطة او حقيقية او اضافية او ممتزجة منه

٨ الماهيات مجعولة خلافا للجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلقا وللبعض في البسائط لما وجوه الاول ان علة الاحتياج هي الامكان وهو صفة للماهية مركبة كانت او بسيطة بالنسبة الى وجودها الثاني لايعقل التأثير الا في تقرر الماهية بمعنى صيرورتها تلك الماهية في الخارج ويلزم منه ان يكون وذلك لان المعلول لوتقرر بنفسه عند افتقاء الوجود لم يكن للفاعل تأثير والفرق بين مجموع الوجودات ووجود المجموع بحسب الخارج غير معقول الثالث تقرر الماهية ليس بذاتها فيكون بالفاعل ورد بالكل بان مألها الى مجعولية الوجود الرابع المجعول اما الماهية او الوجود او اتصافها بها او انضمام الاجزاء والكل ماهية ورد بانه الوجود الخاص لاماهية الوجود منه

تحقق الفاعل اولا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولانه احتياج الى لفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون لفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلا يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتأثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقايق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام (قال قالوا ٣) احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب ولا نسلم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب قال فان قيل يريد التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتشاهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى اجزائه فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شئ وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى (قال الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية ٢) جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا

٢ لو كانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان انسانا عند عدمه قلنا لا نسلم السلب والمحال العدول فان قيل معلوم ان ليس هنا تأثير في ماهية الممكن وآخر في وجوده وان ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل فما وجه هذا الاختلاف اجيب بانه قد يراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كما انه قد يراد دون الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة فمن قال بالمجعولية مطلقا اراد عن وضعها للماهية في الجملة ومن نفاها اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في احتياج الوجود الى الفاعل منه

٣ ولنجعله مناهج المنهج الاول في التعيين وفيه مباحث منه

القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول . ذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الصحائف جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والباقي من لواحق الوجود فاطلاق القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير ( قال المبحث الاول ٤ ) تعين الشيء وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين والمتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث تميز الكليات كالانواع المعتبر شتركها في الجنس ( قال المبحث الثاني التعين ٦ ) امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة وينقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لا نسلم انه لو كان موجودا كان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات مشاركة في الماهية ليحتاج في التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هي متخالفة بالماهية متمايزة بالذات وانما تشارك في لفظ التعين او في عرضي لها هو مفهوم التعين قلنا ضروري ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في حق الواجب محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعين واركانت المنافسة بانية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لازما له ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التميز بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض في الامور الموجودة في الخارج ضروري وانما يصح الاتحاد وبحسب الواقع في الامور الاعتبارية كقدم العالم وحدوث الحدوث الثاني قال رفيدل اي على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدورا وبتعين آخر فيتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ما قيل ان تميز الماهية بذاتها وبما بها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم المحال كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض به لا بياض آخر وحاصله ان ذلك دوري فان الماهية اذا وجدت وجدت مخصصة متميزة بما عرضت له من التعينات لخصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا عيني فيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك فان قيل المعروض لتقدم هو هذه الحصة ميلزم تقدم الهذية وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهذية فلا يمتنع ان يكون هذيتها بهذا التعين ( قال احتج المخالف ٧ ) اي العالم بكون التعين وجوديا بوجوه الاول لو لم تعين المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالتعين الموصوف فالتعين فظاهر ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف

٤ التعين يغاير الماهية والوجود والوحدة اصدقهما على الكلي دونه ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة بخلاف التمايز فيصادق ان اذا اعتبر مشاركة الشخصين ويتخلف ان اذا لم تعتبر المشاركة او كان المتميز كليا فبينهما عموم من وجه متن

٦ اعتباري لوجهين الاول انه لو وجد لكان له تعين وتسلسل فاقول المحوج الى التمايز بالتعين هو الاشتراك في الماهية والاشتراك التعين فظي او عرضي قلنا كل تعين فله عند العقل ماهية سوى تعدد افراده ولا فاذا وجدت في الخارج لزم التعين الضروري فان قيل تعينه عينه قلنا ممنوع ان اعتباريا اذ تغاير المعروض والعارض في الامور العينية ضروري الثاني انه لو وجد توقف انضمامه الى حصة الشخص من النوع على تميزها بهذا التعين وهو دوري وايضا يتسلسل فان قيل الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة معروضة للتعين لا انهما يتحققان فيتغاير بان لا يلزم تميز سابق قلنا تقدم المعروض بالوجود يقارن للتميز ضروري فيه نظر متن

٧ بوجوه الاول انه جزء المتعين وهو موجود قلنا الموجود معروض التعين لا المركب من المعروض والعارض فانه اعتباري فان قيل المتعين هو الشخص كزيد مثلا ولا خفاء في وجوده وليس مفهومه مجرد الانسان بل مع شيء آخر نسميه التعين فيكون جزأ من زيد الموجود فبوجد فالجواب انه الانسان المقيد بالعوارض المشخصة لا المجموع ولو سلم فذلك الشيء هو المشخصات من الكم والكيف والاين لخصوصه ونحو ذلك مما وجوده ضروري وانما الكلام في الشخص الثاني ان طبيعة النوع ؟

اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع امرا كليا اعتباريا فكيف اذا كان مما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان مع شئ آخر يسميه التعين فيكون جزأ من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم انسان الكلي الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل مابه التعين الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا تأثير له لا يصلح سببا لتميز الشئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للتعين مطلقا او تعينا اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التعين اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامرما بل يكون معدوما في الخارج على ما اد عيناه من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي كالعمى واللاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين واللا تعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلانم ان كل ما يصدق عليه اللا تعين فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللا تعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلانم تماثل التعينات لم لا يجوز ان تكون مختلفة مشاركة في عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق اولما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة مالا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون متميزا فلا يكون تعينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز ان لا تفكك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشئ لا مطلقا ولا متعينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومتعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلانم امتناع اشتراك بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع اولم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون الشئ لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر (قال خاتمة ٩) تصور الشئ بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما

﴿ تستدعي ﴾

الواحد لا لتكثرها نفسها بل مما ينضاف اليها وهو المراد بالتشخص الثالث لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه فلا تعين غيره قلنا غير المتنازع الرابع لو كان عدميا لكان عدما للتعين مطلقا او لتعين آخر عدمي او ثبوتي فيكون ثبوتيا لان رفع العدمي ثبوتي وحكم الامثال واحد قلنا بعد المعارضة على ان العدمي عدم لشئ وان نقيضه ثبوتي ان اريد باللا تعين ما لا تعين فالتعين مفهوماهما فلا حصر او ما صدقا عليه فلا يلزم كون ما صدق عليه اللا تعين عدميا الخامس لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه فان كل عدم الاطلاق اولما يساويه وكان مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق فلا يكون متميزا وان لم يكن انفكاكه عن عدم الاطلاق اما بتحقق عدم الاطلاق بدونه فيكون الشئ لا مطلقا ولا معينا واما بالعكس فيكون مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق التعين لم يمتنع اشتراكه بين الافراد وتمايزها بالتعينات الخاصة وان اريد التعين الخاص لم يمتنع كون الشئ لا مطلقا ولا معينا لجواز ان يكون معينا بتعين آخر

﴿ افراد النوع انما تتمايز بعوارض مخصوصة ربما تنتهي الى ما يفيد الهذية والعدمي يطلق على المعدوم وعلى عدم امرما وعلى ما يدخل في مفهومه العدم والوجودي بخلافه والحقيقي على ما هو ثابت في نفس الامر من غير نسبة الغير وعرض والاعتباري بخلافه فبعد تلخيص المراد بالشيئ والعدمي وان التشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك كان الحق جليا

تستدعي تصورات مخصوصة لابد منها في صحة الحكم فلابد في تحقيق ان التعين وجودي اوعدمي اعتباري اوغير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المحصلة بنفسها اوبمالها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب مايعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهي الى العوارض التي مايفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذاك وتسمى العوارض المشخصة فلابد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض اوما يحصل عندها من الهذية اوعدم قبول الشركة اوكون الحصة من النوع بهذه الحيثية اونحو ذلك ثم لابد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل مايكون عدما مطلقا اومضافا متركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير متركب كعدم قبول الشركة وقيل مايدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لايقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود اوالوجود مطلقا اومضافا اومايدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللاعدم وجودي وفي الموقف ان الوجودي مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لايعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ماقال القاضي الارموي اذا قلنا الشيء انه وجودي لانعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند قيامه بمعدوم لايكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والاظن الموجود مالايسمى وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو مالا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذانسبه العقل الى الوجود بمعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلاخفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والهذية اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره اولايقبل الشركة عدمية (قال المبحث الثالث ٨) لابد في التعين من كون المفهوم بحيث لايمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لايحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لايتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لايوجد منه الا افراد بل يمتنع تعدده كمفهوم اواجب فان قبل حكم الكلي قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لاينتهي الى حد الهذية حتى لوكان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وتقيده به لايستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لابلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لاينبغي ان يخبر به فضلا عن ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ماذكرتم يلزم ان يكون مايتضم الى الكلي وتقيده الجزئية جزئيا وله لامحالة مفهوم كلي يفتقر الى مايتضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلي وآخر يتضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود

٨ التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا فلايحصل بانضمام الكلي الى الكلي ولو بحيث يمنع الشركة عينا بل يستند عندنا الى ارادة القادر المختار وعند البعض الى الوجود الخارجي لتحققه عنده قطعا وتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ورد بان الدوران لايفيد العلية ولو سلم فالكلام في خصوص التعينات وعند الفلاسفة الى نفس الماهية فينحصر في فرد او الى المادة المشخصة بالاعراض التي تلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيتكثر بتكثر المواد القابلة لايتكثر بذواتها واعترض بان تعين الاعراض انما هو بتعين المادة فتعينها بها دور واجيب بان تعينها بالاعراض لا بتعيينها قلنا فليكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات وتكثرها افرادا بتكثرها متن

الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذى بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لايصلح ان يكون انضمام الكلى الى الكلى بل التشخص يسند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية فى الخارج فقط بانها اذا تحققت لم يكن الافرادا مخصوصا لاتعدد فيه ولااشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك فى المفهوم الحاصل فى العقل فاقيل فيلزم ان لايتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن تتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب فتتعدد التعينات واعترض بان الدور ان لايفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود ماهو التعين لا مابه التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع ماعداه قلنا قطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاءه فعند الوجود لابد من ماهية واسباب فاعلية واما ية وبالجملة امر يسند اليه الوجود فيجوز ان يسند التشخص ايضا اليه ولوسلم فالوجود لايقتضى الا تعينا ما ولكلام فى التعينات المخصوصة فلايثبت المط مالم يتبين ان وجود كل فرد يقتضى تعينه الخاص وذهبت الفلاسفة الى ان التعين قد يسند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما فى الواجب فينحصر فى شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية فى كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يسند الى غيرها ولايجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال فى الشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لايصير هذا الشخص الابهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وماذكرنا من نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية اوالتشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل الشخص معروضه فى الاعراض ومادته فى الاجسام ومتعلقه فى النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالمعقول المجردة تسند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل فى شخص لا الى مجرد الاضافة كمقل الفلك الاول مثلا على ماقيل لان هذه الاضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعينه والاسناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ماقيل ان غير المنفصل لاينحصر فيما يكون حالا فى الشخص اومحلا له لجواز ان يكون حالا فى محله ولما اعترض بان المادة التى يسند اليها الشخص تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما بالماهية فلا تتعدد افرادها والتشخص المعلول فيدور اوالمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التى تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لوذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لايجتمع فى الوجود كالحركات والاوضاع لفلكيه واذا اسند التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر اوادة والمادة قابلة للتكثير بذاتها فلا تفتقر الى قابل آخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ماذكر وابد تسليم تقدماته بان تعين الاعراض الحالة التى فى المادة انما هو بتعين المادة على ما سيجئ فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض الحالة فى المادة المعينة بتعين ما لابتعيناتها الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعيناتها بتعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور ولا حصول التشخص من انضمام كلى الى الكلى الا انه يرد عليه انه ذ جاز ذلك فلم لايجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة (قال المنهج الثانى فى الوجوب والامتناع والامكان ٩) جعل الاشتراك من اوصاف الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال انها والى انه من اوصاف

٩ وفيه مباحث متن

الماهية المعقولة اولكونه فى مقابلة الامكان اولان المراد بلواحقهما ماجرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما ( المبحث الاول ٧ ) قد تقرر فى موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشئ فى نفسه اومركبة يطلب بها وجود شئ لشئ فاذ نسب المفهوم الى وجوده فى نفسه اووجوده لامر حصل فى العقل معان هى الوجوب والامتناع والا كان لان حمل الوجود على الشئ اوربط الشئ بالشئ بواسطته قد يجب كما فى قولنا البارى تعالى موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما فى قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما فى قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة والاختفاء فى حصولها عند حمل العدم اوالربط بواسطته لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود اوالربط بواسطته لكونه اعم من الايجابى والسلبى وتصورات هذه المعانى ضرورية حاصلة ان لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود اواقتضاؤه اواستحالة العدم والامتناع ضرورة لعدمها اواقتضاؤه اواستحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم اوعدم ضرورتهما اوعدم اقتضاء شئ منهما ولهذا لايتحاشى عن ان يقال الواجب مايمتنع عدمه اومالا يمكن عدمه والممتنع مايجب عدمه اوما لايمكن وجوده والممكن مالايجب وجوده ولاعدمه اوما لايمتنع وجوده ولاعدمه واوكل القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا واظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تأكدا لوجود الذى هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع فى ان مفهوم الوجوب والامكان وجودى اوعدمى مبنى على اختلاف مفهومات الخواص التى باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن واما فى الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه ومابه يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما فى الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود والعدم اوما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع ( قال المبحث الثانى كل من الوجوب والامتناع ٦ ) قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشئ اولا وجوده فى نفسه اوضرورة وجود شئ آخر اولا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتى والاغيرى وهو وان لم ينفك عن علة لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمى وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت له كوجوب الانخساف للقمر فى وقت المقابلة لخصوصية وامتناعه فى وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ (قال والموصوف بالذاتى ٨) يعنى اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب لذاتى يكون واجب الوجود لذاته كالبارى تعالى وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب لوجود لذاتها اى واجب اشبرت للماهية نظرا الى نفسها لاواجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال و بهذا سقط ماذكر فى المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها والا كانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة اولذات الماهيات فبطلان التالى

٧ هى معقولات يحصل من نسبة المفهوم الى هلية البسيطة اوالمركبة اذ حمل الوجود اوالربط بواسطته او يجب وقد يمتنع وقد يمكن وتصورها ضرورى والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولاضرورة لفظى متن

٦ والا كان ان كان بالنظر الى ذات الشئ فذاتى والاغيرى على اوضعى او وقتى اوغيرها متن

٨ واجب الوجود لذاته اوممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا فواجب الوجود للشئ وممتنع الوجود له نظرا الى ذاته ان اخذ رابطة فلازم الماهية كزوجية الاربعة واجب الوجود لذاتها لا واجب الوجود لذاته متن

ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا اورابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا اوتوجد له الكتابة بل معناه ان ماصدق عليه هذا يصدق عليه ذلك او يحمل والمحققون على انه لافرق بين قولنا يوجد له ذا الثبوت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق فى التجريد (قال والامكان ذاتى لا غير) اذ لوكان غيريا امكان الشئ فى نفسه واجبا اوممتنعا اى ضرورى الوجود اوالعدم بالذات ثم يصير لاضرورى الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٢) الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمى بالامكان العامى فان العامة تفهم منه نفى الامتناع عن امكان الوجود نفى امتناع الوجود ومن امكان العدم نفى امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعنى الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لايفهم هذا المعنى من امكان الشئ على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفى الامتناع ومن امكان عدمه نفى الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما فى تقسيم الكل الى الممتنع والى الممكن الذى احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا يحمل مايقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لوصح هذا الصدق قولنا كل مالايس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل مالايس بممكن خاص فهو اما واجب اوممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال ٣) بمعنى جواز وجود الشئ فى المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال وذلك لان الامكان فى مقابلة الضرورة وكلما كان الشئ اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك فى المستقبل اذ لايعلم فيه حال الشئ من الوجود والعدم بخلاف الماضى والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشئ اوعدمه ومنهم من اشترط فى الممكن الاستقبالى العدم فى الحال لان الوجود ضرورة فيجب الخلوعنه وردبان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلوعنه ايضا وتحقيقه انه ممكن فى جانبى الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجود وينشرط الخلوعنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلوعنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطريانه فى المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لواعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه ينشرط الوجود فى الحال من غير لزوم محال (قال وقد يعتبر ٩) اشارة الى الامكان الاستعدادى وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لاينتهى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة وبتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لابد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتى بل يوجد بعد العدم بحدوث

٢ اوالعدم فيعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الاخر فيصدق على الممتنع بمكن العدم وعلى الواجب بمكن الوجود وقد يتوهم انه بمعنى سلب ضرورة احد الطرفين فيعم الكل منه

٣ ومن اشترط فيه العدم فى الحال كانه اراد به امكان طريان الوجود فى المستقبل فى امكان العدم يشترط الوجود فى الحال ولايلزم الجمع بين النقيضين منه

٩ بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشئ باعتبار تحقق الشرائط فتتفاوت شدة وضعفا وتسمى استعدادية منه

بعض الاسباب والشرائط و يعدم بعدالوجود لحصول الشئ بالفعل (قال وعروض لامكان ٣) يعنى ان الماهية اذااخذت مع وجودها اووجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها اوعدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لهـا الامكان الصرف اذا اخذت لابشرط وجودها اوعدمها اووجود علتها اوعدمها بل اعتبرت من حيث هى هى واعتبرت نسبتها الى الوجود فحينئذ يحصل من هذه المقايسة معقول هوالامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ الماهية و لاالعلتها وجود اوعدم لابحسب التحقق فى نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير اومعدوم فيكون ممتنعا بالغير للبهم الاعلى رأى من يثبت الواسطة (قال والغيريان ٧) يعنى ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يشاركان فى اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثانى ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذ اخذ الوجوب والامتناع متقابلى المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود و الآخر الى العدم صدق كل منهما على ماصدق عليه الآخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل مايجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير و بالعكس وكل مايجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير و بالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الاخر اذ لاشئ مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولاشئ مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهوظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لايصدق شئ منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعنى قولنا اما ان يكون الشئ واجبا بالغير او ممتنعا بالغير يمايجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير و يوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتى و الامتناع الذاتى فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشئ واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات لايزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير و بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لايكون الاممكنا و هو بنا فى الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لواجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعنى الذات والغير على معلول واحد هو الوجود اوالعدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لوكان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لانسلم انه لوكان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لولم يكن واجبا بالذات وهوظاهر و بين الامكان والوجوب الذاتى والامتناع الذاتى انفصال حقيقى بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب اوممتنع اوممكن لانه اما ان يكون ضرورى الوجود اولا والثانى اما ان يكون ضرورى العدم اولا فالثلاثة لاتجتمع ولاترتفع وهذا فى التحقيق منفصلتان كل منهما عبارة عن الشئ ونقيضه وكذا كل منفصلة تكون من اكثر من جزئين فهى متعددة على ماتقرر فى موضعه والاعتراض بضرورى الوجود والعدم ليس بشئ لانه مفهوم اذ لاحظه العقل لم يكن الاضرورى العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفى يفرض مفهوما هو ثابت ومنفى فيجتمعان اوليس بثابت ولامنفى فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفى لاغير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لايزول فان قيل لم لايجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لايكون مقتضى الذات بل مع دخل الاوقات فان قيل الحادث ممتنع فى الازل لان الازلية تنافى الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لايزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع

٣ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هو منقسما الى الوجود واما مع اعتبار الوجود اوالعدم فيعرض الوجوب اوالامتناع الغيرى فهو ينفك عنهما تعقلا لاتحققا منه

٧ يتشاركان فى اسم الضرورة عند تقابل المضاف اليه وحينئذ يتصادقان وعند اتحاده يتناويان فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتيين مع استحالة ذلك بين الذاتى وغير الذاتى من الوجوب و الامتناع لاستلزامه الامكان المنافى للذاتى والاستدلال بان الذاتى لوكان بالغير لارتفع بارتفاعه فممنوع الملازمة و بين الامكان والذاتيين انفصال حقيقى و الانقلاب محال فان قيل الحادث ممتنع فى الازل ثم يمكن والمقدورية ممكنة قبل الوجود ثم تمتنع قلنا فرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية فالحادث ممكن فى الازل والابد والحادث فى الازل ممتنع دائما وامتناع المقدورية بعد الوجود غيرى لا ذاتى منه

القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم فى الازل ان كان قيد الحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا فيه لايزال بل الحادث فى الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيد الممتنع لانسلم ان الحادث ممتنع فى الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازالة الامكان ثبتة للحادث و كذا الازلية منتف عنه دائما ولا انقلاب اصلا وعن الثانى بانا لانسلم ان مقدورية الشئ بعد وجوده تصير ممتنعة بالذات بل انما تمتنع بالغير لمانع هو الحصول حتى لو ارتفع لبقى مقدورا كما كان (قال المبحث الثالث اذا حمل الوجود رابطة ٢) بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما فى قولنا الانسان حيوان او حجر اوكاتب من حيث انها ثابتة فى نفس الامر تسمى مادة القضية و من حيث انها تتعقل او تتلفظ تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحينئذ تصدق القضية او لم تطابقها بان تكون اعم منها او اخص او مبائنا وحينئذ قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص واما لم يقصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات بما لها من التفاصيل لان الغرض من معرفة لقضايا تركيب الاقيسة لاستخراج النتايج وهى لاتحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة فى نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم مترتب فى ان المعتبر فى المادة هو الرابط حتى تكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان اوليس بحيوان اوا عم من الايجابى والسلبى حتى تكون المادة فى قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفى قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المحققون على ان فى كل قضية الوجود واللاوجود رابطة والوجوب اوالامتناع اوالامكان جهة سواء صرح بها اولم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور اوغيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب وموجود فى معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم فى معنى يوجد ممتنعا ومعدوما اولايوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود فى معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور تتعدد الاعتبارات اى يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة و تكون نسبة كل من الوجوب والامتناع و الامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذ الوجوب و لامتناع غيريين فبالامكان و يمكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود فى نفسه وممكن الوجود فى نفسه قد يجب وجوده لغيره كلازم الماهية وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع ٤) لاخفاء فى ان الامتناع اعتبار عقلى وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لوكان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لوكان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلايليق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل فى الامور المرتبة الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا فى الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا لذلك فقال كل مايكون نوعه متسلسلا ومتزايدا فى كل مايكرر نوعه بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطأة وتارة وصفا عارضا محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لايلزم التسلسل فى الامور الموجودة لهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فليكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لايجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لامرا زائدا عليه قائما به كبياض الجسم ليلزم التسلسل وكذا البواقى

٢ قائلا ثة فى نفسها مواد القضايا و باعتبار التعقل والتلفظ جهاتها و حينئذ ان كان المحمول احدها اوالوجود اوالعدم كما فى قولنا البارى واجب اوموجود واجتماع النقيضين ممتنع اومعدوم والانسان ممكن اوموجود بتعدد الاعتبارات و يكون نسبة الثلثة الى موضوعاتها بالوجوب ونسبة الغير بين بالامكان وكل ممكن الوجود ولغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس منه

٤ كل مايوصف اى فرد يفرض منه بمفهومه كالوجوب والقدم والوحدة ومقابلاتها والتعين و البقاء والموصوفية فهو اعتبارى اذ لووجد لزم التسلسل للقطع بامتناع كون الصفة الموجودة المحمولة على الشئ بالاشتقاق عينه وانما ذلك فى الاعتباريات فمعنى كون الشئ واجبا فى الخارج انه بحيث اذا عقل مستندا الى الوجود لزم فى العقل معقول هو الوجوب وكذا الكلام فى البواقى منه

قلنا لانه لوكان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة لانه لامعنى للواجب الامالة الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك فى الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد فى الخارج وقرره فى المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والكثرة والتعين ونحو ذلك حالها واحد فى انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب اوامكان وقدم اوحدوث فلوكان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان موجود له بوحدة موجودة وهلم جرا فيلزم التسلسل فى وحدات الامكان وامكانات الوحدة التى هى امور متريثة مجتمعة فى الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى هذا فقس ولما كان ههنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان البارى تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق فى الخارج لافى الذهن فقط وكذا الامكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لايقتضى كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة فى الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى واجب فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب، ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشئ متعين اوواحد اوكثير اوقديم اوحادث فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا مايقال ان انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج لايوجب انتفاء الحمل فى الخارج كما فى قولنا زيد اعمى (قال وقد يستدل ٨) كون الامتناع وصفا اعتباريا لاتحقق له فى الاعيان مما لانزاع فيه ولاحاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لوكانا موجودين لماصدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم وبناء على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم لاينافى كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثانى لوكان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان الازوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا قائما موجودا بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن فى نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف ومايكون واجبيته لامر ممكن لايكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لانسلم ان الوجوب مابه الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال فى نفسه وانما يكون كذلك لولم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولامعنى للواجب الامايكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت كلا منها ممكنا فى نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لاوصفه فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولاخفاء فى انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا فى الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لوكان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشئ مالم يكن موجودا

٨ بان الوجوب والامكان لوكانا موجودين لزم محالات احدها عدم الصدق على العدم الثانى امكان الواجب لان الوصف لاحتياجه الى الموصوف ممكن والممكن نظرا الى نفسه جائز الزوال وايضا اذا كان مابه واجبية الشئ ممكنا فهو اولى الثالث تقدم الشئ على نفسه والتسلسل ضرورة تقدم المقتضى بالوجوب الرابع سبق وجود الممكن على امكانه ضرورة تقدم المعروض على العارض الخامس قيام الصفة الموجودة بالمعدوم او بغير موصوفها ضرورة ان امكان الشئ لكونه ذاتيا يكون قبل وجوده ولابد له من محل السادس الانقلاب ضرورة ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فلو وجد لتأخر عنهما فيكون الممكن مثله واجبا او ممتنعا وفى اكثر الوجوه للمجادل مجال منه

واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شئ آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه وتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذاته الواجب لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب باله من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغيره لما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشئ من اوصافه الذاتية ولابد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لحظ الماهية والوجود والنسبة بينها حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية (قال اكثر المخالف ٤) قد سبقت اشارة الى الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي والممكنات السابقة اتفاقا على ان ليس الوجوب والامتناع امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وممكنات المخالف انما تدل على انهما بإساعدين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من ممكنات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان لوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم منافٍ للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشئ على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالموجود في الوجودي ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في افرادات ان لا يصدقا على شئ حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شئ بل كانا مساويين عند كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللا امتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا تصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقها على الشئ وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا

٤ بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم محالات احدها كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته صرورة ان الوجوب كذلك قلنا اعتبار عقلي لا عدم محض الثاني ارتفاع النقيضين ضرورة ان اللاوجوب واللاامكان عدميان لصدقهما على الممتنع قلنا قد يكون الصادق على المعدوم وجوديا باعتبار بعض الافراد ولو سلم فقد يكون النقيضان عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ومعنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على الشئ لا خلوهما عن الوجود والثبوت كما في القضايا وذلك كالمساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات باعتبار الصدق على الشئ وفي القضايا باعتبار ثبوتها في نفسها الثالث سلب الامكان عن الممكن والوجوب عن الواجب عند عدم فرض العقل بل مطلقا لان ثباته لا في معنى لا امكان له وكذا الوجوب قلنا ممنوع بل قد يكون للمحمول عدميا وجوديا كالمعدوم والممتنع فالامكان عدمي وزيد ممكن بالضرورة بمعنى انه بحيث لو اسنده العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق عليه عدمي ولا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف وكذا في الوجوب فان قيل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته في نفسه قلنا ممنوع في الثبوت بمعنى الصدق اذ كثير من الاوصاف سلبي متن

الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ماصدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لوكان الوجوب والامكان عدميين لاتحقق لهما الابحسب العقل لزم ان لايكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الاعند فرض العقل واعتباره وصفي الوجود والامكان لان مالا تحقق له الاباعتبار العقل لايقع وصفا للشئ الاباعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل اولم يوجد والجواب انا لانسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لاتحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لاتحقق للعدم والامتناع الابحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشئ واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لوكانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شئ وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لاامكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لايصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان بنى ذلك على انه لاتمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته في نفسه فالايكون ثابتا في نفسه لايكون ثبوته شيئا غيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشئ في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشئ والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لاموجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشئ بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (قال المحب الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لايترجح احد طرفيه الا لمرجح ولتلازم هذين المعنيين بل لتقاربهما مفهوميهما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن مالايقتضي ذاته وجوده ولاعدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لالذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لايكون لذاته ولالامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لايتأتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاينافي البداهة على ماسبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى حاق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها مايقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل والترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لانقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا يسند عدمنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلاسبب بل يعترفون باسنادها الى اسباب فاعلية لااطلاع على تفاصيلها ففي الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلاسبب (قال والاستدلال ٦) القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا

٤ الضرورة فاضية باحتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد طرفيه بلا مرجح وحفاء التصور غير قادح منه

٦ بان وقوع احدهما بلا سبب يقتضي رجحانه فيما في المساوي وبانه لابد من مرجح قبل الوجود وهو وجودي يقوم بالمؤثر ضرورة تأخر الارضعيف منه

عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوى الوجود و العدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوى الطرفين و وقوع احدهما بلامرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوى بالنظر الى الذات انما ينافى الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لاثالث قلنا نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثانى ان الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجحه امر حدث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولابد له من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلابد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لاقبله اذ لايتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولوسلم فقيام ترجح وجود الممكن اوعدمه بالمؤثر ضرورى البطلان والمذكور فى كلام الامام امكان الترجح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحية فالراجح لايكون الاواجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ماسيجىء من ان وجود الممكن محفوف بوجود بين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا فمنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بسديد سيما وقد قال الامام فى المباحث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فمعنى عروضه للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به فى الخارج بل هو امر عقلى قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قال ومن اقوى شبه المنكرين ٩) ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كذى عتراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعنى العدم الذى كان والوجود الذى حصل وماذكر فى الموقف من ان كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع بين النقيضين ولان العدم نفى صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يسند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغى لان الكلام فى التأثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لامستمرا لا يقال فى الكلام اختصار والمراد ان التأثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود واما حال العدم وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفى محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يسند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يسند الى مؤثر العدم لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفى محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفى التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فى وجوده لاحتاج اليه فى عدمه وهو باطل لانه نفى محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور فى كلام الامام ان التأثير حال العدم باطل لانه لااثر حينئذ فلا تأثير لانه اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول متأخرا عن العلة مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما فى القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلانم لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له وقد يختار ان التأثير حال العدم ولاجمع بين النقيضين لان الاثر عقيب آن التأثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لايتخلفهما آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون فى آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره فى الممكن اخراجه

٩ ان التأثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع بين النقيضين وان الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلامرجح فى مثل الهارب من السبع يسلك احد الطريقين والعطشان يشرب احد الماءين مع التساوى وان العدم نفى محض لايصلح اثرا والجواب عن الاول ان المحال ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم غايته ان لوجود يقارن الايجاد بالزمان وهو لاينافى التأخر بالذات وعن الثانى ان اللازم على تقدير التسليم ترجيح المختار احد المتساويين بلا تخصص لا الترجح بلا سبب فان قيل هذا الاختيار والترجيح وقع بلا سبب قلنا نم بل بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص وعن الثالث انه عدم مضاف مسند الى عدم العلة بمعنى ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته واما التمسك بان العلية لكونها نقيض اللاعلية ثبوتية وكذا موصوفها وبان التأثير اما فى الماهية او الوجود او الموصوفية والكل باطل لما سبق وبانه لو وجدت المؤثرية او الحاجة تسلسلت فضعفه ظاهر منه

من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجحه بلا مرجح لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة فى مثل العطشان يشرب احد الماءين والجايع يأكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض التساوى وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح وتخصص وهو غير المتنازع فان قبل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن فى وجوده الى المؤثر لاحتياج اليه فى عدمه لنسا ويهما واللازم باطل لان العدم نفى محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا فمنعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضى فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا فمنعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العينى لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيسند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقى على عدمه الاصلى او اتصف بعدمه الطارى بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طارئا فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلة وجودية لكونها نفيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودى ولانه لا تمايز فى الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم فى الجملة لا يقتضى كون المفهوم الكلى عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمى لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوى طرفى الممكن ليس الا فى العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت فى العقل ممتاز عن الاخر فيصلح احدهما علة الآخر فى حكم العقل ولا يلزم منه صلوح عاليته للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتأثيره اما فى ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل لما مر فى نفى شبئية المعدوم والمجعولية الماهية ومن ان الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير او لم يوجد وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان والجواب ان التأثير فى الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او فى الوجود الخاص بان يحصله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر فى الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج وتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر فى الممكن واحتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمنع فى الامور التى بها تحقق فى الاعيان والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافى كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل فى العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت فى الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاذهان هو كون الشئ بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة

(قال المبحث السادس ٤) قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقبل لامكانه مع الحدوث وقبل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشئ غير مقتضى الوجود والعدم او استمراره على امر ما متن

٤ العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم فيكون المحوج هو الامكان لا الحدوث مستقلا او شطرا او شطرا كيف والحدوث صفة للوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وكثير من المتكلمين عكسوا الدعوى والدليل والابطال فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة ان الشئ لم يكن فكان فيكون المحوج هو الحدوث لا الامكان كيف وهو كيفية نسبة الماهية الى الوجود المتأخر عن الاحتياج والجواب بانا لا نعنى ان الامكان يتحقق فيوجب احتياج بل ان العقل يلاحظ الامكان فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الاحتياج الى الحيز هو التحيز جوابهم بعينه والاعتراض بانه لا احتياج حال البقاء لان التأثير حال البقاء فى الوجود تحصيل الحاصل قبل وفى البقاء او فى امر متجدد تأثير فى غير الباقى جائز فى الامكان مع زيادة حال ما قبل الوجود فانه نفى محض والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر توقف الوجود او العدم او استمراره على امر ما

بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده اوعدمه لايكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقيته الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلوكان الحدوث علة للاحتياج اوجزءها اوشرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان الفعل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولايجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه بلاحظ الامكان اوالحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لابحسب الخارج بان يتحقق الامكان اوالحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لوكان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان اوالحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء وفي امر آخر متجدد وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لايعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن اوالحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له اوالعدم واستمرارهما على تحقق امر اوانتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لايدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولانزاع في ذلك

(قال المبحث السابع ٧) الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لاالاولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان اوعرضا زايلا اوباقيا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر ولحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولامعنى لعدم المركب سوى ان لايتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض اولم يتحقق وهذا القدر لايقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود اوالعدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلاسبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا اوممتنعا لامكنا فان قيل هذا انما يلزم لولم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لابالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود اوالعدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا اوممتنعا فلايظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لوكان احد الطرفين اولى بالممكن نظر الى ذاته مع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلايكون ممكنا بل واجبا اوممتنعا هذا خلف واما ان يمكن

٧ لااولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته وقيل باولوية العدم مطلقا وقيل في الاعراض السيالة والظاهر انه ان اريد الاولوية بحيث يستغني الوقوع عن سبب فضروري البطلان وان اريد القرب الى الوقوع لقلة الشروط والموانع وكثرة اتفاق الاسباب فمسائل الى الغير وان اريد اقتضاء ما للوجود اوالعدم لا الى حد الوجوب فمحتمل والاستدلال على امتناعه بانه ان امتنع مع تلك الاولوية وقوع الطرف الآخر وجب هذا وان امكن فاما بلاسبب فيترجح المرجوح او بسبب فيتوقف هذا على عدمه فلايكون اولى لذاته وبان اقتضاء التساوي ينافي اقتضاء اولوية احدهما وبانه ان امكن زوالها بسبب لم تكن ذاتية بل متوقفة على عدمه وان لم يمكن كانت الماهية واجبة اوممتنعة ضعيف لان المتوقف على عدم ذلك السبب هو الرقوع لا الاولوية ولان عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء التساوي ولانه لايلزم من امتناع زوال اولوية طرف وقوعه فضلا عن كونه ضروريا لجواز وقوع الآخر باولوية خارجية منتهية الى حد الوجوب منه

وحينئذ فرقوعه اما ان يكون بلا سبب يرجحه فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثانى ان الممكن يقتضى تساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعنى اقتضاء التساوى ولا اقتضاءه والجواب انا لا نم ان الممكن يقتضى تساوى الطرفين بل لا يقتضى وقوع احدهما وهو لا ينافى اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية لسبب اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذى ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا يلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضى ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع و يقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهى الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زايلة (قال اذ لا بد من ذلك ٢) يعنى انه لا يكفى فى الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة لا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد المجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق و بعد ما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج فى الوجود العينى وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متميزين فى الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لامتنع ما اوفى الوجود الذهنى وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج فى اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزأ من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متأخرا قلنا جزء العلة لما مما يتوقف عليه المعلول فى الخارج لا فى اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هى جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافى الاختيار وحينئذ ينتقض دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافى كونه مختارا بل يحققه (قال المنهج الثالث فى القدم والحدوث ٣) والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقى فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير و بالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية

٢ لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى من استواء الحالين ترجح بلا مرجح فالممكن ما لم يجب ضرورة لم يوجد وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده محفوف بوجوبين سابق و لاحق وليس معنى السبق الاحتياج فى التحقق او التعقل بل فى اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى فانه يحكم بان ما لم يوجد لم يجب وهذا الوجوب لا ينافى الاختيار لكونه بالاختيار الذى هو من تمام العلة منه

٣ وقيد مبحثان المبحث الاول قد يراد بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصانا فالقدم الذاتى اخص من الزمانى وهو من الاضافى والحدوث بالعكس منه

بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافى فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشئ اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتى اخص من الزمانى والزمانى من الاضافى بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما فى صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافى اخص من الزمانى والزمانى من الذاتى بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس

(قال ولا قديم بالذات سوى الله تعالى ٨) لما سيأتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سيأتى والمتكلمون منا لصفات الله تعالى فقط حيث بينوا ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا فى التوحيد فنفوا القدم الزمانى ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هى الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام فى المحصل ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان فى قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لا نعنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت ومانقل فى المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هى الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح

(قال والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار ٣) يعنى ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة ومانقل فى المواقف عن الآمدى انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد فى كتاب الابكار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا فى الوجود لا تقدم الا بالذات كما فى حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على دفع السند قائلا لانسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح فى شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية والى انه ازلى تام فى الفاعلية وان العالم ازلى مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع والافكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع (قال دون الموجب ٧) اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون

٨ واما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحيية والموجودية احوالا ثابتة فى الازل مع الذات ولا نعنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت متن

٣ لان القصد الى الايجاد مغاير للعدم ضرورة والمنازع مكابر متن

٧ لو امكن اذ فى التخلف عن تمام العلة ترجيح بلا مرجح وما يقال ان التأثير حال البقاء ايجاد للموجود مدفوع لما سبق متن

معلوله الاول وسائر مايصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والامكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل و وجد فيما لايزل مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تأثيره في شئ يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه اوعدمه فيكون حادثا لاقديما وجوابه ماسبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد هر غير لازم وان معنى تأثير المؤثر في الشئ وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى جود المؤثر و يدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل حاصل لايلزم حدوثه (قال فالقديم يمتنع عدمه ٦) لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كما شئ والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل وايما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لايجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اما ممتنع العدم كان واجبا لامكنا قلنا امتناع عدم الشئ لاينافي امكانه الذاتي لجواز ان لايكون ذلك لذاته بل لتمام علته المرجحة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لاموجبا بالذات لم يكن شئ من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار و يتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عدا الحدوث الامكان و صفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لانكون آثاراله وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات اوسلم فانا نثبت التأثير انما يكون بين المتغايرين ولاتغاير ههنا وسيجئ لهذا زيادة بيان (قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث ٧ اى موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة مايكون موضوعا للحادث ان كان عرضا اوهيولاه ان كان صورة اومتعلقة ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لايعني ان محل هذا السواد و بدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولايعني ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها حين ماتركب عنها وهو محال لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لابد ان يكون المركب مادة بسيطة قديمة هي الحاصل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشئ على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لامعنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وبانوهم من ان امكان الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه معلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذلك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لايكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قبل الدليل معارض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولامادة لها قلنا امكانها قائم بها فليس للقديم حالة ماقبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قبل امكان الشئ صفة له فلايقوم الا به واوسلم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودهما والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم مايدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا

٦ له اما واجب اوممكن اليه بطريق الايجاب او انتهاء لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب فاما قبل فلا يكون الا واجبا قلنا امتناع العدم لتمام علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتي المبحث الثاني منه

٧ مسبوق بمادة ومدة انما المادة فلانه قبل الوجود ممكن والامكان وجودي يفتقر الى المحل وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشئ على نفسه بخلاف امكان القديم ورد بانه ان اريد الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي واراريد الاستعدادي المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق فلانسلم ان كل حادث ممكن منه

في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلانسلم 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 هذا من الانقلاب في شئ لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايجاد الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد اكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته ومايتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشئ مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض ومعه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد (قال قال قبل ٩) اعلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد بالامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجود يا تعلقه بموضوع موجود في الخارج ونقرره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شئ شيئا آخر او يوجد له شئ آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن ولا خفاء في احتياجه الى وجود شئ حتى يوجد له شئ آخر واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشئ في نفسه فذلك الشئ 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 موضوع يقوم به امكان ذلك الشئ قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشئ في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشئ مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع وامادة فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد ولانه اولا يثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما في السماء لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجح بلا مرجح بل لابد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها بحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات

٩ دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري فيمنع اسناد الحادث الى القديم بل لابد له من سبق حوادث متعاقبة مفيدة استعدادات متفاوتة مفتقرة الى محل متعلق به قبلها القديم مختار يوجد الحادث متى شاء متن

والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمدة وهذا ايضا ضعيف لانه حينئذ على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث (قال واما المدة ٢) احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لابد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذلك بحيث لايجتمع المتقدم والمتأخر وماذاك الا بالزمان وثانيهما انه لامعنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشئ على وجوده لايعقل الا بالزمان وهذا التقرير لايتاتى على ان لتقدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تجويز الباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات متجزة وانما يتاتى على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذاك كقدم الحادث على وجوده ولاخفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان معروض التقدم لانفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر مافيه ومبنى الثاني على ماذهب اليه الملاسفة من ان اقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة يعني ان كلا منها اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض مأخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون ادعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لامر يقع في الزمان وما يقال في بيان الحصر من ان المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالمتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان اوان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلة والثاني يفتقر لاحالة الى مبدأ يليه الاعتبار فان كان كما لا في المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء في انه ليس الاوجه ضبط معان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لايفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا

٢ فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم على الوجود لا يتصور الا بالزمان ورد بان معنى الاول على ما مر والثاني على ما زعموا ان السبق ومقابله يكون اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة الحسية او العقلية طبعا او وضعا ومع عدمها قد يكون بلدات كما في اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان آخر ولا يضرنا تسميته زمانيا على ما قال بعضهم ان السبق بالزمان قسمان وبعضهم ان الحقيقي منه ليس الا الذي فيما بين اجزاء الزمان وانما يعرض للغير بواسطته حتى ان معنى تقدم الاب على الابن تقدم زمانه على زمانه وقد يرجع الرتبي والشرفي ايضا الى الزماني والزماني الى ما بالطبع فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع

متن

فى زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا فى زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزمانى بالحقيقة هو الذى بين اجزاء الزمان وانما يعرض الغير بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى اوارد بالتقدم الحقيقى ما يستغنى عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم فى الذى بالعلية والذى بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع فى ملاحظته قبل زمان الاخذ فى النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه فى المجلس اوفى الشروع فى الامور فيعود الى الزمانى بوسط اولا بوسط وان التقدم الزمانى راجع الى لتقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة الزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقى هو الذى بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا فى تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الان المتقدم فى الذى بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك فى الذى بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثانى قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بان يتفى بعض شروط التأثر والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزمه وجودا لا عداما ولو بالنظر الى وصفى التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتى وقد يسمى القدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما فى العلية فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء فى ان هذا انما هو فى الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكل على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف (فان ومن ههنا تردد ٢) قد اختلفت العبارات فى ان مقولية التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظى بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب المشكيك بان يكون موضوعا بمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه فى التقدم بالعلية اقدم وفى التقدم بالطبع اولى حيث يكون بانظر الى الذات وفى التقدم بالرتبة الحسية اشد منه فى العقلية وكأن هذا مبنى على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان اوالى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشئ محتاجا اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتأخر كالتأثير فى الذى بالعلية وكونه مقوما اوشرطا فى الذى بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر فى الذى بالزمان وزيادة الكمال فى الذى بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين فى الذى بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم ولا لصدق على كل شئ ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد فى الاخر وان اريد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فله بيان فى كل مشترك لفظى بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعانى (قال المنهج الرابع فى الوحدة والكثرة ٦) والحق انهما من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان بمثل ما سبق فى الوجوب والامكان وان تصورهما بديهى لحصوله لمن لم يمارس

٢ فى ان مقولية السبق ومقابلته بالاشتراك او بالتشكيك متن

٦ وفيه مباحث المبحث الاول انهما من الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف الا ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال ولذا يقع كل فى تفسير الآخر متن

طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولاخفاء في تناقضهما طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المتخالفة واما مايقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فبناء على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال فيتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة (قال والقطع ٤) لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود وما وكل ماله وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما لنا ان نتعقل ماهية الشئ ووجوده من غير ان نتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه اوان كثيرة في اناء واحد حتى صارماء واحدا وفرقنا ماء اناء واحد في اوان كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة والكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك (قال وقد يستدل ٢) نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي مايدخل في مفهومه العدم وبالوجودي مالا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شئ ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لاوحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فتكون وجوديه هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كاللاامتناع واللا امتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات مشاركة في الوحدة ومتغايرة بالخصوصيات فتكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لايعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات وردبان هذا عين الدعوى (قال معروض الوحدة ٨) قد سبق ان للوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض نذكرها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول

٤ بجواز الانفكاك في التعقل وبان الجمع والتفريق ايس باعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود وان كانت الوحدة تساوقه متن

٢ على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة وهي اما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم هذا خلف واما وجودية فيلزم كون المجموع من العدمات وجودية وهو محال وكون الوحدة وجودية بكونها جزءها هذا خلف واذا بطلت الكثرة الا التألف من الوحدات بلزم كونها ايضا وجودية وعلى عدميتهما بانه لايعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات وكلاهما ضعيف المبحث الثاني متن

٨ قد لايكون معروض الكثرة وح ان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الاطلاق وان كان فان لم يقبل الانقسام فاما ذو وضع فنقطة اولا فمفارق وان قبله فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجزاء متشابهة فواحد بالاتصال او متخالفة فواحد بالاجتماع طبيعة اوصناعة اووضعا كالشجر والبيت والدرهم وقد يكون معروض الكثرة ولابد من اختلاف الجهة فان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية اونوعية اوفصلية والا فان عرضت لها فوحدة بالعرض والا فبالنسبة والوحدة في الجنس تسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء موازاة متن

النقطة والثانى المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا مشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعى الزاوية وكجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتئام طبيعيا كاللحم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وامكن ان يعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لابد ان تكون تلك الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعنى ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعنى المادة التى هى محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع فى اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق فى ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلثة انما يجرى فى المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفى عبارة الامام هى اقسام للواحد التام وهو الذى يشتمل على جميع ما يمكن له بحيث الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد بجميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قدمنا وهم والا يكون تاما فى عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة مسمى بالناقص وفى الطوالع بغير التام وفى كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشئ الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا بجهة الوحدة اما ان تكون مقوما للكثيرين بمعنى كونه ذاتيا غير عرضى واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو فى الانسانية اوجزأ مقولا فى جواب ماهو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس فى الحيوانية او فى جواب اى شئ هو فى جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثانى اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فى التدبير الذى ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء فى ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك فى التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو مابه اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطأة او الاشتقاق ( قال وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة ؟ ) يعنى ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك اوالتواطئ لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفى الواحد بالشخص مالا ينقسم اصلا او لى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة ولم يقل

؟ فقوليتها بالتشكيك متن

احد بالتفاوت فى الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) يشير الى احكام منها ان الكثرة معقول بالاشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية يعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وماقيل ان لفرد الاول اعنى الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشئ ومنها ان لاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها مبدأ من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لاخمسة وخمسة او ستة وار بعة اوسبعة وثلاثة اذلا يمكن لشئ من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح به لا اقل منه وان الاثنين انما يتألف منه ولان مجرد زيادة لواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرضى فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية منحصلة فى العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد فى المشرق الى واحد فى المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هى الوحدات ولانها لو تحققت فى الخارج فاذا قلنا لزيد وعمر ومثلاهما ثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم فى كل منهما شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية (قال المبحث الثالث يمتنع اتحاد اثنين ٧) بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا الا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع المآن فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا باغلبان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتى لايزول والا لكل شئ خصوصية ماهو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض بانه ان كان استدلالا ففس المتنازع وان كان تنبيها فليس ارضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثانى ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لاواحد والا فان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شئ منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نم انهما لو بقيا كانا اثنين لاواحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا اولا يكون شئ منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوفناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لانم انهما لوكانا موجودين كانا اثنين لاواحدا وانما يلزم اولم يكونا موجودين لوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لوكانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يمكن التفصى عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضرورى والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق (قال المبحث الرابع من خواص الكثرة التغاير ٦) فانه لا يتصور الابين متعدد وانما الخلاف فى عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا التغاير ان موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود وبناء على ان التغاير عندهم

٦ والغيران عند متاخرهم موجودان جاز انفكاكهما فالجزء مع الكل لاهو ولاغيره وكذلك الموصوف والصفة واذا يصح ما فى الدار غير زيد وليس فى يدى غير عشرة مع ان فيهما الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد انفكاكا من جانب فقط يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة اومن الجانبين ورد الصانع مع العالم اجيب بان المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع واما من حيث انه معلول فهو المضاف فقد اورد عليهم المضافان فاجيب بانهما غيرموجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول ضرورى قلنا نعم بحسب الذات منه

٧ لان اختلاف الماهيتين والهويتين ذاتى لايزول ولانهما ان بقيا كانا اثنين والا كان فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوفناء لهما وحدوث ثالث وردالاول بانه ليس اوضح من الدعوى والثانى يمنع الاثنينية على تقدير البقاء وانما يلزم اولم يتحدا فغير الى انهما ان كانا موجودين كانا اثنين والا فكما مر ورد بجواز ان يكونا موجودين بوجود واحد فدفع بانه اما احد الوجودين اوثالث فاجيب بانه نفس الوجودين صارا واحدا قادعى ان الحكم ضرورى والمذكور تنبيه منه

وجودى كالاختلاف والتضاد ملايتصف به المعدوم واما التعليل بانه لاتمايز بين الاعدام فيخص المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا فى حيز لايوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما اوحادثا لانهما ينفكان بان يوجدا الموصوف وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز اوبحسب الوجود والعدم فلاحاجة الى التقييد بقولنا فى حيز اوعدم على ماذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفى فى التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التى ليست عين الموصوف ولاغيره هى الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الان عمدتهم الوزنى فى التمسك وهو ان قولنا ليس فى الدار غير زيد وليس فى يدى غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان فى الدار اعضاء زيد وصفاته وفى اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم لايفرق بين الصفات المفارقة واللازمة ويقتضى ان لايكون ثياب زيد بل سائرما فى الدار من الامتعة غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفى انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولايجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدى بانه يكفى الانفكاك من جانب واحد وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع وردبانه ح لايكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة اذيمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولايعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه العناية نوا فق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ احدهما لابهامه كثيرا مايقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشئ قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزى شيئين متغايرين ليس بشئ لان تغاير جهتى الشئ لايستلزم تغايره فى نفسه فان قبل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لايمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لايكونا متغايرين قلنا المعتبر فى التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولاعبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لاانفكاك بين المتضايفين لابحسب الخارج ولابحسب التعقل فيلزم ان لايكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لابد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضرورى لايمكن انكاره قلنا الضرورى هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف الاضافة فليسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع مايقال ان تعريف الغيرين لايشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك فى التعقل بل فى الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول ببقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالبارى تعالى مع العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدى ظاهر على ماذكرناه واما على مانقل فى المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه فى حيز اوعدم فينبغى ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك

أ باري تعالى عن العالم في حيز اوعدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لايمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى ورده انه لايكفي هذا القدر والالزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجوازان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولايتأتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا مالم يحذف قيد في حيز اوعدم لان الباري تعالى لاينفك عن العالم في حيز اوعدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجوازان يعقل عدم كل بدون الآخر فاذكر في المواقف من انه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى لايقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في الحيز لانا نقول لوكفى الانفكاك من طرف لجاز نفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقبل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولايمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس على مايذهني ثم ههنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفي كلامهم مايشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة

(قال والجمهور على ان الغيرية تقبض ٤) الهوية هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وماذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولاغيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في الغيرية اضافة بها يصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الا انها حقيقة لازمة في نفس الامر وربما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو وبان الغيرين هما الاثنان اوالشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لاعينه ولاغيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذلو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولوكان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لاعين ولاغير لان المعلوم قطعا هو انه لابد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهو في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لوكان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الآحاد متناول كل فرد مع اغياره فلوكان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للشيء لايقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به الا جعفر بن حرث من المعتزلة وعند هذا من جهالاته واما لثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لايتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية (قال وبعضهم ٧) قد سبق انه لايكفي في التغاير الانفكاك من جانب والانتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها كما يمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا

٤ الهو هو فلا يعقل كون الشيء مع الشيء لاهو ولاغيره بل الغيران هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر واعتذر بانه اصطلاح والمراد لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية كما في الحمل ويبطل الاول استدلالهم الفاسد بان الواحد لوكان غير العشرة لكان غير نفسه لانه من العشرة وثانيا ان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة والعلم مع الذات متن

٧ على انه لابد في عدم مغايرة الشيئين من امتناع كل بدون الاخر كما في صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم وزعموا ان الواحد من العشرة يمتنع بدونها ولاخفاء في ورود سائر الاضافات حينئذ (منبه) عدم التغاير بين الذات والصفة انما يفيد نفي ازلية غير الذات لاتعدد الازليات متن

الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وحينئذ يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزم واذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام فى معروض الاضافة من حيث انه معروض لا فى المجموع المركب من المعروض والعارض قال واعلم يريدان مشايخنا قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم لقول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله تعالى فحاولوا التفصى عن ذلك بنفى المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا تمايد فع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد اثنانية بل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان ووجودان وان لم يكونا غيرين (قال ومنها ٦) اى ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك فى الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا ووجودا وتقابله المعنوية وهى صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر محدثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك فى الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر وينوب منابه فرهنه يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او وجودان يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا فى الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط فى التماثل التساوى من كل وجه واعترض بانه لا تعدد حينئذ فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو فى الفقه اذا كانا يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا فى كثير من الاوصاف ولذا قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الخطة بالخطة مثل بمثل واراد به الاستواء فى الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب ان المراد التساوى فى الجهة التى بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا فى الفقه وكان بينهما مساواة فى ذلك بحيث يترجح احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان فى الفقه والا فلا (قال واما اشتراط التغاير فمختلف فيه ٨) قال الآمدى واما الصفات فقد اختلفت اصحابنا فيها فمنهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعى مغايرة بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضى ابو بكر باختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير اثنينية الى وصف الغيرية وهذا ظاهر فى ان القاضى لا يشترط فى التخالف الغيرية ففى التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التمايز شرط فى التماثل والاختلاف البتة فمن يصف الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قال و يمتنع اجتماع المثلين يعنى ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما فى محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا فى الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب المحل لان قيامهما به وتجردهما تابع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل من العوارض مستندة الى اسباب مغايرة ولهذا يمنع ما ذكر فى المحصل من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز البتة و يلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد

٦ التماثل وهو الاشتراك فى الصفات النفسية ويلزمه الاشتراك فيما يجب ويمكن ويمتنع وان يسد كل مسد الاخر ولابد من جهة اخرى لتحقق التمايز ومن اشترط عدمه اراد فى المعنى الذى به التماثل متن

٨ ويمتنع اجتماع المثلين لانه لا يعقل تمايز افراد نوع من الاعراض الا بالمحل ورد بالمنع وليس شدة سواد الجسم باجتماع سوادين واكثر بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع مختلفة تتعاقب على الجسم متن

بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشئ لان ماذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز فى نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظرى بشئ ان ينظر لتحصيل العلم به اذ لامانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شئ من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك فى كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان ضده الذى هو ضد لمثل الآخر الباقى فيلزم اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة واستدلالا والثالث بمنع المقدمات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بالانسلم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة مشاركة فى عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد بعرض الجسم الذى يشتد سواده على التدريج فى كل آن نوع آخر (قال ومنها ٧) اى من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى مايقابل العين اى مالايكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد فى الاحكام وسائر الاضافيات لكونها اعتبارية لاتحقق لها فى الاعيان ولايخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له اذ لاشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولايكونان معا يخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلايتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لايزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشئ وسكونه معا اى العلم بان هذا الشئ متحرك والعلم بان هذا ساكن فى آن واحد فانهما لايجتمعان لكن لالذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشئ وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لايتضادان وان امتنع اجتماعهما فى الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشئ صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولاخفاء فى انه لاحاجة الى هذا القيد حينئذ لان مطلق الصغر والكبر لايمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احترز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتمثلين فى سوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط فى التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل (قال وعند الفلاسفة ٩) ماسبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين واما على رأى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فيهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة اوبالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا فى تمام الماهية كزيد وعمرو فى الانسانية اولا فالاول المثلان والثانى المتخالفان سواء اشتركا فى ذاتى اوعرضى اولم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لايتقابلان كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع فى محل توارد هما على المحل فيخرج مثل الانسانين والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجئ

٧ التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل من جهة فلا تضاد بين غير العرضين ولا بين العلم بالحركة والسكون معا ولا بين مثل الصغر والكبر مالم تعتبر الاضافة الى معين متن

٩ كل اثنين فيهما غيران فان اشتركا فى تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة متن

واما قيد وحدة الزمان فستدرك على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذ قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما متفايلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود و في الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي (قال فان كانا وجوديين) يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فما يقال ان اللاعمى انما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبيا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبيا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبيا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لو تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدميين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في غير ما رقم الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الاخر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الحمرة التي هي لاسواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المضافين كالاسواد واللابياض متعدد ضرورة فهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وبهذا يخرج التضمن عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد اقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاطباق على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللاازرق متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في البياض وما غيرهما فظاهر ووجه التضمن ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما في اللاسواد واللابياض بخلاف مثل اللاعمى واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الانسانية واللا فرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان للرجولية والمرئية

٨ فان كان تعقل كل محل واحد من جهة واحدة و بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان وان كان احدهما عدميا فان تقيد بكون الموضوع مستعدا للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد فملكة وعدم والا فايجاب وسلب واذا لم يمتنع ان يكون نقيض العدمي عدميا كالامتناع واللا امتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفعهما عن البصر وعدم الاستعداد له فالاقرب ان يقال ان كان احد المتقابلين رفعا للاخر فملكة وعدم او ايجاب وسلب والا فتضايف او تضاد على ما ذكر وقد يقال لا تقابل بين العدميين اما المطلق والمضاف فظاهر واما المضافان فلاجتماعهما في غير ما اضيفا اليه كاللاسواد واللابياض في الاحمر ولكون التقابل مشروطا بوحدة الموضوع وبهذا خرج مثل الانسانية مع الفرسية والملزوم مع عدم اللازم وفيه نظر فان قبل قد تتقابل القضايا تناقضا وتضادا من غير تصور محل قلنا بحسب الاشتراك كما في نسب المفردات يكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها لا صدقها على شيء او بحسب ان موضوع القضية مورد للايجاب والسلب منه

اوجنسيا كالحيوان للمذكورة والانوثة اوعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما ايضا فان الكلام في اللاسواد واللا بياض لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الاترى انك لاتقول باختلاف الموضوع في البياض واللا بياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل مايجرى في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لاشيء من الحيوان بانسان مع انه لايتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في انفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع لا اجتماع في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ماقال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب كالبسيط كالفرسية واللا فرسية والمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد صحيح وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لاوجود اى معنى كان سواء كان لاوجوده في ذاته اولاوجوده في غيره (قال وقد يعتبر في التضاد ٦) ماهر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في اوائل المطلق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبر وافي كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب الوجود ي عما هو من شانه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد والملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والماكان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الانحناء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب اوالشجر قادحا في حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى لاخص اجاب المتأخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل مثل ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد والمشهوري لايلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لايكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل وفي كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذلايمكن الانتقال في النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان قبل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لاينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية

٦ غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقي والاول بالمشهوري وفي الملكة والعدم استعداد المحل للوجودي في ذلك الوقت ويخص باسم المشهوري والاول بالحقيقي واول كل اعم واعتباره يدخل في اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة والبصر مع عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا بان احد الضدين في المشهوري قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط في المشهوري ايضا متن

الخلاف شرط فى التضاد المشهورى ايضا وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام (قال ومن حكم التقابل ٢) جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا اوتضادا اوغير ذلك مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد منافيا له وتقريرا لجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض ضرورة انه لايعقل المقابل او المضاد الا بالقياس الى مقابل اومضاد آخر وهذا لاينافى كون معروض التقابل اعم منه بمعنى ان مايصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لايكونان ومعروض التضاد مباينا له كالسواد والبياض فانه لاتضايف بينهما (قال وان مقولتيه ٣) يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذلايتوقف تعقلها على تعقله وهذا ظاهر فى التضايف كما ان التوقف ظ فى التضاد واما فى الباقيين مترد وبالجملة فمقوليته على الكل بالتشكيك ككونه فى الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفى البواقى لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتى وعقد انه ليس بشر وهو عرضى وكونه ليس بخير ينافى الذاتى وكونه شرا ينافى العرضى ولا خفاء فى ان المنافى للذاتى اقوى وفى التجريد مايشعر بانه فى التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اى اشد انواع التقابل فى التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع ورد بانه لايتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقى (قال ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد ٦) اى الوجود اللفظى والذهنى دون العينى بمعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لهاعبارات لفظية لاذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولاثور ولاذئب ولاشىء غيرمتناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس فى الخارج شىء هو ايجاب اوسلب كيف ولايعنون بالايجاب الامثل السواد وهو موجود فى الخارج (قال وانهما ٤) اى ومن حكم الايجاب والسلب انهما اذا نقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع اولم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع اوخلوه عنهما اذا حمل الاعمى والبصير والاسود والابيض اوالاب والابن على العنقاء اوعلى العقرب فان قبل ان اريد بالنقل الى القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما فى قولنا العنقاء اسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لايتصور فى التضايف ولا فى الملكة والعدم قلنا المراد الثانى فى الايجاب والسلب والاول فى البواقى وقد يقال القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتى يصدق عليه النقيض عدل فى التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها فى قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد باللا اسود نقيض الاسود اعنى رفعه فهى صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩) ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم (قال وان الحقيقى ٧) يعنى ان من حكم التضاد

٢ انه اعم من التضايف باعتبار المعروض واخص باعتبار العارض كما ان التضاد قسيم للتضايف وقسم منه بالاعتبارين متن

٣ على الاقسام بالتشكيك واشدها الايجاب والسلب اذ باعتباره يمتنع الاجتماع فى البواقى لا التضاد باعتبار غاية الخلاف اذ لاغاية فوق التنافى الذاتى متن

٦ اذ السلوب اعتبارات لها عبارات لاذوات والا لكان للانسان بحسب سلب ماعداه معان لا تتناهى متن

٤ عند النقل الى الحكم يقتسمان الصدق والكذب والبواقى قد تتكذب لعدم الموضوع اوخلوه متن

٩ ان الموضوع قد لايخلو عن احد الضدين بعينه كالنار عن الحرارة اولا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلوا ما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجار او بدون ذلك كاسفاف يخلو عن السواد والبياض متن

٧ منه انما يكون بين نوعين اخرين من جنس واحد كالسواد والبياض لا بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر اونوعين من جنسين كالعفة والفجور او انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة وعولوا فى ذلك على الاستقراء وفيه نظر واما المشهورى فقد صرحوا بانه قد يكون بين جنسين كالخير والشر او نوعين من جنس كالعفة والفجور اوانواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة اومن جنسين كالشجاعة والتهور والجبن (خاتمة) متن

ان الحقيقي منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون اومن جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا ان جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما بسائط نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهوري بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن بنا في ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا (قال قالوا الانقابل ٦) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيالية وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لو جهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص بما سبق في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اي اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر واما في التضايف فلان المقوم للشيء يتقدم عليه وجودا او عقلا والمتضايفان يكرنان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل يدافعه فان قيل هذا كاف في النكر لان الاجتماع في المحل يناقي القابل مطلقا فما المانع من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في محل اذ كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض

٦ بين الكثرة والوحدة بالذات بل بعارض العلية والمكيالية لان موضوعهما لا يتحد بالشخص ولان احد المتقابلين لا يتقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لا يتحد بالشخص بل بالنوع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فيجرد الفرض والثاني بمنع تقوم الكثرة بالوحدة وانما يتقوم معروضها بمعروضها ولا نزاع في ان المتقابلين اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل التقسيم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ينافي تقابل الايجاب والسلب كالابيض الحلو فيه البياض واللابياض اعني الحلاوة ومن ههنا قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب والحق انهم ارادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها العدد واما مفهوماهما المعتبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب

متن

كالحير والشر للشئ ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كالانسان للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس والانسان ليس بفرس والامام رحمه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن المتضادين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما التباين فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشئ 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 فمسلم لكنه لاينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا خذا مع الموضوع كالافرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا مع وانما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطأة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو فان فيه البياض والابيض لان البياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود في المرضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب من الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا والى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالآحاد ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يوهم تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارية لانفسه والكل ضعيف (قال المنهج الخامس في العلية والمعلولية ٦) من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان و الازم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شئ واحد الا باعتبارين كالعلة لتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها (قال المبحث الاول ٢) قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشئ وبالمعلول ما يحتاج الى الشئ وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشئ بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشئ اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشئ معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشئ فاما ان يكون الشئ بها وهي العلة الغائية او لاجلها وهي العلة الفاعلية ويخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة لماهية لان الشئ يفتقر اليهما

٦ وهما اعتباران متضايفان لا يجتمعان في شئ الا بالقياس الى شيئين وبيانهما في مباحث متن

١ العلة ما يحتاج الشئ اليه وان كان اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه الشئ ثم ان كانت داخلة في الشئ فوجوبه معها اما بالفعل فصورية واما بالقوة فمادية ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة ويذكر الوجوب يدفع ان الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يراد الجزء الغير الاخير من الصورة جمعا ومنعا وان كانت خارجة فالشئ اما بها ففاعلية واما لها ففائية ويقال للاولين علة الماهية وللآخرين علة الوجود ويرجع الشروط والآلات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع ولا يستحيل دخوله في علة الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا بدونه وقد يقال انه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبئ عن اليبوسة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مبادئه الا بالعرض متن

فى ماهيته كما فى وجوده ولذا لايعقل الابهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام يبتنى على امور (١) ان ماذكر فى بيان الحصر وجه ضبط لانه لادليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله الشئ سوى الاستقراء (٢) ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة ومايئسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا فى الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات فى الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشئ وماذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادة داخلة (٣) ان ماذكرنا من اعتبار الفعل والقوة فى الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره فى الوجود على ماذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل فى تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لايكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لايكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة مايكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة مايكون الوجود معه بالقوة فى الجملة وحينئذ لاتناقض (٤) ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لابالفعل فيدخل فى تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فيلتقض التريفان جمعا ومنعا ولايجوز ان يراد بالقوة الامكانى بحيث لاينافى الفعل لان الفساد حينئذ ظهر (٥) ان حصر الجزء فى المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ماسبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لاتغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة الابحسب الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل مايقارنه زائدا عليه ولايكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لابشرط ان يكون وحده اولا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لايكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه (٦) ان من الشروط ماهو عدمى كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم فى الوجود ضرورى ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر فى وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائرها يرجع الى الفاعل انما هى شرائط التأثير ولامتناع فى استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لايحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وحينئذ لا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودى خفى وذلك الامر العدمى الذى يظن كونه شرطا لازم له كانكشاف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس بزوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذى ينشئ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فاقيل نفس عدم الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشئ لايقتضى الاحتياج الى مايقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لاذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشئ الى عدمه فهو ليس من المبادى الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ (قال ثم جميع مايحتاج اليه الشئ يسمى علة تامة ٢) العلة اما تامة هى جميع مايحتاج اليه الشئ بمعنى انه لايبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لابمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة

٢ سواء كان هو الفاعل وحده اومع الغاية كالبسيط للبسيط ايجابا او اختيارا اومع البوقى كالمركبات وحينئذ لايتصور تعددها والاحتياج اليها اذ فيها جميع الاجزاء التى هى نفس الشئ منه

واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هي مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار فقد يكون لغرض يدعوا اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجود المركب عنهما امامع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشئ نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فيقال من ان لعلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية (قال وكل من الاربع ٢) يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل متن

٢ ينقسم الى بسيط ومركب والى كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى قريبة وبعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة ومختصة بالذات وبالعرض والى ما بالقوة وما بالفعل متن

(قال المبحث الثاني يجب وجود المعلول ٣) يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات تأثيره من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان ينبغي شئ يوجب الترجح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يمكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الأثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الأثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لاحد للفاعل مع جميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول امامقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع (قال فعدم المعلول ٧) يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بانتفائها او ببعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة فان قيل كل من العدمين نفي محض لاثبوت له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا ولا خر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية والعليه ههنا لا التأثر والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق يعني ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فاندفع ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وافعال تفضي الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته

٧ ولو في غير القار كالحركة يفتقر الى عدم العلة ولو ببعض الشروط وعدم البيوت لا ينافي الشرطية بهذا المعنى فاعل في طرفي الممكن واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه ان سابقا فسابق وان لاحقا فلاحق وبقاء المعلول عند انعدام العلة انما يتصور في المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار متن

وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر فى حركات تفضى الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول بين العنصر هذا على رأى الفلاسفة واما على رأى الفائلين باسناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين (قال والمؤثر ٢) يريد ان مايفيد وجود الشئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا مايقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار بغير الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قال المبحث الثالث وحدة المعلول ٣) يريد ان الواحد الشخصى لايكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جمع الوجوه لايلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط والآت واختلاف جهات واعتبارات لايكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين (١) انه يلزم احتياج كل من العلتين المستقلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لايفتقر فى التأثير الى شئ آخر وان توقف على احداهما فقط كانت هى العلة دون الاخرى وان لم تتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لايمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لايلزم احتياج شئ الى شئ واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التى يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه الايران وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمساقسة فى كون هذه الحرارات من نوع واحد تدفع بان المراد بالنوع ماهو اعم من الحقيقى واورد الامام ان المعلول النوعى ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع اسناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لايلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما وبكون الاسناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضى ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما يجب يكون التعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لابعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير احتياج الى كل منهما لزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذى لاينا فى الاجتماع كما هو شان المعلول النوعى والجواب ان مفهوم احداهما وان لم ينا فى الاجتماع لكن لايستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لايكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد آخر فلا يكون شئ منهما فى معرض الاستغناء ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها يعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علته المعينة التى اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته وفرد ما اى الفرد لابعينه يحتاج الى علة لابعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا مايقال ان الواحد بالشخص يجوز

٢ فى الوجود قد يكون هو المؤثر فى البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كمماسة النار للاشتعال واستمرارها بمعونة الاسباب لبقائه منه

٣ بالشخص توجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقى اما الاول فلان الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج الى كل علة منهما واستغنى عنها لعلية الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احداهما فقط فيكون هى العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد مغاير للمحتاج الى الاخرى كافراد الحرارة الواقعة فى نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها وفرد ما الى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع الى علة ما مع جواز الاجتماع نظرا الى تعدد الافراد وهل يسند الفرد بعينه الى علة ما بان يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتبدل الشخص فيه تردد منه

ان تكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة ما ان يكون قولا بتعدد العلة اولا وايا ما كان فلا فرق بين النوع والفرد بقي ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح اسناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما سيجيء من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالشخص (قال تمسك المخالف ٣) اي تمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو يد فعمه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضناها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع اسنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائهما او الى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق (قال الشافي ٧) يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فالوجوه احدهما اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي (قال احتجت الفلاسفة ٤) على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازماله فيكون له صدور عنه وينقل الكلام الى مصدريته له فتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزأ من الفاعل او عارضا له معلولا (٢) انه ان اريد بتغاير مصدرية هذا المصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فمنوع او بحسب الذهن فلا يفي في كرنهما نفس الفاعل بحسب الخارج (٣) ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية (٤) ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان تكون معلولا له لجواز ان تكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وحينئذ لا تتم الدعوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لاتناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ بعد ما تكون خارجة لا يجوز ان تكون معلولا لامر آخر بل تكون معلولا للواجب صادرا عنه فتتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم

٢ بان حركة جوهر يد فهم زيد حين يجذبه عمرو مستندة الى كل فلنا بل الى الكل او الى الواجب تعالى

متن

٧ فلان الاصل هو الامكان ما لم يمنع البرهان ولانا سنة بن اسناد الكل الى الواجب ابتداء متن

٤ بوجوه الاول ان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان دخل فيه شيء منهما تركب والا تسلسل ضرورة ان العارض معلول وله صدور وورد بانها امور اعتبارية ولو كانت متحققة لم تحصل وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلولات بل لاتناهيها اذا صدر عن الواجب شيء اذ معلوليته عارض هناك مسلمة على انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء صلا بل يكون صدوره مغايرا وان لا يسلب عنه الا واحد ولا يتصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تمايز في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف الصدور فانه كما يطلق على اعتباري يعرض للعلة والمعلول من حيث هما معا يطلق على حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول اعني خصوصية بحسبها يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو متعدد والا فواحد وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا فخلافه تعرض لها فلزم تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا تحكمات لا يقتضي بها شبهة فان قيل مرادهم انه كلما لم تكثر المعلول تكثر الفاعل وهو باطل حقيقة ضرورة ان فاعليته لهذا اعتبار مغاير لفاعليته لذاك ويلزم انه كلما لم يكن تكثر في فاعل ولو باطل حقيقة اتحد المعلول قلنا كلام خال عن التحصيل هادم

سلب ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركب او التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقابلية الشئ للشئ من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لها ولاتمايز بينها في لاعيان ولوسلم فهي لاتلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولايكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول اوالى قابل وشئ يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلامنافيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هوكون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنافيه ويكفي في تحققه فرض شئ واحد هو العلة والا امتنع اسناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان ظاهر من كون الشئ بحيث يصدر عنه شئ ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فلم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها اراد تها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لايصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لاتكون مع الاخر واذا صدر الشئ الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لالذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة اوحالة لها وعلى هذا لايرد شئ من الاعتراضات لكن لايخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لايعضدها شبهة فضلا عن حجة وقد يبين المطلوب بوجه لايرد عليه الاعتراضات ويدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لوصدر عنه شيئان ففهوم عاليته لاحدهما مغاير لمفهوم عاليته للآخر بالضرورة والشئ مع احد المتغايرين لايكون هو مع الآخر فالمفروض لايكون شيأ واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين هذا خلف واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولاخفاء في ان هذا كلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الاراء وتفسيره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لايصدر من البسيط شأن فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عاليته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعاليته للآخر ولايقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والاالجاز ان يصدر عنه شئ اصلا لان عاليته لذلك الشئ مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له الى المعلول اوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه (ب) لزم اجتماع النقيضين لان (ب) ليس (ا) وليس (ا) نقيض (ا) بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور (ا) وليس (ا) يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه (ا) غير ما صدر عنه ليس (ا) فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور (ا) عدم صدور (ا) وهو ليس بلازم وانما اللازم صدور ما ليس (ا) وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قوله بعضهم بان عدم صدور (ا) صادق على صدور ما ليس (ا) فاذا اجتمع في الواحد صدور (ا) وصدور ما ليس (ا) فقد اجتمع صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شئ واحد بطريق حمل المواطاة

اساس قواعدهم المبنية على امتناع تعدد اثر البسيط فان تعدد الحيثيات العقلية لايرفع في الوحدة الحقيقية شيئا والا لما امكن ان يصدر عنه الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورة الثاني انه اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه (ب) وهو ليس (ا) اجتمع النقيضان بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا يستند الى جهة ورد بان صدور (ا) لاينافض صدور ما ليس (ا) بل عدم صدور (ا) وهو وان صدق على صدور ما ليس (ا) لكن لامتناع في اجتماع الشئ وما يصدق عليه نقيضه اذا كان بحسب الوجود دون الصدق وانما الممتنع ان يصدق عليه انه يصدر عنه (ا) ولايصدر عنه (ا) الثالث ان الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في العقول وردبانه مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته وتحقق الملزوم بدون لازمه متن

٣ بوجوه الاول ان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض اوقابليته لهما لاقل ورد بمنع وحدة الجسمية ووجودية الامرين الثاني ان كل مايصدر فله ماهية ووجود كلاهما معلول وردبعد تسليم تعددهما في الخارج بان المعلول هو الوجود والاتصاف به الثالث ان المركز مبدأ لمحاذياته لنقط المحيط ورد بانها اعتبارات الرابع انه لولم يصدر عن الواحد الا الواحد لا تحدت سلسلة الموجودات ولزم في كل شيئين علية احدهما للآخر ولو بوسط ورد بان وحدة الذات لاتنافي كثرة الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن المعلول الاول الواحد كثرة بحسب مايعقل له من الوجود والماهية والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبدأه وان يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الاول معلول ثان وبتوسطه ثالث وبتوسطهما رابع وهكذا الى مالايتناهى من المعلولات وحينئذ لاتحصر السلاسل وقديقال لوكفى مثل هذه الاعتبارات فللواحد الحق ايضا كثرة سلوب واضافات فيصلح مبدأ لكثرة من غير توسط المعلولات ويجاب بانها تتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها دور منه

ان يصدق على الواحد انه صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) لابان يوجدا فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذى يوجد فيه البياض والابياض الذى هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور (١) وعدم صدوره الذى هو صدور ما بس (١) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) وكذا تقرير الصحايف وهو انه اذا صدر عنه (١) لم يصدر عنه ليس (١) لامتناع اجتماع النقيضين فاسدلان نقيض قولنا صدر عنه (١) لم يصدر عنه (١) لاقولنا صدر عنه ليس (١) الوجه الثالث انه لوجاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلاف فيهما في الحقيقة ورد بانا لانم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء الا رطبية النار ولا لازمها الذى هو سخونة المجاور حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار (قال ثم عورضت ٣) اى الشبه المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهى امر واحد تقتضى اثرين هما التحيز اى الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اى الاتصاف بها فان نوقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للحيز والاعراض مدخل في ذلك ينقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لامحالة وان نوقش في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هي بجميع ما فيها اولها شيء واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاسناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لانم ان التحيز وقبول الاعراض والقابلية لهما من الامور الوجودية التى تقتضى مؤثرا امالتحققها فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلانم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثانى ان كل مايصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بالانم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التى هي مركز الدائرة مبدأ لمحاذياته للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتبارى لاتحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او كل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ماهو المتنازع ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لامدفع له الوجه الرابع انه لولم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لولم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولولم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شيء آخر وهكذا الى مالا يحصى بيانه على ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذى ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شيء كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هى الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدأه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشيء الذى هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ

الاول بتوسطه معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثانى والثالث معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط مافوقه اوما تحته وعن الواجب بتوسط ماتحته جملة اوفرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة فى تفصيل ذلك واورد نبذا منه فى شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لاتصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لوكفى مثل هذه الكثرة فى ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح ان تجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة فى ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لاتعقل الا بعد ثبوت الغير فلوكان لها دخل فى ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لاتعقله فلادور والجواب ان المراد انه لايصح الحكم بالسلوب والاضافات فى نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلايصح الحكم باسناد ثبوته اليها للزوم الدور (قال المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد ٨) من حيث هو واحد لايكون قابلا للشئ وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا فى ذلك بوجهين الاول ان القبول وانفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لانم ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لايكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشئ الواحد ايضا كذلك فان قبل الشئ لايتأثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لايجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثانى ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لايستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشئ للشئ وفاعليته له متنافيين لتنافى لازميهما اعنى الوجوب والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشئ للشئ انه لايمتنع حصوله فيه وهو لانعنى فى الوجوب وقبل بل معناه انه لايمتنع حصوله فيه ولاعدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولوفرضناه الامكان العام فليس معناه احدنوعيه اعنى الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافى تعين الوجوب الذى لايحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ واجبا للشئ من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال المبحث الخامس لاتأثير للقوى الجسمانية ٦) القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لايثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولايشترطون فى ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما فى نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لاتسخن كل شئ والشمس لا يضئ بها كل شئ بل ماله بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها فى جانبى الازدياد والانتقاص بان لاتزداد الى غير نهاية ولاتنقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقة بالتناهى واللاتناهى هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التى محلها جسم متناه انما تتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعنى الحركات والآثار

٨ لايكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقد مر بان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان والجواب بعد تسليم كونها بالامكان الخاص المنافى للوجوب او بالامكان العام الذى يمكن ان يتحقق بدون الوجوب انه لامتناع فى الوجوب واللاوجوب بجهتين بحيثية متن

٦ عندنا فلايشترط فى ظهور افعالها الوضع ولا يمتنع دوامها لخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يشترط فى تأثيرها الوضع للقطع بان النار لاتسخن الا مالها بالنسبة اليه وضع مخصوص ويلزم تناهى فعلها بحسب الشدة وبتوسط المدة والعدة لان القسرى يختلف باختلاف القابل والطبيعى باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير والكبير فى المعاوقة وتساويهما فى القبول لان المعاوقة للطبيعة التى هى فى الكبير اقوى والقبول للجسمية التى هى فيهما على السواء فاذا فرض فى حركتيهما الاتحاد فى المبدأ يتفاوت الجانب الآخر ويلزم التناهى ولا ينتقض بحركة الافلاك لانها تستند الى ارادات من نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة بقدر الحجم متن

الصادرة عنهـا اما كمية انفصالية وهى عدد الآثار واما كمية اتصالية وهى زمان الاثار وهو مقدار ممكن فيه فرض التناهى واللاتناهى فى جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفى جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لهـا عدد بفرض الالهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل اوعدد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الانفصال فى العمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته اوكثرته وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد عنها فى ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولامحالة يكون التى زمانها اقل اشد قوة عن التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لافى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل مافيها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولامحالة يكون التى زمانها اكثر قوى من التى زمانهـا اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنهـا مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التى يصدر عنهـا عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهى بحسب السدة وهو ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر بل فى الآن ظاهر الامتناع اذ تقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام بحيث تكون القوة التى توقع الحركة فى نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهى بحسب العدة والمدة فقالوا لاشك ان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المفسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته ومما نعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهى فى الجسم الكبير اقوى منها فى الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهى حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذا المفروض انه لاتفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعى يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انهـا كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونهـا متحيزة بتحيزها واما فى قبول الحركة فالصغير والكبير فيه متساويان لان ذلك للجسمية وهى فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت فى الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لايقوى على مايقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان الاختلاف القسرى باختلاف القابل وقوله وتساويهما فى القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعى باختلاف القابل وقوله فاذا فرض فى حركتيهما اى حركتى الصغير والكبير شروع فى تقرير الدليل وهو جامع للقسرى والطبيعى ولم يقع فى كلام القوم الا بطريق التفصيل على ماشرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الملكية فانهـا مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لهـا ادراكات جزئية اذ التعقل الكلى لايكفى فى جزئيات الحركة على ماسيجئ وتفصيلا بانه لم لايجوز ان تكون القوى الجسمانية ازلية لايكون

حركاتها مبدأ ولوسلم فلانسلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولوسلم فلا يجوز ان يكون التفاوت الذى لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع فى القسرية وابطأ فى الطبيعية من غير انقطاع ولوسلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لايوجب الانقطاع كما اذا فرضنا لحركة فلك القمر وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك لاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما اجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة فى ذواتها المقارنة فى افعالها بالمادة المدركة للجزئيات بواسطة الات وكلامنا فى تأثير القوى الحالة فى الاجسام وعن الثانى والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبرا من نقطة واحدة من اوساط المسافة يمانعها الطرف الذى يليها كاف فى اثبات المطلوب ولاخفاء فى امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل فى التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان فى زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر اوزحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولاهناك ايضا قوة موجودة تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة متعددة متعاقبة لاتوجد لامع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جملة الافعال وان لم تكن حاصلة فى الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل فى الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفى هذا نظر وعليه زيادة كلام يذكر فى ابطال المسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ماذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على اماوقوة اوعلى التحريك فى الجسم الصغير والكبير بنسبة مقدار بهما حتى لوكان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته اوتحريكه نصف قوة معاوقة الكبير اوتحريكه ليلزم ان تكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان تكون القوة من الاعراض التى لاتنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة (قال المبحث السادس يستحيل ٧) يريد بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهى ان يترقى فى عروض العلية ولم تنته الى نهاية بان يكون كل ماهو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولاينتهى الى ماتعرض له العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبتين ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والاهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهو ضرورى الاستحالة وجه الاستلزام ان الشئ اذا كان علة لاخر كان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزم من كون الشئ متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه ولكل يدعى الاستحالة وبرهنوا بيان التقدم او التوقف او الاحتياج نسبة لاتقبل الابين اثنين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان اعتبار الاعتبارى كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان ففيه لزوم فى العلة او بالعلية ففى المدعى لان قولنا الشئ لايتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشئ لايكون علة نفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذى يصح قولنا وجد فوجد على ماهو اللازم فى كون الشئ علة للشئ بمعنى انه مالم توجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولايصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد فوجود حركة الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم الشئ على نفسه غير لازم لان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لايلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ ذا العلة القريبة كافية والا لزم التخلف ولان الشئ يجوز ان يكون بماهيته علة لماهو علة لوجوده فلما لم توجد البعيدة لم توجد القريبة ولما لم توجد القريبة لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج وما ذكر من كون الشئ بماهيته علة لماهو علة لوجوده مع انه محال ليس

٧ اى فى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية سواء كان فى معروضات متناهية او يسمى دورا او غير متناهية ويسمى تسلسلا اما الاول فلاستحالة تقدم الشئ على نفسه بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد على ماهو اللازم فى العلية حيث يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم الشئ على نفسه غير لازم لان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لايلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ ذا العلة القريبة كافية والا لزم التخلف ولان الشئ يجوز ان يكون بماهيته علة لماهو علة لوجوده فلما لم توجد البعيدة لم توجد القريبة ولما لم توجد القريبة لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج وما ذكر من كون الشئ بماهيته علة لماهو علة لوجوده مع انه محال ليس

٤ فاوجوه الاول انه لو لم تنته سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت الجملة التى هى نفس مجموع الوجودات الممكنة المستند كل منها الى آخر موجودا ممكنا وفاعلها المستقل ليس نفسها ولا جزأ منها لامتناع علية الشئ لنفسه ولعلله بل خارج واجب فوجد بعض اجزاء السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم استناد ذلك الجزء الى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين وعلى هذا لايرد ما يقال ان اريد بالعلة التامة فلانسلم استحالة كونها نفس الجملة فان التامة قد لاتتقدم كما فى المركب وان اريد الفاعل فلانسلم استحالة كونه جزء الجملة فانه قد لايكون فاعلا لكل جزء كالنجار للسرير ولو سلم فلم لايجوز ان تكون السلاسل غير متناهية فتكون العلة الخارجة عن هذه داخلة فى تلك من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم فانما يفيد ثبوت الواجب لابطلان التسلسل على انه منقوض بمجموع الممكنات مع الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها فى المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم تقدم المعلول او تخلفه عن المستقل بالايجاد وان اريد انها تكون علة لكل جزء اما بنفسها او لجزء منها بحيث لايكون علة شئ من الاجزاء خارجة عن علة المركب ويكون العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء ايضا مرتبة الاجزاء وفى اجزاء السلسلة لايمتنع ان يكون علة بهذا المعنى كما قيل المعلول المحض لا الى نهاية فانه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله ٣

(قال واما الثانى ٤) احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان تنتهى الى علة محضة لايكون معلولا لشئ اكان هناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها فى الموجود ومعلوم ان المركب لايعدم الابعدم شئ من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى لممكن لايكون الاممكنا فى جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها مأخوذة بحيث لايدخل فيها المعدوم اوالواجب لايقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لاتحقق له فى الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والافقد صرحوا بان المركب الموجود فى الخارج قد لايكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون امامع صورة نوعية كالنبات من العناصر وامابدونها بان لايزداد الاهيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودة ممكنة فوجودها بالاستقلال امانفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة نفسه ولعلله لانه لامعنى لايجاد الجملة الاايجاد الاجزاء التى هى عبارة عنها ولامعنى لاستقلال الموجد الاستغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولامحالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات ليكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولايكون ذلك البعض معلولا لشئ من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع المؤثرين المستقلين على معلول واحد اذ الكلام فى المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التى لابد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلانم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل اولزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لايجب بل لايجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التى هى نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع والما يلزم اولم يفتقر الى جزئها الذى ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها اولم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلانم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل اولزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلته وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالحسب من السرير سلمنا ذلك لكن لانم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة فى سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجيب بانه منقوض بالجملة التى هى عبارة

فوجدت حركة اليد ولاخفاء فى استحالة ذلك بالنظر الى الشئ ونفسه فان قيل يجوز ان يكون الشئ علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشئ على نفسه وسند المنع وجهان الاول ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لايلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشئ كافية فى تحققه من غير احتياج الى البعيدة والالزم تخلف الشئ عن علته القريبة والثانى العلة البعيدة للشئ لم توجد العلة القريبة وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشئ فما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشئ وهو معنى لاحتياج وللخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون ماهية الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعنى الدور المفسر بتوقف الشئ على ما يتوقف عليه

عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة الكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه وعلله تحقيقا بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فما علله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة الثالثة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث تحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة الكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن 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 منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علتها المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه لجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزأ منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك بمجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة هي جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قبل المجموع الذي هو العلة ايضا يمكن يحتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع بعرض فلا توجد السلسلة لا بمقارنة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاونة علة خارجة وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول آخر و مجموع مرتب قبله قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة اغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان تكون جزأ منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان تكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو

٣ ولا يقدح في استقلاله بالايجاد احتياجه في الوجود الى علله او احتياج السلسلة الى المعلول المحض ايضا و بهذا يبطل الاستدلال بانه لا اولوية لبعض الاجزاء و بان كل جزء يفرض فعلته اولى بالعلية هذا بعد تسليم احتياج السلسلة الى غير علل الاجزاء كيف ولا وجود لها غير وجودات الاجزاء منه

ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لايخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لانم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها لعلته وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فلم اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كله في العشرة من الرجال لايفتقر الى غير علل الآحاد ومايقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل (قال الثاني ٢) الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق رعايه التنزل في كل مايدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة تنقص من طرفها المتناهي واحدا فتحصل جملتان احداهما من المعلول المحض والثانية من الذي فرقدم تطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولايتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لايكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لايزيد عليها الا بواحد على ماهو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه. واعترض بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان تكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما ونتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان تكون معلومات الله تعالى متناهية تطبيق بين الكل. بين الناقص منه بواحد ونتناهيها باطل عند المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها ويتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاع تلك الناقصة من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لانتناهيها انفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم للممتنعات ايضا مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولانم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون التساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلانم استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها امتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائد والناقصة بمعنى كون عدد احداهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقض بتخصيص الحكم عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات اولا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولايدخل في الوجود من المعدومات الا ماهي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لاتناهيها انه لاتنتهي الى حد لايكون فوقه عدد اومعلوم اومقدور اخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على مايذكر في تناهي الابعاد اوطبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولاجزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لايجري في صورة النقض بل يختص باعدادها اما عندنا فنظرا الى ان مالا تحقق له في نفس الامر لايمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع وهو معنى

٢ نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد من طرفها ثم نطابق بين الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء ولالزم انقطاع الناقصة وتناهي التامة بالضرورة حيث لايزيد عليها الا بواحد ونوقض اصل الدليل بسلسلة الاعداد عند الكل ومعلومات الله تعالى عندنا وحركات الافلاك عند الفلاسفة ولزوم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مرارا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك ومقدورات الله تعالى ومعلوماته ودورات زحل مع دورات القمر وحاصله انه يجوز ان يكون بازاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما لانساويهما فان سمي مثله تساويا منع استحالته ووجه التخصيص دعوى الضرورة وتخصيص الحكم فعندنا يدخل تحت الوجود اذ الوهمي ينقطع بانقطاع الوهم وعندهم بماله مع الوجود بالفعل ترتب وضعا اوطبعا اذ يمتنع التطبيق فيما عداه والحق ان اعتبار الانتزاعية والتطبيق انما هو بحسب العقل فان اكتفى به فرض العقل اجمالا قام في الكل وان شرط الملاحظة تفصيلا لم يتم اصلا متن

الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الحاجة بين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجراء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لاسبيل للعقل الى ذلك الا فيما لايتناهي من الزمان (قال الثالث لم اشتملت ٣) الوجه الثالث انه لولم تنته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لايكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المضافين واللازم بطل لما سيجيء انه يقول لوكان المضافان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل اوفي الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة فلنا نعم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احداهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ماهو المفروض وليس كل ماهو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاداحداهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة (قال الرابع نعرل ٤) الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من آحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احداهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لاتنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه مفروضا للعلية ويلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لاتكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين (قال الخامس ٦) الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا ولا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لانسلم ان كل ما لاينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر (قال السادس ٤) الوجه السادس ان مابين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علله البعيدة الراقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة

٣ السلسلة على معلول محض لزم اشتمالها على علة محضة تحقيقا للتكافؤ المتضايفين فينقطع وهذا مأخذ لعبارات منها لو تسلسلت لعلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة ضرورة ان كل ماهو علة فيها فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ ومنها تطبيق بين جملتي العلية والمعلولية في تلك السلسلة فان تفاوتا بطل التكافؤ واللازم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية منه

٣ المعلول المحض ونجعل كلا من الآحاد متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتي العلل والمعلولات فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة العلية وبذا يبان منه

٦ تلك السلسلة ان انقسمت بمتساويين فزوج والا ففرد وكل زوج اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس فتناهي وورد بان عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهي منه

٤ ما بين هذا المعلول وكل من علله البعيدة متناه لكونه بين حاصرين فتناهي لسلسلة لانها حينئذ لاتزيد على المتناهي الا بواحد ضرورة انه اذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ الا بجزء بحكم الحدس وفيه نظر واما البيان بان المتألف من الاعداد المتناهية لايكون الا متناهيا فاضعف منه

لانها حينئذ لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان مابين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الابجزء هو المتناهي ان جعلنا المبدأ مندرجا على ماهو المفهوم من قولنا سنى مابين خمسين الى ستين والافهو ثبين فيصلح الدليل للناظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة وازام الخصم لانه قد لا يذعن للمقدمة الحدسية بل ربما منعها مستندا بانه انما يلزم ذلك اوكان مراتب مابين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى مابين لا يوجد مابين اخر از يد منه وقد تبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو في غاية الضعف لانه اعاد للدعوى بل ماهو ابعد منها واخفى لان التألف من نفس الاحاد اقرب الى التناهي من التألف من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل (قال السابع ٦) الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرهما مجتمعة او متعاقبة فهي لاستحالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان هذه الآحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان منها ان يأخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين احداهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان تكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطع فيحصل جانب متناهي فيأتي التردد امازوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ماهو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك لعدة من الالوف والمتألف من الجملة المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادا على ماسر ويرد عليه وعلى بعض ماسبق منع المقدمة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر واقول فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهي والعشرة الى ما لا يتناهي وكون احدهما اضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم فمع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مائتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اولاهما بمبدأ الثانية كاذب (قال المبحث السابع المادة للصورة ٧) لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا يكون واحدة بالعدد

٦ عدة الوف السلسلة اما مساوية بعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة او اقل فيشتمل الآحاد على جملة بقدر عدة الالوف واخرى بقدر الزائد والاولى ان كانت من الجانب المتناهي حقيقة او فرضا تناهي عدة الالوف ضرورة وجود مقطع يكون مبدأ للزائد وحينئذ تتناهي السلسلة تألفها من جمل متناهية الاعداد والآحاد وان كانت من الجانب الغير المتناهي وقعت الثانية من الجانب المتناهي ما بين الطرف ومبدأ عدة الالوف فتكون متناهية وهي فضل آحاد السلسلة على عدة الالوف فتتناهي عدة الالوف والسلسلة بالضرورة ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوي والتفاوت في غير المتناهي ومنع لزوم انقطاع الاقل فيه متن

٧ محل وقابل وحامل والصورة لها فاعل او جزء فاعل ولا تقوم المادة بصورتين في درجة اما استقلالا فظاهر واما اجتماعا فلان القوم حينئذ هو المجموع وهو واحد ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والوعية متن

فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بامدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة اليها المقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزأ من فاعلها لزوم الدور قلنا نعم والان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور ولا تقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان تقومها لكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم حينئذ يكون هو المجموع الى كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها في الدرجة الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما سبق فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة للسيف ولبست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر لا سيف واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجبه بل قد تكون بعينها مادة لشيء آخر والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه وو جوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل

(قال واما غاية السبي ٧) يريد بيان علته الغائية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن السيء علة له بمعنى كون غاية السبي علة له ان ذلك السبي يفتقر في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى تصور الغائية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا لغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذي هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهو ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لا تكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض كهبوط الحجر قلنا قد تطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار ثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديته دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية كحفر بئر فوجد كنزا وتحقيقه ان لعلة قد تتوقف هليته على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال لها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية وان اتفق حصول تلك الشرايط معها ترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها بغاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها

٦ لكل هيئة في قابل وحداتي بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم وبشبه ان يكون مثل السيف والسرير من هذا القبيل اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل هيئة وحينئذ لا يرد الاعتراض بان الهيئة السيفية ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب الامام بانا لا نعني ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فهو مشعر بان الصورة ههنا بالمعنى السابق على ان السيف مثلا اسم للمركب من المعروض الذي هو الجوهر والعارض الذي هو الهيئة متن

٧ فانما تكون علة له من حيث احتياجه الى علته المفتقرة علتها الى تصور الغاية ولهذا قالوا انها بماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبانيتها معلول له بل لمعلوله وانها بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول نعم قد تطلق الغاية على ما ينتهي اليه العقل وان لم يكن معلولا ولا مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات غايات وجعلوا من الغاية اتفاقية وهي ما لا يكون تأدي السبب اليه دائما ولا اكثريا

مع جميع الشرائط غاية ذاتية (قال تنبيه ٢) اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية لمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وكونها معلولا لامر آخر وكونها متناهية الآثار الى غير ذلك انما هي على رأي من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من الملليين واما على رأي القائلين باسناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علة الممكن للشيء جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحتراق تكون هي النار لا الماء وان وجد عقيب مما ستهما وعلة اكل زيد لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه (قال المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول ٩) خمسة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود لينساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث فالقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجيء من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التي ستأتي واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر والسمع والشم والذوق واللمس على ما سيجيء تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل مرضوعا (قال واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة ٣) الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعدوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخ عن ضعف ورداءة واذا كان هذا

٢ لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشيء عقيبه متن

٢ الفصل الاول في المباحث الكلية هي خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته والا فحادث وهو اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود الجواهر المجردة وان لم يتم دليل امتناعها والعرض اما مختص بالحي وهي الحيوة وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مختص وهي الاكوان والمحسوسات وعند الفلاسفة الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى والا فالممكن وهو ان استغنى عن الموضع اي محل يقومه فجوهر والا فعرض والصورة الجوهرية انما تفتقر الى المحل دون الموضوع بمعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله لا كالجسم في المكان متن

٣ وقد اعترف ابن سينا بانه لا يمكن اثبات انها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف متن

كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان 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 تنتقل بانتقاله فالملك اولا 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 او اليه الا لعارض فيؤل الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعتراضه بما في التقسيم من الزيادات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهل الاستقراء وتقلل الانتشار فلا بأس (قال ورد ٧١) ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة وهي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر وبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لاعرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لانواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وبنوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشئ وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وكذا النسبة للذ بيات السبع فانهم لا يعنون بها ما دخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة بان الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شئ من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لاحد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المط لجواز ان يكون للكل او البعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فظ انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة الموجودة ربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات (قال واما مثل الوحدة والنطفة ٦) لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احداهما او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنطفة فاجيب بوجوه (١) انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر (٢) انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة رهذا صادق عليها واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان

٧ انها اجناس عالية عاشرها الجوهر ويبتنى على ان كلا منها جنس وما تحته اجناس وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للتسعيات وقيل اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف و لنسبة وزاد بعضهم الحركة والجمهور على ان الاينية من الاين وقيل من ان يتعقل كون الاينية متن

٦ فقيل عدميتان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما والحصر انما هو للاجناس العالية متن

عنها (٣) التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولايقدح ذلك فى الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هى هذه العشرة وهذا لاينافى وجود شئ لايكون جنسا عاليا ولامندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا اوتحت جنس اخر وبهذا يندفع ماقال الامام لابد فى تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية (قال وكذا الوجود والوجوب والامكان ونحوها) يعنى انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشئ بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لمافيه من معنى النسبة ولامن غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلايقدح فى الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعانى المعقولة التى هى اعم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعانى التى هى مبادى كالوحدة والنقطة والآن فانها هى انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلايقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقايق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ماذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل (قال واما صفات البارى ٦) يعنى انها لاتقدح فى الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شئ من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لايثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولاجوهر ولاعرض ولااشكال فيه (قال المبحث الثانى ٨) قد يكون من الضروريات مايشتبه على بعض الاذهان فيورد فى المطالب العلمية ويذكر فى معرض الاستدلال مايبنيه على امكان الضرورة او يفيد بيان الكمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل اخر الا انه بين لمثبته بان تشخص العرض انما هو بالمحل يعنى ان محله مستقل بتشخيصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضرورى البطلان وبانه لوجاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها مالايحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابى الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لافى محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة فى الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لانسلم ان الواحد بالشخص قائم باطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولايلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا القائم بذاك فى غاية الظهور وجوزه ابوهاشم من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض قائم بالجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا تالف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزءين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزءين آخرين اما الاول فلان عند تفكك اجزاء الجسم لابد ان يكون لرابط وليس الا التأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون

٦ فالفلاسفة لايثبتونها ونحن لانجعل المنحصر فى الجوهر والعرض هو الممكن بل الحادث منه

٨ الضرورة قاضية بان العرض لايقوم بنفسه ونجوز ابى الهذيل بارادة عرضية لا فى محل مكابرة وبانه لايقوم باكثر من محل وماذكر من انه لوجاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم فى مكانين ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان للمبنى هو تنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعما منهم ان مثل القرب والجوار من الاضافات المتماثلة قائم بالطرفين ورد بان هناك عرضين يقوم كل منهما بطرف كما فى الابوة والبنوة من الاضافات المتخالفة وابوهاشم زعما منه ان تأليف اجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها فهو صفة ثبوتية تقوم بجزئين لابواحد ضرورة ولاباكثر والالما بقى عند انعدام جزء وبقاء جزئين ورد بمنع لسببية ومنع بقاء التأليف الذى بين الثلثة واما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث وحمرة البنية وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابى هاشم

متن

بسبب آخر كارادة الفاعل المختار و اما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لانسلم ان التأليف الباقى بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لايجوز ان ينعدم ذلك و يحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط بسطح والحيوة بينية متجزئة الى اعضاء و القيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صار بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصور والظاهر ان مراد ابى هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع وكانه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدوث آخر (قال المبحث الثالث ٣) اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده فى نفسه فلا يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطر بق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا و بحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ماذكر فى كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر و لاشئ من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اى الحصول فى حيز بعد الحصول فى آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول فى الحيز بعد الحصول فى آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول فى موضوع بعد الحصول فى موضوع آخر ولانسلم انه من خواص المتحيز (٢) وهو للحكماء ان تشخص العرض لايجوز ان يكون لماهيته والالزم انحصار الماهية فى شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لماهو حال فى العرض والالزم الدور لان الحال فى الشئ محتاج اليه متأخر عنه فى الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه و لا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافاده ان هذا التشخص دون ذاك ترجح بلامرجح ولا لهويته على ما ورده صاحب المواقف سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجى وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشئ من هذه المعانى ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله قلنا ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر و يرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بالانسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر (٣) ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانه المعين بتعين ما سواء كان هذا اوذلك كالجسم يحتاج الى حيز ما كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والمرجع بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التعين وهو اعم من الذى يشترط اللاتعين فلا يلزم عدمه (٤) انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون فى المحل المنتقل عنه

٣ اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله فما يتوهم من انتقال الكيفيات كالروائح وغيرها حدوث للمثل فى المجاور واحتجوا بوجوه الاول ان الانتقال هو الحصول فى الحيز بعد الحصول فى اخر فلا يتصور فى غير الحيز ورد بان ذلك فى الجوهر واما فى العرض فالحصول فى محل بعد الحصول فى آخر الثانى ان تشخصه ليس لماهيته والا انحصر فى شخص ولا لمايحل فيه والالدار ولا لمنفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء ولا لهويته لانها لاتقدم التشخص بل لمحله فلا تبقى بدونه ورد بمنع استواء النسبة سيما فى المختار الثالث ان محله المحتاج اليه اما المعين فلا يفارقه او المبهم فلا يوجد ورد بانه المعين بتعين ما كحيز الجسم الرابع انه حال الانتقال اما لا فى محل فمحال او فى المنتقل عنه او اليه فاستقرار او فى ثالث فبعود الكلام ورد بالنقض بانتقال الجسم والحل بانه فى بعض من الاول وبعض من الثانى متن

او المنتقل اليه و هو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لاانتقال اوفي محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لافي محل فينقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل و يعود المحذور ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما و الكل باطل لماذكرتم فماهو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بالمختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه و بعض من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل و الى ما بينهما الى ما لايتناهى او ينتهي الى جزء لايتجزأ غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد (قال المبحث الرابع ٢) جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فيقوم به العرض بجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعاله في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني لوقام عرض بعرض فلابد بالاخرة من جوهر تنتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحينئذ فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للمحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاله وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لانسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء اتباعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتاله وهو ممنوع به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لايختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالمتحيز لابالتبعية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لانزاع فيه الا انه لايوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الباعث فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان الممنوع حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لاالجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط و الخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة و الخط عدمي و لو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ماسيجيء ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا نمايقوم بالجسم وبان السرعة او البطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة و لو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائد الى الذاتيات دون العرضيات اوهما 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 هو الحركة وآخر هو السرعة او البطء واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان لوجود في الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم و بالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطاء فاحش لابنبغي ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل و يستغني عنه المحل (قال المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ٦) ان شيئا من الاعراض لايبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن ههنا يحتاجان في بقائهما الى المؤثر مع ان دلالة الاحتياج هو الحدوث

٢ لايجوز قيام العرض بالعرض لان معناه اتباعية في التحيز فلا يعقل فيما لايتحيز بالذات ولانه لابد بالآخرة من جوهر فليس إقيام البعض بالبعض اولى من قيام الكل به واعترض بان القيام بمعنى الاختصاص الناعت فقد يكون في غير المتحيز و قد يكون العرض نعتا لغرض آخر للجوهر كسرعة الحركة وملاسة السطح واستقامة الخط فلذا جوزه الفلاسفة وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح ومنهم من تمادى حتى جعل وحدة الاعراض ووجودها من ذلك والمتكلمون على ان بعض هذه اعتبارات و بعضها قائمة بالجواهر و بعضها جواهر واما عرضية الوجود فخطأ فاحش متن

٦ امتناع بقاء العرض فالظاهر يون لان استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه ولانه لو بقي فاما بقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته واما ببقاء ٣

لالامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اى معنى لاقرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس فى معناه اللغوى مايشعر بذلك (٢) انه لو بقى فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين فى غاية الضعف لان العروض فى اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لاعن عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم فى المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء آخر لا يستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين (١) انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار لوجود وانتسابه الى الزمان الثانى والثالث وليس عرضا قائما بالباقى ومنع انتفاء اللازم اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض (٢) انه لو بقى لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان مايكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال شرطه وهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافى انما هو من الجانبين فدفع الطارى للباقى ليس اولى من دفع الباقى اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فى الرفع قوة استقرار وسابقة ثبات لا تكون فى الدفع واما فاعل مختار اوموجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر يصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تأثير والعدم نفى محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون الاجسام باقية والالتزام عدمها بين ماذكر ودفعه بالمناقشة فى بقائها كما نسب الى النظام او فى جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يندفع بان الاول ضرورى والثانى مبين فى بابه نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد مالزمه من العرض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا فى العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء والذى هو شرط البقاء فان قبل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبنى على اصلهم فى ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما فى حال الوجود واما لقلب فلان العرض لو لم يبق ففناؤه اى عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بمعين ماذكر واما الحل فيتم ببعض مقدمات بيان ابطال اجزاء المنفصلة وذلك من وجوه الاول لانسلم انه لو كان زواله بنفسه لكان يمتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه فى بعض الاحوال كحال ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضى العدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات لمزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثانى لانم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور اولانس لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود

٢ آخر فيكون بقاؤه مع فناء المحل وضعفهما ظاهر والمحققون اوجهين الاول انه لو كان باقيا بالزم قيام العرض بالعرض وهو محال ورد بمنع المقدمتين الثانى لو بقى لامتنع زواله اذ لو امكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او بزوال شرط فيتسلسل او بطريان ضد فيدور لان اتصاف المحل باحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على ان ازالة الباقى بالطارى ليس اولى بل بالعكس لان الدفع اهون من الرفع او بفاعل فيقتضى ايراد الكلام المحض لا يصلح ردا ولا بالنقض بالجسم وقد يدفع بانه يزول بان يخلق الله تعالى فيه عرض الفناء اولا يخلق عرضا هو شرط البقاء والعرض لا يصلح محلا للعرض وثانيا بالقلب اذ لو لم يبق ففناؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا بالحل اذ يجوز ان تقتضى ذاته العدم فى بعض الاحوال وان يكون مشروطا باعراض تتجدد على التبادل الى ان ينتهى الى ما لا بدل له فيزول عنده وان يكون طريان الضد وانتفاء الآخر معا كما فى دخول كل من اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه وهذا لا ينافى التقدم فى العقل باعتبار العلية وان يكون العدم الحادث اثر الفاعل ولو سلم فليكن بمعنى انه لا يفعل له لا بمعنى انه يفعل عدمه

متن

اعراض تتجدد فى محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق فى الشرطية الى ان تنتهى بلاحقهما الى عرض لايوجد الفاعل له بدلا فح يزول العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الثالث لانم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور المحال او الترجيح بلامرجح اما الاول فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللازم ممنوع وان اريد انه لايفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لايتحقق احدهما بدون الاخر من غير استحالة نعم يكون للطريان سبق عليه وهو لاينافى المعية الزمانية على انه يجوز ان تكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقى عنه معا بحسب الذات لاتقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثانى فلجواز ان يكون الطارى اقوى بحسب السبب فيرفع الباقى ولايندفع به وان تساويا فى اقتضاء الرابع لانم ان العدم لايصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل مقدم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فنختار اندفاع بمعنى ان لايفعل العرض اى يترك فعله لابمعنى ان يفعل عدمه (قال والحق ٨) يريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا ولبس التعويل فى بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد امرا مستمرا يأبى كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولاعلى انه لما جاز وجود العرض فى الزمان الثانى بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بمقدمتيه اعنى الملازمة ووضع الملزوم كان التعويل فى بقاء الاجسام ايس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه (قال الفصل الثانى فى الكم وفيه مباحث ٧) ثلاثة الاحكام الكلية والزمان والمكان فمن الاحكام الكلية بيان خواصها وهى ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شئ غير شئ وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجئ الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له اوازيد اوانقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية اوفعلية لزم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوى اوعلى التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها مايقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولايتصور اللامساواة الابان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اى فرض شئ غير شئ الثالثة اشتماله على امر يعده اى يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما فى الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما فى المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع

﴿با﴾

٨ ان بقاء العرض فى الجملة كبقاء الجسم سيما الاعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد المشاهدة اذ لامثال المتواردة قد تشاهد امرا مستمرا كالماء المصبوب من الانبوب متن

٧ المبحث الاول فى احكامه الكلية مهما اى من خواصه قبول القسمة لذاته وهما بان يفرض فيه شئ غير شئ وبه عرفه الجمهور او فعلا بان ينفك وثانيهما قبول المساواة واللامساواة وهى فرع الاولى وعندالامام بالعكس ومنها الاشتمال على العاد وزعم الامام انه الصالح لتعريفه اذ المساواة اتفاق فى الكم فيدور وقبول القسمة مختص بالمتصل فلاينعكس وكانه اخذ القبول منافيا بالحصول ولذا قال لااذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما حمله على انه احد اقسمة الانفكاكية فغلط يتصريحه باشتراعها فى المقدار والمنفصل من الكم مالايكون لاجزائه حد مشترك وهو العدد لاغير اذ قبول الانقسام للمقبول عرضى متن

بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لاتعرف الا بالاتفاق فى الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لامفردا فانه لاينال الا بالعقل فقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس وارى انه بنى ذلك على ان قبول الشئ عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولاشك ان الانقسام فى الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعنى امكان فرض شئ غير شئ فلا خفاء فى شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما ماوقع فى المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر لان الامام قد صرح فى هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار ولابقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولاتبقى معه (قال والمتصل ٧) من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا الثانى المنفصل وهو العدد لاغير لان حقيقته مايجتمع من الوحدات بالذات ولامعنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذى توهم انه كم منفصل على ماسيحقق فى بحث الحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قارالذات اى يجتمع الاجزاء فى الوجود اولا الثانى الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة فى جهة واحدة فقط فخط وان قبلها فى جهتين فقط فسطح وان قبلها فى جهات جسم تعليمى فالخط امتداد واحد لا يحتمل الانجزية فى جهة والسطح امتداد يحتمل التجزية فى جهة وامكن ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولايمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية فى ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة فى الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما فى الفلك اوغير لازم بل متغير كما فى الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعى وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمى ويسمى باعتبار كونه محسوما بين السطوح اوجوانب السطح الواحد المحيط تخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شئ هو الآن يكون نهاية للماضى وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقى اربعة لاخمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال ويختص ٤) يعنى ان الجسم التعليمى يمكن ان يتخيل بشرط ان لايكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك فى الخارج ايضا واما السطح والخط فلايمكن اخذهما كذلك والالامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كماله حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كماله حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لاسطحا اوخطا هذا محال ويشترك الثلاثة فى امكان اخذها لابشرط شئ كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شئ آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا وينتهى بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا وينتهى بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شئ من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا

٧ بخلافه فان كان غير قار فزمان والا فمقدار حط ان قبل القسمة فى جهة فقط وسطح ان قبلها فى جهتين فقط وجسم تعليمى ان قبلها فى الجهات متن

٤ بامكان ان يؤخذ بشرط لاشئ وان اشتركت فى امكان الاخذ لابشرط شئ متن

(قال والكم منه ٢) قديقال الكم لايقبل القسمة فيقسم الى الذاتى والعرضى لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتى كالعدد والزمان والمقدار والافعرضى بان يكون محلا للذى كالممدود والحركة والجسم اوحالا فيه كالشكل الذى فى محله كبياض الجسم اومتعلقا كمحله كالقوى التى تتصف بتناهى الآثار ولاتناهيها والكم بالذات لايقبل الشدة والضعف اذلايعقل عدد اومقدار اشد فى العددية والمقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان لايكون الابالقياس الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ماكان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لايقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل فى البعض ولايتصور بين عددين غاية الخلاف ولاتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لايعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولاتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر او مقبول له (قال ولاتناف ٣) يعنى ان الشئ الواحد قديكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى مقدار وايضا قديكون الشئ الواحد كما بالعرض على وجهين اواكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة فى محل الكم اعنى الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزى فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذى هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة التى نصف المسافة اقل من الحركة التى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذى هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة فى زمان اسرع منه فى زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار اوالقار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قديؤخذ ٩) يعنى انه قديراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ماهر فتكون كيات محضة وقديراد بالطول البعد المفروض اولا اواطول الامتدادين او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه اوالحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المعروض ثانيا او اقصر البعدين اوالبعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا اوالبعد المعتبر من اعلى الشئ الى اسفله اوفيما بين ظهر الحيوان وبطنه وحينئذ لايكون كيات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض (قال وانكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من المتكلمين فى وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر فى باب الوحدة والكثرة وكانه مبنى على نفى الوجود الذهنى والا فالاسفة لايجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سيأتى واما المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لاتتجزأ مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولوسلم ان المقادير ليست جواهر فهى امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولايثبت للجسم التعاليمى ولو ثبت فالمتألف من العدمى عدمى واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لاجواهر هى اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد ولاخط فيه وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص

٢ ذاتى ولايقبل التضاد ولاالاشتداد ومنه عرضى وهو المحل للذاتى اوالحال فيه اوفى محله اوالمتعلق به كما فى انصاف النوى بالتناهى واللاتناهى باعتبار انارها متن

٣ بين الذاتى والعرضى فان الزمان غير قار بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ولابين كل قسمين من العرضى فان الحركة يعرضها التجزى لقيامها بالمتجزى واتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة وسرعة وبطؤا لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار وقبضات الذراع متن

٩ مع اضافة ويسمى الطول والعرض والعمق متن

٦ وجود العدد لما مر وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة اوامورا عدمية لكونها نهايات وانقطاعات ورد الاول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح على التناهى المتقرر فى البرهان والخط فى الكرة على الحركة اوالقطع والثانى بكونها ذوات اوضاع واجيب بان المتبدل اوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والاشارة اليها انفسها متن

عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لايحيط به سطح وثبوت التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه كما سبق في بيان تناهي الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة لتحدث نقطتان لايتحركان هما قطباها وينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعهما ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستقيم ومايتوقف ثبوته للشيء على الغير لايكون نفسه ولاجزأ منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية مافي الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة ما بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لايقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومتصفا به واجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتبها فممنوع ولادلالة لما ذكرتم عليه وانما بنوا اثبات نفي الجزء الذي لايتجزأ وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعدم توقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا ذحقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض اوعلى الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص ومادكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال البحث الثاني في الزمان ٣) احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس امرا قارا لذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا منقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وينقل اليه فيتسلسل واجيب بانا نتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس بناسب ان يسمى القدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض اومستقبل اوحاضر ولاوجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محل ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود اوغير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم اوالمنطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لاتتجزأ وهو باطل الزاما واستدلالا بادلة النفاة فان قيل اوضح هذا الدليل لزم ان لاتكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذلا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لايتجزأ مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا القضي لابتم الزاما اذ ان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لايتجزأ ولااستدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمتجزئ الى الماضي والمستقبل والحاضر انما التجزي

٣ انكر المتكلمون لوجوه الاول انه لو وجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة وليس الا بالزمان فيتسلسل ورد بانه بالذات فان تقدم الامس على اليوم لايفتقر الى عارض الثاني الزمان اما ماض او مستقبل ولا وجود لهما اوحاضر ولا وجود لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود وحينئذ يلزم تناهي الآنات المستلزم لوجود الجزء الذي لايتجزأ وهذا بخلاف الحركة فان الموجود منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدأ الى المنتهى ولايصح في الزمان القطع بان زمان الطوفان لايوجد الآن ورد بانا نسلم انه لاوجود لهما مطلقا بل في الحال وعلى التبادل فان قيل فلا الماضي في الماضي ولا المستقبل في المستقبل لانه يعود التقسيم السابق اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لايستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر العام في عدة امور كل منها معدوم كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا لاوجود لمجموع الحركات الماضية من الازل والا فاما في الماضي والمستقبل او الحال والكل محال اجيب بمنع الانحصار فان من الموجودات مالايكون في شيء من الازمنة كالزمان وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة فلم يتم ابطالهما الزمان في النفس بقي في الماضي والمستقبل لكن وجودهما في نفسهما لايستلزم وجودهما في زمان منه

الزمان المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم لذاته وليس بحاصل من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجيء لهذا زيادة تحقيق فى بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم انه لا وجود للماضى ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضى الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما فى الحال فان قيل الماضى لا وجود له فى الحال ولا فى المستقبل وهو ظاهر ولا فى الماضى لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذى لا يتجزأ وكذا الكلام فى المستقبل اجيب بان الموجود فى احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون موجودا فى الماضى او فى المستقبل او فى الحال والعالم اذا انحصر فى اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا وجود الا فى ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود فى الاقسام الثلاثة لجواز ان يكون من الموجود ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود فى شئ من الازمنة كازمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا فى زمان فلذا قال ابن سينا ان عدم تناهى الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة بالتناهى اذا وكانت موجودة فوجودها اما فى الماضى واما فى الحال واما فى المستقبل والكل محال لم يتم انحصار الزمان فى الماضى والمستقبل والحال بل فى الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل حدا مشتركا بين الماضى والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا فى الجملة وان لم يوجد فى شئ من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود فى الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اى عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال (قال الثالث) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية لان المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتى واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام وينقض بحدث وتنقضى اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضى ان يكون فى زمان بل يجوز ان يكون فى الآن الذى هو طرف للزمان الذى مضى وانقضى اعنى الطرف الذى به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضى الوجوب الذاتى المنافى للتركيب والتقضى لجواز ان لا يقتضى الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بتجدد الاجزاء على سبيل الاستمرار ولا استحالة فيه (قال وابنه ٢) تمسك الفلاسفة فى وجود الزمان بوجوه الاول انا نفرض حركة فى مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى فى تلك المسافة مثل الاولى فى السرعة فان توافقتا فى الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا فى الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا فى الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقدارى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهى الى ما يكون بالذات وهو الذى عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة فى تمام المسافة تساوى نصف تلك الحركة فى السرعة

﴿ مع ﴾

وجود لا يمتنع عدمه بعده لاقتضاء الزمان فيكون واجبا مع تركبه وتقضيه ورد بانه يكفى لبعدية العدم كونه فى الآن الذى هو طرف الماضى المنقطع به الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود انما يقتضى الدوام لا الوجوب منه

الفلاسفة بوجهين الاول انا اذا فرضنا فى مسافة حركتين متوافقتين فى الانقطاع فان توافقتا فى السرعة والابتداء ايضا قطعتا معا وان تأخر ابتداء الثانية او كانت ابطأ قطعت اقل فبين طرفى الاولى امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين وبين طرفى الثانية امكان اقل من ذلك بتلك السرعة فهناك امر مقدارى لا يرجع الى السرعة او امتداد المسافة او المتحرك هو المعنى بالزمان فان قبل الحكم بالمعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان قيدور قلنا ممنوع فان المنكرين قاطعون

بهذه المعانى الثانى تقدم الاب على الابن ضرورى وليس وجود الاب وهو ظاهر ولا عدم الابن لانه قد يكون لاحقا ولا تقدم فلا بد من الانتهاء الى ما يكون تقدمه لتحققه لا لتحقق مبدأ ولا تأخر يكون تأخره لعدم تحققه لانه لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وهو المراد بالزمان واجيب بان هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية تحصل بها الاعدام فان ما بين اليوم وامس السنة او الشهر متفاوت وعدم الحادث

مع الاختلاف فى المقدار وكالحركتين المتساويتين فى مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان تقطع السريعة فى ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة فى ساعة او حركة الجسمين المتساويين فى المقدار يقطع المسافة احدهما فى ساعة والاخرى فى نصف ساعة فان قيل قد بينتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متاخرة عنها اى بالزمان واسرع منها اى تقطع المسافة فى زمان اقل او تقطع فى زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لانسلم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا فى الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشئ مع الشئ وبعده وبكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهى الوجه الثانى ان كون الاب قبل الابن ضرورى لايشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولامع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون بعد ما لاحقا لايتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد البعدين فى كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن لامر آخر ولابد من ان ينتهى الى مايلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذى يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لايصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء تكون قبلا لمطابقة الجزء القبل وبعدا لمطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الاب فى الجزء البعد والابن فى الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ماذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت من القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها يتصف بها الاعدام فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فرعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضرورى يعترف به العامة ومن لاسبيل لهم الى الاكتساب ولهذا يسلمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجرى انكاره مجرى انكار لا واليات وانما الخفاء فى حقيقته (قال فرقوا ٤) القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال اتيك عند طلوع الشمس وربما يعكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال فى جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو يقال فى جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجدد باختلاف مايعتمد المقدر لظهوره عند المخاطب كما تقول العامة للعامة اجلس يوما والقارئ اجلس قدر ماتقرأ الفاتحة والكاتب قدر ماتكتب صفحة والزكى قدر مايتطبخ مرجل لحم ولا يخفى ان ليس فى هذا التفسير افادة تصور ماهية لزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اى كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لاينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات المتتالية وبلزم منه الجزء الذى لايتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اى يجتمع الاجزاء فى الوجود فيكون الحادث فى اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولايجوز ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع

٤ ان المقصود التنبيه والا فوجود امتداد يتصف بالمضى والاستقبال ضرورى يعترف به العامة وتقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات وانما الخفاء فى حقيقته فزعم البعض انه متجدد معلوم يقدر به متجدد وهو م وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب كما يقال حين قعد عمرو فى جواب متى قام زيد وبالعكس ولايخفى ان ليس فى هذا افادة تصور وذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوتها كما لايمتنع تألف من الآنات المتتالية لاستلزامها الجزء الذى لايتجزأ متصل ولعدم استقراره مقدارا لهيئة غير قارة وهى الحركة ولامتناع قيامه ضرورة ان بعدية العدم لاتكون الا بالزمان مقدارا لحركة مستديرة اذا المستقيمة بحسب انقطاعها المساواتى ولبقدر رجوع الحركات به مقدار لاشرعها الذى هو لحركة اليومية اذا الاكبر يقدر بالاصغر والاكثر بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس ورد ذلك مع الابتناء على الاصول الفاسدة انها تم لو كان قبوله التفاوت لذاته

متن

لما سبق من تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لاينقطع لما مر فنعين ان يكون مقدارا بحركة مبتدئة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها شافان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كالجزء الذي لايتجزأ ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بان يجعل هذا احتجاجا على باقي الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما يقتضيا لموضوع وانما يلزم ان لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى ضرورة غير مسموعة (قال ثم عورض ٢) اي الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انقضاء الامور الثابتة اليه اما اللازمة فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولا بد ان يكون متغيرا والمتغير لاينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا وكذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وامتناع انكار هذا مما يجاز انكار ذلك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الباقي لايتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لايكون في الزمان ويكون باقيا لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على لثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما سبق تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو امر متحصل لاتحقق له في الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة لئن جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يمكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصور محال واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها فوجد او سكنا فتحرك او يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو رأي البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لايكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير

٢ بوجوه الاول ان غير المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب وجميع المجردات يتصف بالكون في الامس واليوم والغد كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر انه ليس مقدارا للوجود لان المتغير لاينطبق على الثابت وبالعكس الثاني ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت فمقداره لايكون متغيرا وبمعنى الممتد من المبدأ الى المنتهى وهمي فمقداره لايكون موجودا الثالث ان ثبوت العرض مع عدم محله بديهي الاستحالة بخلاف ما نسبوه الزمان مع عدم حركة الفلك ولاحركته وأجيب عن الاول بان غير المتغير انما نسب الى الزمان بالحصول فيه لافيه فنسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الامر والى الثابت هو الممتد وعن الثاني بانه كما لايجب بل يمتنع في وجود غير المتغير اجتماع جزئين منه فكذا في وجود مقداره وعن الثالث بأنه بناء على حكم الوهم والحكم ضعيف

المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانهما معان محصلة لا استذكار في ان يعبر عن كل منها بعبارة يرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعمهما الدوام المطلق والذى فى الماضى ازلى والذى فى المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما يفهم من كان ويكون اذا كان موجودا فى الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت اوثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة فى الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود فى ازمنة مقدرة لا نهاية لاولها والجواب انه لا يصح حينئذ ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدار الهيئة قارة على انطباق مدة البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس النسبة الى المتغير التى ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيئين يقعان فى زمان واحد ثم قال وغير الحركة اذ لم تتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعنى كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات فى الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة ولا يتوهم فى الدهر ولا فى السرمد امتداد والا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر فى ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعنى ان الدهر فى نفسه شئ ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذى هو متغير فى ذاته سمى دهرا هذا ما وقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام واما عن الثانى فبانا نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهى امر غير قار يوجد منها جزء فجزء من غير ان يحصل جزآن دفعة وهذا معنى وجودها فى الخارج وانما الوهمى هو المجموع الممتد من المبدأ الى المنتهى فكذا مقدارها الذى هو الزمان يكون بحسب المجموع وهما لا يوجد منه جزآن دفعة بل لا يزال يتجدد ويتصرم ويوجد منه شئ فشئ وهذا ما يقال ان هناك امرا غير منقسم يفعل سيلانه الزمان كما ان فى الحركة معنى هو الكون فى الوسط يفعل سيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتناهى الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزى والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم اذا ما يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذى يتجزأ فى الوهم موجود فى الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون فى الوسط من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان فى الفعل امتدادا لا وجود له فى الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات و بعديات متجددة متصرفة ولا يكون

الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شئ غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استمراره ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزيه كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته للحركة واذلا وجود للجزئين معا الا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات ومايفال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل وللزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة للقبلية والبعدية ولو كانا من الاعتبارات العقلية التي لاوجود لها في الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم تدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لابد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لا عن موجود او عن موجود قار بحسب ماله من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيجئ واما عن اثنائية بان القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقديران لايكون فلك ولاحركة اصلا او يكون له عدم سابق اولاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم لحكمه بان خارج الفلك فضاء لاينتاهى واعترض بانا نجدا قطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان (قال وذهب القدماء) اى من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اى قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه او حركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذلا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لايتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشئ حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لاينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولاحتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجدثم فني كما قطعين بوجود ذلك الامر و بتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولاحركة ولاشيأ من عوارضها بل جوهرا زليا يتبدل و يتغير و يتجدد و يتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لابحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المنازع فهائل الذي لايرجى فيه تقرر الاراء على شئ (قال المبحث الثالث في المكان ٦) لاختفاء في انية شئ ينتقل الجسم عنه و يسكن فيه ولايسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى واليه ذهب ارسطو واشياعه من المشائين اوالبعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم و بتحديه واليه ذهب

٣ الى انه جوهر مستقل فقيل واجب لامتناع عدمه سابقا ولاحقا ورد بانه لايقتضي امتناع العدم مطلقا وقيل يمكن واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولا حركة منه

٦ والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن من الحاوى اوالبعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد ماديا يحل في الجسم و يمانع مايماثله ومفارقا يحل فيه الجسم و يلا قيه بحيث ينطبق على بعد الجسم ويتحد به الا انه عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليا فههنا

المقامان منه

كثير من الفلاسفة والمتكلمون فزعموا ان من البعد ما هو مادى يحل فى الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى ومنه ما هو مفارق لايقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفى صرف يمكن ان لايشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لولم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء عن الماء والهواء وغيرهما فيما بين اطرافه امتدادا قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بمثاله من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة فى الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التى بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا لايرد مايقال ان امتناع كون حيز الجسم جزأ منه فى غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض ممكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففى هذا المبحث مقامان احدهما فى ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما فى ان الخلاء ممكن اوممتنع (قال المقام الاول ٤) احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لايعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لوكان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ماهو رأى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة او استدلالا بانه يقبل التساوى والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك اوزائد عليه اوناقص عنه نصف له اوثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية والتنقل الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولاشئ من العدم المحض والنفى الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو رأى افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال للمامر فى ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذى هو المكان قابلا للحركة لزم ان لايكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشئ منافى لذلك الشئ الثانى ان المكان لوكان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس فى الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعنى البعدين فى محل واحد هو الممكن ولانه يستلزم ارتفاع الاناء عن البديهيات بكون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين اواكثر تداخلا وكون الممكن بمكانه فى المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من الاخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ماتدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلايرد ماقيل انه يجوز ان لايفتقر فى نفسه

٤ ان المكان هو السطح او البعد وحجة السطح بوجوه الاول انه موجود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود ان قبل الحركة كان له مكان وتسلسل على ان جميع الامكنة يفتقر الى مكان فيكون داخلا فيها بكونه احدها خارجا عنها بكونه ظرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لما فيه من البعد اللازم الثانى ان تمكن الجسم حينئذ يستلزم نفوذ بعده فى البعد المكانى فيكون فيه بعدان ويجتمع المثلان ويرتفع الاثنان عن وحدة هذه الذرائح مثلا وعن تساوى اصل الممكن والمكان الثالث ان البعد اما ان يفتقر الى المحل فلا يتجرد اويستغنى فلا يحل والجواب ان مبنى الكل على تماثل البعدين وهو ممنو

الى المحل و يعرض له الحلول فيه راجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون لبعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى اوعرضى هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولايكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ماذكر من تعدد البعدين فى المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما فى المتمكن والآخر فيه المتمكن (قال حجة البعد٣) احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لوكان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهة العقل باثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشعمة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بها مدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وكما اذا جعلنا فى المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتفاء ص الجسم ومنها كون كل جسم فى مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لايحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف فى الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة انما نفس الحركة الاينية اولازم لها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لايتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة اونفسها ومنها بقاء المكان الذى خرج منه زيد مع انه قد ملأه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم فى حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لاتكون فى سطح من الهواء الا بطريق التبعية والتجزؤ كما يقال الماء فى الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا اوهنالك على انه هل يحيط به جسم اولا ومنها انا نتصور جسما لايماسه شئ بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسما لايكون فى حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبى والشمالى فى حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تتحرك بحركته من موضع الى موضع و بالجملة فهذه وامثالها مما تزلت تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال فى استحالة بعض اللوازم اوفى لزومها على ما لايخفى

(قال المقام الثانى٨) المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لايشغله شاغل سواء سمى بعدا اولم يسم وسواء جعل متحققا موجودا اوموهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لايتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن الجسمان بحيث لايتماسان ولايكون بينهما مايماسهما اخيج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لوفرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث تتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احداهما عن الاخرى دفعة ففى اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعنى امكان الصفحة الملساء اى الجسم الذى له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضغام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لابين اجزاء لا تتجزأ من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لايكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء فى الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى اوبالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لاتتجزأ مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى حينئذ بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولوسلم امكان الارتفاع فى الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه فى آن لاينقسم اصلا فلانم امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضى زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا اوّلا يلزم التفكك فلانم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط فى ذلك الزمان فى الجملة لخصم بين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولايتم المطلوب الابثبوتهما

٢ له لوكان السطح لم يسا و المتمكن كما اذا جعلنا المدور صفحة دقيقة وبالعكس ولم تقم الاجسام اذ لاحاوى للمحيط وتبدلت الاحكام اذ الطير الساكن فى الهواء الهاب يستبدل السطوح فيلزم تحركه والقمر المتحرك لايستبدلها فيلزم سكونه ومكان زيد حين ملأه الهواء موجود و يلزم عدمه الى غير ذلك من الامارات التى ربما تفيد قوة الظن وان لم يتم برهانا متن

٨ ان الخلاء ممكن او ممتنع حجة الامكان وجوه الاول اذا فرضنا صفحة ملساء عن مثلها دفعة لزم فى اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ عندكم بانتقال الهواء اليه وذلك بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان الارتفاع بمنع امكانه دفعة او فى آن فانه حركة يقتضى زمانا وان اريد بكونه دفعة كون ارتفاع الاجزاء معا اوّلا يلزم التفكك فغير مفيد الجواز ان يمر الهواء الى الوسط فى زمان الارتفاع فى الجملة الخصم بين منع اللزوم وامكان اللزوم الثانى اولا الخلاء لامتناع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ما فى المكان الثانى ان انعدم وحدث فى المكان الاول جسم آخر فخلاف مذهبكم وان استقر مكانه لزم التداخل اوتكاثف وتخلخل ماحول المكان الاول وذلك باطل الهيولى وبتبطله او تحقق الخلاء وقد فرض عدمه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر واما الى آخر فيتلاحق المتصادمات لا الى نهاية ورد بعد٣

نعم لو جعل الملزوم هو اللاوصول اعني لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزائد لمن يقول بكون اللاوصول أيا يتعين منع امكان الملزوم الثاني لو لم يمكن الخلاء بل لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من كان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم و يحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل في كثير من المواضع كحركة عصامير الدولاب كل الى حيز الآخر واما ان لا ينعدم وحينئذ اما ان يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين المتباينين واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما بكون الجسم ذا مادة يقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وسنقيم الدلالة على بطلانها او لكونه ذا اجزاء بينها فرج خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه مثلا يلزم خلوه واما الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام بامرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية و يؤل الى الدور ضرورة تناهي الاجسام و بعض هذه التقديدات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم اخر اليه او بتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء فتعين ان يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء يقل و يتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل مكان و تكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم لما سيأتي بل غاية الامر القدح في مقدمات اثباتها وهو لا يفيد في معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الاخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الاخر كما في المتضايفين فلا نسلم استحالته لجواز ان لا يكون بصفة التقدم بل المعية كما في عصامير الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيز ثالث لا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق ثم لا يلزم اجتماع جسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلا نسلم لزومه وما ذكرتم لا يفيد ذلك ور بما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية دفعا لتحقق الخلاء كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما سبق من تناهي الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل تنتهي الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شئ والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء قطعا منها ان القارورة اذا مصت جيدا بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولو لم تصر خاوية بل كان فيها ملء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد رأسه وجمع مساميه بالقار بحيث لا يدخله الهواء من خارج فاذا رفضنا احد جانبيه عن الاخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ في تمديده وتسديد مساميه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخله بسهولة ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملء الدن من الشراب اذا جعل

٢ تمام ابطال ان لهو لي بانه ان اريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر فلا نسلم استحالته لجواز ان يقعا معا كما في عصاميز الدولاب او بصفة التقدم فلا نسلم لزوم المحال لم لا يجوز ان يكون كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية ورد بانه ينتهي الى عدم صرف لا بعد وفراغ يمكن ان يشغله شاغل وهو المعنى بالخلاء المتنازع فيه الرابع المشاهدة كما في القارورة المصوصة جدا بحيث يصعد اليها الماء والزق المشدود الرأس والمسام بحيث لا يدخل الهواء اذا رفع احد جانبيه عن الآخر ورد بجواز تخلخل ما بقي من قليل الهواء منه

في زق ثم جعلا في ذلك الدن فانه يسعهما ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل هواء بين في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع اوان ينفذ الهواء في المسام وان بولغ في تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسلة تكاثف ما فيه من الهواء اوالخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فلجواز ان يتكاثف او يتبخر ويتخلخل منه بالاعصار شيء يسير على مقدار الزق (قال حجة الامتناع ٣) احتج القائلون بامتناع الخلاء اى كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم بما سهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان اومعدوما لوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة تكون في زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى مالا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق من الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي سيالا من الزمان كالمساحة المفروضة في الخلاء فلا ذي المعاوق القليل تكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهو من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا يحزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي هي ليدفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما الى ما لا نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاول ابطأ منها او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا

٣ انه لو وجد لزم محالات الاول تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة في فرسخ خلاء وامكن ساعة واخرى مثلها في فرسخ ملاء وليكن ساعتين واخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تساوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض ان الحركة تستدعي بنفسها زمانا ما في الملاء الارق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء القوام الذي هو نصف القوام الاول فان قيل الحركة لا تخلو عن سرعة وبطء لكونها في زمان ينقسم الى ما لا نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا يوجد فلا يستدعي شيئا والتي في ضمن الجزئيات فلا تقتضي زمانا وان اقتضى كل حركة حتى التي في جزء منه وهو محال قلنا قد لا ينقسم الزمان الا وهما فتستحيل الحركة في جزء منه ولو سلم فالمقصود ان نفس الحركة المخصوصة تستدعي قدرا من الزمان بحسب حال المحرك والمتحرك ثم قد يزاد بحسب حال المعاوق وقد لا يزاد كما في الخلاء منه

ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لاينقسم الاوهما فتكون الحركة فى جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفى فى اثبات بطء الاولى ونفى كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى مالم يبين امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطء لكن لاخفاء فى ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى فى زمان اكثر فلاتثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع الاعتراض انما يبتنى على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر فى المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال فى تقرير كلام المحقق ان الحركة لاتوجد الامع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاوقة فلاحركة الامع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل فى اقتضائه وحينئذ لايرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لاينافى استدعاءها بنفسها شيئا من الزمان ولا النقض باللوازم التى تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد الامع شئ من العوارض لكنه لايدفع اعتراض ابى البركات ولايثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لاتستدعى شيئا من الزمان

(قال الثانى ٢) الوجه الثانى انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجح بلامرجح لكونه نفيا صرفا او بعد امتشابهها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الامثال بالمواد واجيب بعد تسليم الشبانه بانه لارجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهى الخلاء لانه فى جميع الاجزاء واما على تقدير لاتناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم فى الحجر المرمى الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامى قد احدث فيه قوة صاعدة لاتقاومها الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الملاء واجيب بانه مع ابتنائه على نفى الفاعل المختار انما ينفى كون مابين الارض والسماء خلاء صرفا ولاينفى وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها وتحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم فى المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء فى الانبوبة اذا غمس احد طرفيها فى الماء ونص الطرف الآخر وكبقاء الماء فى الكوز الذى فى اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند شد رأس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ماهو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التى جعلت فى رأسها خشبة وشدت بحيث لايدخل فيها ولايخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها ملاء لايجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور انما تمنع الانتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر بكل لايقوم حجة على المناظر (قال الفصل الثالث فى الكيف ٨) لاطرد بقى الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لايتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين لايكون كل منهما فصلا بمجرد احتمال عقلى لايعرف تحققه بل ربما تقام الدلالة على انتفائه وما يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى التركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشئ بما يساويه فى المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التى هى اجلى فقالوا هو

٢ امتناع حصول الاجسام فيه اذ لا اولوية لبعض الجوانب ورد بجواز استناد الاختصاص الى اسباب خارجة الثالث وصول الحجر المرمى الى السماء لعدم المعاوق ورد بانه لايقتضى عدمه مطلقا الرابع انتفاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم فى المحجمة والماء فى الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المشدود الرأس وانكسار القارورة التى فى رأسها خشبة الى خارج ان ادخلت والى داخل ان اخرجت ورد بجواز ان يكون لاسباب آخر متن

٨ وهو عرض لايقتضى لذاته قسمة اونسبة وقد يزاد اولا قسمة اصلا عن الوحدة والنقطة متن

عرض لايقتضى لذاته قسمة ولايتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احتراز اعنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات مايتوقف تعقله على تعقل شئ آخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا بتوقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها لاتتصور لابعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ماذكر فلو كان شئ مما بعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لايوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها ولاتقتضي قسمة ولانسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني القارة عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان لاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات مالايبعد بقارة كالصوت ومنها مايوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على ماسر ( قال وتنحصر بالاستقراء في اربعة اقسام ) اقسام الكيف في اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات والتحويل في الحصر على الاستقراء وقد بين بصورة الترديد بين النفي والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول اوالثاني فالثاني اوالثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلايصلح الاوجه ضبط لماعلم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبيره الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبيرابن سينا عنها بمالايتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بمايخص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بمايكون ثبوتها انها فعل وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره عن المحسوسات بمايكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد باق شبحه اي مثاله على العين لاكالثقل فان فعله في الجسم التحريك لاالثقل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء بانهما منها وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بمايتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا تضييع للكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها قد تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال مايستغني عن المادة في الذهن دون الخارج هي ارياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغني عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث قد يقع لامن حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهي وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضي وفيه نظر لايقال المراد مايتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك لانا نقول حينئذ يكون معنى الكيفيات النفسانية مالايتعلق بالجسم انها لاتتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لاتتعلق به خاصة بحيث تستغني عن النفس (قال لقسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي ٤) ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكرنها بخصوصها اوعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها

٤ انواع النوع الاول الملموسات وفيه مباحث متن

اونوعها و الا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحقيقيا ولا اضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ماسيجئ وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بالانفعال فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين (قال المبحث الاول ٨) اصول الكيفيات الملموسة اى التى لايخلو عنها شئ من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها اولا وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولاخفاء فى وجودها فيقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشئ ولافى ماهيتها فلايذكر فى معرض التعريف لهاتنبيه على بعض مالها من الخواص لافادة تصوراتها والمشهور من خواص الحرارة انهاالتى تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات لاانها تابعة لخاصة اخرى هي التحريك الى فوق على ماقال فى الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث بتحليلها الكثيف تحلحلا من باب الكيف اى رقة قوام ويقابله انكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيدها اللطيف تكاثفا من باب الوضع اى اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التحلحل بمعنى انتشاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ماسبق من جعل الغير شيئا لابمجرد افادة اثر ما عام من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على مازعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هى احداث الخفة والمبل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان مايتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا فى لكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان تميز الاجزاء الهوائية من الماء ويتبعها مايخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يستند التحام بسائطه لاخفاء فى ان الالطف اقبل للصعود فلزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى مايشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار ولا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما فى الرصاص والقلعين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما فى الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المانع لابنا فى كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات (قال وقديقال الحار ٣) اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ماتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات مختلفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو فى اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التى تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة فى بدن الحيوان وهل فى كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة فى النار ام ذلك توسع واطلاق للحار على ماعنده الحرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا فى الحرارة الغريزية التى بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازى انها هى النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المقضية الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هى المسماة بالحرارة الغريزية وحكى عن ارسطو انها من جنس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فالمزاج المعتدل

٨ اطبقوا على ان اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى غنية عن البيان لمية وماهية الا انه قد ينبه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية من شأنها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة بكيفية تقتضى سهولة الاتصال والانفصال اوسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس والتحقيق ان فى الحرارة تصعيدا والالطف اقبل لذلك فيحدث فى المركب الذى لم يشتد التحام بسائطه تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات وفى الذى اشتد حركة دورية كما فى الذهب او تصعيدا بالكلية كما فى النوشادر او سيلانا كما فى الرصاص بحسب اختلاف القوابل متن

٣ لما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة البدن كالاغذية والادوية اولا كالمشمومات واما الحرارة الغريزية التى بها قوام الحيوة فقيل نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الاثار حتى انها تدفع الحرارة الغريبة وترد بجوازا ستنادذلك الى العوارض متن

بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه بمعنى انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية فتفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وبعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار لوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ ما يسرعنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السماوية او النارية ويستند اثاره المختصة بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزأ من المزاج الخاص (قال واورد ٢) المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل الشكل وسهل النزك للشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولاعبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكروا فاعترض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف وبنى اه على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لو لا مانع فرط اللطافة لا على رأي الامام واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان تكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد قلنا لو اوقد الف سنة لخلت داخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون للشئ بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو اللاانفصال

٢ على اعتبار الالتصاق انه يوجب كون العسل ارطب من الماء فدفع بان المراد سهولة الالتصاق بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار سهولة الشكل انه يوجب رطوبة النار وكون اللين هي الرطوبة واجيب بمنع سهولة الشكل في النار البسيطة وبان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء وفي كون اللين والصلابة من المملوسات او الاستعدادات ردد من

فيتغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار لا نه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ماذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان وهل هما من الملموسات او الاستعدادات فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم (قال واما مثل البلة ٦) قد يعد من الملموسات البلة وهى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها فهى الانتقاع والاظهران الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة وهى كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهى مايقتضى صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة قد تقال لرقة القوام كما فى الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما فى القند ولسرعة التأثر من الملاقى كما فى الورد وللشفافية كما فى الغلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخدير وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية والمذع وهى كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس بكل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم فى الوضع بحيث لايكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها وورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدأهما لا نفسهما (قال البحث الثانى ٧) قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولا يقع اشتباه فى تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا بوجد حيث لاحركة كما فى الحجر المسكن فى الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما فى الجسم الساكن فى حيزه الطبيعى وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجىء بيان تحققه ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه فى انه من اى قسم من اقسام الكيف (قال وقد يجعل انواعه ٢) اى انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات فى الجهات الست وقد يدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وفى جعل انواع الاعتماد ستا ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعى الذى يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعنى الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لاتتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اى يصير اعتماده الى قدام اعتمادا الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات فى الست امر عرفى اعتبره العوام من حال الانسان فى ان له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم فى ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لايقول به وبالجملة فالحق فى من انواع الاعتماد الذى لايلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعنى الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق

٦ والجفاف واللزوجة والهشاشة واللطافة والكثافة فمنسبة الى الاربعة وفى كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف من

٧ من الملموسات الاعتماد فمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة الى جهة ما لا مبدأها ٢ متن

٢ ستة بحسب الجهات الا ان الطبيعى منها اثنان لكون الى فوق او تحت لما بهما الجهتان الحقيقيتان والبواقى اضافية تتبدل فلا تكون انواعا على ان الحصر فى الست عرفى لاحقيقى اذ الجهات متكثرة جدا كاجزاء الجسم او غير منحصرة اصلا كانقسامات الطبيعى من الاعتماد الثقل وهى كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم او الى صوب المركز فى اكثر المسافة بينه وبين المحيط من غير ان يبلغه وتخلفه وهى بالعكس من

مركز ثقله اعنى النقطة التى يتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما فى الارض والمضاف كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ كما للماء فانه تقبل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كما للنار والمضافة كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا تبلغ المحيط كالهواء (قال وليسا راجعين ٣) ماذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبة والارض ثقيلة مع يبوستها هو رأى الجمهور وذهب الجبائى الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة الثقيل كالذهب ويبوسة الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة فى بعض ما هو ثقيل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت فى الثقل والخفة وانما تتفاوت الاجسام فى ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة فى الثقيل وقلتها فى الخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث فى المركب من الاجزاء القابلة صفة الثقل والكثرة صفة الخفة لمحض ارادة المختار او غيرها من الاسباب كسائر الاعراض من الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان ارأيين بان الزق الواحد يسع من الزئبق اضعافا ما يسع من الماء فالزئبق اثقل من الماء الكثير مع زيادة الماء فى الرطوبة بالاتفاق وتساويهما فى الاجزاء فى الصورة المفروضة وهى امتلاء الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زئبقا اذ لو كان اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس فى زق الماء بالاحياز الفارغة اضعاف ما يحس به من المماوة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحصار الماء بالطبع الى الحيز الخالى بناء على ارادة القادر او ان فى الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية (قال ومنع القاضى ٢) اختلف اصحابنا القائلون بالاعتماد فذهب القاضى الى ان الاعتماد فى كل جسم امر واحد وربما تعدد اسماؤها بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص فنقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فحناه جوازان يعرض لذلك الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا يقوم بجسم اعتمادان بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره الى جهة السفل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبلا على التفاوت والتساوى فى القوة يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعنى الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما فى شئ واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعى وغير الطبيعى كما فى الحجر الذى يرفع الى فوق فان الرافع يحس مدافعة صاعدة واما غير الطبيعى من الاعتماد ففيقبل المختلفان منه متضادان كاعتماد يمنة ويسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود اثره ويلزم منه جواز كون الجسم فى آن واحد فى حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احداهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التى تتحرك اليها السفينة وهذا معنى ما قال الجبائى ان الحركتين الى جهتين متضادتان وكذا الاعتمادان الموجبان لها وحينئذ لا يرد ما قال الآمدى ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الاثار

٣ الى الرطوبة واليبوسة او الى كثرة اجزاء الجسم وقلتها على ما قيل لان الزق يسع من الزئبق اضعاف ما يسع من الماء مع زيادته فى الرطوبة وتساويهما فى الاجزاء والامكان فى الماء فرج خلاء نسبتها الى الاجزاء نسبة وزن الزئبق الى وزن الماء متن

٢ تعدد الاعتمادات حتى زعم ان فى الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وبعضهم تضادها لما انها تجتمع كما فى الحجر المتجاذب علوا وسفلا والمائل المتجاذب يمينا وشمالا والحق ان الطبيعيين متضادان وان لا تضاد بين الطبيعى وغيره كما فى الحجر المذى يرفع واما غير الطبيعى فقبل المختلفان منه متضادان لانه مبدأ قريب للحركة فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين وهو محال ورد بانه ابتنى على العلة كيف وقد اجتمعا فى الحبل المتجاذب الى الجانبين وقد يقال لا مدافعة وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحرك متن

لايوجب اختلاف المؤثرات فضلاعن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم فى حالة واحدة فى حيزين ولا كذلك الاعتمادان والجواب انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لوكانا متضادين لما جاز اجتماعهما والتالى باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لابل هو كالساكن الذى يمتنع عن التحرك لامدافعة فيه اصلا (قال والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما ٣) كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مختلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسراوكاعتمادهما الى باقى الجهات والمهم اختلافات فى باب الاعتماد منها ماقال الجبائى ان فى الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد فى الزق المنفوخ المغسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا و يشق الماء بل اوزال القاسر صعد الهواء بالزق وماتعلق به من الثقيل لايقال يجوز ان لايكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقل وطأته لانا نقول لولم يكن فى طبعه الصعود والطفو على الماء لمازاده ثقل وطأة الماء الا استقرارا وثباتا كسائر الاثقال سيما اذا بقى الزق مسدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولوكان فى طبعه صعود لانفصل عن اجزاء الخشبة التى فى الماء وصعد دون الخشبة اذ لاسبب عند الجبائى لصعودها وطفوها سوى تحلل اجزائها وتشبث الهواء بها لايقال يجوز ان يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هراء لم يبق على كيفية المفضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام فى الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التى صارت جزء الممتزج كما فى سائر المركبات على مايراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ماقال الجبائى ان الاعتماد غير باق لازما كان اومختلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المساهمة كما فى الالوان والطعوم تمسك الجبائى بان الانسان اذا تحامل على حجر هابط وعتماده المختلب غير باق فكذا اللازم لاستراكهما فى اخص اوصاف النفس اعنى كونه اعتمادا هابطا و بان مالايبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها لافرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا فى الاعتمادات التى مختلبها مقدور ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف فى الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم والثانى بانه تمثيل بلا جامع ومنها ماقال الجبائى ان الاعتماد لايولد حركة ولاسكونا وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا اورمى حجرا لحالم تتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح اوالحجر يولد سكونه فى المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد ولانه اذا نصب عمود وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها و يسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذلادلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ماقيل ان حركة الرامى متأخرة عن حركة الحجر لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامى اليه لاستحالة تداخل الجسمين فى حيز لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجبه لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك فى زمان واحد كما فى اجزاء الحلقة التى تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ مالم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد

٣ وغيره مختلبا ولهم اختلاف فى ان الاعتماد الصاعد للهواء لازم اومختلب وفى ان اللازم هل هو باق ام لا كالمختلب وفى انه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل لا وقيل يتولد منه اشياء من الحركات والسكنات وغيرها بعضها لذاته بشرط اوغير شرط و بعضها لا لذاته منه

اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ماسبق من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتأليف وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم (قال والفلاسفة يسمونه ٢) اى الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبدأه وما ينبعث هو عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمى الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجواو اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور ارادیا وجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني مالايكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على تردد هم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبدأها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء او ساكنا على الارض فمنها ان الميل الطبيعي لايوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل اذ ربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط اووجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لايجامع الميل القسري الى جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى فوق لايكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال علبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحجر اذا خلي وطبعه واخرى احدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده ولهذا يكون حركته حينئذ اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله القسري يزداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسري في الانتقاص والطبيعي في لغلبة فيأخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركاتهما في السرعة والبطء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الملو بعضه واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه امر لاتتخلف عنه ولايفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشئ من ذلك لايفيد معرفة حقيقة واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية او نحو ذلك على

٢ الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدأه ان كان من خارج فقسري والا فان كان مع شعور فنفساني والا فطبيعي وبعضهم يخص الشعور بالارادي ويجعل النفساني اعم منه لتناوله ميل النبات الى التبرز والتزيد ويدل على تردد هم في ان الميل نفس المدافعة او مبدأها ماقالوا ان الطبيعي لايوجد عند كون الجسم في حيزه والا لكان مائلا عنه لا اليه وانه لايجامع القسري عند اختلاف الجهة لامتناع المدافعة الى جهة مع النحي عنها ويجامع عند اتحادها كما في الحجر المدفوع الى السفل ولذا كانت حركته اسرع وان الحركة الصاعدة للحجر المرمي الى فوق تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل القسري كلما ازداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوة حتى يغلب القسري فيرجع المرمي وان تفاوت حركة الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اكثر منه في الصغير

مايذكره الاطباء فمختص بالمركبات (قال النوع الثانى المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثانى مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما مالايعد فى الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما مايتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه (قال المبحث الاول ٢) حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولاخفاء فى تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفى الالوان واما مابينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها باثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والتضاد (قال والتحقيق ٨) الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هى السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الان التحقيق هو ان انواع اللون هى البياضات المخصوصة التى لاتتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا فى السواد وغيره بل فى كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التى تكون فى افرادها على السوية كحرارة نار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذى لايتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا واما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لجملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة فى تغريق البصر وفى اسم البياض والسوادات المشتركة فى قبض البصر وفى اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لاينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا فى مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء توهم نوعية لتقارب انواعه بخلاف اللون واتما توهم ذلك فى جملة جملة من انواعه كالبياض لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا فى انه ليس نوعا تحته ولا جنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ماتقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لايكون الا عارضا لامتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها لان الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت فى الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التى توجد فى نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما فى القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لايكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التى توجد فى بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة فى مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل فى ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل فى ماهية العارض ولا فى ماهية المعروض الاضعف ولايلزم من عدم دخوله فى مفهوم العارض تساويه فى جميع المعروضات ولقائل ان يقول فيترجح مثله على الدليل المذكور على امتناع

٤ كالالوان والاضواء وقد يبصر بتوسطهما غيرهما بل غير الكيفيات من الاوضاع والمقادير ومايتصل بها وههنا مباحث متن

٢ للون طرفان هما البياض والسواد المتضادان وبينهما وسائط وهى انواع متباينة بل متضادة ان لم تشترط غاية الخلاف متن

٨ ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات التى تحته مثل بياض الثلج وبياض العاج ونحو ذلك وكذا سائر الالوان بل جميع المقولات بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات هى الحرارة المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لامطلق الحرارة والضوء نعم قد يكون لجملة جملة من الانواع عارض خاص له اسم خاص كما فى الالوان وقد لايكون كما فى الاضواء ومبنى ذلك على امتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها لان مايه التفاوت ان لم يدخل فيهما فذاك والافلا اشتراك ونوقض بالعارض واجيب بانه وان لم يدخل فيه فقد دخل فى ماهية المعروض للاشد وفيه نظر وبالجملة فعدم دخول مايه التفاوت فيما فيه التفاوت امارات يمنع التفاوت فيتم النقض اولا فلا يتم الدليل ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك والاشتداد وبعضهم الى اثباته فى الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية الخطية فى الخط الاطول اكمل وفى الاقصر انقص متن

تفاوت الماهية وذلك انه لما جاز التفاوت فى العارض باعتبار امر خارج عنه داخل فى ماهية بعض المعروضات فلا يجوز فى الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل فى هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار اوجنسا لها وتكون الخصوصية التى فى نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا فى هوية نور الشمس على هذا القياس وتوجيه المنع انا لانم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية فى الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا فى ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التى فى نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التى فى نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك فى الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذى به التفاوت فى المعنى المشترك الذى فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شئ من المفهومات فى افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت فى الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت فى الماهية الخطية وانها فى الاطول الكل وفى الاقصر انقص لان الزيادة التى فى الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا فى ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخلا فى ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا فى مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم حينئذ فى اجزاء الماهية لجواز ان يكون مابه يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا فى ماهية بعض انواعه (قال المبحث الثانى ٤) زعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء فى اجزاء صغار جدية شفافة وكذا فى زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافى والسواد يتخيل من عدم نفوذ الضوء فى الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقى الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهورها فى الصور المذكورة بالاسباب المذكورة ولا ينافى تحققها ولا حدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لا شك فى ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى بياض المساوق فانه يصير اشد بياضا مع ان السائر لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية منه ولهذا صار اثقل وكما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج فى ماء طبخ فيه القلى ويبالغ فى تصفيته ثم يخلط المآن فينعقد فيه المحل الشفاف من المرداسنج ويصير فى غاية البياض ثم يجف وماذاك بحدوث تفرق فى شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا متحللا فى الخل وللتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القلى بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما فى الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصول مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض فى الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعد ما كان لا يلزم حصوله الا بهذا السبب على ما قال فى موضع من الشفاء لا اعلم

٤ من الناس من زعم انه لا حقيقة للون وانما يتخيل لبياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة كما فى الثلج وللزبد ومسحوق البلور والزجاج والسواد من عدم عبور الضوء فى الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد فى ثوب المبلول والبواقى من اختلاف الامرين والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على ما قال ابن سينا لا انه فى حدوث البياض بما ذكر ادعى حدوثه بغيره كما فى البيض المساوق ولبن العذراء والجص واقتصر بعضهم على نفى البياض لما انه ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر منه

هل يحصل البياض بسبب اخرام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون هو البياض انه يتكرر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الانجياه 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 ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ماتركب عنه الالوان اذ لولم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركب من السواد والبياض اظهر من دلالته على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض يتسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخيلي لا يقال البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما يقبل الشئ فهو عار عنه ضرورة انه في المقبول والفعل لا نا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراء عنه وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان القابل للشئ واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل وليس بشئ لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق (قال وقيل ٢) القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والباقي بالتركيب لما نشاهد من ان بياض والسوادان اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوءا كافي الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد شرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والباقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انهما انما يفيدان التركيب المخصوص بقيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب او لا يكون حقيقة مفردة فلا (قال المبحث الثالث الضوء ٦) غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشئ آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مبدإ بالغ جسم آخر مضيء فذاتي كالشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كالقمر ويسمى نورا والاخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور واعرضي ان كان حصوله من مبدإ بالغ المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه

٢ الاصل هو البياض والسواد وقيل والحمرة والصفرة والخضرة ايضا والباقي بالتركيب تعويلا على مشاهدة ذلك في بعض الصور ولا يخفى انها لا تفيد الحكم الكلي متن

٦ ذاتي ان كان من ذات المحل كالشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كالقمر ويسمى نورا وهو ان حصل من المضيء لذاته فاول كضوء ما يقابل الشمس والا فثان وثالث وهلم جرا كضوء وجه الارض قبيل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار وهكذا الى ان ينعدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة لا كيفية وجودية ولا كان مانعا للجالس في الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحائل بين ما يحيط بارائي او بالمرئي وليست عدما صرفا لتأفي المجعولية المستفادة من قوله تعالى وجعل الظلمات والنور متن

الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضئ لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذى فى الدار من مقابلة هواء الدار المضئ من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثانى والثالث وهلم جرا على اختلاف اوساط بينه وبين المضئ بالذات الى ان ينتهى الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعنى عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ماذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس فى الغار من ابصار من هو فى هواء مضئ خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو فى الغار وذلك للقطع بعدم الفرق فى الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأى والمرئى او متوسطا بينهما ورب مانع ذلك بانه ليس بمانع بل حاطة الضوء بالمرئى شرط للرؤية وهو منتف فى الغار لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى فانه المانع للمجعولية هو العدم الصرف (قال ولهم تردد ٨) لا خلاف بين المحققين من الحكماء فى اضاءة الهواء وانما الخلاف فى ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او مايخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية ونحو ذلك احتج الاولون بما يشاهد من الهواء المضئ فى افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيأ لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التى فى الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفها ظاهر لان الكلام فى الهواء الصرف والاقرب ماذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذ تجاوزته اخذا ضوء فى النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك الاخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس به مضيأ كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئى وورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف (قال واما الظل فهو ما يحصل ٦) اى الضوء الحاصل من الهواء المضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر باضواء المستفاد والمضئ بالغير ولا خفاء فى صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وماذكر فى المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد فى اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى ما لا نهاية له انقسام الكوة فمبنى على مايراه الحكماء من عدم تناهى انقسامات الاجسام والمقادير ومايمنعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وماتقرر من ان المحصور بين حاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام (قال واذا كان ٤) قد يشاهد للضوء تفرق وتلاؤ على الجسم حتى كانه شئ يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستره فان كان ذا تبا كالشمس سمى شعاعا وان كان عرضيا كالمرآة سمى بريقا (قال المبحث الرابع ٣) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء يتحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضئ فى الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد فى السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس مما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء فى المقابل للمضئ والحركة وهم ويدل

٨ فى ان المضئ فى مايشاهد من الهواء هو الهواء الصرف او مايخالطه من الاجزاء متن

٦ من الهواء المقابل للمضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وتفسيره بالمستفاد من المضئ بالغير ليس بمطرد لتناوله ماهو من مقابلة القمر متن

٤ للضوء تفرق على الجسم حتى كانه يفيض منه ويكاد يستره يسمى الذاتى شعاعا كالشمس والعرضى بريقا كالمرآة متن

٣ لما كان حدوث الضوء فى المستضئ قد يكون من مضئ عال او متحرك اومتوسط بينه وبين المضئ بالذات توهم ان الضوء نفسه يتحرك انحدارا او اتباعا او انعكاسا فهو اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ ويبطله انه لا يعقل الحركة بالطبع الى جهات مختلفة ولا الحركة فى لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق للافلاك ولا كون ما وراء الجسم المحسوس اظهر للبصيرة السليمة متن

على بطلان هذا الرأى وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع اما تكون الى العلو او السفل الثانى انه لو كان جسما لامتنع حركته فى لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك التى تحته الثالث انه لو كان جسما ولا خفاء فى انه محسوس بالبصر لكان سائرا للجسم الذى يحيط به الضوء فكان الاكثر ضوأ اشد استنارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستنار فلا خفاء فى انه مرئى حائل فى الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوأ اقل ظهورا واصعب رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئى شرط للرؤية (قال البحث الخامس ٢) الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتد به فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازى من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطة توقف السبق فينوع المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما فى البلور المرئى بالليل (قال النوع الثالث ٩) من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهى الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء ولقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء لابطاله للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث فى الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذى هو امساس عنيف والقلع الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة مشبهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشئ بسببه القريب والبعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت فى الخارج وانما يحدث فى الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا فى الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له فى مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يحس منها ويميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة والمسافة لانا نقول لو صح لاول لما ادركت الجهة التى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويحس الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثانى لزم ان ينشبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوى والقريب الضعيف وظن فى الصوتين المتساويين فى القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان فى القرب والبعد وليس كذلك ولهم تردد فى مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه

٢ الضوء مغاير للون فى الحقيقة وشرط له فى صحة الرؤية اما الاول فبشهادة الحس وتضاد الالوان دون الاضواء وافتراقهما فى الوجود كما فى الاسود اللامضئ والبلور المرئى فى الليل ضوءه دون لونه واما الثانى فلانه لا يرى فى الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده وذهب بعضهم الى ان الضوء ظهور اللون فالظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرفين ولا تمسك لهم يعتد به وذهب ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون لان عدم رؤيته فى الظلمة انما هو لعدمه لا لكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان الجالس فى العارية يبصر الخارج حول الدار وردبانه لا تنتفى شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئى وقال الامام الرازى قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور وهو ضعيف لانه دور معية منه

٩ المسموعات وفيه مبحثان المبحث الاول الصوت عندنا محض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة كيفية تحدث فى الهواء بالتموج المعلول للقرع والقلع لا نفس التموج او القرع والقلع على ما طن لانها ليست مسموعة ويدل على وجوده فى الخارج وتعلق الاحساس به هناك ايضا ادراك جهته والتمييز بين قريبه وبعيده وليس ذلك لمجئ الهواء الفارغ من تلك الجهة او لقوة القرع القريب وضعف البعيد والا لما ادرك كونه من الجانب المخالف للاذن السامعة ولما ميز بين القوى البعيد والضعيف القريب منه

في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا و بين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته و لا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يميز بين ورود من اليمين او اليسار و من القريب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب و البعد دلالة على مطلوبنا من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التميز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ بما اوردنا من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة وشم الرائحة من هذا الجسم انهما منه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات واما السبب في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه انا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بتأملنا فيه ادراكا من الذي يصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء متأديا ادركناه الى حيث ينقطع و يفنى وحينئذ ندرك لوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته و بعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها ولذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة اثر ينتهي بنا الى المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ( قال و يدل على كون ادراكه بوصول الهواء ٣ ) رأى لملاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت و ضعفه ولا يسمعه الا المسامع التي تقع في تلك المسافة و يصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فيه و طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا بمنع الانبوبة من وصول الهواء الحامل للصوت الى اصمختهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلا و يتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا و بعدا ملولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفاس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم يقم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند ما كان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول بيننا و بينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي

٣ الحامل له الى الصماخ انه يميل مع الرياح وان من تكلم في طرف انبوبة طرفها الآخر على اذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وانه يتأخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه كضرب الفأس من بعيد وامثال هذه امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحدسي وان لم تقم حجة على الغير الا انه اذا استبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبقاؤها على هيئاتها مع هبوب الرياح والنفوذ في المنافذ من صلب الاجسام لم يكن بعيدا وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الاملس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع او آخر متكيفا بكيفية على ما هو الظاهر

هو اضعف واسرع زهوقا لان الرقم على الماء وقد صار مثلا فى عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن الحائل منافذ اصلا ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع الا برى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء النكل فان اريد به حقيقة النكل الذى يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد فى بقائه مع النفوذ فى المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة لكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من فى تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ فى منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حديث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل اوجدار بحيث يرد ذلك المتموج الى خلف على هيئته كما فى الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى وتردد وا فى ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته اومن تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التى لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته واحداثه وكيفيته فيما يجاوره ونزوله بمجرد الوصول الى الصماخ من المستبعدات التى تكاد تلحق بالمحالات (قال المبحث الثانى قد تعرض للصوت كيفية بها ٣) يتميز عن صوت آخر مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع والحرف هى تلك الكيفية العارضة فى عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض فى عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض فى عبارة البعض وكانه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اى الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا فى المسموع لكن فى صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا فى المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان فى كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة بقى النظر فى دلالة قولنا تميزا فى المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفى ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز فى المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز فى نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع فى الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض فى الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله فى الثقل متعلقا بمحذوف اى عن البعض المماثل له فى الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز فى المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل لماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصياتها (قال وينقسم الى صامت ومصوت ٢) الحركات الثلث تعد عندهم فى الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعنى الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهى المسماة فى العربية بحروف المد لانها كما انها مدات للحركات وماسوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركان والساكنتان اذ لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقهما على الهمزة بالاشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة فى الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف فى امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف فى ان ذلك بسكونه حتى يمتنع

٣ بمتزايدة ثلثه فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع وهو الحرف متن

٢ مقصورة هى الحركات وممدودة هى المدات ومعنى الحركة ههنا الكيفية الحاصلة من امالة مخرج الحرف الى مخرج احدى المدات فالى الواو ضمة والى الالف فتحة والى الياء كسرة وامتناع الابتداء بالمصوت لامالته لا لسكونه للقطع بامكان الابتداء بالساكن وان لم يجز استعماله فى بعض اللغات كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت لا لقصور فى الالة وينقسم ايضا الى آنى كالطاء وزمانى كالفاء متن

الابتداء بالساكن الصامت ايضا اولذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الاحيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الا فى الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف لين والثانى مدغما نحو خويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور فى الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت ايضا كان مسروطا بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به فى بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشئ لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت فى الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه قوله وينقسم اى الحرف باعتبار اخر الى آنى وزمانى لانه ان امكن تمديده كالفاء فزمانى وان لم يمكن كالطاء فآنى وهو مما يوجد فى اول زمان ارسال النفس كما فى طلع اوفى آخر زمان حبسه كما فى غلط ومايقع فى وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الانى للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآنى مايشبه كالحاء والخاء ونحوهما مما لايمكن تمديده لكن تجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد مة ثلة ولايشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا (قال والى متمثل٢) يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة فى لغة العرب وماسواها مما يقع فى بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التى يتلفظ بها زيد الآن او فى وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غيره مشخصة كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة مع قطع النظر عن اللافظ تكون افراد النوع الواحد اما متحدة فى السكون والحركة كالياءين الساكنتين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة والمفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع مايقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد فى الحقيقة على ماهو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد فى العارض ايضا كانت الياآن الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة انه لايتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض (قال والصامت مع المصوت٦) قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فجابين القوم فاوردنا فى ذلك ماصرح به الفارابى وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل وله والكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولى وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطع الممدود فى الوزن فان قيل لاحاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الامقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثانى الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثانى صامتان هما الهاء واللام فى هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ماياه اهل العربية من ان الالام والف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا فى الممدود جزأ منه وهذا مايقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون لا الاصامتا مع مصوت ممدود (قال ويتألف من الحرف الكلام٣) ويفسر بالنظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام

٢ كالياءين الساكنين ومختلف بالذات كالياء والتاء او بالعرض كياءين متحرك وساكن اومضموم ومفتوح منه

٦ المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل لا وقد يقال لمقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لافانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمقصور فهو مندرج فيه جزء منه منه

٣ المنقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى اللفظ ايضا وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعا مثل ق وفى واللفظ بما يبدأ الف من المقاطع وبهذا يقع فى مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ اوحروف اومقاطع منه

الذى يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك اواخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق اوممدودا مثل قى وقوا ومركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجراء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وياذا من مقطعين ويازيد من مقطع ولفظ درى فى امر المخاطبة من مقطع وحرف وارضى واخشوا من لفظ وحرف ويستكل بمثل قى وقوفان كلا منهما مقطع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعنى انت وهذا بخلاف قى وقوفان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هنالك (قال وزعم الفارابى ٣) ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار والعدد وغير قار هو القول واحتج بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ماهو كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة اوممدودة يقع فيها التركيب بان يرد من مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما تتقدر به الالفاظ هى المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكلها ماذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منهما وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدره ذراع فستعرفه ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكثرة التى فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل (قال النوع الرابع المذوقات ٢) المشهور ان اصول الطعوم اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هى الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما فى احوال ثلث للقابل هى اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان ذلك ماذكر من التأثيرات ولميلها مذكور فى المطعولات ثم يتركب من التسعة طعوم لاتحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شئ من الكيفيات اللمسية بها بحيث لاتميز فى الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما فى الحمض بضم الضاد الاول نوع من الدواء هو عصارة شجرة تسمى فيلزهدج وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما فى الشيحة وقد لايكون كالحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة فى الهندبا والمرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة فى الطعوم هى مثل ما فى اللحم والخبز وقد يقال التفه للاطعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لايتحلل منه شئ يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وماقيل ان هذا هو الذى يعد فى الطعوم يبطله ما قالوا ان طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة (قال النوع الخامس المشمومات ٧) وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعنى المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهى بحسب اللغة متفاوتة فى الوقوع على الكيفية اوعلى المحل اوعليهما جميعا وفى كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يفضى اليه كالبوا فى ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لامصوته ولمست الحرير لليونه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر وريحته (قال القسم الثانى ٤) اى من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات

٣ ان اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن ان يقدر جميعه بجزء منه اذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصورا وممدودا وبما تركب منهما ورد بانه بالعرض كالجسم متن

٢ وهى الطعوم واصولها تسعة لان الحار يعمل فى اللطيف حرافة وفى الكثيف مرارة وفى المعتدل ملوحة والبارد فى اللطيف حموضة وفى الكثيف عفوصة وفى المعتدل قبضا والمعتدل فى اللطيف دسومة وفى الكثيف حلاوة وفى المعتدل تفاهة ثم يتركب منها انواع لاتحصى متن

٧ وهى الروايح ولا اسماء لانواعها الامن جهة الملايمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة او المجاورة كرائحة حلوة او الاضافة كرائحة المسك متن

٤ الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهى مع الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا متن

والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لم يجعلوها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحال فالتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان سبق الى الوهم ويقع فى بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة (قال فهى الحيوة ٦) سبحى معنى الحيوة فى حق الله تعالى واما حيوة الحى من الاجسام فقد اختلفت العبارات فى تفسيرها لامن جهة اختلاف فى حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والآثار فقيل هى صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأى البعض لا للاحتراز وقيل قوة هى مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول لتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة على ما سبحى تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر فى بحث المزاج فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغايرا لقوة الغاذية لوجودها فى النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية فى النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفى العضو الذابل من غير اعتداء واعترض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انا نريد ان القوة التى تصدر عنها بالفعل كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التى يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هى هى بهذا يشعر كلام الملخص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان فى العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان (قال وعندنا لا يشترط ٣) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزأ والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة

٦ وهى فى الشاهد قوة تقتضى الحس والحركة اى تكون مبدأ لقوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى اى لقوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدأ وذى المبدأ وغير قوة التغذية لوجودها فى النبات مع عدم الحيوة ولهذا كان فى العضو المفلوج اولذابل الحيوة باثرها من غير حس وحركة او اغتذاء منه

٣ اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى الجزء وخالفت الفلاسفة والمعتزلة تعويلا على ما يشاهد من زوالها بانتقاض البنية وفقد الاعتدال والروح ومنا من استدل على عدم الاشتراط بانها لو اشترط فاما ان يقوم بالجزء من حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح فالاشتراط من الجانبين دوروان جانب واحد ترجيح بلا مرجح ورد بانه قائم بالمجموع على ما سبق ولو سلم فدور معية ولو سلم فعدم المرجح مع غايته عدم الاطلاع عليه منه

وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء و بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى و بعدم سريان الروح فى العضو لسدة اوشدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لايقال لم لايجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذى هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس لمرجح يوجد فى الخارج وان لم يطلع عليه لايقال فحينئذ تكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت فى الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لايستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى به يتحقق البنية (قال واما الموت ٣) فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما من شانه اى عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة كما فى العمى الطارى بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغى ان يحمل ماذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير حرج واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذا لو اريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا و يجاب بان المراد بالخلق فى الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير فى الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج (قال ومنها ٤) اى من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذى استقر عليه رأى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة فى العقل الذى هو المدرك او آلته التى بها الادراك وهذا معنى ما قال فى الاشارات ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته ممثلة عند المدرك يشاهدها مابه يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا عن امر خارج او متحصلا ابتداء وسواء كان منطبعا فى ذات المدرك او فى آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفى قوله يشاهدها مابه يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى مايكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة فى ذات المدرك والى مايكون بآلة فيكون فى محل الحس كما فى الابصار بحصول الصورة فى الرطوبة الجليدية او فى المجاور كادراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية فى محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوى لا الابصار وادراك عين الشئ الخارجى على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير نعم تضمنت العبارة فى جانب الادراك العقلى تكرارا بحسب اللفظ كله قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان مابه الادراك العقلى هو ذات المدرك وفى جانب الادراك الحسى تكرارا

٣ فزوال الحيوة اى عدمها عما اتصف بها او كيفية تضادها وكان هذا مراد من قال انه فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير حرج احترازا عن القتل على ان الفعل بمعنى الاثر اذ التأثير اماتة فعلى الاول معنى خلقه تقديره او خلق اسبابه متن

٤ الادراك وبيانه فى مباحث المبحث الاول لاخفاء انا اذا ادركنا شيئا كان له تميز وظهور عند العقل وليس ذلك بوجوده العينى اذ كثيرا ما يدرك ولا يوجد او يوجد ولا ادراك بل بوجوده العقلى وهو المعنى بالصورة فحقيقة ادراك الشئ حضوره عنده العقل متن

بحسب المعنى حتى كان هناك حضوران احدهما عند المدرك والاخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميزا وظهورا لذلك الشئ عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما ندرك مالا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشئ في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشئ بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشئ سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحققين سواء جعلنا الادراك مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشئ الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم تعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل (قال اما بحقيقته ٧) اشارة الى ما ذكروا من ان الشئ المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا وحينئذ فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون ادراكه دائما والثاني تكون صورة منتزعة عنه والثالث تكون صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات اولما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا نطلع على انيتها وماهيتها الا بعد النظر والتأمل وانما الكلام في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشئ للشئ وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشئ بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا لا الى نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله انا ليس هناك الا شئ واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهود ايكون علما ومرجعه الى ان وجود الشئ عين حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج (قال ولما بين صورة الشئ ٢) اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشئ لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيته وكذا جميع الصفات وفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية محفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الاثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها ثم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال تارة ان المعقول من السماء مساو لما هيتها وتارة انه نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب

٧ كادراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتباريا وهو كاف كالعالم يعالج نفسه ومثله العلم بالعلم فلا يلزم وجود ما لا يتناهى واما بصورته المنتزعة كما في الماديات وغير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات متن

٣ وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لا يلزم من ادراك المعاني العقلية ايضا كالايمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها وانما الكلام في عكسه فكيف في مثل حصول السواد والبياض للجسم ثم لا يقدح في ذلك ان المبصر هو هذا السواد لا شبحه والمتعقل هو الانسان لا صورته وانكم تجعلون الادراك للنفس والحس المشترك مع ان الحصول في الجليدية مثلا وله ربما يتحقق الحصول فيها مع عدم الادراك لعدم التفات النفس ثم الصور العلمية وان كانت من حيث حصولها في العقل عرضا لم تأب كون الماهية المعقولة جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كما انها يكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية وكليا من حيث انتسابها الى الافراد ونسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فلا زيادة الا باعتبار العقل ومن ههنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهي من حيث ان الحصول نفسها علم وعرض موجود في الاعيان كسائر صفات النفس ومن حيث انه زائد عليها مفهوم ولا تحقق له الا ٤

آخر وهو ان حصول الشئ للشئ يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو فى حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق كونه حصولا لما وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا وعلما وشعورا واحاطة بكنه الشئ اوما يجرى مجرى هذه العبارات وبهذا اعنى لكون الحصول الادراكى مغايرا لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعانى التى تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافى فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام فى ان الحصول الاتصافى هل يستلزم الحصول الادراكى حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبنى على ان مجرد الحصول الاتصافى كاف فى الادراك النفسى لصفاتها اوعلى انه مستلزم للحصول الادراكى والحق ان الكل بوجود غير متأصل هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم فى ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذى الصورة ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من المغايرة بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافى وبالجملة اذا كان الحصول الادراكى غير الحصول الاتصافى ولم يتحقق كون الحصول الاتصافى لما من شانه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شانه الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلا يرد ما ذكره الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذى له الحصول وكان الجسم الحار مدركا للحرارة وبنحو انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس والعقل هو الموجود العينى كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع فى ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه اوفى آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس اوالحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل فى الخيال اوغيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول فى الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول فى الآلة فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد بالمشاهدة كافيا فى الادراك لكان الحاضر الذى لا تلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العينى الذى ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضرورى وايضا تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشئ الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا اوكليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فان كون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها فى الحال قائمة بالموضوع الذى هو النفس لا ينافى كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت فى الخارج كائنة لا فى موضوع وانما المستحيل كون الشئ جوهرا وعرضا فى الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع ولا فى موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافى كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل فى العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة فى العقل نسبة الوجود

﴿ ٤ ﴾

الاذهان واما المعلوم فهو ما له الصورة لا نفسها الا ان يستأنف لها تعقل ويلحقها احكام هى المعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة متن

الى الماهية فى الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق فى الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق فى العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب فى ان العلم عرض موجود فى الخارج لمعنى حصوله فى النفس حصولا متأصلا موجبا للانصاف كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا فى النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا مثل حصول العرض فى المحل على ما سبق قلنا لا كلام فى قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ولا هى تحصل للنفس حصولا متأصلا وهى بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا فى الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة فى العقل لا نفس الصورة نعم قد يستأنف لها تعقل وتلحقها احكام وعوارض لا يحاذى بها امر فى الخارج هى المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذى هو مالها الصورة اعنى الموجود العينى فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه فى العقل كلى وذكر فى المواقف عن الحكماء ان الموجود فى الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه فى العقل المجردة عن المخصصات كلية او ان المعلوم بها كلى ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هى الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما فى غير العقل والا لكان للمعلوم حصول فى الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى (قال والمتكلمون ٩) يعنى ان من لم يقل بالوجود الذهنى وحصول الصورة جعل العلم اما مجردا اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضى وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلثة امور ولكل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشئ بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتبارى كاف على ما مر فى حصول الشئ للشئ نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والممتنعات كالمفروضات التى يبين بها الخلف فانه لا تحقق لها فى الخارج واذا لم تتحقق فى الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينهما وبين العالم وما يقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ما هو رأى افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فضرورى البطلان فى الممتنعات لا يقال غاية ما فى الباب اثبات الصورة الذهنية فى العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فان علم انه غير نفس الاضافة فى موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذى الصورة لا للعدم المحض فاما ان تكون فى الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او فى الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس فى الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن فى الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعنى مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل وهذا

﴿بخلاف﴾

به لما انكروا الوجود الذهنى جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك او صفة لها اضافة اليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذ لا تعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم القول بالصورة فى الكل لما ان الادراك معنى واحد فان قيل كما لا اضافة الى العدم المحض فكذا لا صورة له وان اخذت صورة لما فى الذهن كان فى الذهن من المعدوم امران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس من المعدوم الا الصورة ومعناها ان له وجودا غير متأصل وهى من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج وفى كلام ابن سينا انه ليس فى العقل من الممتنع صورة وتصوره انما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر وهو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفى بان يحكم ان ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكانه مراد ابى هاشم حيث اثبت علما لا معلوما له

متن

بخلاف الموجود فان العلم مافى الذهن والمعلوم مافى الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال اخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو فى صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ماذكرنا هذا وفى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس من حصول الصورة لانه ذكر فى الشفاء ان المستحيل لايحصل له صورة فى العقل ولايمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لايمكن بين السواد والبياض اوعلى سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابى هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لامعلوما له بناء على ان المعلوم شئ والمستحيل ليس بشئ وحينئذ لايرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لامعنى للمعلوم سوى ماتعلق به العلم ولايحتاج الى ما ذكره الآمدى من انه ان يصطلح على ان المعلوم مانعلق به العلم بالاشياء (قال المبحث الثانى ٣) الاحساس ادراك للشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة ولكن فى حالتى حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة والتعقل ادراك للشئ من حيث هو هو فقط لامن حيث شئ اخر سواء اخذ وحده اومع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها فى النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس وفى كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته فى بحث الماهية (قال وعند الشيخ ابى الحسن الاشعرى الاحساس بالشئ علم به ٢) فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقى ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرايحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لانسلم ان مايتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين متخالفين بالماهية اوالهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر به ضرورى كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفى ان تكون حقيقة ادراك الشئ بالحس هى حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لاتفاوت الا فى طريق الحصول كما فى العلم بالشئ بطريق الاستدلال اوالالهام اوالحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فبصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك اولنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكل اوادراك المركب فيسمى ادراك الجزئى اوادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعنى اليقين منه وهو مايقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لايعتبر فى الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن مالبس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر فى اليقين ان يكون بحيث لواخطر النقيض

٣ انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل والاحساس مشروط لحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الكل متن

٢ فان اراد انه لايخالف سائر العلوم الا باعتبار المتعلق والطريق فمردود بما نجد من الفرق بين حالتى العلم التام بالشئ والاحساس به وان اراد انها انواع من العلم فلا نظنى مبنى على اطلاق العلم على مطلق الادراك وهو امايقال لما عدا الاحساس وقد يخص بالاخير او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئى او البسيط معرفة او بالتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا ولكون الشك تردد فى الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وان اريد بالشك الحكم بتساوى الطرفين فهو احد الاقسام السابقة متن

بالمحال لحكم بامتناعه وفى الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب عن حكمين واعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بانه ان اريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مبادیه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا فالتصديق على ماذكرنا ينحصر فى العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لابد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعنى قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة اولا وقوعها وماذكر الامام وجمع من المتأخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن اومساويا فشك اومرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد فى الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لاحكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوى الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق بكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك كذا اشاك فى كذا (قال والذهول ٣) يسير الفرق بين السهو والنسيان وقد لايفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة للعلم بتساوى الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعنى الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به فضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما ولكونهما متقابلين وجوديين ايس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما مثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض اما اولا فلانهما لايختلفان الا بمطابقة الواقع ولامطابقته وذلك خارج لان النسبة لاتدخل فى حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لايوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا فى الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لااختلاف فى ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف فى الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيله على المنع اى لانسلم ان الاختلاف بالعارض لايوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولانسلم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فمادام زيد فى الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل (قال المبحث الثالث العلم ٧) اما قديم لايسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث سبقه العدم فهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلث الاولى مايكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فاستعداد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات بان يرتب فيكتسب النظرى والثانية العلم الاجمالى كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب فى ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ تفاصيل المركب والثالثة العلم التفصيلى وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلاشك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حددنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل فى الحالتين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالى والثانية بمنزلة العلم التفصيلى وبهذا يتبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان الحاصل فى العلم الاجمالى اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون الحقايق المختلفة صورة

﴿ واحدة ﴾

٣ عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى اكتساب فنسيان والا فسهو

والجهل البسيط عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له لصدق الحد وقالت المعتزلة مماثل لان الاختلاف انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة ولان العلم يتقلب جهلا مع بقاء ذاته كما اذا اعتقد قيام زيد طول نهاره وقد قعد فى البعض والجواب ان العارض قد يكون لازما فتختلف الذات باختلافه واتحاد الذات فى الحالين نفس المتنازع متن

٧ يقسم الى قسيم وحادث ومراتب الحادث ثلث لانه اما بالقوة المحضة وهو الاستعداد فللضروري بالحواس وللنظري بالضروري واما بالفعل اجمالا بان يكون عنده امر بسيط هو عين التفصيل او تفصيلا بان يلاحظ الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا نظر الى الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا فالحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل لا كل واحد وفى التفصيلى صور متعددة فيندفع ما قال الامام ان الصورة الواحدة لا تطابق المختلفات والمتعددة يكون تفصيلا لانهم لا ان يراد بالتفصيل حصولها مرتبة وبالاجمال دفعة متن

واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلا وغاية التفرقة ان يقال ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا لا يكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة قطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة قطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم من العلم الاجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتميزه وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية (قال المبحث الرابع ٨) قال الامام لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما اوعدمه امر ذاتي له والذاتي لا يزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الآمدي وغيره ان انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون متعلقا بكالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا فجزم القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ما هو احد قسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتميز على ما سبق او اراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان ينقلب الى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الآمدي من انه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والتشخص فلعل التنوع او التشخص يمنع ذلك مبني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا ادري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز على كل من المشتركين ما يجوز على الاخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا والا لارتفع جواز خلو نفس المخلوق عنه مع توجه والتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرط او استعدادا لا انهم انما عولوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يستأصل لاكتساب النظريات

٨ قيل لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى وجوز القاضي عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخصات من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الآخر كما يجوز على الانسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو ومن قال لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف الانواع ذهل عن معنى التجانس ومنعه الجمهور مطلقا لاستحالة الخلو عن الضروري مع التوجه وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور متن

لانه لوانقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الاخر للقاضي هوالجواز مطلقا اى فى كل ضرورى وفساده ظاهر اظهور استحالة النظرى بدون ضرورى ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لايبقى شئ من الضروريات لاجواز انقلاب كل على الانفراد (قال والخلاف ٧) قداختلفوا فى ان العلم الضرورى هل يستند الى النظرى ام لا ممن المانع بانه لواستند اى ابتنى وتوقف على النظرى المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب يمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لانتصور اجتماعهما ولايجزم بامتناعه فمكابرة بل منافضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعى تصوره وان اريد انا لانتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لايمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود على تقدير حقيته لايستدعى توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر ثم ربما يكون التصديق المستغنى عن النظر فيه مفتقرا الى النظرى فى تصور الطرفين فان سمى مثله ضروريا كان مستندا الى النظرى فمن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى لايفتقر الى النظر اصلا اولا يفتقر الى النظر فى نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ماهو من اقسام التصديق وبالضرورى منه مالايكون حصوله بطريق الاستدلال عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبتنى على علم حاصل بالاستدلال (قال المبحث الخامس ٦) اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا فى الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازى الخلاف مبنيا على الخلاف فى تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك اوصفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل مالم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهنى اعنى عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لايستلزم الجواز الخارجى اعنى عدم الامتناع فى نفس الامر على ما هو المتنازع فيه لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لانهاية له وكما قال ابوالحسن الباهلى انه يمتنع فى المعلومين التغاير بين والا يلزم اجتماع النقيضين فى علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى وجود الصانع غير المؤدى الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذلا امتناع فى ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض وكون الحاصل علما لاجهلا وكما قال القاضى وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز تفكك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفى فى جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين فى الجملة وهذا لاينافى معلوميتهما بعلم واحد فى بعض الاحيان وحينئذ لاامكان فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما فيه المطلوب قلنا نعم الا انه لاينافى الامتناع بالغير

٧ فى جواز استناد الضرورى الى النظرى يشبه ان يكون لفظيا متن

٦ هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق داخل فيه وقيل لا لكونه خارجا كما فى القديم فهو فرع الخلاف فى تفسير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظريين فى علم ورد بجواز ان يحصلا بنظر كما علما بعلم وهو ضعيف وقال الماضى والامام يتعدد ان كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما والا لزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ورد بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين متن

وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان فان قيل نفرض الكلام فى معلومين يجوز انفكاكهما فى التعقل كيف ما عللنا امكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناء الاشياء عن تعدد الصفات باسناد آثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما فى العلم بالشئ مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشئ مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو وعلم بالعلم به وهكذا الى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشئ ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشئ والعلم بالعلم به بالحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار (قال ثم عند التعدد؟) لاخفاء فى جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا الاختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا فى محل فاذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره فى اختلاف الجوهرين واعترض الآمدى بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولاخفاء فى اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر فى زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشئ فى وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام فى انهما حينئذ مثلان او مختلفان (قال المبحث السادس ٣) فقد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذى به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة او الباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه فى الكليات يكون بالذات وفى الجزئيات بتوسط الآلات اعنى المشاعر وسيجئ بيان ذلك فى بحث النفس (قال المبحث السابع٦) لا خلاف فى ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجنين والبهائم وسبجئ ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اى الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشئ عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع

٢ فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان وان تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت متن

٣ محل العلم هو القلب بدليل السمع وان جاز ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس المراد بالقلب هو ذلك المعضو وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة الا انه فى الجزئيات بتوسط الآلات وسيجئ لهذا زيادة بيان متن

٦ العقل الذى هو مناط التكليف قال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات وقيل القوة التى تحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهو معنى الغريزة التى يقيمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والقوة التى بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة متن

بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما فى النوم وهوضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انها نور يضئ به طريق تبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس اى قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذى يسميه الحكماء العقل بالملكة (قال ومنها ٦) اى ومن الكيفيات النفسانية الارادة و يشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه تعسر معرفتها بكنهها الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهى تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهى الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفع وقد يشتهى ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع اوظنه فان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل فى القلب اعتقاد النفع فى احد طرفيه اوظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع اوظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع اوظنه بل اعتقاد نفعه لها اولغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه اوالى غيره من غير مانع من تعب او معارضة وماذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما فى القادر التام القدرة فيكفى الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع اوميل يتبعه فلا يكون شئ منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما فى الامثلة التى يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف فى طلب المرجح واعتقاد نفع فى ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بله لابد من مرجح حتى لو تساويا فى نفس الامر لم يسبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يسبعد عند فرض التساوى وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا لمحض الارادة وغير رجحان واعتقاد نفع فى ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضى كونها من جنس الاعتقاد اوالميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة اوالكراهة وبالعكس الا اذا جعلناها من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ما قيل فى الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشئ اوكراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشئ الواحد مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا بوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشئ الا يمنى الارادة كما قيل لم يض اى شئ تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة (قال والفلاسفة ٢) يعنى انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان فى نفى الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافى كونه تعالى موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو وكذلك اوعن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا

٦ الارادة وفيها بحثان البحث الاول الاشبه ان معناها واضح عند العقل ومغاير للشهوة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه و بالعكس وجمهور المعتزلة على انها اعتقاد النفع اوميل يتبعه وعندنا ليس ذلك شرطا لها فضلا عن ان يكون نفسها لان الهارب من السبع يسلك احد الطريقين من غير اعتقاد نفع او وجود ميل يتبعه وماذكره اصحابنا من انها صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل ولا يزم كون متعلقها مقدورا ليبطل ما قيل ان متعلق كل من الارادة والكراهة قد يكون ارادة وكراهة منن

٢ لما زعموا ان الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفى الارادة عنه زعموا انها نوع من العلم ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير او بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره ثم ذكروا ان لها معنى اخر اعم هى حالة ميلانية توجد للانسان وغيره منن

لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب فى ذلك ولامستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لوكانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوى العلم و اللازم باطل لان الحركة بالارادة .أخوذة فى تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد من الارادة المشتركة بين الحيوانات حالة مبدئية الى الفعل اوالترك وهى منفيـة عن الواجب (قال المبحث الثانى ٣) ذهب الشيخ الاشعرى واتباعه الى ان ارادة الشئ نفس كراهة ضده اذ لوكانت غيرها لكان اما مماثلا لها اومضادا اومخالفـا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا فى صفات النفس اعنى مالايحتـاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والافان تنـافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبيـاض والافمتخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لوكانتا متضادين اومثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولوكانتـا خلافين لجاز اجتمـاع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة ومجتمع مع ضدها الذى هوالحموضة ومع خلافهما الذى هوالرائحة فيلزم جوازاجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير لجواز اتحاد الامور الثلثة سلمنا لكن لانم جواز اجتمـاع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا متـلازمين وامتنـاع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر اوضدين لامر واحد كالشك للعـلم والظن فاجتمـاع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتمـاع اضدين وعورض بان شرط ارادة الشئ وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشئ اويكره من غير شعور بضده فارادة الشئ لاتستلزم كراهة ضده فضلا ان تكون نفسها الا ان يقال المراد انهـا نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انهـا نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ نفس الشئ بشرط واختلف القائلون بالتغـاير فى الاستلزام فذهب القاضى والغزالى الى ان ارادة الشئ تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لولم يكن مشعورا مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين باضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولاارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على السويـة اومع ترجح احدهمـا بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لوصح ماذكر لكان كـراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشئ الذى له ضدان ان يكون كل منهمـا مكروها لكونه ضدا لمراد ومرادا لكونه ضدا لمكروه ولامحيص الا بتغاير الجهتـين اوتخصيص الدعوى بمحال ضد واحد واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لايصلح فى معرض ابطال حكم القـاضى بالاستلزام المذكور لجوز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانمـا يصلح فى معرض الجواب كما ذكرنا حتى لودفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لايكون الا معدوما المريد مقارنا لارادته حتى لايتعلق بفعل الغير و بالمستقبل و يكون كل ذلك من قبيل التمنى دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق (قال ومنهـا القدرة ٨) لفظا القوة يقـال للصفة التى بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة و يقـابلها الضعف وقد يقـال لصفة المؤثرة فيفسر بصفة هى مبدأ التغير من شئ فى آخر من حيث هو آخر فقوله فى آخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمؤثر وقيـد الحيثية اشعار بانه يكفى التغاير بحسب الاعتبـار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة و يتأثر من حيث انه جسم يتفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ولو يمثل بالمعالج نفسه فى تهذيب

٣ ارادة الشئ عند الشيخ نفس كراهة ضده والالكان ضادالها اومماثلا فلم يجا معها اومخالفا فيجامع ضدهـا الذى هوارادة الضد ورد بعـد تسليم لزوم احـد الامور لان المتخـالفين قد يكونا ن متلازمـين اوضدين لواحد فلوزم جوازاجتماع كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتمـاع المتنافيين وعورض بانه قد يراد الشئ ولايشعر بضده ثم على تقدير الشعور لادليـل على الاستلزام وان حكم به القـاضى فضلا عن الاتحـاد متن

٨ و بيانهـا فى مبـاحث المبحث الاول القوة وهى صفة تكون مبدأ التغـير فى آخر من حيث هو آخر اما مقـارنة للقصد اولا وكل منهما اما مخـتلفـة الآثار اولا فالاولى القوة الحيوانية و الثـانية الفلكية والثالثة النباتية والرابعة العنصرية وليس الكلام فى الصور النوعية والنفوس لانهامن قبيل الجواهر والمعتبر فى كون القوة قدرة اما مقـارنة القصـد اواختلاف الآثار ولهذا قيل صفـة تؤثر وفق الارادة او يكون مبـدأ لافعـال مختلفة فالمشتملة عليهمـا قدرة تفاقا كالقوة الحيوانية والحالية عنهما ليست بقدرة اتفـاقا كالقوى العنصرية والمشتملة على احداهمـا فقط مختلف فيهـا كالقوى الفلكية و النباتية والمراد استعـداد التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينـا ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك متن

الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية اما ان تكون مع قصد وشعور باثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون اثارها مختلفة اولا فالاولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الاثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرية على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في اثارها وهي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدأ لاثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة وهي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان لكل منها اولبعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقد يتنازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور فسر القدرة بصفة توثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يوثر كالعلم وما يوثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الاثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير موثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم توثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لابد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي الصعود والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان لا يوثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يوئيد ما ذكرنا (قال والوجدان يشهد ٦) تنبيه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع لا يقال ويتأتى من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول الفعل يتأتى من الممنوع وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو واثارها من الكيفيات المحسوسة وابست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وابست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما قالا القدرة بعض القادر وان فسرا بانها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما يصح في القدرة

٦ بها وبكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد في بعض الذوات دون البعض وعلى بعض الافعال دون البعض متن

بمعنى المقدورية اى كون الفعل بحيث يمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازى واعترض على ماذكره القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وماذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضروري قبله محال فان الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلاتثبت المكنة والجواب ان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب ترجح دواعي الفعل او الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة (قال المبحث الثاني ٣) اختلفوا في ان الاستطاعة اى القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه ها يجب بقاؤها الى حالة وجود المقدور منا وجوه لاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض ان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا والملازم هو وجوده بدون معية العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع واوسلم فيجوز ان تتعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون بقاؤها بتجدد الامثال على الاستمرار في حال الفعل كما هو شان العلم والميل والتمني ونحو ذلك مما موقبل الفعل وفاقا والثاني بانتقض بالقدرة القديمة والحال بل الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بل يعرض بدل العدم الوجود واحتجت المعتزلة بانها لو لم تتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف وفهم اثار القدرة القديمة واجيب عن الاول بما سبق وعن الثاني بالانشترط في المكلف به ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل بالامكان كما يقال الكافر دون خلق الاجسام وعن الثالث بمع تماثل القدرتين

٣ القدرة الحادثة على الفعل لا توجد قبله خلافا للمعتزلة نا انها عرض فلا يبقى الى زمان الفعل بخلاف القديمة ولان الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم واستلزم فرض وقوعه الخلف ورد الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المراد القدرة السابقة لمستمرة بتجدد الامثال كالعلم والميل والتمني ونحو ذلك مما موقبل الفعل وفاقا والثاني بانتقض بالقدرة القديمة والحال بل الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بل يعرض بدل العدم الوجود واحتجت المعتزلة بانها لو لم تتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف وفهم اثار القدرة القديمة واجيب عن الاول بما سبق وعن الثاني بالانشترط في المكلف به ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل بالامكان كما يقال الكافر دون خلق الاجسام وعن الثالث بمع تماثل القدرتين

حاصل بغير هذا الايجاد وامابهذا الايجاد فلا وعن الثانى ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لايشترط فى المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له فى الجملة كايمان الكافر بخلا فى خلق الاجسام ونحوه مما لايصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا مايقال ان معنى كون المكلف مشروطا بالقدرة ان يكون هو اوضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما تتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لاقبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو فى تعلق القدرة والازلى انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لايضافى كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث اوحدوث القديم ولو حمل ماقال الآمدى ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهى انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل فى الازل غير ممكن فلا تتعلق به فى الازل بل فيما لايزال على هذا المعنى لم يرد اعتراض الموافق بان فيه التزام ما التزمه المعالى مع بيان سبب له فى القدرة القديمة فليجز فى الحادثة ايضا سبب اخر وبان الفعل فى الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لايزال فى زمان سابق على الزمان الذى وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل فى زمان السابق دون اللاحق ثم يرد ان الكلام فى تعلق القدرة بالمعنى الذى يصحح قولنا فلان قادر على كذا ممكن من فعله وتركه وهو لايأخر عن نفس القدرة لابالمعنى الذى اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فارهذا مقارن بلانزاع حادث فى حق القديم ايضا (قال ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع ٦) اى الذى منع من فعل يصح صدوره عنه فى الجملة لايكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذى هو عاجز عن العمل واما قدرة الواحدة لاتتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مختلفين فان مانجده فى نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير مانجده عند صدور الآخر واعترض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ماقال الامام ان مفهوم الممكن من هذا غير مفهوم الممكن من ذاك فعير قادح وان اريد تغاير الحيثيين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع الممكن المشترك مع مابه الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لاينافى القدرة وانما ينافى المقدور سواء كان المنع بل مابه المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجود ضده كالسكون للحركة اوموانع للضد كالثقل الموانع للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بالفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشى والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة فى المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير فى ذاته ولاصفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشى وكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جرى العادة بخلق القدرة فى المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثانى بمنع عدم التغير فى الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع مثلين فى محل واحد بقدرة واحدة فى وقت واحد واختلفوا فى تعلقها بالضدين لجواز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لولم يكن القادر على الشئ قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه هف وتردد ابوهاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها ومن محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات بمثلا ومن الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس

٦ عن الفعل لايكون قادرا عليه كالزمن وان القدرة الواحدة لاتتعلق بمقدورين وان لم يكونا ضدين وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن ضرورى كيف ولبس فيه تبدل ذات اوصفة ولاطريان ضد للقدرة واتفقوا على انها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البدل وتردد ابوهاشم فجوز تارة تعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقاتها دون متعلقات الاخرى وتارة لمتعلقاتهما من غير تأثير فى متعلقات الاخرى وتارة خص الحكم بن بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة التى هى مبدأ الافعال بطريق الايجاد وتسمى القدرة المؤثرة او بطريق جرى العادة وتسمى الكاسبية فهى قبل الفعل ومعه وبعده وتتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على السواء وان اريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على احد الوجهين فهى مع الفعل ولاتتعلق بمقدورين لاختلال فى الشرائط بالنسبة الى المقدورات بين

وتارة ان كلاهما يتعلق بالجميع الا انهما لا تؤثر الا فى افعال محله مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع اتحاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر فى افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار فى المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالغلبة واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازى كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك فى كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفى جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التى كملت جهات تأثيرها فلا خفاء فى كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفى امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسرنا التأثير والمبدائية بما يهم الكسب الذى هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التى جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما اومعها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قال المحقق الثالث ٣) الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعندابى هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس فى الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شانه القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ماذهب اليه الشيخ الاشعرى من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم محال محض فعجز الزمن يكون عن الفعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولاخفاء فى ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع فى تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المجبرين لمعارضة القدرات انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود و بين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة واوسع فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال (قال وفى تضاد اللوم للقدرة تردد ٦) لاخفاء فى جواز بعض الافعال عن الدائم وامتناع لا كثر واختلفوا فيما يصدر فذهب المعتزلة و بعض اصحابنا الى انه مقدوره وان النوم لا يضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضى و بعض الاصحاب وللمعتزلة فى القدرة تفريعات وتفاصيل لا طول الكتاب بذكرها الاقان و يضادها الخلق ٤) يريدان من الكيفيات النفسانية الخلق وقسم ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكروروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كعضب الحليم وكذا الراسخ الذى يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر فى صدور الفعل عنه الى فكروروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة والما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى طرفى الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال فى التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامها (قال ومنها ٩) اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى

٣ العجز ضد القدرة لاعدم ملكة كما هو رأى ابى هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما فى عدم القدرة وله ان يمنع ذلك فى الممنوع او يجعل الفرق ان من شانه القدرة بخلاف الزمن و يتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب القعود لا عن قدرة و يبطله القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بمثل القرآن والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللغة متن

٦ قد يصدر عن النائم بعض الافعال و يمتنع الاكثر متن

٤ من جهة انه ملكة يصدر بها بلا عال عن النفس بسهولة من غير روية وان نسبته الى الطرفين لا تكون على السوية متن

٩ اللذة والالم وهما بديهيان وقد يفسران بادراك الملايم والمنافى من حيث هما كذلك فهما نوعان من الادراك اعتبر فيهما اضافة تختلف بالقياس الى المدرك واصابة لذات الملائم والمنافى لا صورتهما والحق انا نجد حالة هى اللذة ونعلم ان ثمة ادراكا للملائم واما انها نفسه او امر حاصل به وهل يحصل بغيره ففيه تردد وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية و يبطله الالتذاذ باصابة مال او مطالعة جمال من غير طلب و شوق متن

وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافٍ والملايم للشيء كماله الخاص اعني الامر اللايق كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملايما من وجه دون وجه فادراكه لامن جهة الملايمة لايكون لذة كالصفراوي لايلتذ بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم لا الى مجرد صورته فان تخيل المدرك لذاذ غير اللذة ولذا كان لاقرب ماقال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل اوصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورته تساويه ونيله لايكون الابحصول ذاته واللذة لاتتم بحصول مايساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضائه براءة مالذلك الشيء من القوة الى الفعل كمال له من حيث كونه مؤثرا خير ثم المعتبر كما بينه وخيريته بالقياس الى المدرك لافي نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لايعتقدهما فيما تحققتا فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة اوالم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملايم اومنافٍ يختلف باقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم اوالمنافي من حيث هو كذلك / الصورة الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع مايقال ان المرء بعض قد يلتذ بالحلاوة مع انها تلايمه بل يغيره وينفر عن الادوية وهي تلايمه وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب اراده لم ايس هو نفس ادراك المنافي ولاهو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير ملايم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وسنتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان المدة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو مبني الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لاغدغة المني اوعيته وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحاجة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لاعلى التفصيل ولاعلى الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لاحسيا ولاكليا وكذا في ادراك الذايقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم للذة لايتمان الا بادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي لايحصل الا بانفعال عن العنصر ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل ادراك فلم تحصل لذة ولا الم فبالجملة فلا تحصل اللذة لاعند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولاخفاء في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها ياسبق من الوجهين (قال ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك (٣) فانه ينقسم اليهما فينحصر فيهما عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذايق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ماوالوهم بصورة شيء يرجوه الى غير ذلك واما العقلي فلان الجوهر العاقل ايضا كالاوهو ان يتمثل فيه مايتعقله من الواجب تعالى بقدر

٣ والعقلي اقوى لان المعقولات اكثر وادراك العقلي اكمل وكلاهما من الكيفيات النفسانية لان المحسوس في الحسي هو مايلتذ به اويتالم لانفس اللذة والالم منه

الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلولاته المرتبة اعني الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولاشك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لايتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لايدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا تعرف حال الالم عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لايلتذ بالادراكات ولايتألم بالجهالات فلعله لانتفاء بعض الشروط ولقيود المعتبرة في كون الادراك لذة اوالما فان قيل الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذبها او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها (قال والحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجع ٣) لاشك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما هو الحسي دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يؤخذ الادراك اعم من الاحساس والتعقل ولايرد الاعتراض بان المدفرق قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملايم لانما فانما المنافي هو يهة الحرارة الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة لطبيعة فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو للحسي خاصة واما الوجع فمخصوص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسي على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وان لا سبب له سواهما اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان اركان العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأتى الافعال على مايجب فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج اوللهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط وتفرق الاتصال انما يكون سببا بواسطته والى هذا مال الامام الرازي وجمع من المتاخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح القانون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا او رطبا او يبسا وان يكون مختلفا لامتفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليست فاعليتين والمولم بالذات فاعل فمشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكلاهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس بالاحساس انفعال والانفعال لايكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فمشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق لقوم على انهما من الكيفيات المحسوسة

٣ وحصر ابن سينا سببه في تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او البارد لان الرطب واليابس انفعاليان نعم قد يولم اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال بخلاف الرطب فان ما يستتبعه من التمدد انما هو بالمادة بخلاف المتفق اعني ما استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي وذلك لان شرط انفعال الحاسة عن المحسوس المخالفة في الكيف متن

بل اوائل اللموسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الملائم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لسدة التقبيض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بأن ذلك انما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثانى فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى فى عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذى استقر فى جوهر العضو وابطل المقاومة وصار فى حكم المزاج الاصلى فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الا عن حرارة قوية ولانه المستعمل فيها مبردات اقوى مما يستعمل فى الغب ولانها تؤدى الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وماذاك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم فى الشتاء يشعر ببدنه عن الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعد ذلك يستلذ ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المخالف قد لا يوجع لا يدرك بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبمخافاته ثم فى الزمان الثانى تكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا فى كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا مشعورا به ما دام مختلفا (قال واعتراض الامام ٣) اشارة الى دفع الشبه التى اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فمنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمى فلا يصلح علة للوجع لانه وجودى وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمى لا يلزم ان يكون معدوما لجواز كونه علة للوجودى ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد اى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع فى ان يكون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما فى الوجع لانه دائما فى تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء فى الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال اجزاء عن الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه فى غاية الصغر لا يولم اولا يحس لانا نقول سيما وقد صار مألوفا بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا واوكان التفرق حين ما كان مألوفا غير مولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة فى غاية الحدة قطعا فى غاية السرعة لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابهما نا لا نعنى بكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل نعنى ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان فى عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير مستمرا مألوفا ويشترط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على بقاء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كماله اللائق به

٣ الرازى بان التفرق عدمى وبان فى دوام الاغتذاء والتحلل تفرقا كثيرا فى الاعضاء ولا الم وبان الالم قد يتأخر عن التفرق كما فى القطع بما هو فى غاية الحدة مدفوع بان التفرق حركة بعض الاجزاء عن البعض على ان الممتنع سببية المعدوم دون العدمى خصوصا فى المعدوم والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان فى عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير الف واستمرار وقد ادرك من جهة كونه منافيا فهو مولم ولو بواسطة استتباعه فقدان هيئة العضو كماله اللايق وحينئذ لا اشكال منه

وحينئذ يجوز ان لايكون التفرق فى الاغتذاء والتحلل قدر مايدركه الحس او يكون مألوفا لايضر ولايعلم او يكون ادراكه لامن جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن ببقاء الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول وماذكر من لزوم استواء التفرقات فى الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائى طبيعى دائم فى اجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بآلة فى غاية الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلانسلم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا برى ان من انصرف فكرته الى امر اهم شريف كالتأمل فى مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج او توسط كالابتلاء بوجع اقوى والوقوع فى معركة والاهتمام بمهم دنيوى ربما لايدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا المستلذات ومنها انه لوكان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق فى الجراحة اكثر وجوابه ذلك انما يلزم لوكان الملسعة العقرب ايضا لتفرق اتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون المايحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة (قال ومنها ٧) اى من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا فى اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة اولا لتردد المنامى للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة اوغير راسخة ولايختص بالراسخة كازعم البعض على ماقال فى الشفاء انها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفة فاورد ماهو صحة بالاتفاق وهذا مافهل ان جنسها هو المسمى بالحال اوالملكة وليس هنالك شك فى ذاتى للصحة ولا فى عرضى على ماقال الامام انه لايلزم من الشك فى اندراج الصحة تحت الحال اوالملكة شك فى شئ من مقومات الصحة بل فى بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هى بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال فى الذكر مع انها متأخرة عنه فى الوجود لتجيب تكون الكيفية اولا حاذ ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب فى الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف فى كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة فى العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وماذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما ذكاه افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما ذكرتا ان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ماصرح به وعلى هذا يكون فى تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ماذكر فى وضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه يجب ان يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبنى على ان الصحة المبحوث عنها فى الطب هى صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعى على ماناسب المعنى اللغوى فلايكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف لشئ بنفسه وهذا ماقال الامام ان الصحة فى الافعال امر محسوس وفى البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هى تلك الملكة والحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعنى البدن اوالعضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى تصدر الافعال بواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه

٧ الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها ملكة اوحالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة يعنى ان جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة اوغير راسخة ولايختص بالراسخة كازعم البعض على ماقال فى الشفاء انها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مألوفة فاورد ماهو صحة بالاتفاق وهذا مافهل ان جنسها هو المسمى بالحال اوالملكة وليس هنالك شك فى ذاتى للصحة ولا فى عرضى على ماقال الامام انه لايلزم من الشك فى اندراج الصحة تحت الحال اوالملكة شك فى شئ من مقومات الصحة بل فى بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هى بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال فى الذكر مع انها متأخرة عنه فى الوجود لتجيب تكون الكيفية اولا حاذ ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب فى الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف فى كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة فى العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وماذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما ذكاه افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما ذكرتا ان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ماصرح به وعلى هذا يكون فى تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ماذكر فى وضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه يجب ان يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبنى على ان الصحة المبحوث عنها فى الطب هى صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعى على ماناسب المعنى اللغوى فلايكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف لشئ بنفسه وهذا ماقال الامام ان الصحة فى الافعال امر محسوس وفى البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هى تلك الملكة والحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعنى البدن اوالعضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى تصدر الافعال بواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه

تسامح متن

ار القوى الجسمانية لاتصد رعنها افعالها لابشركة من موضوعاتها فالسخن هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح فى عبارة القانون فى التعريف الثانى واوضح منه فى عبارة الشفاء لان اللام اوضح فى التعليل من الباء وهى من عن فاندفاع الاعتراض عنها فى غاية الظهور والامام انما اورده على العبارة الاولى فاذكر فى المواقف ان الصحة ملكة اوحالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ابس على ماينبغى واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة اوحالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر فى موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لست اعنى من حيث هو سوء مزاج اوالم وهذا مشعر بأن بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ماشار اليه الامام هو ان الصحة عنده هيئة هى مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هى مبدأ للآفة فى الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين اوحقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر والا فالاشكال بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ماسر او تقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامى لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد ولايمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لابحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين فى غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين فى التضاد المشهورى قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودى كالصحة ولاخفاء فى ان بينهما غاية الخلاف فيجوز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق عند رجعين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولاشئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال اوالملكة اماسوء المزاج فلانه امانفس الكيفية المربية التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على مايصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهى من الكيفيات المحسوسة واما تصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واماسوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار اوعن عدد اووضع اوشكل اوانسداد يجرى مجرى الافعال وليس شئ منها داخلا تحت الحال والملكة 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 وكانه يجعله من الوضع اوان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمى لايدخل تحت مقولة اصلا ولذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لاماذكر فى المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة اوالوضع اوعدم التركيب فانه اختصار مخل والعذر بانه لم يتعرض لها فى المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار يحل بالافعال اوعدد اووضع اوانسداد يجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للانقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ماقيل انها منزعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج والمزاج المعتدل مع انه من المحسوسات (قال ثم المعتبر ٦) قد اختلفوا فى ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف فى ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة

٦ فى المرض ان كان عدم سلامة جميع الافعال لم يثبت الواسطة وان كان افة الجميع يثبت متن

ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل فى ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كالمنافقين والمشايخ والاطفال ومن يعض اعضائه آفة دون البعض وردعليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التى يجب ان تراعى فى حال ما له وسط وما ليس له وسط وهى ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة فى زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التى يتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب اما الثبوت احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر فى المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التى هى مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شئ من الافعال مأوفا او لاخفاء فى انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر فى المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعنى الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلاخفاء فى ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف فى تفسير المرض وكلام الامام مشعر بابتنائه على الاختلاف فى تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة فى الوقت الواحد او فى الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها مأوفة وفى كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف فى تفسير الصحة حيث ذكر فى اول القانون انه لا تثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يستهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو لتخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفى كل وقت لتخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج صحة المشايخ والاطفال والمنافقين (قال ومنها الفرح ٧) قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم فى بعض قواها من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والغزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذى واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير بقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكرى والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم ينحط بياله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما الكل من الخواص واللوازم والا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما ينسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات ٣) وهى التى لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء

٧ والغم والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك ولا بحث فيها منه

٣ اعنى التى لا يتصور عروضها الشئ الا بواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء وكالتقعير والتقبيب والزاوية او المنفصلة كالزوجية والفردية وقد يعد منها الحلقة اعنى مجموع الشكل واللون باعتبار ان الشكل يختص بالكم لكونه هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم وكذا اللون فيمن يخصه بالسطح واعتد بهذا المركب خاصة بما فيه من وحدة بحسبها يتصف الشخص بالحسن والقبح منه

للخط والتقعير والتقبيب للسطح وكذا الزاوية على ماسيأتى اوللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لايكون الاباعتبار مافيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التى هى عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعنى الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حداى نهاية بالجسم كالكرة المحيط بها سطح واحد او حدود اى نهايات كالدائرة المحيط بها خط واحد وكنصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لاخفاء فى ان جزئه الآخر اعنى اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولاتنافى بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ماسبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ فى عمق الجسم الثانى ان الكلام فى الكيفية المفردة اذلو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لاتتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لايتصور الاحيث يكون هناك جسم طبيعى بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة فى الوجود دون التصور على ماتقرر فى تقسيم الحكمة الى الطبيعى والرياضى والالهى والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ماهى عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهى المبحوث عنها فى قسم الرياضيات ومنها ماهى عارضة لها بسبب انها كمية شئ مخصوص كالخلقة وهذا لاينافى الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم مترددفى ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلهما نوعا على حدة (قال وبعضهم٦) الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لانفس السطح المخصوص ليكون من الكم على مايوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة بانه سطح محيطه خط فى وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسير المثلث بانه سطح محيطه ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى المشكل واما حقيقته فانما تنقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهى الكيفيات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض او الى الامور الخارجة يكون من قبيل الوضع على مازعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فان قيل النسبة مأخوذة فى مفهومه ولاشئ من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم اوكان المذكور فى تعريفه حدا حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعليمى لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمى بالذكر دون الخط والسطح لانه الذى يمكن تخيله بشرط لاشئ بخلاف هما كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة حاصلة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثانى سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد (قال والزاوية من الكم ٧) يعنى ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح يحيطه خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهى الى نقطة ولاخفاء فى ان هذا صادق على

٦ على ان الشكل من الوضع متن

٧ اقولها القسمة ففسرت بسطح احاطه خطان يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا والمراد انها مايلى تلك النقطة من السطح على ماصرح به من قال هى المنحدب من ذلك السطح وردبانه يجوز ان يكون قبولها القسمة لا لذاتها كيف وقد اتفق فيها لازم الكم وهو عدم البطلان بالتضعيف ولذا فسرت بهيئة احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى متن

غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فرادهم انها ما بلى تلك النقطة من السطح على ما صرح من به قال انها المحدب اى موضع الانحداب من السطح الذى يحيط به خطان بانقيان على نقطة واجيب بانا لم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح ولو سلم فمندنا ما ينفى كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شئ من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة فى الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهى بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف اما القائمة فلا لتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلأديهما الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور فيه الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلابد فى تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذى يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث الحادة فى الجانب الاخر لا ينافى ذلك وايضا لا شك ان الزاوية جنس قريب للثلثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الاخريان منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة ومايقع فى عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للتجزى والمساواة والمقاومة بالذات فمبنى على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المستقل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع وما ذكر اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهى جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك (قال القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية[٤]) اى التى من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان ينفعل اى تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة اوسرعة وهو وهن طبيعى كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة اوعلى ان تقاوم ولا تنفعل اى تهيؤ للمقاومة وبطء للانفعال كالمصاحبة والصلابة وذلك هو الهيئة التى بها صار الجسم لا يقبل المرض ويتأبى عن الانفعاز ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين ويخصهما قلنا كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله وبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة فى هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلثة هو انها استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج او مبدأ جسمانى به تم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة فى هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعاق بالعلم بتلك الصناعة والقوة على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها فى خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها وثنيها وذلك مما لا يأبى القوة على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثانى ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة فى هذا الجنس مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات اعنى الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبنى على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات والانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة والحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات (قال الفصل الرابع فى الاين[٦]) وهو النسبة الى المكان اعنى كون الشئ فى الحيز والمقوم فى تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة وللقدماء من المتكلمين

٤ وهى استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين ويسمى اللا قوة او على ان يقاوم ولا ينفعل كالمصاحبة والصلابة ويسمى القوة فالمشترك كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله قبل او على ان ينفعل كالمصارعة فالمشترك استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بالصناعة وقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة فى الاعضاء وهى راجعة الى الاول الثانى ان الحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات وبناهما على كون الاقسام الاربعة للكيف متباينة بالذات متن

٦ وهو الكون فى الحيز وسلوكه على طريقين الاول للمتكلمين وهو يحثان البحث الاول الكون وجوده ضرورى وانواعه اربعة لان حصول الجوهر فى الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فان امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه فى القرب والبعد والا فاجتماع ومن امثلته المجاورة والمماسة على الاقرب متن

فى طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى لانطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على مابهمنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعنى حصول الجوهر فى الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه فى اربعة انواع هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لاثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثانى ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا فى حيز اول والحركة حصولا اول فى حيز ثان واولية الحيز فى السكون قد لايكون تحقيقا بل تقديرا كما فى الساكن الذى لايتحرك قطعا فلا يحصل فى حيز ثان وكذا اولية الحصول فى الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول فى الحيز الثانى على ماصرح به الآمدى وتحقيقه ان الحصول الاول فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لايتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة فى القرب والبعد حتى ينتهى غاية القرب الى المجاورة التى هى الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاذ ابواسحق وهو اقرب الى الصواب انما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل هى امر يشبهها ويحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق مختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة (قال وقيامه بواحد ٤) قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنفى ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالاخر (قال واما الحصول ٦) لاخفاء فى ان قولهم حصول الجوهر فى الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز او فى حيز اخر ليس بحاصر لجواز ان لايكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لاتنحصر فى الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فرد اولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه فى اول زمان الحدوث ليس بحركة ولاسكون ولااجتماع ولا افتراق واجاب القاضى وابوهاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والاثبات امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤل ماقال الاستاذ انه سكون فى حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر فى ذلك الحيز وعلى هذا لايتم ماذكر فى طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اول فى حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فى السكون الكون فى اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة فى الاحيان المتلاصقة اعنى الاكوان التى هى اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لايلزم من عدم اعتبار المثبت فى السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول فى الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الان ينفى ذلك على ان الكون الاول فى الحيز الثانى يماثل الكون الثانى فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثانى فى الحيز الاول فكذا فى الحيز الثانى فالتزم القاضى ذلك وذهب الى ان الكون الاول فى الحيز

٤ اذ كل من الجوهرين اجتماع يقوم به وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فالسكون او فى آخر فحركة فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان منه

٦ اول الحدوث فليس بحركة ولاسكون فلاحصر وقال القاضى وابوهاشم بل سكون لانه مماثل للحصول الثانى ويلزم كون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول ايضا فى الحيز الثانى سكون والتزم ذلك حتى قيل بان كل حركة سكون ولاعكس والتضاد انما هو بين السكون فى الحيز والحركة منه لا اليه فانها عينه والمعترض بانه لو صح ذلك لزم ان يكون فى الحيز الثانى الحصول الثانى حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة لايدفع الالزام منه

الثانى وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول فى حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثانى فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه اومن جنسه اجيب بان التضاد ليس بينهما بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو تماثل الكون الثانى الذى هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدى بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما فى كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لايوجب التماثل لانا لانم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول فى الحيز الثانى حركة ووفاقا لكونه خروجا عن الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثانى فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثانى قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر معتبر فى السكون فيصدق على الحصول الثانى دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر فى المواقف انه اذا اعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول فى حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذى هو الحصول الثانى لايكون حينئذ جزأ للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هى مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لايستلزم ان يكون كل سكون جزأ لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول فى الحيز الاول يكون حينئذ حركة مع انه ليس بمجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لان الحصول فى هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول فى حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز او لم يقيد بشئ اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين فى الحيزين على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول فى الحيز الثانى المقيد بالحصول فى حيز سابق على مايفهم من ظاهر العبارة وهذا لايأتى الا على تقديران يشترط فى الحركة الحصول فى حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدى حينئذ انه لو تماثل الحصول الاول والثانى فى حيز واحد لكان الحصول الثانى فى الحيز الثانى جزأ من الحركة كالاول (قال والتحقيق ٢) سيجئ فى طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث تكون حالته فى كل آن على خلاف ماقبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر وبالنظر الى الثانى انها حصولات متعاقبة فى احياز متلاصقة وبسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر فى معناه اللبث والحصول بعد الحصول فى حيز واحد وكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثانى مجموع سكنات وكان الحصول فى اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول فى حيز بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول فى آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثانى من الحصولين فى حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز اخر على انها مجموع الحصولين قال ثم الحق يعنى ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعنى الحصول فى الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لانفصول

٢ ان المتحرك بين طرفى المسافة حصولات اما على الاستمرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة ماهو المتحقق منها فهى الحصول بعد الحصول فى حيز آخر وان اريد الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فهى الحصولات المتعاقبة فى الاحياز المتتالية ثم ان جعل السكون اسما للحصول من غير اشتراط لبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا حينئذ فالسكون هو الحصول الثانى او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان حقيقة الكون فى الاربعة واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتميزة فى الوجود يمتنع اجتماعها لان الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد فيتماثلان او بحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين وايا ماكان فلا يجتمعان وبنى ذلك على ان المماسة ليست من الاكوان والا فلا خفاء فى اجتماعها كما فى الجوهر المحفوف بستة جواهر فان منعه على ماينقل عن البعض مكابرة منه

منوعة بل ربما لايوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة اوسكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر اوفي ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذالم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي واشياعه قد اطلقوا القول باتحاد الاكوان الاربعة فلنا مرادهم الاكوان المتغايرة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولوبين جهة المماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلايجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الاخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين في آن واحد في حيزين فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماساته لها فان من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم التجزي فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لايتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لايجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا (قال المبحث الثاني ٦) يشير الى امرين اختلفوا في كل منهما انها حركة اوسكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لوكان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فتكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثاني بانه لوكان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض عليه آخذا من يمنته الى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف احتج المخالف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة به ولاحركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثاني بانه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولامعنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة اولمزومها واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولوسلم فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول به اوالجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد اوالاجزاء المحيطة به وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور الذي لايفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول تمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لايمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يلتزمه الاستاذ ابو اسحق وان شدد غيره النكير عليه حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لاتكون الى جهتين وما ذكر في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على تاديته بهذا اسما لذلك والالما كان لجعله من المسائل العلية والاستدلال

٦ الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك والمستقر على الارض او الواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لاطباق العقل والعرف على ذلك والخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور او الباطن من الحاوي وان الحركة هل يحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن اختلاف جهتي الحركة الواحدة في حالة واحدة ام لابد ان يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك وليس مراد المخالف انى اجعل لفظ الحيز او الحركة اسما لهذا المعنى بل ان حقيقة ما وضع الاسم في الاصل بازائه هو هذا فلايكون نزاعا في التسمية. منه

كمكون الشيء في المكان او في الهواء او في هذه الدار وبقبل التضاد كفوق واسفل والاشتداد كالانام فوقية

عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة ومايراد فهمن جميع اللغات بازائها واثبات ذاتيتها بعد تصورها بالحقيقة حين يحكم بان هذا في حيز وذاك في حيز آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن (قال العلي يقي الثاني للفلاسفة ٣) والمبحث الاول منه غني عن الشرح واما الثاني فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا اولا دفعة وغير ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدريج ان لايكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ويفسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال هو ما احصول ما لم يكن حاصلا ولا خفا في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كالان فالتوجه مقدم على الاصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لاحقيقة لها الا التأدي الى الغير والسلوك اليه فلابد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك التوجه مادام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لايكون المتأدي اليه حاصلا بالفعل فتكون الحركة بالفعل كالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كالا اول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لامن جهة انه بالفعل ولامن جهة اخرى فان الحركة لاتكون كالا للجسم في جسميته او في شكله ونحو 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 لامن حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم تكن بد يهية واضحة عند العقل لكن لاخفاء في ان ماذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لايصدق على الحركة المستديرة اذ لامنتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثالثا واجيب بان هذا ليس تعريف الحركة بل قصد بها تمييزها عما عداها وتحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت اوغير اينية فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض في الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كالا اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كالا ثانيا (قال وحاصل هذا المعنى ٩) يشير الى ان ماذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لايكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة اي يوجد للمتحرك مادام متحركا ولا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ماكان في آخر وحقيقته امر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان وقد يقال الحركة لما يتوهم من كليته المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها في الاعيان لانها قبل الوصول لم يتم وعنده قد انقضت واما الاول فوجوده ضروري وعدم حصول المنقضي واللاحق مع انتفاء الجامع لضرلانه ان لم ينقسم لزم الجزء وان انقسم عاد الكلام لايقتضي العدم مطلقا كيف والمنقضي مافات بعد الكون واللاحق ماهو صدد الكون متن

صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد واما بالمعنى الاول فوجودها ضرورى يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود فى الخارج اما ان يكون على الماضى من الحركة او على الآتى او على الحال قلنا والكل باطل اما الماضى والآتى فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذى لا يتجزأ لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام و اجيب بانا لانسلم انه لا وجود للماضى والآتى غاية الامر انه لا وجود لهما فى الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا و كيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضى مافات بعد الوجود والآتى مايحصل له الوجود (قال المبحث الثالث ٧) الحركة تفتقر الى ستة امور (١) ما منه الحركة وهو المبدأ (٢) ما اليه الحركة وهو المنتهى (٣) ما فيه الحركة وهو المقولة اى الجنس العالى الذى ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر اومن صنف من نوع الى صنف آخر (٤) ما به الحركة اى سببها الفاعلى وهو المحرك (٥) ما له الحركة اى سببها المادى وهو المتحرك (٦) الزمان الذى يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعنى وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو قياس تضايف لان المبدأ مبدأ الذى المبدأ و بالعكس وكذا المنتهى و قد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لا خفاء فى مقابلهما وليس من عقل للشئ مبدأ عقل له منتهى و لا بالعكس وليس احدهما عند ما للاخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما فى الحركة المستديرة اذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهى مبدأ ومنتهى باعتبارين و بحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات كما فى الحركة من البياض الى السواد وكما فى الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما فى الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثانى غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما فى الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى (قال واما المقولة ٣) اى ما تنسب اليه الحركة من المقولات العشر اعنى الجنس العالى الذى يتغير المرضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع اخر ومن صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الامام على المتغير من صنف من المقولة الى صنف آخر اى سواء كانا من نوعين اومن نوع والحركة الوضعية مما صرح به الفارابى وان كان فى كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها و بالجملة فالذى يحققها هو ان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما فى الفلك الاعظم واما حاوية محوية كما فى غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو 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 قلنا ليس الامجموع الاجزاء قلنا لو سلم هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته بمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان ماذكر لا يتم فى الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوى ولا حاوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك و بالمشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نسلم ان للفلك او الكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضرورى فانه لا معنى لوضع الكل الا هيئة نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته فى الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن يؤل الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الفرضية حركة وضعية بالاضافة الى الكل (قال الثالثة الكم ٨) الحركة فى الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما

٧ لا بد للحركة ما منه وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو المقولة وما به وهو المحرك وماله وهو المتحرك ومن الزمان وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى منها الزمان فانها هناك بمنزلة المتبوع وههنا بمنزلة التابع اما المبدأ او المنتهى فنسبة كل منهما الى الحركة تضايف والى الآخر تضاد فيتضاد محلا هما وان اتحدا بالذات كما فى الحركة المستديرة او تضادا بالذات ايضا كما فى الحركة من البياض الى السواد او باعتبار عارض آخر كما فى الحركة من المركز الى المحيط متن

٣ فاربع الاول الاين وهو ظاهر الوضع كما فى حركة الكرة على نفسها بان تبدل اوضاعها من غير ان تخرج عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة اينية ضرورة تبدل امكنتها فكذا للكل قلنا لو سلم ان هناك جزأ بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء فان قيل فعلى هذا لا نسلم حركة الكل وتبدل وضعه وانما ذلك للاجزاء قلنا هو ضرورى متن

٨ والانتقال فيه اما من النقصان الى الزيادة لورود مادة وهو النمو او بدونه وهو التخلخل و اما بالعكس بانفصال مادة وهو الذبول او بدونه وهو التكاثف متن

التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة اومن الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة يزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المد قوق او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند التفخ فيها ويمسكون في امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما يتواذ لك على الهيولى لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غيران يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ماذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأى من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فيجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر مالم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لابد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزأ يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لاستحالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد 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 لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر فقد يقبل وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة (قال وقد يقال ٢) يعني قد يراد بالتخلخل الانفشاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث تدا خلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا وفي الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالفلك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا تنحصر الحركة في الكم في الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة لورود المادة نموا يابس على اطلاقه والى هذا يشير قولنا وقد يكون ازديادا المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل فدخلت فيها واشبهت بطبيعة الاصل وانضمت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وان لم يكن كذلك بسبب انفصال

٢ التخلخل والتكاثف للانفشاش والاندماج وهما مداخلة الهواء بتباعد الاجزاء وضده وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة على نسبة طبيعية وهو الورم او عليها لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن وبقابله الهزال منه

تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك هو النمو وانتقاصه الهزال فالخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية (قال الرابعة ٤) يعني من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بدلائل واما رات ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل في المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشعلها ويحس بها اوالواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت باغلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها اوانطفأت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا لا بعد صيرورته هواء وحينئذ يتصعد بطريق البخار (قال والحق ٧) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما وذلك انا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد اوانقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد الاولى اوتماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فتوهم ان ذلك حركة اذ لا نعقل من الحركة الا تغيرا على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات اوالكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات اوكيفيات اوجواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع اوبالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متغايرة تنقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون ما فرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزأ وكون البطء لخلل السكنات اما الاول فلا نطبا في الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزأ فالبطيء ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما واكثر لزم كونه اسرع اواقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكنات وسيجيء بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد اذ التقدير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شان الكم المتصل سواء كان عارضا

٤ الكيف كسواد العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه اوالورود عليه منه

٧ انهم ما وجدوا الجسم انتقل من كم اوكيف الى آخر دفعة توهموا حركة ولا حركة في نفس الامر لان ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة والانتقال الى كل دفعي كالارض تصير ماء ثم هواء ثم نارا وتحقيقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين فتكون الحركة من اجزاء لا تنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطء لخلل السكنات بخلاف الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية منه

بجسم واحد كما فى الحركة فى الماء اولاجسام مختلفة كما فى الحركة من الارض الى السماء لاعلى كم منفصل متناهى الآحاد سواء كان معروضه جوهرا اوكما متصلا اوكيف اوغير ذلك و بهذا يندفع مايتوهم من انه اذا جازت الحركة فى المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لالى نهاية فهى الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا ثبت للحركة فى باقى المقولات) يعنى لادليل على ثبوت الحركة فى الجوهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعى لان الجوهر لايقبل الاشتداد فلايكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى فى وسط الاشتداد نوع الجوهر الذى منه الانتقال فلايكون التغير فيه بل فى لوازمه اولا يبقى فيكون ذلك انتفاء لااشتدادا وهذا منقوض بالحركة فى الكيف وقد يحتج بان التحرك لابد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجئ من امتناع وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة فى الصور انما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لاتبقى صورة زمانا وعدم الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لايوجب عدم المحل وجوابه ماسيجئ من ان تقوم المادة انما هو بصورة مافعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لولم يستعقب حدوث صورة اخرى واما ماقيل من ان تغيرات الجواهر اعنى الاجسام بصورها لاتقع فى زمان لان الصور لاتشتد ولاتضعف بل تقع فى ان تغيرات الجواهر وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها وايونها واوضاعها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار تبدل نوعيته اذا قيس مايوجد فيه فى ان مالى مايوجد فى آن اخر بحيث يكون مايوجد فى كل آن متوسطا بين مايوجد فى الانين المحيطين به ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غايتها ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه لانه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولاشك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذى تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهى الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولاضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق و يرد عليه ماسبق مع انالانم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر فى النجاة انه لابد للحركة من متى فلو وقعت حركة فى المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر فى الشفاء ان الانتقال فيه دفعى لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال و يشبه ان يكون حالة كحال الاضافة فى ان الانتقال لايكون فيه بل يكون الانتقال الاول فى كم اوكيف و يكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا الاضافة اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهى تابعة لمعروضها فى التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان الشئ اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعنى البرودة والسخونة فى زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان

الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لامن جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئته فذلك عائد الى ان فتور القوة اوانفساخ العزيمة اوكلال الآلة تكون يسيرا يسيرا اوبتبعية ذلك يحصل التبدل في الفاعلية فما توهم من التغير التدريجي في ان يفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان ينفعل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ماقال في المواقف الحق انهما تبع الحركة اما في القوة ارادية كانت اوطبيعية اوفي الآلة واما في القابل واتى في القابل بلفظ اما دون اوتنبيها على ما ذكرنا فان قيل ماذكر في الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كاف في الجمع على ما اشار اليه الامام ولاحاجة الى ماذكروا من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية والا انتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد في الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل أن التضاد لايعرض الاضافة لان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرضها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاحر ضدا للابرد كالحار للنار فلان الاضافة اذا كانت طبيعية غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والا كانت مستقلة فيه (قال واما المتحرك ٣) غنى عن الشرح (قال واما المحرك ٤) يريد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية لاتخلو عن الاقسام الثلثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه نفسه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزأ منه اومتعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم تحرك الحجر هبوطا والانسان يمنة ويسرة والفلك استدارة فان قيل فعلى رأي من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا (قال فحركة النفس ارادية ٦) قد اشكل الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من الاقسام الثلثة لاسيما النبض فقد كثر اختلاف الناس في انها طبيعية اوارادية وعلى التقديرين فاينية اووضعية اوكيفية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ماهو اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من ان يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره منه بحسب ارادته لكنها لاتتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادي من حيث امكان تغير التنفسات الجزئية عن اوقات تقتضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ماقال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لايشعر بارادته ولايتذكر شعوره ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك ولايشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء وتفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولابحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية

٣ فان كانت الحركة فيه بالحقيقة فمتحرك بالذات كحركة السفينة والا فبالعرض كحركة راكبها منه

٤ فان كان خارجا عن ذات المتحرك فالحركة قسرية والا فان كان مع قصد وشعور فارادية والا فطبيعية منه

٦ من حيث امكان تغير جزئياتها عن اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث الاحتياج الى مطلقها وحركة النمو طبيعية وكذا النبض ولايبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل ان الطبيعية لاتكون الا على نهج واحد بل صاعدة اوهابطة فذلك في البسائط العنصرية منه

ومیل الجمهور الی انها مکانیة وقیل بل وضعیة وقیل کیفة فان قیل الحرکة الطبیعیة لاتکون الا الی جهة واحدة بل لاتکون الا صاعدة اوهابطة علی ما صرحوا به قلنا ذلک انما هو فی البسائط العنصریة واما الطبیعیة النباتیة اوالحیوانیة فقد تفعل حرکات الی جهات وغایات مختلفة وطبیعة القلب والشرایین من شأنها للروح احداث حرکة فیها من المرکز الی المحیط وهی الانبساط واخری من المحیط الی المرکز وهی الانقباض لکن لیس الغرض من الانبساط تحصیل المحیط لیلزم الوقوف ویمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولامن الانقباض تحصیل المرکز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتیاج الی هذین الامرین مما یتعاقب لحظة فلحظة فیتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة ( قال ومنهم ٢ ) یعنی هرب بعضهم عن الاشکال المذکور بمنع انحصار الحرکة بالذات فی الاقسام الثلثة وجعل طریق القسمة ان الحرکة اما ذاتیة اوعارضة والذاتیة ان کانت علی نهج واحد فبسیطة والا فترکیبة والبسیطة ان کانت تابعة لارادة فارادیة کحرکة الفلک والا فطبیعیة کالحرکة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمرکبة ان لم یکن من خواص الحیوانات فنباتیة کالنمو وان کانت فاما ان تکون تابعة للارادة وهی الارادیة کالمشی اولا وهی التسخیریة کالنبض والعارضة ان کان المحرک یکزه من المتحرک فعرضیة ارادیة اومکانا له بالطبع فعرضیة طبیعیة والا فقسریة ( قال ثم العلة ٦ ) یعنی ان الحرکة الطبیعیة فی البسائط العنصریة وان کانت علی نهج واحد بمعنی کونها الی الحیز الطبیعی لکنها قد تختلف بحسب الاحوال کصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بیان ذلک ان العلة للحرکة الطبیعیة لیست هی الجسمیة المشترکة بین الاجسام والالزم دوام الحرکة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحرکات الطبیعیة ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة ولیست ایضا الطبیعیة المختصة بذلک الجسم والالزم دوام الحرکة لما ذکرنا بل هی الطبیعیة الخاصة بشرط مقارنة امر غیر طبیعی هو زوال حالة ملائمة فیتحرک الجسم بطبعه طلبا لتلک الحالة الملائمة ویقف لطبعه عند الوصول الیه ثم لاخفاء فی ان الاحوال الملائمة بطبایع الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبایع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تکون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان یکون فوقها وتحت الاخیرین وعلی هذا القیاس فمن ههنا یختلف جهات الحرکة ولما کانت الحرکة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغیر الملائمة کانت اولویة الجهة التی الیها الحرکة ظاهرة ولاخفاء فی ان معنی طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه الیها بحیث اذا حصل الوصول الیها حصل الوقوف کما فی الغایات الارادیة کما ان معنی الهرب عن الحالة الغیر الملائمة الانصراف عنها فلایختص هذا بالحرکة الارادیة کما یتوهم من ظاهر معناها اللغوی الموقوف علی الشعور والادراک ثم لما کان زوال الحالة الملائمة کحصول الماء فی حیزه مثلا قد یکون بخروجه قسرا الی فوق فیتوجه عند زوال القاسر الی تحت وقد یکون بالعکس فبالعکس جاز فی الحرکة الطبیعیة بجسم واحد ان یختلف جهتها فتارة یکون الی فوق وتارة الی تحت (قال المبحث الرابع ٣ ) اختلاف الحرکات قد یکون بالماهیة وقد یکون بالعوارض واتحادها قد یکون بالشخص وقد یکون بالنوع وقد یکون بالجنس ثم قد یوصف بالتضاد وقد یوصف بالانقسام فبشیر فی هذا المبحث الی بیان ماهیة الحرکة وقد سبق ان الحرکة تتعلق بامور ستة فاتفقوا علی ان تعلقها بثلثة منها وهی مافیه ومامنه وماالیه بمنزلة الذاتی یختلف باختلافه ماهیة الحرکة وتعلقها بالثلثة الباقیة بمنزلة العرضی لایختلف باختلافه ماهیة الحرکة بل باختلاف المحرک لایختلف هویتها ایضا فینوا علی ذلک انه اذا اتحد المبدأ والمنتهی ومافیه الحرکة اتحدت الحرکة بالنوع وان اختلف المتحرک اوالمحرک اوالزمان لان تنوع المعروضات والاسباب لایوجب تنوع العوارض

٢ من جعل مثل النبض قسما آخر سماها تسخیریة متن

٦ فی الحرکة الطبیعیة لیست هی الجسمیة المشترکة ولا الطبیعة المختصة مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة فیتحرک لطلبها وهی مختلفة فلذا یختلف جهات الحرکة ومعنی طلبها التوجه الطبیعی الیها فلا یستلزم الارادة متن

٣ تعلق الحرکة بما فیه ومامنه وماالیه یکاد یکون ذاتیا یوجب الاختلاف فیه الاختلاف فی الماهیة وبماعداها عرضیا یوجب الاختلاف فیه الاختلاف فی الهویة فقط سوی المتحرک فان اختلافه لایقدح فی هویتها الاتصالیة الواحدة بالذات وان کانت یتوهم فیها کثرة باعتبار النسب الی المحرکات فلذا کانت وحدتها النوعیة بوحدة الامور الثلثة والشخصیة بوحدة ماسوی المحرک متن

والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقصر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع انها بطيئة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق النصف ثم التصمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التصمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لابد من وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود او كان الاصل كالتسخن والتبرد فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلابد 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 من نقطة معينة منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غير ها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لا ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون الا في مسافة معينة لا نانقول 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 بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل اصلا قد يقع بموثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون في امر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن مال الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى

التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود فى الآن مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان ومافيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول فى الوسط ان صار حصولا فى ذلك الوسط وصيرورته حصولا فى ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهى باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول فى الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لو كان فى المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول فى هذا الحد من المسافة غير الحصول فى ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لاجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا تكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر فى الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عندى فى هذا الموضع المشكل العسر وانت خبير بما بين طرفى كلامه فان قبل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان ومافيه فى الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة ماءنه وماليه ايضا قلنا لان المعتبر فى وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفى وحدتها لنوعية وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة مافيه بالشخص تستلزم وحدة ماءنه وماليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتهما بالنوع كما فى النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك بقى ههنا بحث وهو ان نوع الحركة ومافيه وماءنه وماليه ظاهر فى الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما فى الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ماءنه وماليه دون مافيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين لاختلاف مافيه دون ماءنه وماليه والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فرسخا واكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف فى شئ من الامور الثلثة فلم يعتبروا فى هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الاين نفسها وظاهر ان كون الاين الذى للحجر فى اسفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذى فى اعلاه وكون الاين التى فى الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذ لا تفاوت الا بالقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا فمثله ثابت فى الاوساط غايته انه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام فى الاين التى تترتب على استقامة المسافة او انحنائها والتى تترتب على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعى والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن فى ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التى هى امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمنحنى نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف هى ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما فى الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية والمنتهية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف فى وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار فى كل حركة من مبدأ الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما فى جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة (قال وامان وحدتهما الجنسية ٧) ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة مافيه جنسا اعنى المقولة حتى ان الحركة فى الكم مع الحركة فى الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول

٧ بوحدة مافيه حتى ان الواقع فى كل مقولة جنس عال من الحركة ثم يتنازل عن ترتيب اجناسها فبناء على ان مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع فى كل مقولة بل انما يقال على بعضها بالتشكيك اه الاشتراك منه

والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره ويصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم يتناول على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاذاتيا والاول باطل لمثل ما مر في الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود الشيء لشيء من شانه ذلك لوجود مقول بالتشكيك وردبان الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الافراد ومنعه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو امكن نفي الاتصاف بالوجود كالعدد يكون بعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا الا التغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرنا واما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه يمنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم اوردان الوحدة الجنسية لا يصدق عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسا (قال واما تضادها ٢) لاخفاء في ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك 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 غاية نموه الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولا لتضاد المتحرك لتماثلها مع تضاد المحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضاد هما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا السود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس ومما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية فمختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد بما رض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهي فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة

٢ فلتضاد ما منه وما اليه بالذات كتبيض الاسود وتسود الابيض او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض لنقطتين من الفوقية والتحتية وقبل من المبدائية والمنتهية ويلزمه التضاد بين كل حركة وعكسها ولو على الاستدارة وقد ذكروا ان لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية لان كلا تفعل مثل ما تفعله الاخرى لكن في النصفين على التبادل ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف

تضاد الحركة مع ان هذا بعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا اسلم ذلك وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية او المنحنيتين وان كانت احداهما فوق والاخرى تحت فانهما بالنسبة على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فما فوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث الاول ان القوس التي تدس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان تكون ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ابتدا على غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ في سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه ههنا في التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة تضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متغايرتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهية 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 وحب تضاد الاطراف تضاد الحركات فاقول موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام لان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأ هما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فليلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل لى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع ما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما تفعل مثل ما تفعل الاخرى الا ان في الصفين على التبادل مثلا المصدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمصدر من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل

منهما ما فعله الاخر لكن فى النصف الاخر قلنا لوثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف التزم التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة الظل على الرحى (قال واما انقسامها ٤) لاخفاء فى تطابق الحركة والزمان ومايقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والاين والاوضاع فعند انقسام احد الامور الثلثة ينقسم الآخران ضرورة واعلم ان المبدأ والمنتهى ظاهر وفى المحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لاينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى ابعض منه على التحريك وقد لايقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الاثر اثر البعض وبالجملة فالكلام فيه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغى ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا كله خفى من جهة الخفاء فى ما قابل للانقسام من الحركة هل هو حال فى المتحرك حلول السريان كالبياض فى الجسم وقد أختص ذلك فى الحركة الاينية بمزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لاتفارق لمكنتها بالكلية بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لاتفارق امكنتها اصلا نعم اوعرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام سببه بالانقسام فى العرض لكن التغير لتدريجى المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمى مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمى الذى هو تكثير امتدادها الوهمى فى ماله من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة اوالزمان (قال المبحث الخامس ٦) لابد للحركة من زمان ومن امتداد فى الاين اوالمقادير اوالكيفيات اوالاوضاع ولابأس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما فى الاين وهما اعنى الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة فى زمان فقد يقطع تلك المسافة فى زمان اقل او يقطع فى ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك نصفه فى الحركة يشتد فيقطع المسافة الاطول ويسمى سرعة وبضعف فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطئا ولا نقدر على التعبير عنهما الا بما يرمهما من قطع المسافة الاطول فى زمان مساو اوالمسافة المساوية فى زمان اقل وقطع المسافة الاقصر فى زمان مساو اوالمسافة المساوية فى زمان اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع مسافتها فى زمان اكثر او يقطع فى زمانها مسافة اطول وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك (قال وسبب البطء ٧) يعنى ان المعاوقة التى تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما فى الحجر المرمى الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل لاالطبيعية لامتناع ان يكون اسيء مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التى تكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر فى الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب فى بطئهما نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولاخفاء فى سببية هذه الامور فى الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذى هو الملة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر حينئذ تخلل السكنات التى لانخ لحركة عن شوبها وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة تفوا ذلك بوجوه الاول انه لوكان البطء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التى فى المسافة الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لايتحرك الثانى عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثانى تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن اللازم باطل لتحقق

٤ فبانقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه فان الحركة الى نصف المسافة او نصف الكمية الحاصلة بالنموا واحدى الكيفيتين المتوسطتين فى تزود الابيض نصف الحركة الى الكل وماله لان ما يقوم من الحركة لكل جزء من المتحرك غير ما يقوم بالآخر وهذا فى لاينية انما يصير بالفعل اذا عرض للجزء انفصال لان الاجزاء سيالة باطنة لاتفارق ابوئها متن

٦ من اوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار الضعف بطئا متن

٧ المعاوقة الداخلية فى غير الحركة الطبيعية والخارجية فى الكل لاتخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات المنافى لتلازم الحركات واللازم منتف كما فى حركة الشمس وما يتخيل من حركة الظل وفى حركة طرفى الرحى ونحو ذلك الثانى ان انتفاء الحركة مع تحقق المقتضى وعدم المانع ضرورى البطلان الثالث ان فضل سكنات الفرس الشديد العدو حينئذ على حركاته كفضل حركات الفلك الاعظم عليها فلزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات مغمورة اوفى زمان هو اضعاف الف زمان الحركة لاقل للقطع بان الجسم حال السكون يرى ساكنا وان كان السكون عدميا ورد الاول بان تلازم الحركتين عادى لاعقلى فلا يمتنع الافتراق والثانى بان الحركات بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى بان امتزجت الحركات والسكنات بحيث لايتميز الحس ازمنتهما والحركات ٤

انتلازم مع تفاوت المسافة فى صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لا حركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعنى الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كانه متحرك الى الازدياد وكحركة طوق الرحى اعنى الدائرة العظيمة والصغيرة وكحركتى الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذى الشعب الثلث عند رسمهما الدائرة العظيمة والصغيرة واجيب بانا لانم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادى يجوز ارتفاعه بان تتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا فى جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم الثانى ان فى الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع فى اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر فى الحركات بل فى جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة فى زمان والسكون فى آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطء تتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشئ من الحركات التى تشاهد فى عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة بسكنات هى اضعاف الآفها واللازم ظاهر الانتفاء وجه الازوم ان تلك الحركات لا تنقطع فى اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذى يتم فى اليوم بليلته دورة مما لا يحس له قدر محسوس وبالجملة فى غاية الصغر فتلك الحركات فى غاية البطء فيلزم ان تتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته ويكون الحركات مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها فى زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الآف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عند هم لكن لا خفاء فى ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويعرف الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها لبس بحيث يفرق الحس بين لزمتها بل صارتا بمنزلة شئ واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تبهر السكنات وتغلبها وان كانت السكنات فى غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة

(قال ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف ٢) لاخفاء فى ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى تتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثانى فان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اى امتداد فى احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة تعرض فهى بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم تتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهى الى ما لا تمكن الحركة فى اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وحينئذ تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متشابهة فقطع اطول مسافة فى اقصر زمان ربما يخلو عن البطء واما كون

٤ لكونها وجودية متحددة تبهر السكنات وان كانت متكثرة متن

٣ وهل ينتهى ذلك الى حد ام لا فيه تردد ويميل الامام الى الاول وان كان الثانى اشبه باصولهم منه

حركة الفلك لاعظم اسرع الحركات فانما هو لنسبة الى ما هو فى الوجود دون ما فى الامكان اذ لا يمتنع ان يقع فى اقل من ذلك القدر من الزمان (قال المبحث السادس ٢) ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت انعطافية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء فى ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة المجريد وهى انه لا اتصال لسوات الزوايا ولا انعطاف ليست على ما ينبغى وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الا بنية التى تفعل نقطاهى نقط زوايا الرجوع والتى تفعل نقطاهى نقط زوايا الانعطاف ولعمرى فى احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آنى اذ لو كان زمانيا ففى نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون فى ذلك الزمان بل فى نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعنى ابتداءه الذى قد يعبر عنه بالاوصول واللامماسة والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل ان تلاقى ذلك حركة وهى زمانية لا آنية ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات فيكون الامتداد الزمانى الذى هو مقدار الحركة متألفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذى لا يتجزأ واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان مع ضرورة تغاير الآنين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول والاوصول اعنى نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع فى آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التى تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعنى الوصول والاوصول فى شئ لان معناه ان يصدق على الشئ انه واصل وليس بواصل لا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذى هو لاوصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذى هو لاحركة فرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة من حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وهى العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الاتصال ميلا فتكون موجودة فى آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التى لا توجد الا فى الزمان كالحركة ثم الاوصول اعنى المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد حدوث ميل ثان فى آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه فى آن واحد ولاستحالة تتالى الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفى الجزء وثبوت كون الميل علة وجبة للوصول لا بعدة ليلزم بقاؤه معه ان الآن عند كم طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له فى الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نم تغاير آنى الميلين لجواز ايقاعما فى آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمى واوسلم فلا نم استحالة تتالى الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعنى ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء فى ضعف المنع الاول وفى انهم يعنون بالآن ما لا ينقسم اصلا حيث يدلهم استحالة تتالى الآنات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون تقسيم الزمان الى الماضى والمستقبل كافيا فى تحقق آن اعنى الطرف الذى يكون نهاية الماضى وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لا زمانية فان قيل ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالى الآنين استلزمه قلنا لانه على تقدير تسليمه لئن يكون الامتداد الذى هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه والمول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفا منها فقط تستلزمه وقد يقال لو صحت

٢ زعم بعضهم ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالى الآنين المستلزم لوجود الجزء وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون والجواب بعد تسليم امتناع الجزء لا آن بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم وحينئذ لا نسلم تغاير آنى الوصول والرجوع ولا استحالة تتالى الآنين واما النقض بكل حركة مستقيمة سيما اذا دارت على سطح فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها ويلزم تتالى الآنين او تخلل زمان السكون فقد يرد بان انقسام المسافة هنا محض توهم منه

الحجة المذكورة لزم ان لا يتخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام مخضودة او كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة نقطة على التوالي كما اذا ادرنا كرة على سطح مستو او ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فاذا آن الوصول الى كل نقطة يمتنع آن لا وصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لابد من ذلك في المسافة ايضا لانطباقها عليه وفيه نظر لا يخفى (قال وزعم الجبائي ٩) يعني انه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة كما بالحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده المجتلب اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغلبة الى الغلوبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما ترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى بل سمي عدم الحركة في الان سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتتعدم فتحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع

(قال احتج المانع) اي انه قبل يعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسرة الا مصادمة المخروق وهي منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا من انه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك في حيز المنع لثاني انه اولا لم لا يكون اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان اما قسريا والتقدير عدم القاسرة الا مصادمة المخروق وهي منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا من انه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك في حيز المنع لثاني انه اولا لم لا يكون اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان اما قسريا والتقدير عدم القاسرة الا مصادمة المخروق وهي منتفية عند السكون واجيب ان تعادل القوتين قاسرا الى السكون الى ان تغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين ينظر ما قال لا يلام ان هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم الثالث انه لو لزم لضرورة تعادل القوتين او استحالة تتالي الآنين امتنع كونه في زمان مالان كل زمان نفرض فاقل منه كاف ففي تلك الضرورة واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام الا بمجرد الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجزء الهابط بملاقاته الحركة الصاعدة واجيب بان الحركة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قبل قد نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بحركة اليد الى فوق فانه نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا الوسط فوقوف الجزء الجبل مستبعد لا مستحيل (قال المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان لجهة ٧) واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا والمبدأ وان كان فاما الحركة السفينة فيرى بطيئا والحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا تتباين سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شمالا في سفينة تدفع شمالا في ماء يجري غربا وبحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات (قال المبحث الثامن السكون ٢) يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فمعنى به حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في مكان الواحد واما في الثلثة الباقية فمعنى به

٩ ان صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما لامحالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم التعادل ففي آن الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة ولو في آن مما لا نزاع فيه متن

٢ بنه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على ان القاسرة انما كانت بضعف ممانعة الهواء المخروق الثاني وقوعه لا عن سبب لانه ليس طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة الثالث وقوعه لاقى زمان معين لان كل زمان يعرض فاقل منه كاف الرابع وقوف الجبل الهابط منه كما في لملا قاة الحردلة الصاعدة وردا لاول بان الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى والثاني بان تعادل القوتين قاسرو الثالث بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام العقلي الرابع بان الحردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقيها مع ان وقوفه مستبعد لا مستحيل متن

٧ فيه بحث عن المبدأ بقدرهما اوالى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر فضل احداهما على الاخرى ان كان والا فيسكن او غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين وقد يكون له حركات الى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات متن

٢ في الاين حفظ النسب وفي غيره حفظ النوع فيضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شأنه فعدم الملكة متن

حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتحلل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام في آن ابتداء الحركة او انتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا تماسها ما يحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر (قال ثم انه يقابل الحركة ٩) لاخلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل له السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه اوإليه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل عليه نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تتأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله مردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة تنتهي الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم آية حركة اتفقت والا كان المتحرك في مكان ساكنا من حيث عدم حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأتى فيه الحركة والحركة في المكان نفسه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما يعني عما من السلب اي لا يتحرك في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما (قال وتضاد السكون ٤) لتضاد ما فيه اذ لا عبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه قوله ويكون اي السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء او ارتباطيا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا تطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركب للحركة كما مر في البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعية فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهرا نها ليست من التركيب في شيء وانما هو اشتداد (قال الفصل الخامس ٦) الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منهما ومن معروضها مضافا مشهوريا وما رقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف المشهوري لان الاطلاع في بادي النظر على المركبات اسهل وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري بما تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير واراد وا بالغير امرا آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول

٩ منه واليه جيها الا اذا خص المقابل بما يطرأ على السكون او يطرأ عليه السكون متن

٤ يكون لتضاد ما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل او في الحرارة والبرودة ويكون طبيعيا وقسريا وارتباطيا ومستند الطبيعي هو الطبيعة على الاطلاق ولا يتصور في السكون تركب وسكون الانسان في المكان طبيعي واثر الارادة ترك ازالته متن

٦ في باقي الاعراض النسبة فنها الاضافة وهي النسبة المتكررة اي التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس اليها وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا ويشملهما قولهم ما لا تعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير ما يكون تعقله بالقياس الى الاول متن

وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لايتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لاتقدم لاحدهما على الاخر فيخرج مايكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شئ آخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما تعقل الملزومات وماذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اى ملزومات اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذى يلزم من تعقل الملزومات تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا (قال وهذا ٧) اى الذى ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اى بحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم تعتبر الجبئية لم يتحقق الانعكاس كما ذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر فى اوصاف الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته وارفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الاضافة فهو الذى اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفى سائر الصفات بل لذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقى لم تتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار انما هو حيث يكون المضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر (قال والنسبتان ٦) يعنى ان النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد تكون متوافقة فى الجانبين كالاخوة وقد تكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعف والنصف وقد لايكون كما فى الزائد والناقص والتعبير عن المضافين قد لايفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر وذلك حيث تنتفى تلك الدلالة فى المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح اوفى المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة فى كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او فى احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لايفتقر اصلا كما فى المتياسين والمتياسر فان الاتصاف بذلك لايكون باعتبار صفة حقيقية فى شئ منهما قال ابن سينا يكاد تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما فى القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتى بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتى بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكات فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان هذا لايضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وقد نقلها فى المواقف هكذا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والحس وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة (قال ويعرض ٩) اى الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالانشد تسخنا (قال وتحصلها يكون بالاضافة الى المعروض ٣) يريد ان الاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها بتخصيص هذا الحرق وهذا معنى تنوع الاضافة وتحصلها فان المشابهة مثلا موافقة فى الكيفية

٧ معنى وجوب الانعكاس والانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على التساوى مثل عبد للمولى ومولى للعبد او لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم متن

٦ قد تتوافقان كالاخوة وقد تتخالفان كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى رابطة احدهما مثل الرأس ذو رأس وغيرها قد يفتقر الى صفة فى الطرفين كالعاشق والمعشوق او فى احدهما كالعالم والمعلوم اولا كاليمين واليسار متن

٩ الكل موجود كالاول والاب والاقل والاخر والاعلى والاقدم والاقرب والاشد انتصابا والاكسى والافطع والاشد تسخنا متن

٣ وان كانت المقولة هى العارض فقط متن

وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من الطرفين والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شيء ذو اضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي يعرض له التقيد والطرفان اعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا لا المجموع المركب والا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة ( قال ويتكافأ الطرفان ٣ ) يعني ان الاضافة ذكانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددي على الاطلاق جزء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالاربعة مثلا جزء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا ومعدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان في الطرف الآخر كذلك فما قبل المتقدم والمتأخر متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتأخر وهما معا في الذهن واما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضايفين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص ( قال هذا ٨ ) يعني ان ما ذكر وان كان مشعرا بان الاضافة قد توجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فيتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومغايرة لها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لانهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان المحالات المذكورة انما تلزم على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لا وجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها بأن تمتنع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وسواء وجد اعتبار الفعل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى ( قال ثم المشهور ٩ ) غني عن الشرح وبناء على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام فلا يلزم الاستقلال وما ذكر من ان التضاد لا يعرض الاضافات اراد بطريق الاستقلال بدليل انه قال كما ان الحار ضد البارد وكذا الاحر للابرد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لمعروضها في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بال تقابل التضاد غير تقابل التضايف فيجب ان يوجد في المتضادين شيء ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف يدل على ان المتضايفين لا يتضادان لانتباعهما ولاستلزام لا وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر والابرد حد الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر لا بقياس الشيء الذي

٣ في التحصيل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفعلا والمتضايفان من المتقدم والمتاخر هما المفهومان وهما معا في الذهن وانما الانفكاك بين المعروضين متن

٨ والجمهور على ان لا تحقق الاضافة في الخارج والازم التسلسل لان الحلول في المحل ايضا اضافة لها حلول في المحل والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة محمولا وجودا وايضا يلزم عدم تناهي اوصاف كل عدد بحسب ما لها من الاضافة الى ما عداه وقد يجاب بانا نختار ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة وسلب الكل لا يقتضي سلب الكلي ويستدل بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل وقد مر مثله متن

٩ ان الاضافات في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها لموافقتها في الكيف جنس وفي الكم جنس والموافقة في البياض نوع وفي السواد نوع وابوة الرجل الفاضل صنف والجائر صنف واخوة زيد لعمر بالشخص المضافين لا بمجرد الاضافة الى الشخص كاخوة زيد واخ زيد شخص واخوة عمرو له شخص آخر متن

لاتضايف فيهو وضوع الاحر والابرد اعنى الجسمين لانا نقول التضاد او التضايف انما تعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحمرية والابردية فتكون هى موضوع وصف التضاد او التضايف لا موضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الاخر وله فى التضايف (قال وباتقدير ٦) اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات فى نوعيتها تتبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع العوارض لكن لايخفى مافيه من اخذ المعروض فى موافقة الانسانين فى البياض تارة الانسان وتارة البياض (قال ومنها المتى ٤) كان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان لا انها قد تكون بوقوع الشئ فيه وقد تكون بوقوعه فى طرفه الذى هو الآن فان كثيرا مايسئل عنه بمتى فيقع فى الآن كالوصول الى المنتصف المساوق لحيلولة الوقوع فى الزمان فقد يكون بان يكون للشئ هو اتصالية ينطبق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات ومايتبعها كالاسوات وقد يكون بمعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات وينقسم الى مايكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والى مالايكون حاصلا فى ذلك كالتوسط اعنى كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها (قال وهذا تصريح ٧) يريد ان ماذكر من وقوع بعض الاشياء فى الآن الذى هو طرف للزمان بمنزلة النقطة الخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشئ فيما لاوجود له لكن لاخفاء فى انه لاتحقق لطرف الشئ فى الخارج الا بعد انقطاعه وانقسامه بانفصل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا لو وجد الآن ولاشك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لايكون الا فى آن يلزم تتالى الآنين وجوابهم بان عدمه يكون فى جميع الزمان الذى بعد الوجود لكن لاعلى التدريج صيرورة الآن زمانيا بل بمعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه على ماصر لايدفع الاشكال لان الكلام فى حدوث العدم وهو آنى وكون هذا الآن مغايرا الآن الوجود ضرورى (قال ثم المتى كالاين حقيقى ٢) وهو كون الشئ فى زمان لايفضل عليه كالكون الكسوف فى ساعة معينة وغير حقيقى وهو بخلافه ككون الكسوف فى يوم كذا اوشهر كذا الا ان الحقيقى من اتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث تختلف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات فى الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه اوداخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وماهو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان وبالطبع كانتكاسه ويجرى فيه التضاد فان لقيام والانتكاس وجودا بان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة وضعف على ماهو ظاهر فى كل من الانتصاب والركوع (قال ومنها له ويسمى الملك والجدة ٨) ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له اوبعضه فينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشئ الى الشئ واختصاص له به من جهة ستعد له اياه وتصرفه فيه فيكون الفوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما نا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم اوله كيف اوله مضاف كقولك له اين اوله جوهر حاصر اكله كما فى له ثوب

٦ من ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع الاضافات العارضة فمعناه ان موافقة الانسانين فى البياض مثلا ليس نوعا مخالفا لموافقة الفرسين فيه متن

٤ وهو نسبة الشئ اما الى الزمان لوقوعه على التدريج كالحركة ومايتبعها اوقعة لكن على استمرار الآنات كالكون والتوسط واما الى الآن لعدم تحصله الا فى طرف من الزمان كالوصول الى المنتصف او المنتهى متن

٧ منهم بوجود الآن مع انه لايتصور الا بانقطاع الزمان على انه اوجد فحدوث عدمه لايكون الا فى آن ويلزم تتالى الآنين ولا يندفع مايقال انه فى الزمان لكن لا على التدريج متن

٢ وغير حقيقى الا ان الحقيقى منه لايمنع اشتراك الكثير فيه متن

٣ كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها والى الامور الخارجة عنها محيطة او محاطة او غيرهما ويكون بالقوة وبالفعل وطبعا ووضعا ويقبل التضاد كالقيام والانعكاس والاشتداد كالاشد تضعفا متن

٨ وهو نسبة الجسم الى حاصر له اولبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحيوان فى اهابها وعرضيا كالانسان فى ثيابه ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى الى النفس والفرس الى زيد وترد ابن سينا فى كون هذه المقولة جنسا برأسه متن

اولبعضه كما في له خاتم اومحصور فيه كما في قولنا للدن شراب يقع عليها لفظة له لابالتواطي لكن بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن لهذا المعنى من القدر في عداد المقولات وان كان التشكيك يزول ( قال ومنها ان يفعل ٢) هو تأثير الشئ في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن مادام يسخن وان ينفعل هو تأثر الشئ عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن مادام يتسخن واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالمخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود اوالقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا اوانفعالا بل من الكم اوالكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة للنجار تسمى احراقا ويجرى في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين الماء راشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ماهو اقرب الى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر اليه وذهب الامام وجمع من المحققين الى اثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لوجودهما في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لايفتقر 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 والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لافرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس هي انواع الحركة في الجوهر الكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل هو تصير الجوهر من شئ الى شئ وتغيره من امر الى امر مادام سائلا بين الامرين على الاتصال فالتكون كابتناء البيت قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزأ جزأ على اتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقي وان يفعل هو ان ينتقل انفعالا على ما تصال الفعل على النسب التي له الى اجزاء مايحدثه في المنفعل حين ماينفعل فالمسخن حين مايسخن له نسبة الى جزء جزء من الحرارة التي تحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبته الى جزء من الحرارة الى نسبته الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغير وتحريك كالتكوين للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالبناء للابناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان ينهدم مضاد لان يبنى وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ماكان توجها الى غاية من وضع اوكيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك (قال المقصد الرابع في الجواهر ٧) قد سبق تعريف الجوهر على رأى المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه ومايتعلق بذلك ومقالتين بمباحث الاجسام وبمباحث المجردات اما تقسيمه على رأى المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد وعلى رأى المشائين من الحكماء هو انه اما عقل اونفس اوجسم اوهيولى اوصورة ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على مايرون من ان في الجوهر

٣ وان ينفعل وهو تأثير شئ في شئ وتأثير شئ عن شئ مادام سائلا كما على اتصال كالذي للمسخن والمتسخن مادام ياه يسخن ويتسخن لا الحال الحاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونة الماء وقيام الانسان ويجرى فيهما التضاد والاشتداد وما قيل ان ثبوتهما ذهني والازم التسلسل مدفوع بان بئس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر بحيث يشمل الابداع والحدوث الدفعي بل الحال الذي يكون للفاعل والمنفعل حتى ان الفارابي فسر ان يفعل بالتحريك وان ينفعل بالتحرك متن

٧ وفيه مقدمة ومقالتان اما المقدمة فهي ان الجوهر عندنا ان كان منقسما فجسم والا فجوهر فرد وعند جمهور الفلاسفة ان كان حالا في جوهر فصورة او محلا له فهيولى اومركبا منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا وتصرفا فنفس والا فعقل او يقال ان كان مفارقا في ذاته وفعله فعقل او في ذاته فقط فنفس وان كان مقارنا فاما حال او محل اومركب او يقال ان كان له ابعاد ثلثة فجسم والا فاما جزء هو به بالفعل اولا واما خارج متعلق به اولا وبين التقسيم على ماتقرر عندهم من ان في الجوهر المفرد اثبات جوهر حال به الجسم بالفعل الى غير ذلك من القواعد الا ان الوجه الاخير اوفى لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم والهيولى فلا يدخل فيها الجسم الذي هو محل الصورة النوعية وعند الاقدمين الجوهر ان كان متحيزا فجرما نى وهو الجسم لاغير والا فروحانى وهو النفس والعقل متن

الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والافعليها الاشكالات لايخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فهى الصورة والا فان كان محلاله فهى الهيولى والافان كان مركبا من الحال و المحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس و الا فالعقل الطريق الثانى ان الجوهر ان كان مفارقا فى ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا فى فعله ايضا وهو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن مفارقا فى ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه اومحلا اومركبا منهما لان مالا يكون كذلك كان مفارقا لامقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزأ منه هويه بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزأ منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ماقال فى الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا فى تقويم المركب فاما دخول الجنس فى وجود الكرسى فمادة اودخول شكل الكرسى فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما فى الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجئ قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لايكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ماقال فى الشفاء ان المادة هى مالايكون باعتباره وحدة للمركب وجود بالعقل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هوهو بالفعل بحصولها حتى لوجاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل فى قوام الجسم والحال فى المادة التى هى احد الاقسام الخمسة اعنى الهيولى الاولى البسيطة انما هى الصورة الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية وان لم تكن داخلة فى قوام الجسم المطلق فهى داخله فى انواعه من الفلكيات والعنصريات وسيجئ ان محلها ايضا هو الهيولى وعند القدماء من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهو الجسم لاغير اذ لايثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحانى وهو النفس والعقل (قال تنبيه ٦) قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان العرض لايقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما فى عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لايقوم به شئ فان قيل استناد العرض الى محل يقومه ضرورى وهو معنى الموضوع فالعرض الذى يقوم به عرض يكون موضوعا فلايكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة هى العرض والمحل الاولى الذى يتصف بها كاستناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاولى موضوعا (قال وقد توهم ٤) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو مايقوم بنفسه لابغيره كان استغناؤه عن المرضوع ظاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها مفتقرة فى الوجود الى اشخاصها التى هى موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لاقوام لها من حيث هى كليات بدونها ورد الاول بانه غالط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه فى القضية وبين المحل المقوم للحال

٦ المحل اعم من الموضوع والحال من العرض والموضوع مباينان للعرض والمحل اعم منه من وجه واستناد العرض الى الموضوع قد يكون بوسط فيكون الوسط محلا لاموضوعا متن

٤ انتفاء كليات الجواهر الى الموضوع لكونها محمولات ذاتية للشخص وصورا قائمة بالنفس ورد بان معنى الموضوع ههنا غير موضوع القضية ومعنى جوهرية الصورانها اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع واما من حيث حلولها فى النفس الجزئية فهى اشخاص اعراض لاكليات جواهر متن

والشخص انما يكون موضوعا للكلى بالمعنى الاول دون الثانى ويرد الثانى بان معنى كون الصور جواهر انها فى ذاتها طبايع اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع واما من حيث حلولها فى النفس الجزئية وقيامها بها فهى من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال واما المقالة الاولى٣) لا خفاء ولا نزاع فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا ما يرادفه فى سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن خفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلفت العبارات فى تعريفه وادى ذلك الى اختلاف فى بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد باقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضى تمسكا بانه الذى قام به التأليف فيكون مؤلفا وكل مؤلف جسم وفاقا وبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشيئين يعتبر استناده الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ كما يقال فى نحو الكلام هو المركب الذى فيه الاسناد والمعرب المركب الذى لم يشبه مبنى الاصل فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثانى فلا تكرر للوسط فان قيل المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوى المشعر بالانضمام المقتضى للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الآمدى النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اى معنى وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضى يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأى المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لما سيجئ من ان الجزء بمنزلة المادة والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم قيامه بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه ففساده اكثر لان القاضى يقول بالتأليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين (قال وعند المعتزلة٤) المشهور بينهم فى تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم فى ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة وبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمى الذى هو كم له الابعاد الثلثة لتكون هذه عرضا عاما يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعى كالطرة للوالد للحباش ولا يضره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اى الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمى لان هذه الابعاد اجزاؤه واعترض بان الخاصة انما تصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل فى الكرة ولا سطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهى فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست بزوج فان الزوجية من اوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول ما فيها من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح لفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبته له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هى التى تتنقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهى لازمة وانما الزوال للمخصوصات فان قيل على تقدير

٣ فقيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول الجسم عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدا لا كل واحد منهما على ما زعم القاضى تمسكا بانه الذى قام به التأليف فيكون مؤلفا وكل مؤلف جسم للفرق الظاهر بين المؤلف من الشئ ومع الشئ متن

٤ هو الطويل العريض العميق وهذا تعريف بالخاصة اللازمة الشاملة بناء على ان المراد قبول تلك الابعاد على الاطلاق فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما فى الكرة ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما فى الشمعة على ان ذلك عندهم عائد الى ترتيب الاجزاء من غير اثبات المقادير زائدة على الجسمية ولهذا جعلوه خاصة بدون افتقار الى ذكر الجوهر واما قيد العرض والعمق فاحتراز عن المركب الذى هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وذلك بان يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط او يكون عددها اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعنى ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم فى ذلك متن

فى المقادير فالطويل خاصة الجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل فاى حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لوكان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لايقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائى اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابى الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل اربعة بار يوضع جزآن و يجنب احدهما فى سمت آخر فرد واحد وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض بالثلثة على وضع المثلث والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم فى حيز المنع لاستلزامه الانقسام على ماسيجئ و بالجملة فالجوهر المركب الذى يكون عدد اجزائه اول من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط وفى سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق (قال وعند الفلاسفة ٢) لتعريف السابق هوالذى ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لابد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمى وانه لاعبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هوالجوهر القابل للابعاد الثلثة اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اى غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا فى الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه فى اى جهة شئنا بحيث تحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث تحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم وهذا الثالث متعين لايتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر فى الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لاعلى هذا الوجه فاذكر فى المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لايكون الا كذلك والذى يقبل ابعادا لاعلى هذا الوجه انما هو السطح ينبغى ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اى على توهم كونه جوهرا ولايرد الجسم التعليمى لانهم لايتوهمونه بل يجعلون الحاصل من تراكم لسطوح هوالجسم الطبيعى لاغير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لايبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم صالحا فى معرض الفصل لصيورته اخص من الجوهر مطلقا لامن وجه وهذا انما يتم لولم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمى وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار مالها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما فى الشمعة وقد تزيد وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد يتفك الجسم فى ماهيته عن السطح والخط كما فى تصور جسم غير متناه بل وعن الخط فى الوجود ايضا كما فى الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف ففى المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التى لايمكن فرضها والظاهر انه يكفى ذكر الامكان اوالقابلية ولاحاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان هوالامكان العام ليشمل ما تكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما فى الافلاك اوغير لازمة كما فى العنصريات ومايكون بالقوة المحضة كما فى الكرة المصمتة فكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة فى الجهات على ماهو حقيقة الجسم التعليمى اعنى الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحسوسة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع

٢ هوالجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوايم وهو للتحقيق ودفع الوهم دون الاحتراز والمراد بالابعاد ههنا الخطوط المتوهمة فى داخل الجسم لا امتدادات حاصلة بالعقل لازمة كما فى الفلكيات اوغير لازمة بخصوصياتها كما فى العنصريات ولا النهايات المنفية عن الجسم الغير المتناهى والمراد قبول اعيانها لاصورها العقلية اوالوهمية فلا يرد النفس ولا الوهم على ان الجوهر لايشمله ثم لاخفاء فى ان المتصف بها هوالجسم لا الهيولى منه

جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو الجسم التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاؤه لابمعنى الخطوط اذلو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لايلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لاتوجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولاخفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لافي الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل ولامنفصل بالفعل بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لاانفصال في داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولاخط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولاسطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني وان لم يوجد خط بلاطول وسطح بلا عرض قال والمراد قول اعيانها اورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد مايكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الرطب مايقبل الاشكال بسهولة ولاخفاء في انه تحقيق للمقصود بحيث لايرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والافظاهر ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة فرض لابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لاغير ومن اعتراضاته ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولايجوز ان تكون الصورة جزأ من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لاغير وجوابه انما اختص الهيولى بقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لاحظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول مايعم القبول اولا وبالذات ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة اوجه (قال وكلامهم متردد ٨) الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان تركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لامن الجوهر وقابل الابعاد لايكون التعريف بهما حدا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا مايشعر بانه متردد في ان هذا حد اورسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لايصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها ان الجوهر هو مفسر بالموجود لافي موضوع والوجود زائد على الماهية لاذاتي لها بل هو من المعقولات الثانية التي لاتتحقق لها الافي الذهن فلايصلح جزأ للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لايصلح ذاتيا للموجود لايقال جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لوكان جنسا للجواهر لكان تمايزها لامحالة بفصول على ماهو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول

٨ في ان هذا التعريف حد اورسم وابطل الامام كونه حدا بان ليس الجوهر جنسا له لكونه مفسرا بالموجود لا في موضوع والوجود زائد بل من المعقولات الثانية ولا في موضوع عدمي ولانه لوكان جنسا لكان تمايز الجواهر بفصول وهي اما جواهر فيتسلسل او اعراض فيقوم الجوهر بالعرض ولا القابلية وما في معناها بفصل لكونها من الاعتباريات التي لاثبوت لها في الاعيان والا لقامت بمحل قابل ولزم التسلسل فيما لم يترتب ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا واجيب بان الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لاحد وصدق الجنس على الفصل عرضي لايفتقر الى فصل آخر وليس الفصل هي القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القبول وكونه في الوجود نفس ذات الجسم غير قادح كما في سائر الفصول

اما ان تكون جواهر فينقل الكلام الى مايه تمايزها ويلزم النفس واما ان يكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما الثانى فلان معنى القابلية وامكان العرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لايتحقق له فى الخارج والالقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعانى العرضية دون الجوهرية فنقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لافى موضوع رسم لاحد اذلا حد للاجناس العالية وعدم جنسية العارض لايستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثانى بان كون فصول الجواهر جواهر لايستلزم افتقارها الى فصل آخر وانما يلزم ذلك لوكان الجوهر جنسا لها ايضا لاعرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعنى الامر الذى من شانه القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذى من شانه النطق اى ادراك الكليات لايقال هذا نفس الجسم لاجزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب الذهن كما فى سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمى جنسا اوفصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا (المبحث الثانى ٤) ذكروا فى ضبط مذاهب القوم فى تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعنى الذى لايتألف من اجسام مختلفة الطبايع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستانى لكن لاخفاء فى ان ما لايكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ماذهب اليه ديمقراطيس من ان الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التى هى جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام فى الاقطار الثلاثة بحيث لايتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بالتناهى الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك فضرورى البطلان والذى يعتد به من المذاهب فى حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثانى للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه فى نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولايتناهى الى حد لايبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يقوم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتركبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التى يقوم بها التأليف فيتحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين لانه عرض لايقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذى هو الهيولى (قال المبحث الثالث ٣) للمتكلمين فى كون الجسم من اجزاء لاتتجزأ طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم لحصول الاقسام وتقرير الكلام

يجاب عن الاول بان الوحدة اعتبارعقلى لاينقسم بانقسام المحل وعن الثانى بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلاخفاء فى انعدامه بعارض الانفصال وان اريد الماء بعينه فليس هاهنا حدوث ولا زوال وعن الثالث ان اختلاف الخواص انما يلزم بعد فرض الانقسام متن

٣ فى احتجاج الفريقين اما المتكلمون فلهم طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم لحصوله وفيه وجوه الاول انه لوكان القابل للقسمة واحدا لزم قبول الوحدة الانقسام ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل الثانى انه لوكان واحدا لكان التفريق ابعادا ضرورة زوال الهوية لواحدة بحدوث الهويتين فيكون سبق البحر بالابرة اعدادا له واحداثا لبحرين الثالث ان مقاطع الاجزاء من النصف والثلث والربع وغير ذلك متمايزة ضرورة ولو لاتمايز الاجزاء لما اختلفت خواصها وقد

ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ماهو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا فى نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل اذلامعنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له اوغير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزأ منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال فى كل جزء غير الحال فى الآخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التى تنقسم بانقسام المحل لثانى انه لوكان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوض البحر بابرته ليس اعداما له واحداثا لبحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلاخفاء فى اعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس فى الشق زوال بحر ولاحدوث بحرين وهذا انسب بقراعدهم حيث يقولون ان القابل للشئ يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ماهو محل لهذه الصورة غير ماهو محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت لاولى ضرورة وايم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل قاعدة اجتماع القابل مع القبول فلا يحيص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست فى نفسها بواحدة ولا كثيرة ولامتصلة ولامنفصلة لتلك ان الاقسام لولم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذى هو قطع النصف متميزا عن الذى هو مقطع الربع وهكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان المصفية والمائية ولو بعبية وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعها فان ادعى ان ماهو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لامتناع فى اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام فى القمر فضلا عن الاعتبارية لايقال الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم لاتناهى الانقسام ومالانهاية له لايتصور له نصف اوثلث اوربع اوغيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب كنهه المتصلة اوالمنفصلة واما فيما هو متناهى المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع لوكانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولاينتهى انقسامه الى حد لايمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لاتنتهى الى حد لايكون قادرا على ازيد منه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعلية البارى تعالى الاشياء على ان ماذكر اولم فانما يدل على تناهى الانقسامات لاعلى حصول الاجزاء بالفعل (قال وثانيهما) اى الطرق الثانى للمتكلمين اثبات جوهر فى الجسم لايقبل الانقسام اصلا اى لاقطعا ولاكسرا ولاوهما ولافرضا والفرق بينها ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمى والفرضى والوهمى اذا اريد به مايكون بمعونة القوة الوهمية التى هى سلطان القوى الحسية فديقف اى لايقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهى افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية

﴿وغير﴾

٢ اثبات جوهر فى الجسم لايقبل الانقسام اصلا وفيه وجوه منها مايبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام كقولهم ان الله قادر على ان يخالق فى اجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع فثبت الجزء اذلو بقى قبول التجزى بقى الاجتماع وكقولهم لولا الجزء لما كان الجبل اعظم من الحردلة لاستواء اجزائهما لكونهما غير متناهيين واعترض بان الاستواء فى عدد الاجزاء لافى مقاديرها واجيب بان تفاوت المقادير يتفاوت الاجزاء قطعا وقد يدعى ان الاستواء فى الاجزاء الممكنة ايضا محال وكقولهم لولم ينته انقسام الجسم الى مالا امتداد له اصلا لزم عدم تناهى امتداده لتألفه من امتدادات غير متناهية ومنها مايبتنى على ان الحركة حصولات متعاقبة والزمان آنات متتالية كقولهم الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر لان الماضى انما وجد حين حضر والمستقبل انما يوجد حين يحضر والحاضر من غير قرار الذات لاينقسم فكذا مايتطبق هو عليه من المسافة ومنها مايبتنى على ان محل النقطة جوهر لايقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وبهاتماس الخطوط فان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان بالذات او بالواسطة حالا فى جوهر لاينقسم والا لزم انقسام النقطة وكقولهم اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو وان قام خط على خط كانت المماسة بحالها لاينقسم ثم اذا اديرت الكرة بتمامها على السطح ومر الخط الى آخر الخط ظهر عدم انقسام الاجزاء بامرها وثبت المطلوب وكقولهم قد ثبت ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر الزوايا فلا يقبل الانقسام فثبت الجزء

وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لايفيد المطلوب اعني تركب الجسم منها قلنا نعم الاانه يكفي لدفع مايدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يبتني على ان قبول الانقسام يستدعي حصول الاقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لايبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لايتجزأ اذ لوكان قابلا للتجزي لكان الاجتماع باقيا هف الثاني انه لولم يثبت الجزء الذي لايتجزأ لماكان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل غايته لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال استواء مقدار يهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان مايكون مقداره اعظم تكون اجزاؤه اكثر فلا تكون اجزاؤه اكثر لايكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبتني على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لوكان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى مالايقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة حينئذ في كل منهما متساوية للتي في الآخر وامكن ان ينفصل من الخردلة صفائح تقعر وجهها السماء بل اجزاء تقعر الوجهين وتملأ مابين السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ماسبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول اقسام لانهاية لها وامكان انفصالها الثالث انه لولم ينته انقسام الجسم الى مالايكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر اتفاقه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها مايبتني على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متشابهة بوجه واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لاغير وهو لايقبل الانقسام والالكان شيء منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لوانقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هف واثابت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثابت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم ذاحاولنا اثبات ماهو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لاتتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ماهو حاضر حينا ماهو غير منقسم لضرورة وكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لاتتجزأ فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولايتوهم فيه مايتوهم في الحركة من تخلل سكون اولزوم وقوع اي جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لايقبل الانقسام ولو بالفرض لان مناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون كذلك والحكماء لايثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو المتوسط بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها مايبتني على ان محل النقطة جوهر لايقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة

لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها شئ به يتماس الخطوط وتماسها بالعدم الصرف محال ولانها ذات وضع اى يشار اليها اشارة حسية بانها هنالك وهذا فى المعدوم محال ثم انها اما ان تكون جوهرا كما هو رأى المتكلمين او عرضا وحينئذ يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم نجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فايا ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثانى اما اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقى مماسة بحيث لا يقبل الانقسام وا، لكان فى سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هف فدلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزأ وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسها مكابرة ومخالفة لقواعدهم الثالث انه اذا قام خط على خط فى احد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم ثم اذا مر عليه الى الجانب الاخر ظهر تألفه من اجزاء لا تتجزأ ضرورة ان ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان زاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا يقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبياض فى الجسم والنقطة انما تحل فى الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى الحال فى الجسم الطبيعى بطريق السريان والحق ان حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما بجوهر يهما ضرورى والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا فى النقطة محال اذ به يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوى وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة مرتفعة عن السطح المستوى بمقدار ثلثمائة وستين من نصف قطرها وهو بديهى البطلان (قال واحتجوا) احتج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية نفيا لقول النظام لوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين فكل ما هو كذلك عدد اكان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثانى ان لا تناهى الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما فى المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة فى زمان متناه وتقريران عدم تناهى اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهى اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهى اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطئ اذ ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزأ فالبطئ ايضا قطع جزأ اذ لا اقل منه ضرورة ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطئ دون الواقف مع انه كذلك لانه حينئذ يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنهض على من يقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلا تناهيها فى مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا بين تناهى عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركب منها طولا عريضا عميقا منقسما فى الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهى اجزائه ثم اذا حاولنا بيان تناهى

﴿ على تناهى الاجزاء بانها محصورة بين الطرفين وان لا تناهيها يستلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما وان يلحق السريع البطئ فى زمان متناه والنقض بالمؤلف من ثمانية اجزاء مثلا ثم اذا نسب الى الاجسام المتناهية المقادير يثبت تناهى اجزائها لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لانه بحسبها والتداخل محال كما ان الطفرة خيال ﴾ من

اجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة جمعه الى جمعه فكانت نسبة متناه الى متناه لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يشغل وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في تمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لو كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء في التفصي عن حديث زيادة الحجم ولحوق السرمع البطيء امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الاخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزاهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حدا من المسافة ويحصل في حد اخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وح لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السرمع البطيء وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها يؤول الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانهما انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسوسة اقل من المطفور عنها بكثير بل لانسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقي الجزء بكليته الجزء الاخر بحيث يصير حيزاهما واحدا لم يكن الوسط ثاني حاجبا للطرفين عن التماس وبقي الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتاليف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقي الجزء الجزء ويداخله بشيء دون شيء لزم التجزي ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتاليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلا تناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء الى الطفرة فاستمر الشنيع بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هي شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحملها تلك الاعراض فاوقع في المواقف من ان الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن

ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي له الابعاد الثلثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيوافق النجار في المعنى ويخالف لنوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقومه ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر ربما لا يلتئم على رأي النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في نفسها قائمة بذواتها وان لم تكن مماثلة للجواهر الاخر كالحلاوة والحرارة مثلا و بهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فعلى لا يتأتى على مذهب المانعين حتى لو قصد الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ما ذكر في المواقف من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادري كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في وطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جله الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا الفاضل وقد اشار اليه في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك اختلف ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية يعني او لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض و حينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول و لا جسام باقية الا ان ارادة الجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة (قال وقطع ما لا يتناهي فيما يتناهي ضلال) فيجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهي الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا كما ان لمسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهي وذلك لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية و يدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مر فان قيل هذا ايس تمشية لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيما له امتداد طولي فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور بين به حال الجسم (قال واما الفلاسفة ٤) يريد ان ادلة نفي الجزء الذي لا يتجزأ على كثرتها ترجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع فمنها ما يبتني على ان تعدد جهات الشيء ونهاياته تستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اي الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه وأطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها

٤ فلهم في نفي الجوهر الفرد طرق منها ما يبتني على ان تغاير الجهة والنهايات يستلزم الانقسام في الذات وهي وجوه الاول ان ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم الثاني اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالاسر فلا حجم فلا مقدار اولا بالاسر فيلزم الانقسام الثالث اذا تراصت ثلاثة اجزاء فلو سط ان مع الطرفين من اتصال في انقسم والا فلا حجم الرابع انه اذا شرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضيء المقابل غير الاخر الخامس اذا وقع جزء على ملتقى جزءين انقسمت الثلث وذلك بان يفرض عليه او يتحرك من جزء الى اخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خط من ارتبعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا على السواء فالمتحاذي يكون على الملتقى او يفرض خطوط من خمسة فوق كل طرف جزء فيتحركا حتى التقيا فالثالث يكون على ملتقاهما

متن

بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الآخرين عن التلاقى والتماس فيكون وجهه الذى يلاقى احدهما غير الذى يلاقى الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم مقدار وهكذا فى الثالث والرابع فلا يحصل الحجم لرابع الا ان نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزأ بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضئ بها غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلث اما الملازمة فلان التماس بينه وبين كل نهما اما ان يكون بالبعض اى يكون شئ منه مماسا الشئ من هذا وشئ آخر مماسا لشئ من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى واما بيان حقية الملزوم فبوجوه (١) ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لانخفى (٢) ان يتحرك من جزء الى جزء فالتصاقه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول اذ لم تبتدأ الحركة ولا على الثانى اذ قد انقطعت (٣) ان نفرض خط من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقانى والتحتانى على الخط بحركة على السواء مع اتفاق فى الابتداء اى تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء ويكون ابتدؤهما معا فبالضرورة تتحاذيان على ملتقى الثانى والثالث اى حيث يكون الفوقانى فوق الملتقى والتحتانى تحته (٤) ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا فى حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك فى وسط الخط اعنى الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات اذا تم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ما ذكر فى بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعنى بالجزء ما لا ينقسم بالوهم فرجوع الى مذهب ذيمقراطيس (قوله ومنها ٧) اى ومن طرق الاحتجاج على نفى الجزء الذى لا يتجزأ ما يبتنى على ان تعاقب الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتحلل سكنات بين اجزاء الحركة لبطيئة اما لكونه مستحيلا فى نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امرا معلوما لانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذى فى غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التشاهها وكتخلف المعلول عن العلة اوتحققه بدونها حينا فسيأتى بيان ذلك انا نجد المتوافقين فى الاخذ والترك قد يتفاوتان فى المسافة فيحكم بان الذى قطع مسافة اطول اسرع حركة والآخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزأ فعند قطع السريع جزأ اما ان يقطع البطئ جزأ فيتساويان او اكثر فما عد او قل فينقسم الجزء فلم يبق لا ان يكون له فى خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى ما يكون تحلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذى هو مثل فى اشتداد والاستحكام كالحجر اوالذى لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالفرجار اوكان له شعور بذلك بل تبطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالانسان اوالذى ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول فى حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته فى حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاب فيما اذا فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه فى البئر بحيث وقع الكلاب فى الحبل الاول على طرفه المشدود فى الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع العلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة (قال ومنها ٣) اى ومن تلك الطرق ما يبتنى

٧ ما يبتنى على ان لبس البطء لتحلل السكنات اما لاستحالته فى نفسه اولتأديه الى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات وانفكاك المتلاؤمات ويقرر ذلك فى صور احدها حركة طرفى الرحى الثانى حركة الفرجار ذى الشعب الثلث الثالث حركة عقب الانسان واطرافه حين يدور على نفسه الرابع حركة المنطقة والمدارات التى تقرب القطب الخامس حركة الشمس وظل الشجر السادس حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود طرفه الاخر فى وسط البئر قد جعل فيه كلاب يمد به الحبل فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع الكلاب نصفها منه

٣ ما يتعلق باصول هندسية منبية على انتفاء الجزء وهى وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه فى المركب من الاجزاء الوتر يلزم تجزئ الوسطانى الثانى كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوى الاضلاع ولا يتصور فى المركب من جزئين الا وقوع جزء على ملتقى الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لا الى نهاية الرابع اذا ثبت احد طرفى الخط المستقيم وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة ووجود الجزء يتفيهما لا لو فرضنا محيط المدائرة من اجزاء لا تتجزأ فاما ان يكون ظواهر الاجزاء كبواطنها فيلزم تساوى ظاهر المحيط وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام او بين الظواهر فرج خلاء لا يسع كل منه جزأ فيلزم الانقسام او يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن ولان المدار الذى يلاصق المنطقة اما ان يكون

على اصول هندسية لاسبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر فى البراهين المذكورة فى كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوى الاضلاع ولايتصور ذلك فى الخط المركب من جزئين الابان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثانية الثانى ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزى الجزء الذى هو ملتقى خطى الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه ففى المركب من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذى فى الوسط وقد بين ذلك فى الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوى الاضلاع ثم تنصف الزاوية التى يوترها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فتكون على منتصفه وبين منتصف الزاوية بان يجعل خطاها متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترالها و يعمل عليه من الطرف الاخر مثلث متساوى الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثانى مارا بالخط الذى هو وترلهما فينتصف الزاوية و بين عمل المثلث المتساوى الاضلاع على الخط بان يرسم بنصفه دائرتان يكون كل من طرفى الخط مركز الواحدة منهما فيتقاطعان لامحالة فيخرج من المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوى الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لاسبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ماستعرفه الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوى خطا مستقيما متناهيا ثبت احد طرفيه وندير حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفى باطنه نقطة هى الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى ادرناه ولانعنى بالدائرة الاذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعنى الخط الخارج من المركز الى المحيط فى الجهتين وادرنا نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بمجسم فى باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولانعنى بالكرة الا ذلك الجسم المحاط او السطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافى كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزأ اما الدائرة فلانها لوكانت من اجزاء لاتتجزأ فاما ان تكون ظواهر الاجزاء متلاقية بمواطنها اولا فعلى الاول اما ان تكون بواطنها اصغر من ظواهر فينقسم الجزء اولا فيتساوى فى المساحة باطن الدائرة اعنى المقعر ظاهرها اعنى المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فبالبرهان وذلك انه يستلزم تساوى جميع الدوائر المحاطة بها حتى التى بقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام و بطلانه ضرورى واللزوم بين لان التقدير تساوى الظاهر والباطن من كل دائرة و باطن المحيط يساوى ظاهر المحاط بحكم الضرورة و بحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزأ من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولافرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثانى وهو ان تكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقى غير الملاقى وايضا فابينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزأ لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لوكانت من اجزاء لاتتجزأ فالمدار الذى يلاصق المنطقة التى هى اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يوازيهما حتى التى حول القطب و بطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى باطل فالمقدم

٦ بازاء كل جزء منها جزء منه فينقسم و بان اواقل فينقسم الجزء الخامس مربع وتر القائمة المجموع مربعى الضلعين المحيطين بها فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر واقل من خمسة عشر لكونه جذر مائتين السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء فهناك قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والالزم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين او لمجموعهما السابع مربع من انضم اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء فالقطران كان منضم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع وهو محال وان كان مع فرج خلا بقدر الجزء كانت سبعة اجزاء مثل الضلعين وهو ايضا محال اواقل فيلزم الانقسام منه

فى ان مادكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو امكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزأ امنع ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها الى المحال الخامس برهن اقليدس فى شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساولمربعى ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضربه فى نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين فى نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الآخر اعنى وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا فى كل مالا يكون لمجموع مربعى الضلعين جذر منطق السادس نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزأ فتحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على غاية مايمكن كل منها من اربعة اجزاء فقطره خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للمضلع ويبطله شكل العروس وان كان بينها فرج ولا تكون الاثنتا فاما ان يسع كل منها جزأ فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الحمارى او اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية مايمكن يظهر امتناع ان تقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون البعض (قال ومنها ٦) اى من تلك الطرق مايبتنى على مقدمات هى بصدد المنع وهى وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزأ لكان الجزء ذا تيه متعقلا قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولا منكرا عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك انما هو فى الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها واما الجزء الخارجى فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلى اذا لم تتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثانى لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة وكان منشكلا كرة او مضلعا لان المحيطة به اما حد واحدا واكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لابد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو فى الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لا شك ان كل جسم يصير ظله مثليه فى وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذى طوله اجزاء وتركب شفعاله نصف هو نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف (قال ثم انهم ابطلوا ٨) يشير الى ابطال ماذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان مايشاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست ببسايط على الاطلاق بل انما هى حاصلة من تماس بسايط صغار مشابهة الطبع فى غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الا فكاكية بل للوهمية فقط و بهذا و بنسبتها اجساما ينازع هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت مشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ماجاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لا ينافى امتناعه لعارض تشخص اوغيره من صور نوعية اوغاية صغر اوصلابة اوعدم آلة قطاعة اونحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهى امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوى الاجسام فى الماهية فلا يتم فهو بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون

٦ مايبتنى على مقدمات لاسبيل الى اثباتها وهى وجوه الاول لو كان الجسم من الجزء امكان ذا تيه فيكون بين الثبوت ورد بان ذلك فى الاجزاء العقلية و بعد تعقل الماهية الثانى الجزء متناه فيكون منشكلا فان كان مضلعا انقسم وان كان كرة فعند الانضمام يبقى فرج اقل من الجزء ورد بان ذلك فى الاجسام الكرية الثالث اذا صار ظل الجسم مثليه كان نصف الظل ظل النصف فى الركب من الاجزاء الوتر يلزم الانقسام ورد بان ذلك فيما له نصف متن

٨ كون الجسم من اجزاء تتجزأ وهما لا فعلا بانها لما كانت متساوية فى الطبع بزعمهم جاز على كل ما جاز على الكل بحسب الذات وان امتنع بعارض تشخص اوغيره متن

تلك البسايط متساوية في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث المشرقية هو انه لو اوجد حي هدع
الكم مختلفة بالماهية وانه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية ثبتت ان كل جسم قابل للقسمة والانفكاك
فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء في انه احتمال بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يقبل فيه
اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم
قبلية تساوي طباع كل واحد طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والانقضاء
واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشئ حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون
اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض
او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ماهو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين
اي ماهوله بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك لان الانقسام ان تأدى الى الافتراق فالاول والا
فان كان في مجرد الوهم فالثاني او لا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا
ولا ذهنه من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا
ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير عرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك القطع بان الجسم
الذي يتسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال
بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا
ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب مواقاة المتحرك حدودا
ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا قطعوا بان محل
البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم
بحيث يعرض له انفصال وتميز في الخارج بل بالفرض العقلي ولهذا قال في الشفاء ومن الذي
يالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى ذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص
مثل جسم ابيض لا كله فنفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض ارتفاضه هذا ذكر في شرح
الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأد
الى الافتراق يحمل على انه لامر في الخارج ويذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل
على فعل الاذهان دون الاعيان ( قال ثم احتج المناوون ٣ ) لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء
لا تتجزأ اصلا او تتجزأ وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله
بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر
فله امتداد جوهري تتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات
كالشعمة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفيحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم
لا تعقل بدون تعقله بل تدرك في بادي النظر من الجسم غيره اعني الجوهر الذي له الامتدادات
العرضية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشياعه
نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل
للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلابد
من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة
بالشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك
من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار دونها وحدود آخر لا تعقل حقيقة الجسم
دون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهي يسمونها بالاتصال والمتصل
بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث
يفرض فيه ابعاد اشتركت لمقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان



٣ منهم على ثبوت الهيولى بانه لما لم يكن
اتصال الجسم باجتماع الاجزاء
وانفصاله بافتراقها بل كان في ذاته
متصلا قابلا للانفصال فله امتداد
جوهري يتبدل عليه الامتدادات
العرضية كما في الشمعة وهو المسمى
بالصورة ويمتنع ان يكون هو القابل
للانفصال لانه لا يبقى معه بل لابد معه
من قابل للاتصال والانفصال يبقى
معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية
المختلفة بالشخص وهو المسمى
بالهيولى وتحقيقه ان اول ما يدرك
من جوهرية الجسم هوية امتدادية
لا تنعدم بانعدام المقادير ولا تعقل الجسم
دونها بسموه اتصالا بل متصلا
بمعنى الجوهر الذي من شانه الاتصال
بمعنى كونه بحيث يعرض فيه الابعاد
ولا خفاء في انها بعينها لا تبقى
مع الانفصال بل تزول الى هويتين
اتصاليتين مع بقاء امر في الحالين
هو القابل بالذات للاتصال
والانفصال للفرق الضروري بين
ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث
جسمان او بالعكس بين ان ينفصل
الى جسمين او بالعكس كماء البحرة
يجعل في كيزان وعكسه ولا يمتنع
توارد المتقابلين عليه لكونه في نفسه
استعدادا محضا يصير واحدا بوحدة
اصرة ومتعددا بتعددها مع بقائها
في الحالين وعلى هذا يندفع اشكالات
الاول ان كون الاتصال جوهرا وجزأ
من الجسم ضروري البطلان بل
الاتصال والانفصال عرضيان
يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق
عبارتان عن وحدته وكثرته الثاني
ان لا معنى للانفصال الا انعدام هوية
اتصالية الى هويتين فلا حاجة
الى قابل باق الثالث لو افتقر قول
الانفصال الى مادة لتسلسلت المواد
الرابع ان الزائل عند الانفصال
ان كان هو الاتصال الجوهري الذاتي
فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلا ٤

اخر عرضية اضافية لكون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ولكون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعي الزاوية او غير اضافية لكون الشيء بحيث اذا فرض انفساله حدث حد مشترك هو بذاته لا حد قسميه ونهاية للآخر كالسطح للقسمي الجسم والخط للقسمي السطح والنقطة للقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميز احد نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو العدد ويضع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الهيولى الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى نفسها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فبصير جسمين او يتصل جسمان فبصير جسما واحدا كما في الجرة يجعل في كيزان واما الكيزان يجعل في جرة فذلك ان الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل يمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل يمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول ما يدرك من جوهرية الجسم واتخاذ لك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا الانزاع في ثبوت جوهر مثاله الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير فهي التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا او جزأ من الجسم ظاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم اذ تحققتهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لا نعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال وامتداد العرضي وكونه ظاهر الآنية للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا قائما بنفسه وانما النزاع في كونها واحدا في نفس الامر لا متحصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزأ من الجسم لا تمام حقيقته فهذا هو الذي يثبت بالبرهان لا يقال فاذكره لانا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء اخر باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة بها لشيء في جوهريتها بل حالة فيه وقد سبق ان الحال في الشيء اعم من القائم به لكن الشان في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى الحلول قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال مقبولا واما اظهر

او العرضي فلم يقم المطلوب الخاص ان الجسم اذا انفصل الى جسمين فان كانت مادة هذا مادة ذلك كان الواحد بالتشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسميتين وان كانت غيرية عند الاتصال ان كانت موجودة حين لم يكن الجسم متصلا بالذات بل من اجزاء بالفعل والا كان الانفصال اعداما للجسم بالكلية لا بمجرد الصورة الاتصالية منه

ذلك فى الاتصال العرضى المقابل للانفصال انما فى ان الانفصال لا يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عدم من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقى بل هو عدم اتصال الى اتصالين اى زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلابد من امر قابل للاتصال تارة وللا تصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم ولبست الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا فى ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون متصلا فى ذاته لا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه فى الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والا تصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والا نفصال من غير افتقار الى امر اخر الرابع ان كون الاتصال جزأ من الجسم ينافى كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثانى يستلزم بقاء عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فحينئذ يتوجهان يقال لو كان الاتصال جزأ لم يكن الجسم قابلا للا نفصال وقد قلتم يبطلان اللازم او يقال او كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزأ وقد قلتم بحقية الملزوم وهكذا فى الجانب الاخر لا يقال الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهرى هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضى هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة لانا نقول الاتصال الذى يزول يطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للا نفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم فى اثبات الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثانى لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضى من لوازم الجسمية فنزوالها نا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى فى الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهرى لا نا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل يفيده لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ آخران هو المعنى بالهيولى ولذا قالوا كما تتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزأ باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذى يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله الى مياه جمة واما عدم البقاء بتمام الماهية وافتصار الزوال على الهوية فلا نعدام الجزء الذى هو الا تصال هذا والتحقيق ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقى فى الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل فى هويته لا جزء منها هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا هى مادة ذاك بعينها وهو مع كونه ضرورى البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالشخص فى حيزين ومتصفا بجسميتين واما غيرها وحينئذ اما ان تكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الانفصال فيشمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تتناهى ضرورة ان كل مادة تستدعى صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعداما له بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعنى بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحدة الاتصال

والآن بصفة التعدد لتعدده ولايلزم من تعدد ها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها الى مادة اخرى لماسبق من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد فى نفسه كالبس بمتعدد وانما يفرض له ذلك تبعا للصورة فخلط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام الرازى راجع الى الثالث وههنا اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لايتم فى الجسم الذى يمتنع عليه الانفصال الافتكاكى كالفلك اذ قبول الا نفسام الوهمى لايستدعى قابلا فى الخارج وسيجئ جوابه فى فروع الهيولى (قال وذهب الاشراقيون ٩) هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق افلاطون ومالهمن الكشف والعيان على طريقة ارسطو ومالهمن البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس لاتركيب فيه اصلا لامن اجزاء لاتتجزأ ولامن الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهرى لايتغير فى ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعنى مايوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذى هو الشمعة لايتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير بذهاب آحاد المقادير فى الجهات فيزيد الطول على ماكان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعنى المقدار الجوهرى بل بالمعنى الذى يعتبر بين المقدارين فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المشاركة فى الجسمية انما تختلف فى المقادير المخصوصة التى هى بازاء الجسميات المخصوصة لا فى المقدار المطلق الذى بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التى هى العمدة فى اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد فى الجهات المقابل للابعاد فلانسلم انه غير الجسم بالامتداد والاتصال وان اريد مايفهمه العقلامن هذين اللفظين فلا نسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزأ من حقيقة الجسم واول مايدرك من جوهريته غير مسموعة والتمسك بان فى الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقى بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء السكنى عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلانسلم ان فيها امتدادا معينا ثابتا لايتغير اصلا فان قيل نعنى به ذلك الامر الذى لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا هو مايقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقى هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لانسلم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذى يقابل الانفصال وزوال بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لايعقل منه الا امر لاقوام له بنفسه ولاغنى له عن الموضوع فلا يكون الاعراض غايته انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لا الى اتصالين انعدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذى شأنه الامتداد فى الجهات وصحة فرض الابعاد فلانسلم انه غير الجسم كيف ولايعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن فى قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية والمتصل بالذات ونحو ذلك من العبارات لايفيد الثانى ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده واصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلانسلم ان فى المتحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لو كان فى الجسم امتدادان احدهما جوهرى والاخر عرضى فان فضل احدهما على الآخر وقع القدر الذى به التفاضل لافى مادة وهو محال اذ لاعرض بدون الموضوع ولاصورة بدون الهيولى وبالجملة لاحال بدون المحل وان لم يتفاضل بل تساويا فى جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة انما يكون بحسب

٩ اى ان الجسم واحد فى ذاته لاتركيب فيه اصلا وانما الهيولى اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه ويحصل الانواع منه وزعموا ان الاتصال بالمعنى الذى يقابل الانفصال وزوال بطريانه عرض وبمعنى الامر الذى شانه قبول الابعاد والامتداد فى الجهات قائم بنفسه متحيز بذاته هو الجسم ليس الاوما يتوهم من الامتداد الباقى عند تبدل ابعاد الشمعة انما هو نفس المقدار المستحفظة بتعاقب الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية على انه لو كان هناك امتدادان جوهرى وعرضى فاما ان يتفاوتا فيكون البعض من احد الامتدادين لافى مادة او يتساويا فيرتفع الامتياز

متن

المحل وهذا مدفوع بانهما متغايران بالحقيقة مع ان محل العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان اريد عدم الامتياز في الخص فلا ضير (قال وقد يستدل ل ٩) اشارة الى معارضة اوردها الامام تقريره انه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا واما الاول فلا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان تكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في الخص صفات لنفس اعني التحيز بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة في مادة وافتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان تكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها الجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها ولا نسلم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشيء كان هو وصف ذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم مما ذكرتم لما ذلا نسلم ان ذلك الخص صفات الخص ولو سلم فالمماثلان انما يتساويان في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض

(قال المبحث الرابع في تفاريع المذاهب ٨) من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلفوا فهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلفوا فهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلفوا فهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلفوا فهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدي اتفاق الكل على نفيه لانه قضية محيطة ومحاط فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لا انهم اثبتوا له جوانب ستة رؤوسا وانه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في المكعب وقد يستدل على وجوب تشكل له بانه متناه ضرورة فتكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية فهم ولا يلزم احاطة بعد مغاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهي الى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية اعني الجزء الذي اليه ينتهي ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة والمحكي في كلام المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزأ جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الآمدي اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على انه جسم ما على ما في المواقف لا يزيل الاشكال ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الجسم اظهر لانه اسم لما له امتداد ومقدار ما بحيث اذا كان ذلك في الجهات كان جسما وان اريد انه له مدخلا في الجسمية والمساحة فحينئذ

له على ان الهيولى بانها ان لم تتحيز لم تصلح محلا لما له اختصاص بالحيز وان تحيزت فاما بالاستقلال فكان مثل الجسمية فلم يجامعها ولم يكن بالمحلية اولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة وتسلسل الموادواما بالتبعية فكانت صفة للجسمية حالة فيها ويجاب بان عدم الاستقلال لا يلزم ان يكون بمحل لها بل قد يكون بالحلول فيها على ان الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل متن

٨ اما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في انه هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها وفي انه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزئين وفي انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وفي انه هل له شكل واختلف المثبتون فقيل شبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع اي المكعب ليمكن كونه محفوفا بجواهر ستة وانفقوا على انه لا حظ له في الطول والعرض الا منسوب الى الصالحي وابن الراوندي اما ما نقل من الاتفاق على ان له حظا من المساحة فبين انها اسم للتحيز والجرم الموجب للتكاثف بانضمام الامثال على ان المنقول عن الجبائي خلافه

متن

يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكانا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندي واتفق ابو علي وابو هاشم على ان لا حظ له من الطول لان مرجعه الى التأليف الذي تذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى ان لا حظ له من المساحة لانها يضا باعتبار التأليف وذهب ابو هاشم الى ان له حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب لتكائفه عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير بثقل الجبل وفي انه كم يجوز ان يبلغه من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي انه هل يجوز ان تحله الحركة والسكون على البدل وفي انه هل يجوز ان تحله اعراض كثيرة بتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان ينسب كلا منا الى القصور باعوزه لما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه ان اجتهد في تمحض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه

(قال واما القائلون[٣]) ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فلتكن خوارج مثلثات وللارض مكعب وللهواء ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة

(قال ثم المشهور من الطائفتين[٤]) اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اي جوهرها واحد بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجيء ان شاء الله (قال واما القائلون[٦]) ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية اذ لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يتخلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض بشيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام في انه جنس عال او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا يختلف ولا يتخلف قلنا فرق بين الجسم الذي يؤخذ امر ابهما لا يتحصل الا بما يضاف اليه من الفصول وبين الجسمية

٣ بالاجزاء القابلة للانقسام الوهمي دون العقلي وقد اختلفوا في اشكالها فقيل كرات وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل مخالفات متن

٤ ان طبيعة الاجزاء واحدة في جميع الاجسام فيكون اختلافها بحسب الاعراض ويستند اختلاف الاعراض عندنا الى قدرة المختار وعندهم الى اختلاف الاشكال فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلة في حقيقة الجسم متن

٦ بالهيولى والصورة فقد اتفقوا على فروع الاول عموم الهيولى لكل جسم وانما يقبل الانفكاك كالفلكيات لان الجسمية طبيعة نوعية فلا يختلف في اللوازم وتحقيقه انه قد ثبت لزوم المادة الجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها والاسباب المنفصلة عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية او جنسية يقع على معروضات لها ماهيات مختلفة اللوازم كالوجود والحيوانية بل نوعية لكونه امرا متحصلا بنفسه اذ لا يختلف الا بما يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو ذلك مما هو خارج عنها متميزة بحسب الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الا جوهرا متصل الذات وهذا لا ينافي كون الجسم جنسا يؤخذ معهما لا يتحصل الا بما يضاف اليه من الفصول وقد يقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته وان امتنع لعارض وبان الانفصال في الوهم كاف في ثبوت المادة متن

المنفصلة في الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه
ليس من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك التخصص بالبعض دون البعض
كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ماهياتها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية
تحتها جسميات مختلفة بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية اوعرضا عاما
لجسميات كذلك كالوجود نعم يرد بعد تسليم ماذكر في بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك
من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير
في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها
في ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت يعني انه ليس علة الاحتياج ليخص الاحتياج
بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيعم ولا خفاء في توجه المنع وقد تقرر
عموم الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للا نفصال
الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية اوغير لازم كصغاية الصغر والصلابة
وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا بقاء للاتصال
مع الانفصال فلا بد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم
دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان
الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وجزأ
دون جزء لا من الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس
الامر وهو معنى الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاكية لكن
قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر (قال الشارح ٣) من فروع القول
بالهيولى انها تمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع اولا
والمراد بالوضع ههنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بانه ههنا او هنالك فان كانت ذات
وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من انه
يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة
الخط او السطح وانما لم يقل كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر
قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة
اما ان تكون في جميع الاحياز او لا تكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او تكون في بعض
الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية
فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك
المظهر اعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم تعيين هذا الحيز من بين الاحياز التي هي
اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولا يرد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يخصص بهذا الجزء
من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع بهذا الحيز
كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامة الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض
وسيجيء لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بمالها من الصورة النوعية على
ما نفصله في الفرع الخامس فلا يرد النقض به نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان تكون للهيولى
المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع تعدها الاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع
والاحياز على التعيين واما الرفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا
يتأتى على اصول القائلين بالهيولى (قال الشارح الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى ٩) ولهم في بيان
ذلك وجوه اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها

٣ امتناع الهيولى بدون الصورة لانها ان كانت مسارا اليها كانت جسما لامتناع الجوهر الفرد والا فعند حصول الصورة تكون في بعض الاحياز ضرورة وهو تخصيص بلا مخصص ورد بمنع انحصار المخصص في الصورة

٩ لانها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل فلم تحل فيه ورد بانه يجوز ان لا يكون التجرد ولا الحلول لذاتها

فيه لان ما بالذات لا يزول وانها لستلزم قبول الانقسام الوهمى المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكى المستلزم للمادة وردالاول بانه يجوز ان لا تقتضى ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثانى بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمى للانفكاكى وقد مر الكلام فيه واظهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجىء من تناهى الامتدادات ولا نعنى بالشكل الا هيئة احاطة نهاية او نهايات واما الثانى فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل فى ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوى الاجسام فى الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما فى تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد ان امكان الانفصال الوهمى مستلزم لامكان الانفكاك المحوج الى المادة على ما مر كان باقى المقدمات مستدركا فى البيان وهو وان لم يكن قادحا فى الغرض لكن لا كلام فى استقباحه فى دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة فى غاية الخفاء كتناهى الابعاد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعنى الانفصال كما فى تشكلات الماء تجعله مياها او مجرد الانفعال كما فى الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهانى الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال ولا خفاء فى ان هذا مع كونه مخالفا لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغى ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح فى الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معناها انا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت كلا اللزومين فذاك والا فلا خفاء فى لزوم الانفعال وهو كاف فى لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم فى نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض فى اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال فى شرح الاشارات ان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة وللاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال فى الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمح عدل الى طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فبعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا فرضنا ها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتئام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء مادام الجزء جزأ والكل كلا ولا يتصور ذلك

في الصورة المجردة عن المادة وهذا ما تدل الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لايمتنع كونه على شكله كتدوير فلك وحامله والمقصود بالتخصص هو الشكل وانما المقدار استطرادي وجوابه ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقض على ان مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالتخصص ولاخفاء في ان الجزئية تمنع ذلك (قال الرابع ٦) قد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لايدور وذلك ان الهيولى يحتاج في بقائها الى الصورة لابعينها وتبقى محفوظة بصور متواردة كالشخص يبقى بدل ما يزال واحدة وتقام اخرى نعم قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجية كما في الفلك والصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها المعلوم من ان شكلها انما يكون بالمادة ومايتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها مقارنة لها هو منأخر عن الهيولى اعني التناهي والاشكال التابعين للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في الشيء المعين ان تكون علته شيئا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لايكون فاعلا ومن ان الهيولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها في الوجود متأخرة عنها ولانها قابلة لصور غير متناهية فلا تكون علة لشيء منها لعدم الاولوية وان انضم مايفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق في بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احداهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هي صورتما وتأخرها عنها من حيث هي صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ماسيخ عليه من الاشكالات عسر جدا والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود وبالغوا مداه ولو حملنا فيه خير الاوردناه (قال الخامس ٧) من تفاريع القول بالهيولى والصورة اثبات صور نوعية هي مبادي اختلاف الانواع بالاثار وبيانه انه لاخفاء في ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض اوامتناع عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا بامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام في آثار الاجسام فيلزم الخلف فتعين ان تكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان نوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان التقريد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لوكان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق المسابقة بان تستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة و يمتنع مثله في الاعراض لانها مستندة الى مبادي موجودة في الاجسام تعبدها عندز والها بالضرلوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلو لا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة المسيحي في بحث المزاج وانت خبير بان هذا انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اي يجب ان يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج والا فيجوز ان تكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة هي اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال الامام في وضع

﴿ آخر ﴾

﴿ أن التلازم بينهما ليس لعلية احديهما بل لاحتياج الهيولى في بقائها الى صورة ما والصورة في تشخصها الى هيولى بعينها متن

﴿ ان اختلاف الاجسام في الآثار ليست للجسمية المشتركة بل لامر مختص غير عارض فما للتسلسل وهو الصورة النوعية ونوقض باختلاف الصور فان التزم بقاءها لا الى نهاية او استناد اختلافها الى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله في العوارض وقد يقال ان مبادي آثار الاجسام امور بها ينوعها وتحصلها فلايكون الاجوهرا مقومة وحاصله انا نقطع باختلاف حقيقي الماء والنار مثلا مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلابد من الاختلاف بمقوم جوهري تسمية الصورة النوعية ومتناه على امتناع تقوم الجسم بعرض بقائم بجزئه او بجوهر غير حال في مادته متن

آخران الذى حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة فى الجسم واما انها صور لا اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض والحاصل انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب الاعراض التى يستند اليها مايعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق ويرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلابد فيها من امور هى مبادى تلك الآثار ولاخفاء فى ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتنوعها وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادى فتكون صور الاعراض امتناع تقوم الجوهر بالعرض وحينئذ يندفع ما يقال لم لا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الآثار عن المغارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولياتها وبهذا يظهر انه يكفى فى اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتى الماء والنار مع اشتراكهما فى المادة والصورة الجسمية فلابد من الاختلاف بمقوم جوهرى فنسمية الصورة النوعية ونرد على الشريفين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة لحقيقة وكذا صورها الجسمية انا لا نسلم لزوم كون مابه الاختلاف جوهرا حالا فى الهيولى لجواز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم نفسه ليدفع بان العرض الحال فى الجسم متقوم به متأخر عنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه ويكون جوهرا غير حال فى مادته فلا يكون صورة ولا يكون الاحتياج فيما بينه وبين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير وان الذى يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك فى الجسمية كالانسان والفرس فى الحيوانية واما ان فى كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالا فى الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا فى سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنتهى الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون فى مادته جواهر كثيرة هى صور العناصر والاخلاط والاعضاء واخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد ومايقال ان الاجزاء المعقولة انما توجد من الاجزاء الخارجية فلابد فى اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هى ما أخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا المعقول والمنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجى قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا ان المجرد النسمية ووقع فى ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر اى المجردات وكانه اراد انها لغاية قربها من الكمالات واعدادها البدن لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة فى المادة اواراد بكونها من عالم الامر ان وجودها دفعى لا كالهيولى وما لها من الاطوار فى مدارج الاستكمال والاستعداد واما مايقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى وينزل الروح من امره ويكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لمجردها

(قال المحقق الخامس ٣) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ فى بيان احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة ولما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم

٣ فى احكام الاجسام فمنها انها متماثلة لا تختلف الا بالعوارض ويجوز على كل مايجوز على الآخر وبيتنى عى ذلك اسناد اختلاف العوارض الى القادر المختار وخرق السموات وكثير من خوارق العادات وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة ولاشتراكها فى التحيز وقبول الاعراض وانقسام الجسم اليها وقد يتوهم ان المراد بتماثلها الاتحاد فى المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة كالحيوان مثلا فيستدل بان حد الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص انما هو لاختلاف الانواع

متن

مايجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لايتصور فيها اختلاف حقيقة ولا تحيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري بمالهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة متدرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا جمعت في حد واحد وقع فيه انتقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة والمشتمل عليها فيم الطبيعي والتعليمي ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب ما قال الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لاتختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس بعيد ثم قال وقول النظام بتخالفها لتخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع لاتخالف المفهوم من الحد (قال ومنها ٢) اى من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان في العوارض والهيئات لابمعنى ان الحس يشاهدها باقية لبرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ماقال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام مع بين بان غاية امرها التفرق والانقسام وهو لايوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لاينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما اوكلاهما لعلة والحاصل ان الحدوث لاينافي الابدية كما في النفس الناطقة على رأي ارسطو والامكان لاينافي الابدية والازلية كما في القدماء زمانية دون الذاتية على رأي الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة والهيولى والصورة لايتصور الا بالانعدام (قال وحين اقتضت ٣) يعني ان ماذكر في عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لاتبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالتزموا امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة فاندفع ماذكره الفريقان مع امكان التفصي عن النقض بانه يجوز ان تفنى الاجسام بعد بقائها بان لايخلق الله تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها على ماذهب اليه اقاضي وامام الحرمين او بان لايخلق فيها العرض الذي هو البقاء كما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم

﴿ بعضهم ﴾

٢ انها باقية بحكم الضرورة لابمجرد البقاء في الحس وقابلة للفناء لكونها حادثة على ماسيأتي ولقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهلاك البسيط لايتصور الابفنائه ولايخفى ان الحدوث انما يقتضي امكان العدم بالذات وهو لاينافي امتناعه بالغير وهو المتنازع فان استروح الى ان الحكم هو الامكان حتى يثبت مابه الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركا منه

٣ شبهة امتناع بقاء الاعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء واعترضت مثلها في الاجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء فالتزم عدم البقاء والكرامية ضرورة البقاء فالتزموا امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع امكان الفرق بان الاعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فتدور بخلاف الجواهر فانه يجوز ان يبقيها الله تعالى باعراض متعاقبة يحتاج اليها الجواهر ويعينها بلا واسطة او بعدم خلق تلك الاعراض او العرض الذي هو الفناء واحدا او متعددا على اختلاف المذاهب وتمسكت الفلاسفة في امتناع فنائها باصولهم الفاسدة من انها مستندة الى القديم ايجابا ومفتقرة الى مادة لاتقبل العدم لاستحالة تسلسل المواد لانجردة عن الصورة لامر

بمضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد بينا ذلك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل أن مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلانزاع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في فنائها بالكلية اعني الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليته المستلزمة لابديته فان ماثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم باجوبتها (قال ومنها ان الجسم لايخلو عن شكل ٨) لانه متناه على ما سبجئ وكل متناه فله شكل اذلامعنى لهسوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضروري وانما يذكر هو وامثاله من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه اوزيادة تحقيق وتفصيل اوتعقيب تفريع اويقع فيه خلاف هن شرذمة ثم استناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سبجئ وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين في حيز معين وهو المعنى بالطبيعي وعلى هذا الابرد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضي شكلا ما وحيزا ما كل جزء من اجزاء الارض وتسند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار لانا نجد لكل من الاسباب ماهو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول مايقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا الافسر باوهو ظاهر وانما نريد ها بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لايكون له محل كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا بالفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا الجسم الاول له حيز اذ هو مكان واما وضع واما ترتيب فان قيل الاختصاص بالحيز الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لابد من خصوصية فينقل الكلام اليها ويتسلسل قلنا قد سبق في بحث الصور النوعية مايزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعي لايكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو محال بالضرورة او في احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا بقي خارجا بالقسر فعند زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المط بالطبع مهروبا بالطبع اولا يتوجه الى شئ منهما فلا يكون شئ منهما طبيعيا لايقال يجوز ان يكون الحصول في احدهما والميل اليه بحسب مايتفق من الاسباب المخصصة مانعا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة نعم يرد عليه انه يجوز ان لايحصل في احدهما ولايتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وكون كل مانعا من الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض (قال ومنها انه يمتنع ٤) اعلم ان ظاهر مذهبي المنع والتجويز بناء على طرفي النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض اي من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر لايخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان قدر عرض لاضده ولاخلاف في امتناع الخلو عن الاعراض بعد قبولها وحاصل الثاني انه يجوز ان لايوجد فيه شئ من الاعراض اما في الازل كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لايزال كما هو رأي الصالحية من المعتزلة فمرجع الاول الى ايجاب كلي والثاني الى سلب كلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شئ من الاعراض الا ان القائلين

٨ انتاهيه وعن حيز بحكم الضرورة الا ان خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا بضرورة انه اوخلي وطبعه لكان على شكل وفي حيز مكانا كان اوغيره ويلزم ان يكون معينا لاستحالة الحصول في المبهم ولايكون الا واحدا لكونه مقتضى الواحد منه

٤ خلو الجسم عن العرض وضده وجوزه بعض الفلاسفة في الازل وبعض المعتزلة فيما لايزال مطلقا وبعضهم في الاكوان وبعضهم في غير الاكوان احتج المانعون بانها لاتخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع والافتراق وبانها ممتنعة لانها تميز ولا تتشخص الا بالاعراض ووجود غير المتشخص محال والجواب ان هذا لايفيد العموم المتنازع الا اذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل. واحتج المجوز بان اول الاجسام خال عن الاجتماع والافتراق والهواء عن اللون فان عدم ادراك المحسوس بلا مانع دليل العدم وادعاء المانع بلا بيان مفض الى السفسطة منه

بالتفصيل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شئ من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق فى الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخ عن حركة اوسكون واجتماع اوافتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الجزئى لا الايجاب الكلى المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلى وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان وكذا احتجاجهم بان الشئ لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة تتألفها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم اعنى امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف فى التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعنى الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم فى الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك فى الزمان الثانى والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج فى التعميم الى قياس ما قبل الاتصاف اعنى الازل على ما بعده اعنى ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض تعميما للدليلين فى جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما لقابليته له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج المانعون بجواز خلو الجسم عن الضدين فى الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان البارى تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو ينافى الاختيار والجواب ان عدم القدرة على المحكوم عليه الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثانى انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعى البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لانسلم خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس مما من شانه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه مع وقع قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب بان التضييف ضد اللون لا عدم (قال ومنها انها متناهية الابعاد ٣) جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمى هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء والمقول الثلاثة هى الابعاد عند حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابى البركات من المتأخرين والمشهور من ادلة المانعين ثلثة الاول برهان المساتمة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من المواراة الى المساتمة هناك فى غاية الوضوح لا يترقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى نهاية والمساتمة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم مالم ينقطع الخط بالفعل وفيما اوردنا من تقرير لبرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فنها منع لزوم اول نقطة المساتمة مستندا بما ذكر فى بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لا تناهى البعد لا يلزم اول نقطة المساتمة لان الحركة والزاوية تنقسمان لا الى نهاية فقبل كل مساتمة مساتمة مالى اول ولا خفاء فى ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المساتمة حصلت بعد مالم تكن فيكون لها اول بالضرورة ليس بموجود الا ان تجعل معارضة فى المقدمة وجوابها النقض بكل قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى فانه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفى الملازمة بما ذكر فى بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل بان هذا لا ينفى الملازمة لان الملزوم محال فجاز استلزامه للنقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المساتمة لما ذكر

٣ لوجوه الاول انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان تتحرك اليه كرة فيقال قطرها الموازى له الى مساتمة ويلزم تعين نقطة فى الوهم لاولية المسايتة ضرورة حدودها مع استحالته فى الخط الغير المتناهى لان كل نقطة تفرض فالمساتمة معها لانها مافوقها قبل المساتمة معها لانها لاحالة تكون زاوية وحركة وكل منهما بحكم الوهم لصادق يقبل الانقسام لا الى نهاية والمساتمة بانصاف منهما قبل المساتمة بالكل فعلى هذا سقط منع الملازمة مستندا بما ذكر فى انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستندا بان المحال انما يلزم من لا تناهى البعد مع الفرض المذكور ومنع انتفاء اللازم مستندا بان انقسام الزاوية والحركة لا الى نهاية انما هو بحكم الوهم واما اعتراض الامام بان اطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمساتمة معه انما تحصل بعد المساتمة مع نقطة فوقه خارج . لم يهتد الا الى نهاية فيلزم عد[illegible] هى الابعاد فجوابه ان هذا من ا[illegible]بان المسرفة متين

وعدم ثبوته لذكرتم على انه يتجه ان يقال لووجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان تثبت اول نقطة المسامتة اولاتثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة لايقتضى الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين تلزم البداية بحسب المسافة اعنى اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلولم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول و نهاية المحال انما لزم على تقدير لاتناهى البعد مع الفرض المذكور وهو لايستلزم استحالة لاتناهى البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان مافرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهى فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انا لانم استحالة اول نقطة المسامتة فى الخط لغير المتناهى وما ذكر فى بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لاالى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجرى مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لايمنع الامكابرة ولهذا لايقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هى الوهميات الصرفة مثل الحكم فى المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واعتراض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعدالمسامتة لما فرقها لزم عدم تناهى الابعاد وبيانه على ما فى المطالب العالية ان اعظم مايفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعنى الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازى للمحور الى مسامته حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقطا لاالى نهاية وجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة التى لايصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء اوملاء يمتد فيه الخط او ينتهى اليه طرفه وماذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامتة طرف هذا الخط لشئ و رقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة فى الضروريات مكابرة (قال الثانى ٧) هذا هو البرهان السلمى وحاصله انه لوكانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهى المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كسا قى مثلث ولاخفاء فى انهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلوامتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لاينتهى الى بعد لايكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمحال وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره بانا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونقسم بالبعد الاصل وامتداد الخطين حينئذ بالامتداد الاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهى الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة لبعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذ قد امكن تساوى الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة فى بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهى المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهى الى مالايقبل الانقسام بالفعل فلايلزم وجود البعد الغير المتناهى اولايظهر و اما فى صورة التزائد فلاخفاء فى ان الزائد مثل وزيادة فاللازم فيه ظاهر ولما كان فى هذا تقرير نظر يل مع كون استلزام عدم تناهى الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث و نظر لخص صاحب الاشراق فى بعض تصانيفه البرهان بانا نفرض بعد مابين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلوامتدا الى غير

٧ انانفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه فى بعد فلو امتدا الى غير النهاية يلزم لضرورة المحافظة على النسبة وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية زايد على البعد الاول بقدرها مع انحصاره بين الحاجزين والاوضح ان يفرض كون البعد دائما بقدر الخطين بان تجعل الزاوية ثلثى قائمة والمثلث منسارى الاضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا يتوقف على ان يكون للامتداد طرف فيتحقق بعد هو آخر الابعاد وهو مصادرة قلنا لابل يستلزمه وهو

خلف متن

النهاية كان مابينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لايكون مساويا لغير المتناهي وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لايمكن منعه الامكابرة لكن لما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة واللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون زوايا ه مساوية لقائمتين لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي مابينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز مستدير كالترس مثلاثة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد مابينهما الى غير النهاية ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لا وجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم انما لزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لاتناهي الخطين والجواب انه لما لزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لاتناهي ساقيه ظاهرا لايمكن منعه واما السند فلنا لا علينا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لاتناهيهما فيكون اللاتناهي محالا وحاصله ان لاتناهي القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى تلزم المصادرة بل مستلزم له فيلزم الخلف وتقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لاتكون الا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضناهما غير متناهيين هف واما كون المحال ناشيا من لاتناهي الخطين فلعلم الضروري بامكان ماعداه من الامور المذكورة

(قال الثالث ٤) هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء او لايقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد مر في ابطال المتسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة (قال ومبنى الاول ٢) اي برهان المساواة على نفي الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمي على ان يكون لاتناهي البعد من جهات حتى تفرض انفراج ساقي المثلث لا الى نهاية بل في الترسي لابد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طرق السلمي مبنية على طريق الزام القائلين بلاتناهي الابعاد في جميع الجهات ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال المتسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للمساوي ومثل اختصاص ذلك بمحله وضع وترتيب ليحصل التفصي عن النقض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد بتصرف في البراهين الثلثة واستعانة ببراهين ابطال المتسلسل اما وجوه التصرف

٤ انا ان ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعا نطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اولا فينقطعان وقد مر مثله وهذه الثلثة هي الاصول في براهين التناهي متن

٢ على نفي الجزء والثاني على ان يكون اللاتناهي من جهات والثالث على مقدمات واهية متن

٦ يتصرف في الثلثة متن

فى السلمى فقد سبقت واما فى المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لانتهاى الابعاد لامكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط آخر غير متناه وان تتحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو لايتصور الابنقطة هى طرف من احد الخطين وقد فرضنا هما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهى سيما بحيث ينتهى من المقاطعة الى المسامتة الى الموازاة واورد ابوالبركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الاشراق فى المطارحات ولايظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان نفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهى ثم موازيا له بحركة الكرة فلانتهاء المسامتة يلزم فى الخط الغير المتناهى نقطة هى آخر نقطة المسامتة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك فالمسامتة بمافوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فمثل ان نفرض البعد الغير المتناهى اذرعا ثم نعتبر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة الآحاد على ما مر فى التسلسل او يقال مابين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فينتاهى الكل، لانه لايزيد على ذلك الابواحد او يقال الاذرع مترتبة فى الوضع فنطبق بين قبليانها و بعديانها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لاقبلية لان للبدأ قبلية لابعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثانى وقبلية الثانى بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا للاول قبلية بلابعدية فلوكان لكل ماعداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلابعدية (قال المحقق المخالف بوجوه ٧) فان قيل الاولان لايفيدان سوى ان وراء العالم امرا لم تحقق ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولوسلم فلادلالة على انه غير متناه قلنا يفيدان بطلان رأى من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان مابلا فى طرف العالم لايكون الا خلاء وهو بعد اوجسما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الخلاء تعين انه جسم ولايكون متناهيا والالكان له طرف فيعود الكلام و يثبت ان ماوراءه ليس عدما محضا (قال خاتمة ٨) جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهى الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية و بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة فى الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلايجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لايخفى ان معنى الحصول فى الجهة الحصول عندها وصولا وقربا كما ان معنى التحرك فى جهة كذا التحرك فى سمت يتأتى اليها وذلك لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلاتقع حقيقة الا فى منقسم والجهة لاتقبل الانقسام اعنى فى مأخذ الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذى يلى المتحرك اما ان لايتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هى الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهى الثانى فقط لايقال بل فى جهة لانا نقول الحركة فى الشئ المنقسم لامحالة تكون اما عن جهة اوالى جهة ويعود المحذور للقطع بان الجهة هى مقصد المتحرك لا المسافة التى تقطع بالحركة وهذا يدل على انها لاتقبل الانقسام فى مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف فى افادة المطلوب اعنى امتناع وقوع الجسم

٧ الاول ان مابلى الجنوب غير مابلى الشمال ومايوازى ربع العالم اقل ممايوازى نصفه فلايكون عدما محضا قلنا مجرد وهم والثانى ان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مدالايد فثمة بعدا ولافثمة مانع قلنا لايمكن لعدم الشرط لالوجود المانع الثالث ان الجسم كلى لايتحصر فى شخص فلا تناهى افراده الممكنة كسائر الكليات بل توجد لعموم الفيض قلنا الكلية لاتقتضى سوى امكان كثرة افراده المفروضة بالنظر الى مفهومه ولاينا فى امتناع كلها او بعضها بوجب كلزوم المحالات المذكورة على ان معنى امكان افراده الغير المتناهية ليس اجتماعها فى الوجود على ماهو المطلوب بل عدم انتهائها الى حد لايمكن بعده وجود فرد آخر. منه

٨ فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية ومن حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة فتكون موجودة ذات وضع لايقبل الانقسام والالوقعت الحركة فيها فتكون الجهة منتهاها منه

او الحركة فيها ولايدل على انها لاتقبل الانقسام اصلا حتى لاتكون الانقطة بل ربما تكون خطا اوسطحا بقي الكلام في ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لايكون الاعلى سطح محدد الجهات الحق هو الثاني (قال ثم انهم ٣) اي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران احدهما خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامي وهو اعتبار حال الانسان فيما له من الرأس والقدم فبحسبهما له الفوق والتحت ومن البطن والظهر فبحسبهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يداقوى في الغالب وهي اليمنى واخرى اضعف وهي اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة وكان في ذوات الاربع الفوق والتحت مايلي الظهر والبطن والقدام والخلف مايلي الرأس والذنب وليس شئ من الاعتبارين يوجب ليصح انحصار الجهات في الست (قال والطبيعي منها ٧) اي من الجهات جهة العلو وهي مايلي رأس الانسان بالطبع والسفل مايلي قدميه بالطبع حيث لاتتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه ولشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القدم منكوسا فانه لايصيره ايلي رجله تحتا ومايلي رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان اللقائمان على طرفي قطر الارض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والعلو لايلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢) يريد دفع ماسبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لايوجد كل منهما الا بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان التضايف انما هو بين الفوق وذي الفوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد تنفكان في التعقل بل في الوجود كما في الارض فانه لاتحت لها الا بالوهم فان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء فلها الفوق فقط (قال ومنها ٤) اي ومن احكام الجسم انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة هيها ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته ونعني بالصفة مايوم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصرا ما لكن خصوصية النارية والهوائية او المائية والارضية لايلزم ان تكون قديمة المسبوق من قبول الكون والفساد والثالث قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها انها جسم اولا جسم بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة بجملتها او واحد منها والبواقي بتلطيف اوتكثيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم اوجوهرة غير العناصر حدثت منها العناصر والمركبات اوالاجسام صفارصلبة لاتقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات اومضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى لحدوث الكائنات وقبل وحدات تحيزت وصارت نقطا

٣ غير محصورة الا انه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض او يعتبر ما للانسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الاقوى والاضعف غالبا فتنحصر الجهات في الست متن

٧ العلو والسفل والبواقي وضعية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف المنكوس متن

٣ فان الارض لاسفل لها الا بالوهم لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء متن

٤ ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو رأي الملليين خلافا للمتأخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا ان للملكيات قديمة سوى الحركات والاوضاع الجزئية والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والوعية جنسا وللمتقدمين منهم في الذوات خاصة حيث زعموا انها ملك مادة قديمة على اختلاف ارائهم في انها جسم وهو العناصر الاربعة او الارض او النار او الماء او الهواء او البواقي تتلطف وتتكثف والسماء من دخان يرتفع منه او جوهرة غيرها او اجسام صغار صلبة كرية ومختلفة الاشكال او ليست بجسم بل نور وظلمة او نفس وهيولى او وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما متن

واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فالمتكلمين يقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة فى كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ماهو دأب المتقدمين من الحكماء واما قدمها الصفة انها دون ذواتها فغير معقول (قال ثانيا وجوه) المشهور فى الاستدلال على حدوث الاجسام انها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لاتخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية بما تقرر من ان القدم ينافى العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لايخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لايخلو عن السكون فى الحيز وكل كون فى الحيز اما حركة اوسكون لانه ان كان مسبوقا يكون فى غير ذلك الحيز فحركة والاسكون لما سبق من انه لامعنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضى المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونها بعد كون وهذا سبق زمانى حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بامر مامعنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولايوجد المسبوق والمسبوقية بامر مامعنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة فى عرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعنى طريان العدم بنا فى القدم لان مايثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه انتفى قدمه واما السكون فلانه وجودى جائز الزوال ولاشئ من القديم كذلك لما مر وانما قيد بالوجودى لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب اوممتنع اليه طريق الايجاب انما قام فى الموجود واما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما لاقاطع دم نزاع الخصم فى ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسايط واما مركبات فالبسايط يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول فى حيز الآخر وماذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسايطها المتماسة ان يكون تماسها الذى وقع بجزء من هذا يقع بسائر اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ماذكر فى بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم فى اول الكون متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبانا لانسلم ان الكون فى حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز كان حركة والا لزم لوكان مسبوقا بالكون فى حيز آخر وهذا فى الازل محال لان الازلية تنافى المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام فى الكون المسبوق بكون آخر للقطع بان الكون الذى لاكون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر كان حركة وماذكر من ان هذا ينافى الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لاحالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لاكون قبله بل معناه نفى ان يكون الشئ بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار فى الازمنة المقدرة الماضية بحيث لايكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار فى الازمنة لا تية الى غير نهاية فما قيل ماذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم فى كل جزئى من جزئيات الحركة ولايدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية و لذلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لايقدر زمان الاوفيه شئ من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى ايضا اى لانسلم ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث والا يلزم

٢ الاول ان الاجسام لاتخلو عن الحوادث لانها لاتخلو عن الاعراض قطعا وهى حادثة لما تقرر من امتناع بقائها على الاطلاق ولانها لاتخلو عن الحركة والسكون لان الجسم كونا فى الحيز لامحالة فان كان مسبوقا بكون فى ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكل منهما حادث اما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقا لايجامع نبه لما تقدم والمتأخر وهو معنى الحدوث واكونها فى معرض الزوال قطعا وهو ينافى القدم واما السكون فلانه وجودى لكونه من الاكوان وجائز الزوال لكون كل جسم قابلا للحركة بالاتفاق وبدليل انها متماثلة يجوز على كل مايجوز على الاخر وانها اما بسايط يصح لكل من اجزائها المتشابهة مايصح للآخر من الحيز واما مركبات يصح لكل جزء من بسايطها ان يماس الآخر وذلك الا بالحركة ونوقض اجمالا بالجسم حال الحدوث وتفصيلا بانا لانسلم ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز كان حركة ولم يلزم لوكان مسبوقا بكون فى حيز آخر ولا كذلك فى الازل لان ازليته تنافى المسبوقية والجواب ان الكلام فى لكون المسبوق بكون آخر وليس الازلية بحيث يتحقق فيها كون لاكون قبله بل معنى الازلية الاستمرار فى الازمنة المقدرة اما ضبطه الغير المتناهية فان قبل امتناع ازلية الحركات الجزئية لايوجب امتناع ازلية ماهيتها الكلية فيجوز ان يكون كل حركة مسبوقة بحركة لا الى بداية ويكون الجسم متحركا ازلا وابدا بمعنى انه لايقدر زمان الاوفيه شئ من جزئيات الحركة وبهذا يقدح فى ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث لان ذلك انما هو على تقدير تناهى الحوادث فالعمدة او ثق فى هذا

لو كانت تلك الحوادث متناهية فلابد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية و نهاية على ماهو رأيهم فى حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها اكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافى اللازم منافى للملزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية الحركة لوكانت قديمة اى موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذ لاتحقق للكلى الافى ضمن الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء اولا فتنقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآتية لانها لاتزيد عليها الابقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو ان نفرض سلسلة من الحادث المعين الذى هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فالضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين فى الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وتقرير آخر انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية مافوقه فيلزم الانتهاء الى ماله السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف (قال وقديذكر ٧) لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجى اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الاترى ان كل زنجى فرد و بعض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى مالايتناهى اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل مايقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشئ من الشئ ان يكون بحيث لايبقى منه شئ فى مقابلة مابقى من الزائد فيتناهى الناقص ويلزم منه تناهى الزائد حيث لم يزد عليه الابقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهى ولامعنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل فى احدى الجملتين شئ لم يحصل فى الاخرى وهو لايوجب الانقطاع كما فى مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان مالايتناهى لاينقضى ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذى نحن فيه موقوف على انقضاء مافبله ورد بالمنع فان غير المتناهى انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهى ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ماهو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الاجزاء ولاشئ من الزائل بأثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثرا للفاعل المختار كانت الحركة اثراله لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشئ موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك فى بحث استناد الحادث الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض لاتخلو من ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلاتكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها اولاتكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون للحركة بداية وهو المطلوب

٦ الباب ان تبين امتناع تعاقب حوادث لانهاية لها اجيب اولا بان حقيقة الحركة هى التغير من حال الى حال فالمسبوقية المنافية للازلية من لوازم ماهيتها وثانيا بان الكلى لايوجد الا فى ضمن الجزئى فقدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول وثالثا بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت حركات اوغيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملة من الان وجملة من الطوفان كما مر ولانا اذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق تحقيقا لتكافؤ مايشتمل عليه كل حادث من السابقية والمسبوقية المتضايفين متن

٧ وجوه اخر منها ان حدوث كل يستلزم حدوث الكل وان قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهى وان عدم تناهى الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها وان كل جزء من الحركة لا بد وان يكون اثرا المختار دون الموجب فيكون حادثا وان الحركة ان كانت مسبوقة باخرى امتنع ازليتها والا تحقق اوليتها وان كلا من جزئيات الحركة مسبوق بعدم ازلى فيتقارن عدماها فى الازل ضرورة ان تأخر البعض يدفى ازليته فلو وجد حركة فى الازل لزم اجتماع المتضايفين ولكل ضعيف متن

ورد بانالمختار الاول ولايفيد الاحدوث كل من جزئيات الحركة ولانزاع فيه وانما النزاع فى ان ينتهى الى حادث لايكون قبله حادث اخر و منها انه لوفرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازل لان ذلك معنى الحدوث و يلزم اجتماع تلك العدمات فى الازل اذ لوتأخر شئ منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات فى الازل فان حصل شئ من الوجودات فى الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال و ان لم يحصل فهو المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شئ من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لايوجب تقارنها فى شئ من الاوقات ومايقال انها لولم تكن متقارنة فى حين ما كان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما اذ ما يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لاتتقارن فى حين من العدم تناهيها لاتعاقبها ( قال ولولا القصد ٣ ) يريد ان القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفى ماذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار ازلية لاتقبل الانقسام بالفعل وهى فى الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجتماعها و بعضهم من انها متحركة تتصادم فتسكن فتتكون الافلاك والعناصر والاولة تفريرا حصر لايفتقر الى بيان ان السكون وجودى وان الجسم لايخلو عن الحركة والسكون فان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض وهو انه لوكان شئ من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما الازوم فلان حصول الكون للجسم ضرورى فان العقل اذا تصوره وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شئ من اكوانه قديما فذلك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بداية وهو الامر الثانى واما استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز امابتمامه كما فى الحركة المستقيمة اوباجزائه كما فى الحركة المستديرة فيكون كل كون جايز الزوال ولاشئ من جايز الزوال بقديم لان مايثبت قدمه امتنع عدمه و ينعكس الى ان ما جاز عدمه اتنفى قدمه والثانى لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك ( قال الثانى ان الجسم محل للحوادث ٢ ) اى متصف بها بحكم المشاهدة ولاشئ من القديم كذلك لما سيجئ فى الاكهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر ودعوى الضرورة باطلة وان اخذت جزئية لم يفد المط اعنى حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لانزاع فيه قلنا توخذ كلية وتبين بان الافلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الآخر ولزم من حدوث البسايط حدوث المركبات منها ضرورة ( قال الثالث ٣ ) لاخفاء فى ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولابد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجئ انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ماهو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولايكون ذلك الا حال عدمه و بهذا ثبت حدوث ماسوى الصانع من الجواهر والاعراض ولايشكل بصفاته القديمة ولايتم الاعلى من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا ان ادعى الا انه لايتوقف على امتناع كون الصانع مختارا لكن يبتنى على المغلطة المشهورة وهى ان تأثير المؤثر فى الشئ حال وجوده تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لايخلو عن مقدار مخصوص اوحيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء و يرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة اوغير ذلك من الاسباب الخارجة

٣ الى نفى ماذهب اليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية الحركات والبعض من قدم اجسام صغار لاتنقسم فعلا مع سكونها ازلا ثم عروض الحركة لها او بالعكس لكن ماقيل ان ثبوت الكون للجسم ضرورى فقدمه يستلزم قدم الكون او تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال لما مر ممتن

٢ وهو ظاهر فيكون حادثا لما سيجئ من امتناع اتصاف القديم بالحادث ممتنع

٣ ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء او انتهاء لما سيجئ من اثبات قدرة الواجب فيكون حادثا لما مر ممتنع

٧ ان الجسم مركب من مادة هي قديمة لامتناع تسلسل المواد ومن ٨

(قال الرابع ٩) لوكان الجسم قديما فقدمه زيد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب وحينئذ اما ان يكون قدمه قديما فينقل الكلام الى قدم القدم ويتسلسل اوحادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم. ضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلي لايتسلسل وايضا قيام القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا لحدوثه اما حادث فيتسلسل اوقديم فيكون الجسم الموصوف به اذلي بالقدم (قال تمسك القائلون ٣) بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع مالابد منه تأثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل اولا والثاني باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتقريره من وجهين احدهما انه لماوجد في الازل جميع مالابد منه بوجود العالم لزم وجوده في الازل بالمقدم حق فكذا التالي واما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مر واما حقية المقدم ولانه لولم يكن جميع مالابد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا نقل الكلام اليه بان جميع مالابد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل اولا ويتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لوصح هذا الدليل لزم ان لايكون مايوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لايقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لانا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون المترتب في الوجود على ماهو شان العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادي المترتبة دون المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول مايضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولوسلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لاول لها كتصورات اوارادات من ذات مجردة مثل ماذكرتم في الحادث اليومي لايقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هناك واما تفصيلا فهو انا لانسلم انه لوكان جميع مالابد منه في ايجاد العالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لولم يكن من جملة مالابد منه الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج فولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلامرجح قلنا لانسلم بطلان التخلف في امثلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلامرجح بل ترجح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج باستحالته مع وعدكما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لانزاع في ان نفس الارادة لايكفي في وجود المراد بل لابد من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك الترجح ترجحا بلامرجح قلنا لابل ترجيحا به فان تعلق الارادة مايقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة (قال الثاني ٦) لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذلو كان في الازل ممتنعا ثم صيرممكنا فيما لايزال لزم انقلاب الممتنع فكذا التالي وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحققا في الازل ولا يوجد الا تأثيرا لافيما لايزال كان ذلك تركا للجود مدة لاتتناهي وذلك لايليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لوامكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الاترى ان الحادث شرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) قد سبق الكلام على مايدعيه الفلاسفة من تركب

٩ رابع ان الجسم ممكن لتركبه وكثرته فيحتاج الى موجد والايجاد حالة البقاء تحصيل

مافيه الخامس ان الجسم لايخلو عن مقدار مخصوص هو حادث لاستناده الى المختار ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المقادير على السواء وهذا مع ضعفه راجع الى ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث وكذا مايقال انه لايخلو من حيز مخصوص السادس ان الجسم لوكان قديما فقدمه اما قديم فيتسلسل او حادث فيلزم حدوث الجسم وضعفه ظاهر والمعول عليه هو الاول الا انه لايفيد سوى حدوث الاجسام ومايقوم بها من الاعراض فلابد في اثبات حدوث العالم من نفي المجردات او اثبات حدوثها متن

٣ بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع مالابد منه في وجود العالم ان كان حاصلا في الازل لزم وجوده في الازل اولا والا لما امكن ان يتسلسل والجواب بالنقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لوصح هذا الدليل لزم ان لايكون مايوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لايقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لانا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون المترتب في الوجود على ماهو شان العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادي المترتبة دون المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول مايضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولوسلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لاول لها كتصورات اوارادات من ذات مجردة مثل ماذكرتم في الحادث اليومي لايقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هناك واما تفصيلا فهو انا لانسلم انه لوكان جميع مالابد منه في ايجاد العالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لولم يكن من جملة مالابد منه الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلامرجح قلنا لانسلم بطلان التخلف في امثلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجحا بلامرجح بل ترجح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج باستحالته مع وعدكما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لانزاع في ان نفس الارادة لايكفي في وجود المراد بل لابد من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك الترجح ترجحا بلامرجح قلنا لابل ترجيحا به فان تعلق الارادة مايقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة (قال الثاني ٦) لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذلو كان في الازل ممتنعا ثم صيرممكنا فيما لايزال لزم انقلاب الممتنع فكذا التالي وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحققا في الازل ولا يوجد الا تأثيرا لافيما لايزال كان ذلك تركا للجود مدة لاتتناهي وذلك لايليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لوامكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الاترى ان الحادث شرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) قد سبق الكلام على مايدعيه الفلاسفة من تركب

متن

١٦ ان كلا من ١ كان العالم وصحة تأثير الواجب فيه ازلي والا لزم الانقلاب فلو لم يكن وجوده ازليا لزم ترك الجود مدة غير متناهية والجواب انه مع كونه خطابيا مبني على عدم التفرقة بين الازلية الامكان وامكان الازلية وقد سبق مثله آنفا متن

الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما (قال الرابع ٣) لما كان الزمان اعنى مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما الملزوم فظاهر واما حقيقة الملزوم ولانه لو كان الزمان حادثا اى مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالمهلة او الشرف او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضى لا استحقاقية لوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يفتقر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر وعدم الشئ لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم فى زمان لا يوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجوب الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة لانا نسلم انحصار اقسام السبق فى الخمسة المذكورة بالمعانى المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال انتقدم والتأخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص واما فى نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينهما لكونها عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق فى الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم فى زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا يضر تسميته زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك فى موضعه (قال هذا والتحقيق ٢) يوجدان الزمان عندنا امر وهمى يقدر به المجردات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امر اموجود امن جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان ثبت الفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمى كما فى سائر الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود البارى اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه اولا فعلى الاول يلزم منه قسم الزمان لان معنى لا تناهى القدر وجود قبليات وبعديات منصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لهما وعلى الثانى يلزم حدوث البارى او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه فى وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه فى الازل فيكون قديما واما ان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال (قال الفصل الثانى فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٤) مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية والعنصرية والمركبات المزاجية او غير المزاجية او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة (قال جزؤه المقدارى) احترازا عن الجزء العقلى كالجنس والفصل او العينى كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل فى الاسم والحد لا فى البسيط ولا فى المركب (قال والمأخوذ فى كل ٢) قد ذكر ان الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودى والآخر عدمى فالآن يشير الى ان ما جعل مأخذ التفسيرين اعنى التألف من الاجسام المختلفة طبائع وتساوى الجزء والكل فى الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة فى الوجودية والعدمية فللبسيط مالا يتألف من المختلفات حقيقة مالا يتألف منها حسا ما يساوى جزؤه الكل حقيقة ما يساوى به حسا وللمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حسا مالا يساوى حقيقة مالا يساوى حسا فالمأخوذ من المأخذ الاول للمركب وجودى والبسيط عدمى ومن المأخذ الثانى بالعكس فمثل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة

٨ صورة هى لازمة للمادة لما مر فيكون قديما والجواب منع المقدمات
متن

٣ رابع ان الزمان قديم لان سبق العدم عليه لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقد مر يستلزم قدم الحركة والجسم لما مر والجواب انه لو سلم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم عليه كتقدم بعض اجزائه على البعض والفرق بين التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ممنوع ولو سلم فالمقصود منع انحصار اقسام السبق
متن

٢ ان مسبوقية العالم بالعدم انما هو بحسب امتداد وهمى نقدر به الامور نسميه الزمان فان ثبت وجود زمان هو مقدار الحركة لم يمنع حدوثه بهذا الاعتبار وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان لم يتقدم وجود الصانع على وجود العالم بقدر غير متناه لزم حدوث الصانع او قدم العالم وان تقدم لزم قدم الزمان لان معنى لا يتناهى القدر وجود قبليات وبعديات منصرمة لا بداية لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم
متن

٤ والكلام مرتب على اربعة اقسام لان الجسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبايع فمركب والا فبسيط والبسيط اما فلكى او عنصرى والمركب اما ممتزج اولا وقد يرسم البسيط بانه الذى يكون جزؤه المقدارى كالكل فى الاسم والحد والمركب بخلافه
متن

٢ من تفسيرى كل قد يعتبر حسيا وقد يعتبر حقيقيا فبالاعتبارين الحيوان مركب والماء بسيط مطلقا والفلك بالتفسير الاول خاصة والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط حسا
متن

من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل فى الاسم والحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا باى تفسير فسر وباى اعتبار اخذ والماء لعدم تألفه منها و لمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تألفه منها لاحسا ولاحقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثانى بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لاحسا ولمساواة جزئه الكل حسا لاحقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثانى بالعكس (قال وليعلم ٩) يريد ان اكثر المباحث التى تورد فى الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لامختارا وان الواحد لايصدر عنه الا الواحد اوما تثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة (قال القسم الاول فى البسائط الفلكية ٧) جعل اول المباحث فى ثبات فلك محيط بجميع ماسواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متعينتان لاتتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو بافرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لوتعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر اولا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما فى جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة اومقارنا لها الاسابقا عليها فلا يصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب اثبات مايحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمانى بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعنى الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لاتكون الامن جهة الى جهة فتكون الجهة قبله اومعه فلا تكون متحددة به وجه اللزوم اما فى البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر واما فى المركب فلان تألفه لايتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفيه شيأ غير مايلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما فى الحقيقة فيجوز ان يلاقى ذلك الشئ بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفى هذا نظر لانه انما يستدعى تقدم الجهة على حركة الاجزاء لاعلى نفس المركب وبهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام (قال لا لما قبل ٢) اشارة الى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدد أورد بالمنع فان الشكل البيضى اوالعدسى بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت فى القرب من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لاتكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مالئ لفرج الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا ويتحرك على قطره الاطول اوعدسيا ويتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة المسبحي فيكون محدد به مستديرا كمقعره قلنا فيكون ذلك استدلالا برأسه لايفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضى سطح يحيط به قوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسى ماهما اعظم وكل منهما اذا ادير

أى معظم مباحث الفصل حكاية عن الفلسفة مبنى على اصول فاسدة او غير ثابتة متن

٧ وفيه مباحث المبحث الاول فى اثبات المحدد قد سبق ان من الجهات ماهو حقيق يتوجه اليه بعض الاجسام بالطبع وهو العلو والسفل فلا بد من تحديدهما بجسم واحد كرى محيط بالكل يتحدد بمحيطه القرب و بمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد فمع احاطة البعض بالبعض يتعين المحيط للتحديد ويدونها كان كل فى جهة من الآخر فلا تكون الجهة به قبله او معه على ان المتحدد بكل منهما يكون هو لقرب منه لا البعد واما الكرية فلامتناع تركبه اوزواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة التى لاتكون الامن جهة الى جهة فيتأتى كون الجهة به متن

٢ ان غير الكرى انما يحدد القرب دون البعد فانه ممنوع او ان حركته سيما على الجسم المستدير يستلزم وقوع الخلاء فانه لو فرض مقعر المحدد مستديرا ومحدبه بيضيا يتحرك على قطره الاطول اوعدسيا يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء واما الاحاطة فلان غير المحيط لايحدد سوى القرب وهو ظاهر متن

على نفسه حصل بجسمه و اما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين هف (قال ثم معنى تحديده ٣) جواب سؤال تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذى الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض ليكون للارض دخل فى التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك ومتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذى الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التى هى طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط الماس لسطح ذى المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعى لا جهتها فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا فى الماء الطالب للارض الا ترى ان النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب جهة الفوق بمعنى انها تطلب المكان الذى يلى جهة الفوق و بعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا فى انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلى محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلى مركزه تحت كالمقعر فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدد به اذ اليه الانتهاء فتكون الاشارة من مقعره الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها فى صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت (قال تنبيه ٢) لا خفاء فى ان اثبات المحدد مبنى على امتناع الخلاء والالجاز ان تنتهى اليه الامتدادات وتتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستنادها بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضى صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضى صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا الى طبيعة للطبيعة لم يتم ما ذكروه فى اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما تمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها و لم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكروه فى المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه علم بارصاد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستديرا فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو تم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها

٣ الجهات تعين اوضاعها به والا فالفاعل لا يلزم ان يكون جسما والقابل ليس الا واحدا الان العلو نقطة من الفلك والسفل من الارض لكن من حيث انها مركز للمحيط ومتحددة به المحيط يتعين مركزه ولا عكس ولهذا لم يكن للارض دخل فى التحديد وانما تعين المحيط بالكل لان المحاط قد يمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة هو محدب المحيط ويكون مقعره تحت كما فى سائر الافلاك بحسب الاجزاء المفروضة و بعضهم على انه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته متن

٢ لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام متماثلة والحركات مستندة الى قدرة المختار لم يتم ما ذكروه ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات ولم نثبت ما فرعوا على ذلك من انها لا تقبل الخرق والالتئام و لا الكون والفساد ولا الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحو ذلك وزعم بعض القدماء انها فى غاية الصلابة و اليبس والملاسة ولها فى تماسها نغمات يسمعها اصحاب الرياضة متن

٧ زعموا ان المحدد تاسع الافلاك بمعنى قيام الدليل على وجودا لتسعة وان جوز بعضهم ردها الى الثمانية بل السبعة متن

ارادية لاذاتية يمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك فى غاية مايكون من الصلابة والبيس والملاسة وهي فى دورانها يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة تطرب عندها القوى البدنية وتتحير النفوس البشرية (قال المبحث الثانى ٧) قد انجر الكلام ههنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما ينتفع به فى الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع واصر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر فى خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده فيحكى كذلك وهذا العلم فجمابينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آخر فيه براهينه يسمونه المجسطى فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها ان شاء الله تعالى لاكما وقع فى المواقف فيتعجب من له ادنى نظر فى هذا الفن من قلة اهتمام الحاكى بالمحكى وبتخذ ذلك مغمزا على المتصدى لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعنى الشمس والقمر وزحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة فى الافلاك لا كالحيوان فى الميا فبنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين فى زمان واحد من جسم واحد واما فى جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان تكون الافلاك لغير المكوكبة كثيرة محيط بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا فى السمويات فضلا لاحاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تستند الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان تفرض دوائر البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع (قال وانه لا كوكب عليه وانه يتحرك ٨) انما جعل ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة فى الافلاك كالحيتان فى الماء لايقولون بذلك (قال يسمى معدل النهار ٢) لتماديل الليل والنهار فى جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان ضد حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبى العالم وهو الذى يلى شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالى والآخر الجنوبى (قال وتتم دورة فى قريب من اليوم بليلة ٣) انما قال فى قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق (قال ويحرك الكل ٣) يعنى ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التى تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والا فى الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط فى تخن المحيط كالخارج المركز من المثل على ما سيجئ ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة (قال وتحته فلك الثوابت ٣) سمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعنى ما عدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت اما لبطء حركتها فى الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على

من المشرق الى المغرب على منطقة متن

٢ وقطبين يسميان قطبى العالم متن

٣ لانها كالجزء منه متن

٣ يتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره ستة وثلثين الف سنة اوفى ثلث وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة اوفى خمسة وعشرين الف سنة ومائتى سنة على اختلاف الاراء ثم تحته فلك زحل ثم المشترى ثم المريخ ثم الشمس ثم زهره ثم عطارد ثم القمر استحسانا فيما بين الشمس والسفليين متن

وتيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوى والمحوى اذا كانت على مناطق واقطاب باعيانها لانحس باختلاف الحركتين بل انما نحس بحركة واحدة هى مركبة من مجموعهما ان اتحدت الجهة وحاصلة من فضل السريعة على البطيئة ان اختلفت الجهتان والالم يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بآلات القياس ان الثوابت لاتختلف ابعادها عن قطبى العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا فى مقدار هذه الحركة فعلى رأى بطلميوس ومن قبله تقطع فى كل مائة سنة درجة فتتم الدورة فى ست وثلثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع فى كل ست وستين سنة درجة فتتم الدورة فى ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة فى كل سبعين سنة فتتم الدورة فى خمسة وعشرين الف سنة ومأتى سنة وبوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال فى الآلات اولاسباب لايطلع عليها الاخالق السموات (قال واستدلالا من الكسف ٣) يعنى انهم وجدوا القمر يكسف سائر السيارات ومن لثوابت مايكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم فى البواقى الا الشمس فانها لايكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشئ من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحاكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسانا لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم فى الوسط من السيارات بمنزلة شمعة القلادة وقد تاكد هذا الاستحسان بمناسبات اخر وزعم بعضهم انا رأى الزهرة كاشفة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت اشكلية لعلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد مابين طرفى الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج أحدهما من مركز العالم والاخر موضع الناظر فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بالله لهم تسمى ذات الشعبتين تنصب فى سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالى الشمس دائما لايصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بالله لاقطاع فى جانب كثرة الافلاك وانه لايمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه فلاجهة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات وفيما بينها (قال وافلاكها الكلية ممثلات ٦) يعنى ان الفلك الكلى لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اى موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين (قال وفى جوف ممثل القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التى يشتمل عليها الافلاك الكلية وقد ارشدهم الى ذلك ماادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهر بن وسنعرفهما ونعنى بمائل القمر وهو فلك فى جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لايتغير فالجوزهر بهذا بحسب مقعر ممثل عطارد ومقعره محدب المائل المماس بمقعره محدب كرة القمر ومنها الافلاك الخارجة المدارات والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون فى نحن فلك موافق المركز يماس بمحدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هى ابعد نقطه عليه من مركز الارض ويسمى الاوج ومقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة الاولى هى اقرب نقطة عليه منه ويسمى الحضيض فيه لضرورة يبقى الفضل بين موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظى الوسط بقدر مابين مركزى الموافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتى التماس المقابلتين لغايتى الغلظ وهذان الجسمان يسميان بالممرين

٣ فى البواقى والكواكب السبعة تسمى السيارة والشمس والقمر يسمى لبرين والبواقى المحيرة متن

٦ لكون مناطقها على منطقة البروج متن

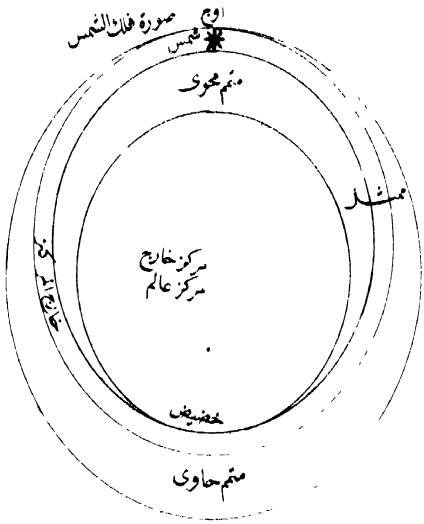
٨ فلك آخر مركزه مركز الارض يسمى المائل ثم فى نحن المائل وكل من الممثلات الغير القمر فلك شامل للارض خارج مركزه عن مركزها يسمى فى عطارد ممر اوفى باقى المحيرة حاملا يماس محدبه محدب المائل والممثل بنقطة تسمى الاوج ومقعره مقعره بنقطة تسمى الحضيض يبقى الفضل جسمين مستديرين على مركز العالم يسميان بالممرين يتدرج كل منهما من غلظ بقدر مابين المركزين الى رقة ينتهى عند نقطتى التماس على التبادل يمنى ان رقة الحاوى منهما عند الاوج وغلظه عند الحضيض والمحوى بالعكس وفى نحن المدير فلك آخر خارج المركز يسمى الحامل ينفصل عن المدير كالمدير عن الممثل فيكون اعطاد اوجان وحضيضان واربع ممتحات والمائل فى المحيرة اسم الحامل ثم فى كل نحن كل حامل كرة تسمى ذلك اتدوير احمد طرفى قطرها يماس محدب الحامل والاخر مقعره والكوكب مفرق فيه يماس سطحه سطحه والشمس فى الخارج المركز كالتدوير فى الحامل متن

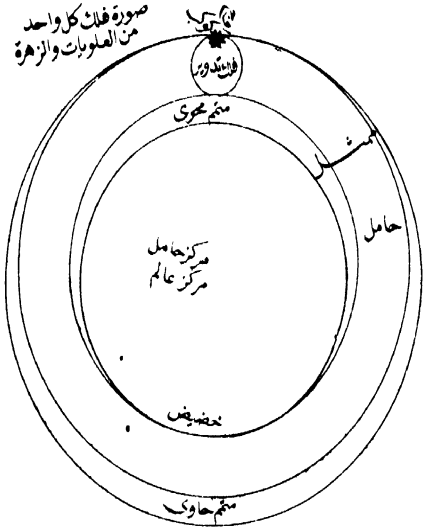
وبكون ذلك التدرج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوى منهما يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوى عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز فى ثخن خارج مركز آخر كما فى عطارد ومنها التداوير والتدوير كرة فى ثخن الخارج المركز يماس سطحها المحدب الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقعره بنقطة معة بلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يتماس سطحاهما على نقطة ولم يعتبر لها ولا للكوكب تقعير بل اعتبرا مصمتين فقوله ثم فى ثخن المائل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو فى القمر المائل وفى البواقى ممثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان فى ثخنه التدوير لحمله مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مدير الادارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذى ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان واربع متممات والمائل فى المتحيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير اذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل فى ثخنه خارج مركز فى ثخنه الشمس وللقمر ممثل فى جوفه مائل فى ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه القمر ولعطارد وممثل فى ثخنه خارج مركز يسمى مديرا فى ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل فى ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

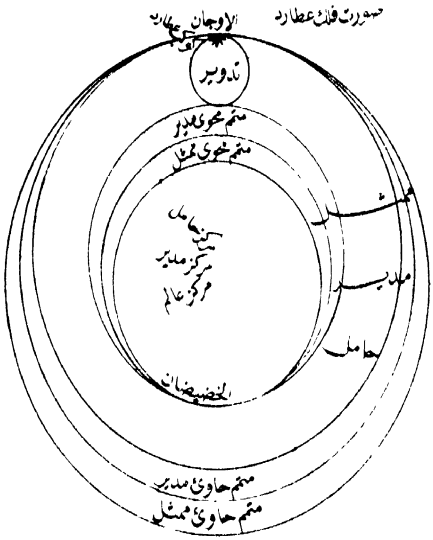
(قال المبحث الثالث ٢) لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بنقطتى التقاطع ونقطتى البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على غاية بعد مابين المنطقتين ويسمى الميل الكلى فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفى الربع اليها ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع وبمقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك الممثلة اثنى عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا مابلغ وسموا من نقطتى تقاطع المنطقتين النقطة التى تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعنى مائل القطب الشمالى اعتدال ربيعيا والنقطة التى تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة فى جانب الشمال انقلابا صيفيا وفى جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الآخذ فى الشمال الى الانقلاب الشمالى اعنى زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الخريفى اعنى زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبى اعنى زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعى اعنى زمان قطعها للجدى والدلو والحوت وهذه الاسامى مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عندها تقسيمات بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن اثروا بقاء الاسماء تيسيرا للامر فى ضبط الحركات (قال وكل من السيارة يقطع هذه البروج على التوالى ٧) اعنى من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهى حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالى اعنى من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعنى بالحركة اجمالا الحركة المركبة التى بها يعتبر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثنى عشر فى ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهى السنة الشمسية والقمر فى ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم

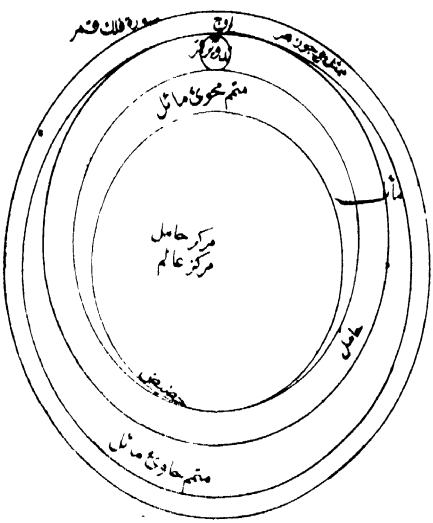
٣ ست دوائر متقاطعة على قطبى البروج قاطعة لمنطقتيها على ابعاد سواء مارة احداها تقاطع المعدل ومنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر المثلات ايضا اثنى عشر قسما سموا كل قسم برجا وجعلوا كل برج ثلثين درجة وكل درجة ستين دقيقة وكل دقيقة ستين ثانية وهكذا وسموا نقطة التقاطع التى تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعتدالا ربيعيا والى جنوبه اعتدالا خريفيا ومنتصف مابين نقطتى التقاطع فى الشمال انقلابا صيفيا وفى الجنوب انقلابا شتويا وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل والثور والجوزاء يسمى ربيعا والسرطان والاسد والسنبلة صيفا ومن الجنوب الميزان والعقرب والقوس خريفا والجدى والدلو والحوت شتاء منه

٧ اعنى بحركة من المغرب الى المشرق اما جملا فالشمس فى ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهى السنة الشمسية والقمر فى ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم متن


صورة فلك الشمس
الشمس
منتم محوى
ممثل
مركز خارج
مركز عالم
الحضيض
منتم حاوى


صورة فلك كل واحد
من العلويات والزهرة
فلك التدوير
منتم محوى
ممثل
حامل
مركز حامل
مركز عالم
الحضيض
منتم حاوى


صورة فلك عطارد
الاوجان
تدوير
منتم محوى مدبر
منتم محوى ممثل
ممثل
مدبر
حامل
مركز حامل
مركز مدبر
مركز عالم
الحضيضان
منتم حاوى مدبر
منتم حاوى ممثل


صورة فلك قمر
منتم محوى مائل
ممثل
حامل
مركز حامل
مركز عالم
الحضيض
منتم حاوى مائل

وخمس يوم وهى السنة القمرية وزحل فى ثلثين سنة والمشترى فى اثنتى عشرة سنة والمريخ فى سنتين الاشهر اونصفا وكل من الزهرة وعطارد فى سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات (قال واما تفصيلا ٦) اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالى اوخلافه فهى الحركة الى خلاف التوالى حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما ويظهر فى اوج الحامل وحضيضه ويحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهى فى اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان فى نقل صاحب المواقف سهوا فلم لابد من التنبيه له وهو انه جعل حال مركز التدوير واوج الحامل فى الميزان والحمل المقابلة وانما هى المقارنة وجعل المدير اسما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس فى الصباح والمساء فى الميزان اعظم منه فى الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث دقايق واثنى عشرة ثانية وبها تتحرك جميع افلاك القمر فينتقل الرأس والذنب ولذلك ينسب اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقايق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه وتسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتى الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالى فمنها حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر وتظهر فى الاوجات والحضيضات وهى على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم الى انها بحركته واختار الآخرون كونها حركات الممثلات بذواتها احترازا عن كونها عطلا والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريك الحاوى للمحوى ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارج المراكز سوى مايخص باسم المدير لعطارد وهى فى كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشترى خمس دقايق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما ويظهر فى مراكز تداوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهى فى كل يوم لتداوير العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبع وثلثون دقيقة وعطارد ثلثة اجزاء وست دقايق والقمر ثلثة عشر جزأ واربع دقايق وهذه فى تداوير المتحيرة للنصف الاعلى وعلى غير مناطق الحوامل وفى تدوير القمر للنصف الاسفل وعلى منطقة الحامل والمائل فلا محالة يكون النصف الآخر الى خلاف التوالى من

(قال ويقع للقمر ٣) يعنى لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقة البروج الا بحسب المائل ولما كان حركة تدوير المتحيرة على غير مناطق حواملها مائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبى البروج و برأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو فى مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالى يقع بين نقطة الاعتدال الربيعى وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التى تقطع

٦ حركة اليوم بليلته الى خلاف التوالى اعنى من المشرق الى المغرب لمدير عطارد وعلى غير منطقة العالم ومنطقة البروج واقطابها تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ولمثله على منطقة البروج وقطبيها ثلث دقايق وكسر والمثله على غيرا لمنطقتين والاقطاب احدى عشرة درجة وتسع دقايق والى التوالى لممثلات غير القمر على وفق الثامن حتى كانها بحركة الخارج المركز للشمس على منطقة البروج دون قطبيها تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ولزحل دقيقتان ولمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين والاقطاب ولتداوير العلوية فضل حركة الشمس على حواملها ولتدوير الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولعطارد ثلثة اجزاء وست دقايق والقمر ثلثة عشر جزأ واربع دقايق وهذه فى تداوير المتحيرة للنصف الاعلى وعلى غير مناطق الحوامل وفى تدوير القمر للنصف الاسفل وعلى منطقة الحامل والمائل فلا محالة يكون النصف الآخر الى خلاف التوالى من

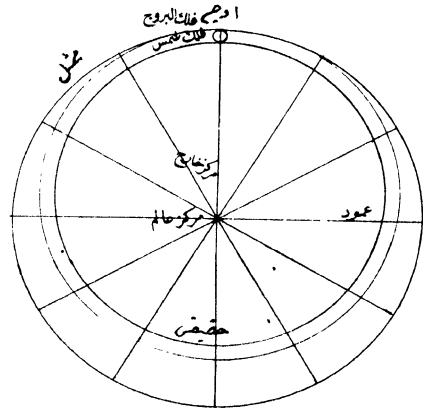
٣ ميل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط وللمتحيرة بحسب المائل اعنى الحامل عنها وبحسب التدوير من المائل وكل الميلين يسمى بالعرض

من

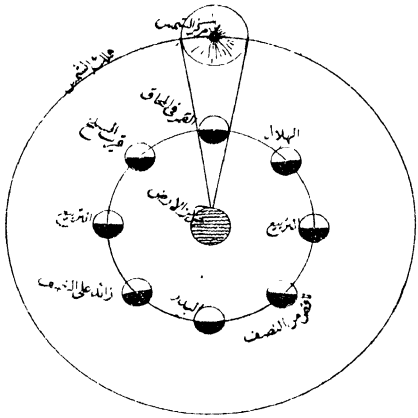
دائرة عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض (قال ونقطتا تقاطع المائل ٦) والممثل بالجوزهرين ويعنى بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز الخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست فى سطح منطقة البروج لمائلة عنها فلهذا تقاطع الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهرين النقطة التى يجاوزها الكوكب الى شمال منطقة البروج برأس والتى يقابلها بالذنب تشبيها بالشكل الحادث بين نصفى المنطقتين من الجانب الاقل بالثنين وجعل الاخذ فى الشمال راسا لانه شرف من قبل ظهور المطب الشمالى وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر بنى لما اثبتوا فلكا للحركة اليومية واخر لحركة ثوابت وتاملوا فى احوال السبعة السيارة واختلافاتها فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وتدويرا وللقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدوير اولكل من العلويه والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومدبرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا فى الفلكيات انها منتظمة فى حركاتها لايعرض لها وقوف اورجوع اوسرعة او بطء وانحراف عن سننها فحين ادركوا شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لايخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز والتدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذى نحن بقربه تكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون فى القطعة التى هى ابعد منه بطيئة وفى القطعة التى هى اقرب سريعة لان القسى المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما مايكون فى نصف الاوجى من الممثل واصغرهما مايكون فى النصف الحضيضى منه والكوكب لايقطع كل نصف الا بقطع مانيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر والحضيضى اقل على تفاوت المسافتين اعنى القسمين من الخارج المركز فترى الحركة فى النصف الاوجى ابطأ وفى الحضيضى اسرع وعند طرفى الخط متوسطة كما اذا تحرك متحرك فى ساعة فسخين وفى اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلى الربيع والصيف اكثر من مدة فصلى الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة حامله اعنى النصف الاعلى فى المتحيرة والنصف الاسفل فى القمر ترى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان فى النصف الذى يخالف حركته حركة حامله اعنى اسافل المتحير واعلى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوى لحركة الحامل وذلك انما يكون فى المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير والحوامل ترى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه فى التوالى جزأ ويرده التدوير الى خلاف التوالى جزأ فيرى من فلك البروج فى موضعه كما انه / يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزأ والتدوير يرده جزئين مثلا (قال وامثال هذه البيانات ٨) قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقديرثبوتها اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا اعلم المساواة وليست بمعلومة اذ لاضرورة ولابرهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب

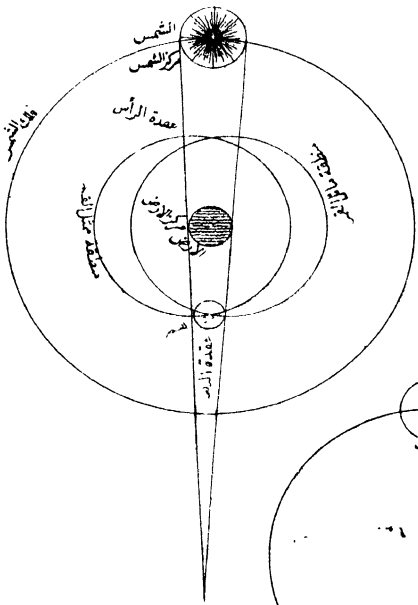
٦ والممثل بالجوزهرين والتى تجاوزها الكواكب الى الشمال براس والاخرى بالذنب فظهر ان جزئيات الافلاك اربعة وعشرون وكذا بسايط الحركات وبناء على اعتقاد الانتظام فى السموات مع مشاهدة الكثير من الاختلافات مثل السرعة والبطء بعد التوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة ولاشك ان من الخارج المركز الذى يحرك الشمس مثلا حركة متشابهة حول مركزه القوس التى تكون فى النصف الاوجى من الممثل اعظم من التى تكون فى نصف الحضيضى وانها لاتقطع كل نصف الابقطع مافيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر فترى الحركة ابطأ فلهذا كانت مدة الربيع والصيف اكثر مدة من الخريف والشتاء وان الكوكب اذا كان من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة الحامل يرى سريعا واذا كان له فى النصف الاخر فان كانت حركته اقل من حركة الحامل يرى بطيئا وان انتهت الى التساوى يرى بطيئا وذلك فى المتحيرة لاغير ويرى واقفا وان زادت يرى راجعا متن

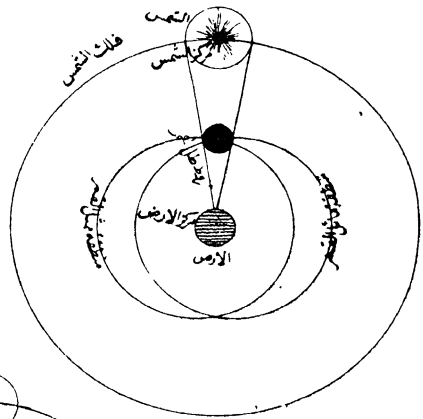
٨ ليست استدلالا بوجود اللازم على الملزوم كما هو الظاهر بل تحدسا متن

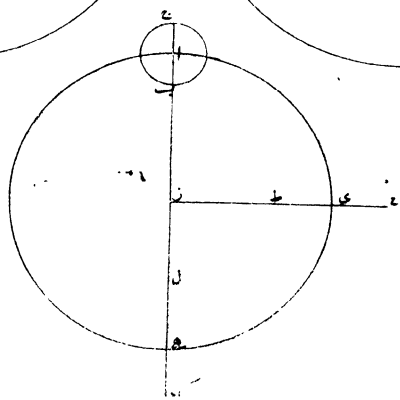

فلك البروج
فلك الشمس
مركز خارج
مركز عالم
عمود
حضيض




مركز الشمس
فلك الشمس
القمر في المحاق
الهلال
قرب السدس
مركز الارض
التربيع
زائد على النصف
البدر
قمر النصف


الشمس
مركز الشمس
فلك الشمس
عقدة الرأس
مركز الارض
عقدة الذنب


الشمس
فلك الشمس
مركز الشمس
مركز الارض
الارض


ج
ا
ب
ز
ط
ى
ل
ه

اخر والجواب انها مقدمات حدسية حيث حكم العقل الجازم بانتظام السمويات بثبوتها عند دار الثالا اختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به في امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس به كالمجرة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبني على التدوير او الخارج المركز وان حركات اوجات الممثلات بانفسها او بالفلك الثامن (قال كما تجد سو٩) اورد منهما من الحدسيات المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس ومايترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا المضيء من جرمه الكرى اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فينفصل بين المضيء والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور وينفصل بين مايصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين مالا يصل دائرة تسمى دائرة لرؤية والدائرتان تتطابقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه حينئذ مما يلي البصر وهذه الحالة هي المحاق وكذا في الاستقبال لكن مايلي البصر حينئذ هي القطعة المضيئة والقمر حينئذ يسمى بدرا وتتقاطعان في سائر الاوضاع اما في التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما في غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي اركاما يلي الشمس هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي يلي المنفرجة واول مايبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثنتي عشرة درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان القمر ٧) اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستنارة والاتارة بالنسبة الى الابصار حين مايكون من شانها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكون لامحالة على احدى العقدتين الرأس او الذنب او بقربهما بحيث لايكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلامحالة يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بتصفها ظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلي او البعض فالجزئي ولكونه حالة تعرض للشمس لافي ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا سترت لسراج بيدك بحيث يراه القرم وانت لاتراه وان يكون كليا للقوم جزئيا لآخرين او جزئيا للكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين فيماين جرم القمر مخروط شعاع الشمس فلايكون كسوف (قال واذا كان عند الاستقبال ٣) اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او بقربهما بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض تحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلمة الاصلي كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلي والجزئي واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج اقل من نصفي لقطرين فيماس مخروط الظل فلا يخسف (قال هذا ولكنهم وجدوا ٩) يعني انهم وان حكموا بحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات اخر تورث اشكالات على ما اثبتوا لها من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه وادعى صاحب التحفة حل الجميع وجه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة (ا) التي هي مركز كرة (ح) على محيط دائرة كدائرة (ده) وكانت تلك الحركة بسيطة

٩ من اختلاف التشكلات نور القمر على حسب اختلاف اوضاعه من الشمس انه في نفسه مظلم يستضيء بالشمس فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم الينا وهو المحاق واذا انحرف الينا من جهة المضي قدر ما يرى فهو الهلال ثم تزايد الى ان يبلغ الاستقبال فيصير وجهه المضي كله الينا وهو البدر ثم ينحرف فياخذ النور في النقصان الى المحاق متن

٧ عند الاجتماع على عقدة ارأس والذنب او بقي بها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطر اتدوير ي جرمه المظلم كله او بعضه على وجه الشمس وهو الكسوف متن

٣ عليها او يقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض المحجب بالارض عن نور الشمس فيرى كله او بعضه على اظلاله الاصلي وهو الخسوف متن

٩ اختلافات اخر تقتضي زيادة افلاك تحيرو في كيفياتها وكمياتها او اوضاعها و حركاتها وذلك ان كان مركز التدوير متحركا بحركة الحامل يقتضي ان يكون تشابه حركته وتساوي ابعاده ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض كلها بالاضافة الى مركز الحامل وقد وجد في القمر لتشابه الحركة حول مركز العالم ومحاذاة القطر بالنقطة من جانب الحضيض بعدها مركز العالم كبعد ما بين المركزين وفي المتحيرة تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير في عطارد والحامل في البواقي وايضا ميل المائل عن الممثل شمالي في نصف جنوبي في آخر فلزم ان يكون مركز التدوير كذلك لكنهم وجدوه ابدا للزهرة جنوبيا ولعطارد جنوبيا متن

حدث عند مركز ذلك المحيط وهو (ب) فى ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا (ازء زه) ويتبع ذلك تساوى قسى المحيط فى تلك الازمنة كقسى (اء ه) ويلزم ايضا ان تكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ر) ايضا متساوية فى جميع الاوضاع كخطوط (زازء زه) اذكل منها نصف قطر دائرة (اء ه) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من الكرة المفروضة ابدا محاذيا لنقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرة من (ا) الى (ء) كان القطر مثل (ح ط) واذا صار الى (ه) كان مثل (ك ل) فمركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قدروه لزم ان تكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك بل وجد فى القمر تشابه حركة مركز التدوير اعنى احداث الزوايا المتساوية فى الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع فى المواقف سهوا بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعنى نقطة تتوسط مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج فاتجه الاشكالان ووجد فى عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفى الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر فى التحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التى بحسبها تتشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما فى القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتى المائل والممثل تقتضى ان تكون احد نصفيه شماليا من الممثل والآخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير فى سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما فى الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما فى الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالى جنوبيا والجنوبى شماليا فكان انتقاله الى الشمالى وهكذا ابدا وعطارد بالعكس ولابد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه (قال المحقق الرابع ٦) هذه دوائر توهموها بملاحظة السفليات ينتفع بها فى استخراج القبلة واختلاف البلاد فى طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهى الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفى منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقى والدائرة عظيمة اوالى وجه الارض فافق حسى والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعنى طرفى خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض وينفذ فى الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسى اقل من الخفى بقدر ما يقتضيه نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت فى فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فرق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبى العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبى العالم على سمت الرأس وان كانا غير قطبى العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احداهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمى الافق افق الاستواء والا فالافق المائل ولا حصر للافاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهى عظيمة تمر بقطبى الافق اعنى سمت الرأس والقدم وقطبى العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء فى عدم اطراد التعريف اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبى العالم عند كونهما سمتى الرأس والقدم اعنى حيث ينطبق دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهى تنصف

توهموا الكل موضع من الارض دائرة على الفلك فاصلة بين الظاهر منه والخفى سموها دائرة الافق وقطباها سمت الرأس والقدم فان كانا قطبى العالم انطبق الافق على المعدل والا كان مقاطعا له اما على زوايا قوائم ويسمى افق الاستواء او غيرها ويسمى الافق المائل واخرى مارة تسمى الرأس والقدم وقطبى العالم سموها دائرة نصف النهار وقطباها نقطتا المشرق والمغرب متن

المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض (قال وتوهموا فى سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض ٣) بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احداها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبى من الارض والشمالى منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفى وبهاتين الدائرتين تصير الارض اربا اعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين وتسمى المعمورة والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقى من الارض والغربى منها (قال وسموا من دائرة نصف النهار ٧) عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعنى سمت الرأس ولا محالة تساوى ما بين افق البلد وقطب المعدل اعنى ارتفاع القطب فى افق الاستواء لاعرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم المار تسمى الرأس والقدم يقع على معدل النهار ولا يبعد عنه وفى الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض فى الغاية اعنى تسعين وفى غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس فى نصف النهار يوم الاعتدال الربيعى او الخريفى والفيناه من تسعين كان الباقى عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة فى المغرب واعتبر البوانيون من المغرب لكونه اقرب نهايتى العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل بحر الغرب وعند بطلميوس الجزاير الخالدات الواغلة فى البحر وبينهما عشر درجات وهى قريبة من مائتين وعسرين فرسخا (قال وقسموا المعمورة ٨) للمامر يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عامرة وافرة لفرط الحرارة ولم يكن حوالى القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة وقع معظم العمارة فى الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات فى العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام فى العرض حسب ما طهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال فى الحر والبرد فاعتبروا فى الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفى العرض تفاضل نصف ساعة فى مقادير النهار الاطول اعنى نهار كون الشمس فى الانقلاب الصيفى وكل من الاقاليم يحصر بين نصفى مدارين مواز بين خط الاستواء اشبه شئ بانصاف الدفوف ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالى اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثانى حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث الارض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الا عشرا والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة (قال فى خط الاستواء ٦) اشارة الى نبذ من خواص المواضع التى لا عرض لها والى التى لها عرض اما البقاع التى لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما تقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار فى جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعنى قوس النهار رمسا وبالخفى اعنى قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار فى النصف الاوجى من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعنى التى من المغرب الى المشرق ابطأ فتديرها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع

٣ فانقسمت بالاولى ويسمى خط الاستواء الى جنوبى وشمالى وبالثانية الى ظاهر وخفى والمكشوف احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة وبالثالثة الى شرقى وغربى متن

٧ ومابين سمت الرأس البلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة فى الغرب بطول البلد متن

٨ سبع قطاع موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق الى المغرب سموها الاقاليم السبعة متن

٦ يكون دور الفلك دولابيا والليل والنهار متساويان ابدا ويسامت الشمس رؤسهم فى الاعتدالين وهو صيف ويبعد فى الانقلابين وهو شتاء فيكون الفصول ثمانية وفى عرض تسعين يكون رحويا ونصف الفلك ظاهرا ابدا والنصف خفيا والسنة يوما وليلة وفى الافاق المائلة يكون الدور رحويا مثليا والقسى الظاهرة من المدارات الشمالية اعظم اذا كان العرض شماليا فيكون النهار اطول اذا كان الشمس فى البروج الشمالية وبالعكس فى الجنوبية وبحسب تفاوت العروض يكون تفاضل القسى وتفاوت الليل والنهار . متن

واذا انتقلت بالليل الى النصف الحضيضى كانت الحركة الثانية اسرع فتعيدها الحركة الاولى ابطأ فتتفاوت الحركتان فى نصفى مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤسهم فى السنة مرتين مرة فى اعتدال رأس الحمل ومرة فى اعتدال رأس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة فى انقلاب رأس السرطان واخرى فى انقلاب رأس الجدى ولكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاآن وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فتكون فصولهم ثمانية كل منها شهر او نصف تقريبا واما فى عرض تسعين اعنى حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى فى الافق مشرق ولا مغرب متميزين بل فى جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا بل فى جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدى الظهور اعنى الذى يكون من معدل النهار فى جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدى الخفاء فالشمس مادامت فى النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا ومادامت فى النصف الخفى منه يكون ليلا فتكون السنة كلها يوما وليلة ولا تفاضل الا من جهة بطء حركة الشمس وسرعتها وامافى المواضع التى يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حماليا لميل المعدل عن الافق فى جهة القطب الخفى وميل الافق عنه فى جهة القطب الظاهر ولهذا سميت بالافاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة وبماس البعض ولا يقاطعه اعنى الذى يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وماهو اصغر منه الى القطب ابدى الظهور فى جانب القطب الظاهر وابدى الخفاء فى جانب القطب الخفى واما التى يقاطعها الافق فان كانت فى شمال المعدل كانت القسى الظاهرة اعظم فى العرض الشمالى واصغر فى العرض الجنوبى والقسى الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس فى البروج الشمالية اعنى من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل فى العرض الشمالى لكون القسى الظاهرة اعظم وكان اقصر فى العرض الجنوبى لكونها اقصر واذا كانت فى البروج الجنوبية اعنى من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اى كان النهار فى العرض الشمالى اقصر وفى الجنوبى اطول للمعرفت وان كانت المدارات التى يقاطعها الافق فى جنوب المعدل كانت القسى الظاهرة اعظم فى العرض الجنوبى واصغر فى الشمالى فعند كون الشمس فى البروج الشمالية كان النهار اقصر فى العرض الشمالى واطول فى الجنوبى وعند كونها فى البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب اظاهر والمدارات التى تليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفى والمدارات التى عنده فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزائد النهار وتناقص الليل الى رأس المنقلب الذى يلى القطب الظاهر وتناقص النهار وتزائد الليل الى رأس المنقلب الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدى وبالعكس (فائدة ٢) بريدان اكثر ماذكروا من عظم امر السمريات وتعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها مما يمكن شهوده بالامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لامختارا وذلك فى غاية الفساد وجعلوا له فرعا هو تأثير الحركات والاوضاع فيما يظهر فى عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الالحاد ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كذا والمشترى ابيض والمريخ احمر ونحو

﴿يتبع﴾

م لاشك ان خلق السموات اكبر دلالة مافيها من العجايب على القدرة البالغة والحكمة الباهرة اظهر الا ان ابتناء ذلك على نفى القادر المختار وفى اسناد الحوادث الى ماتتعاقب من الحركات والاوضاع تعطيل للصانع تعالى وتقدس ثم انهم وان ذهبوا فيما يشاهد من اختلاف الالوان الى ان لزرقة مخيلة فى الجو وسواد القمر عدم اضاءة وكدرة زحل وبياض المشترى وحمرة المريخ اختلاف فى الاضواء وفيما يقال من اختلاف طبايع الكواكب والبروج الى انها راجع الى الاثار بحسب الحركات والاوضاع الا انهم اضطروا فى اختلاف الاجزاء منطقة وقطبا ومركزا الكواكب والتدوير ونحو ذلك الى جعله عايدا الى الاسباب الفاعلية ولا يتأتى ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبته الى الكل فلزمهم الرجوع الى القادر المختار والمحب انهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات على هذا النظام ازلا وابدا يجعلونها ارادية تابعة لتعاقب الارادات الجزئية من نفوس فلكية على ماسيأتى

متن م

يحصلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا فى سائر السيارات ودرجات البروج على مابين فى كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة فى الجولا متحققة فى السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه ومايشاهد فى المتحيرة ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب اوالدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الاثار سببا فى عالم العناصر بحسب مايحدث لها من الحركات والاوضاع ولماذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب او اتى بما فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب القابلية لاينافى اختلاف الاثار لجواز ان يكون ناشئا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلايأتى هذا الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع مابنوا من اصول على الهيئة على نفى الفاعل المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا الى مشية لقادر المختار فلايثبت ماأثبتوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية واقعة بارادات جزئية من النفوس الفلكية على ماسيأتى مع انا قاطعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف اوتنقطع بمقتضى الارادة ولايلزم ان تستمر على وتيرة واحدة (قال القسم الثانى فى البسايط العنصرية ٩) المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء والارض لان الشواهد الحسية والتجربة والتأمل فى احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية بسايطها ومركباتها لاتخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد فى البسايط مايشتمل على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة اوالثلثة مابين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنتين من الكيفيات الاربع فى كل بسيط عنصرى فالجامع بين الحرارة واليبوسة هوالنار وبين الحرارة والرطوبة هوالهواء وبين البرودة والرطوبة هوالماء وبين البرودة واليبوسة هوالارض ومعنى ماذكروا فى بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كمايقال العنصر اماحار اوبارد وكل منهما امايابس اورطب اوعلى لوازمهما كمايقال العنصر اما خفيف اوثقيل وكل منهما اما على الاطلاق اوعلى الاضافة اويقال لابد فى تركيب الممتزجات من لطيف اوكثيف فاللطيف اما بحيث يحرق مايلاقيه وهوالنار اولا وهو الهواء والكثيف اماسيال وهوالماء اولاوهو الارض اويقال لابد فيه من قبول الاشكال وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة اوبعسر وكل منهما اماان يكون له قوة جامعة اومفرقة هذا والتعويل على الاستقراء ولابن سينا فى ذلك كلام طويل اورده الامام فى المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلى فقد حاول مالايمكنه الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولامنحلة اليها فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة (قال ولم يقولوا بالاستبقاء ٧) يعنى ان للفلاسفة فى كيفية العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا والبواقى بالاستحالة قبل النار وقبل الهواء وقبل الماء وقبل الارض وقيل البخار ومنهم من جعله اثنين قيل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة قيل النار والهواء والارض وانما الماء هواء متكاثف وقيل الهواء والماء والارض وانما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقراء الصحيح فتدفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقولوا بالاستبقاء الافى امور ثلثة

٩ وفيه مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام العنصرية لاتخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة من غير اقتصار على واحد اواجتماع لثلثة ذهبوا الى ان العناصر اربعة بحسب الازد واجات الممكنة حار يابس هوالنار وحار رطب هو الهواء وبارد رطب هو الماء وبارد يابس هوالارض وبنوا طرق الحصر على هذه الكيفيات الاربع ولوازمها مثل الخفة والثقل على الاطلاق اوالاضافة ومثل الاجتماع والافتراق بسهولة اوعسر والتعويل على الاستقراء منه

٧ الافى وجود كرة النار ثم فى يبوستها وفى حرارة الهواء والاستدلال بالاثار ضعيف لامكان اسباب اخر وبان النار لوكانت حارة رطبة لكانت هواء والهواء باردا رطبا لكان ماء اضعف لامكان الاشتراك فى اللوازم سيما المختلفة بالشدة والضعف منه

الاول وجود كرة النار فانه لاسبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون مايشاهد من الشعل و لنيران هواء اشتدت حرارته لاعنصرا برأسه الثانى ببيوسة النار بمعنى عسر قبول الاشكالات وتركبها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة و المشاهدة و لامجال لهما فى النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التى على وجه الارض فظاهر انها بخلاف ذلك والاستدلال بارتشان الحرارة افناء الرطوبات و النار الصرفة فى غاية الحرارة فيلزم ان تكون فى غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها للرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول الاشكالات وتركبها غير مسلم بل انما تفنى البلة والاجزاء المائية وماهو كذلك لايلزم ان يكون يابسا فى نفسه كما فى الهواء الصرف الثامن حرارة الهواء فانه لادليل على اثباتها فى الهواء الصرف عن انعكاس الاشعة الاترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا ومايقال ان ذلك بسبب مجاورة الباردين اعنى الماء والارض مع زوال المانع اعنى انعكاس الاشعة غير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة ولوكانت رطبة لكانت هواء و بان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففى غاية الضعف لان الاشتراك فى اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات ببعض تلك المختلفات لايوجب اتحاد الملزومات فى الماهية (قال ثم جعلوا ٤) يعنى ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية اعنى المسماة بالموالید اعنى المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركب جميعها انما هو من هذه الاربعة و تحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انها اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء و فيضان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتأدى بحسب مايتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولوفقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او لاهواء متخلل اوحرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا فى القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا رأيناها تفرق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتفاطر اجزاء مائية و بقى اجزاء ارضية ومعلوم انه لابد من اجزاء نارية تفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حاصلة تحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الاضمحلال اذ بزوال الايكفى تلك الاسباب لكونها على التقضى والزوال وفيما ذكرناه دفع لما يقال ان شأن الحرارة تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لابد للتجاور والاجتماع بين الجزء النارى وغيره من سبب يستديم بقاءهم التأثير والتأثر فلم لايكون هو المانع من تفريق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لايجوز ان يكون الطبخ والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية او الفايضة من الاجرام السماوية من غير جزء نارى وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار اومجرد امتزاج الرطب باليابس ولوسلم ماذكر فيما يشاهد تركيبه وتحليله فلايدل على ان جميع المركبات كذلك (قال المبحث الثانى ٢) زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هى بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب الخارجة والاستعدادات يجوز ان تزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض كل من الاربعة ينقلب الى مايجاوره فتقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والثانى بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعنى انقلاب هذا الى ذلك وبالعكس فالانواع الاولية ستة

﴿ والى ﴾

٤ هذه الاربعة اركان الموالید منها التركيب واليها التحليل لما يشاهد من انه اذا اجتمع الارض والماء مع تحلل الهواء و افاضة حرارة من السماء تكون النبات وصار رمادا لتكون الحيوان و انه اذا وضع مركب فى القرع والانبيق تصاعد منه جز هوائى وتقاطر مائى و بقى ارضى ولابد من النارى لتعين على حدوث الصورة الحافظة للتركيب الحاصل بالاسباب المقتضية ووضعفه ظاهر متن

٥ كل من الاربعة ينقلب الى المجاور بخلع صورة و لبس اخرى ويسمى الكون والفساد ففيما بين النار والهواء ظاهر وفيما بين الهواء والماء كما فى غليان الماء و حصول القطرات على الاناء المكبوب على الجمد و فيما بين الماء و الأرض كما فى تسييل الاحجار بالحبل وانعقاد مياه بعض العيون احجارا فهذه ستة انواع واذا اعتبر فيما بين غير المتجاورين حصلت اربعة بواسطة واثنان بواسطتين متن

والتي بوسط اربعة و بوسطين الثمان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية و يشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للرشح او لانجذاب الابخرة اليه على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت سخونتها لمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت و جتمعت على الاناء ورد الاول انه لو كان للرشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الذي الا في مواضع الرشح على ان الرشح انما يتوهم في الاناء المملو بالجمد دون المكبوب عليه والثاني لانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء الحار الصيفي بل لابد من ان يتبخر و يتصعد ولو سلم فينبغي ان يتفاوت و ينقص بالنزول فلا تعود قطرات لانا بعد ازالتها ولو ادعى انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان تكون في زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول تمايل كون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء (قال المحقق الشالث ٧) لما كانت النار شديدة الاحالة لما جاورها الى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها طبقة واحدة وهي صحيحة الاستدارة بحسبها ومقعرها بقدرها على مقتضى طبعها الاعند من يجعل النار عبارة عن هواء مسخن بحركة الفلك فلا محالة ترقى في الموضع القريب من القطب لبطء الحركة وتغلظ فيبلى المنطقة لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد تحرك لئلا مينه لاسباب خارجة وقد استدلوا بما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار تتحرك بحركة الفلك وانما لم يتحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها يتفصل بسهولة فلا يلازم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق به طبعا فيتبعه في الحركة ورد بان الملك منشأ به الاجزاء وكذا النار الملاقية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فحديه صحيح الاستدارة على الرأي الاصح للاصقية مقعر النار لامقعره لما يرى من امر المياه والجبال والوهاد وله اربع طبقات احديها الدخانية المجاورة للنار تخالطها اجزاء من النار و يتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان الدخان تخالطه الاجزاء النارية وتصعده من اليابس من حيث انه يابس يكون اخف حركة و اشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لمخالطة الابخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فتلك طبقات احديها الغبيرة التي انكسفت بعضها عن الماء وتجففت بحر الشمس والكواكب وتبقى بعضها تحت الماء والثانية الطينية لممتزجة من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة عن الطبقات وجعل الهواء ثلثا اعلاها المخالطة من النارية والهوائية وتحتها الزمهريرية وقعرها بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخالطة من الهوائية والمائية ولا ادري كيف يخفى عليه ان مائحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض والماء لا يكون زمهريرا وان الزمهرير لا يكون هواء صرفا (قلت وهي؟)

٧ للنار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيحة الاستدارة بسطحها الاعند من يجعلها هواء يتسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية لما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ولا كذلك حال الهواء مع النار لسهولة انفصاله برطوبته ولعدم بقاء اجزائه على اوضاعها وقد يجاب بان لكل جزء منها جزأ من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي و يعترض بان ذلك مع تشابه اجزائها وكذا اجزاء الفلك غير معقول والهواء صحيح الاستدارة محدب لا مقعر له اربع طبقات الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية الشديدة البرودة بمجاورة الابخرة ثم المتسخنة بانعكاس الاشعة والماء طبقة واحدة والارض ثلث طبقات المتكشفة للأشعة ثم الطينية ثم الصرفة متن

٢ مع الماء بمنزلة كرة واحدة ولبست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من النتوء ويئس الاذهان ذلك بالقياس ولم نعد الى الكرية لما في طبقتها من اليبوسة ومايقال ان ذلك لا يقدح في كريتها معناه في كريتها بحسب الحس والا فالكرية لا تقبل الشدة والضعف متن

اى الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم ولبست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لايقدح فى كريتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ماذكره بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيها اقل من ذلك لانها لاتقبل الشدة والضعف لان معناها ان تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لابمجرد التقريب (قال والذى تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض ٣) لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعى ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب فى انكشاف الربع المسكون قبل هو تجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها احر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى البروج الجنوبية واوجها فى الشمالية وكونها فى القرب اشد شعاعا من كونها فى البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف ولاخفاء فى ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد فى السراج وعلى هذا تنتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر وتكون العمارة دائما حيث اوج الشمس ايلا يجتمع فى الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الارض فتبلغ الحرارة الى حد النكاية والاحراق ولا البعد فى الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والتفجيع وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار فى ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فتخدر المياه اليها بالطبع وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الازلية فان ارادوا بذلك ارادة الله ان يكون ذلك مستقرا للانسان وسائر الحيوانات ومادة المايحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا فى زمرة المهندين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لاموجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لايوجب العلم بالجزئى من حيث هو جزئى ولا الفعل بالقصد والاختيار (قال والعمدة فى كرية الكل ٩) قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض فى الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها وانها لاتتحرك لامن المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمى بادلة مذكورة فى كتب الهيئة تفيد الاية وبحسب النظر الطبيعى بما يفيد المتأمل على ماذكر فى علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لايختلف وان الارض ثقيل مطلق فتكون تحت الكل وهو ما يلى مركز محدد الجهات واذا كانت فى حيزها الطبيعى لم تتحرك عنه ولا اليه وان فى الارض مبدأ ميل مستقيم على ماير فى اجزائها فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لتضاد المبدئين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها لايفيد كونها كذلك فى الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لاتبنى على الكرية ولا فى الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة فى موضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا ستر ا بتقبيبه لاسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر فى البحر وليس كذلك لانه يظهر له رأس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا ويتحقق ذلك بان توقد نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض فى الوسط بانها لولم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب فى بعض البقاع اصغر لبعده عن السماء وفى البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض

٣ ولم يذكروا لانكشاف البعض شيئا يعول عليه سوى العناية الالهية فان اراد واظاهرها فقد اهتدوا ولكنهم يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل متن

٩ بسطتها وفى كون الارض فى اوسط ثقلها المطلق وفى سكونها انها فى حيزها مع انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم وقد يستدل على كرية الماء برؤية السائر فى البحر عالى الجبال قبل حضيضها وعلى توسط الارض بعدم تفاوت الكواكب فى الصغر والكبر بحسب البقاع وعلى كريتها بكون طلوع الكواكب وغروبها وارتفاع القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع وكانه تحدث والاقعد تسليم انتفاء سبب آخر لايفيد حقيقة الاستدارة والتوسط متن

بانه لوكان امتدادهما الطول اعنى مابين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الكواكب على سكانهما وكذا غروبها عنهم فى آن واحد وعلى تقعير لكان الطلوع على المغربيين قبله على المشرقيين فى مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيهما ليس كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما تتفق فى آن واحد لامحالة وهى مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للمغربى بعد مضى ساعتين كانت للمشرقى بعد مضى ثلاث ساعات ان كان مابين نصفى نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المتفق العرض الف ميل وعلى هذا النسق يتعين التعديب ولوكان الامتداد العرضى اعنى مابين الجنوب والشمال على استقامة لبقى ارتفاع احد القطبين وانحطاط الآخر على حاله بالنسبة الى السائرين كما سار اوعلى تقعير لانتقص ارتفاع القطب الظاهر وانحطاط الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفى والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالى وانحطاط الجنوبى للواغلين فى الشمال وبالعكس للواغلين فى الجنوب بحسب وغولهما فتعين التعديب فى هذين الامتدادين وكذا فى سائر الامتدادات التى فى سموت بين السمتين لتركب الاختلافين حسب مايقتضيه التعديب دون الاستقامة والتقعير واذ ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه ان الباقى كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ماذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولايتم الا اذا بين انتفاء سبب آخر ولو سلم فاذكر لا يفيد الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا يحصل الابالرجوع الى ان ذلك تحدس كما فى استضاءة القمر بالشمس (قال القسم الثالث ٢) بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعنى الفلكية والعنصرية شرع فى قسمى مباحث المركبات اعنى التى لامزاج لها والتى لها مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه بالبسايط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين اوثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعنى فى الهواء واما على وجه الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه مايتكون من البخار ومنه مايتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية وما ئية هى البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهى الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاؤه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا و يتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فيجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والافكبيرا غير مستدير فى الغالب وانما يكون البرد فى هواء ربيعى اوخريفى لفرط التحليل فى الصيفى والجمود فى الشتوى وقد لايبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والافطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال السحاب ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا و احتبس الدخان فيه فان بقى الدخان على حرارته قصدا الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد و نارية لطيفة هى البرق او كثيفة هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيقع على صورة ذوأبة اوذنب اوحية اوحيوان له قرون فيدور بدوران الفلك وقد ينزل اشتعاله الى الارض وهو الحريق

٢ فى المركبات التى لامزاج لها وهى انواع النوع الاول مايحدث فوق الارض البخار المتصاعد فقد يلطف فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا و يتقاطر مطرا وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجا او بعده فبردا وقد لايبلغ فيصير ضبابا ان كثر نزل صقيعا اوطلا ان قل وتكاثف ببرد الليل وربما ينعقد البخار الكثير سحابا ماطرا بتكاثفه بالبرد وان يتصعد الى الزمهريرية لمانع وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس فى السحاب فيمزقه بعنف الى فوق ان بقى على حرارته والى تحت ان اصابه برد فيحدث من تمزيقه ومصاكته اياه صوت هو الرعد ونارية لطيفة هى البرق اوكثيفة هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيقع على صورة ذوأبة اوذنب اوحية اوحيوان له قرون فيدور بدوران الفلك وقد ينزل اشتعاله الى الارض وهو الحريق

يشاهد عند وصول دخان سراج مغطى الى سراج مشتعل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان الغلظه لايشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذوابة اوذنب اوحية اوحيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل اشتعاله الى الارض يرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق (قال وقد تتكاثف الادخنة ٢) اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فيتموج الهواء فتحدث الريح الباردة وقد لاينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة بحركة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغى ان يحمل ماوقع فى المواقف من انها تصادم الفلك اى تقارنه بحيث يصل اليها اثر حركته والافلا يتصور ان ينقطع الدخان مع مافيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة الزمهرير شدة احالتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع فى جانب منه فيدفع مايجاوره وهكذا الى ان يفتر بالجملة فالمتموج من الهواء هو الريح باى سبب يقع واما الزوبعة والاعصار اعنى الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة تلاقى الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول فيعارضها فى الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها فتهبط ملتوية والحق ان ماشوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمخطفة للسفن من البحار وماتواتر من تخريبها للمدن وموارد من النصوص القاطعة فى ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار غاية ماذكروه لوثبت بيان الاسباب المادية (قال وقد يحول ٩) يشير الى سبب الهالة الذى قدمه بقوله الذى احاطها اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لايستر ماوراءه واقع فى مقابلة القمر فيرى فى ذلك الغيم نفس القمر لان الشئ اذا مر على الاستقامة نفسه لاشبحه ويرى فى كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذى وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضئ منه اذ لم تكن جهته مخالفة لجهة المضى فيرى ضوء القمر ولايرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لاتودى شكل المرئى بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدى كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى واثرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء بين المرئى واحدة وانما لايرى السحاب الذى يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لايرى فى ضوء القوى كاجزاء الهباء المتفرقة فى الصحراء واكثر ماتحدث الهالة عند عدم الريح فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتى من تلك الجهة وبسط لانها بتخن السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى ولامحالة تكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى باطغاوة فنادرة جدا لان الشمس فى الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان فى خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل اوسحاب مظلم حتى يكون كمحل البلور الذى وراءه شئ ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لوجعلت

المتصاعدة بالبرد فتنزل بطبعها ويرد حركة الفلك اياها عند وصولها الى كرة النار فيتموج الهواء وهو الريح وقد يلتقى ريحان من جهتين فيستديران فتحدث الزوابع واما مافى الرياح من اختلاف الاحوال واشتداد الاهوال بحيث يقلع الاشجار ويخطف السفن من البحار مع ان رجوع الدخان ينبغى ان يكون على استقامة كخار البخار فيتكلموا فيه بشئ يعول عليه ولم يتشرفوا من مرسل الرياح بنفحات الرجوع

متن

اليه بين القمر والبصر غيم رطب رقيق ابيض متصغر الاجزاء تتفق اجزاء اوضاعها فينعكس ضوء البصر من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر فيؤدى كل جزء ضوء القمر فيرى دائرة بيضاء تامة اوناقصة وتسمى الهالة وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس وتسمى الطغاوة واذا وقع مثل تلك الاجزاء فى خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس شعاع البصر قوس جانبها الاعلى احمر صع والاسفل ارجوانى والاوسط كبرقى ويسمى قوس قزح

متن

مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد بهما كرائي مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضي ان يتدرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد الكرائي انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان (قال وقد شاهدت ٣) ذكروا ان القمر قد يحدث حول الهدرة هوسا خياليا لا يكون لها الوان لكني قد شاهدت بترکستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن الوانها في ضياء صفاء الالوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان ذلك في ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق

(قال النوع الثاني ما يحدث على الارض ٣) مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثير الزجاجية فعقد واما على مر الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تجعل الزلازل العضيمة طائفة من الارض تلا من اتلال ثم تحجر او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من تراكم عمارات تخربت وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانها سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عد كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر معمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثر الجبال ويكون الحفر ما بينها باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (قال النوع الثالث ما يحدث في الارض ٧) قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحركه فما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يمكن لكثافة الارض تحركه في ذاته وحركه الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الارض بالتصييف بغتة ولا شك ان البرد الذي يمرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج (قال وربما يقلب البخار ٢)

٣ مثل ذلك للقمر في ليلة رشية الجو الا انه كان اصغر كثيف الالوان قريبا من تمام دائرة منه

٣ قد يصادف الحر العظيم طبعا كثير الرخاء فينعقد حجرا وتحفر الرياح والمياه اجزاءه او رخوه فتبقى الصلبة مرتفعة هي الجبال وقد يتكون من تراكم عمارات تخربت ومن غير ذلك ثم اصلا بتها تبقى فيها الابخرة لقلة تسخنها بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء فتكون المعادن والسحب والعيون منه

٧ قد يحتبس فيها بخار او دخان او نحو ذلك ووجه الارض متكاثف فيتحرك ويحرك الارض او ربما ينشقها فتحدث الزلازل وقد يكون معها نار محرقة واصوات هائلة منه

٣ ماء فتنشق الارض عيونا جارية ان كان لها مدد والا فراكدة وربما يفتقر الى ان ينكشف عنه تقل التراب فيظهر آبارا وقنوات جارية والثلوج والامطار اثر ظاهر في ذلك منه

اشارة الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وتقلبت سيالا انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجرى

على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع بحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تشق الارض فاذا زال عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا وانفعت اليه حدثت منها القوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار وياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها (فان ثم انهم يعترفون ٤) يعني ان ماذكر في الآثار العلوية اى التي فوق الارض والسفلية اى التي على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باسناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة ويشاهد لمثالها كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها في البرد الشديد من تكاثف مايخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن اتحاد تلك الآثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال مايفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان في جملة ماذكر من الاسباب مايحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ماهي اسباب فان من الرياح مايقلع الاشجار العظام ويخطف المراكب من البحار وان من الصواعق مايقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وماينفذ في المخلخل فلا يحرقه ويذيب مايصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب مايبقى عدة شهور ويكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يمكن فيها ماذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك مايجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقاة انهم اذا سافروا في الصيف اصحبوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار متهللا متضرعا في اثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر مايظل اولئك السفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما تسقيهم فرقة اخرى معهم سحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي يفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة في اسناد امثال هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

(فان القسم الرابع ٧) شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة في بيان حقيقة المزاج واقسامه وثلاثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلاثة للممتزج اعني المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلاسفة وانما آثر في تفسير المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة تشابهها حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء

٤ بان ما ذكروا في الآثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة وربما يصير يقينا بالنسبة الى بعض الاذهان لمعونة القرائن وانه لايمتنع تكونها باسباب اخر وان بعض ما ذكروا من الاسباب ناقص يفتقر الى تأثير من القوى الروحانية وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار في امر الرياح والامطار مايشهد بان لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه منه

٧ في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الاجزاء جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل هي المزاج واعتبر تصغر الاجزاء لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة الا انه في الامتزاج بالمماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح التابع لتكثر الاجزاء والمراد بالعناصر اولياتها اذ المزاج عن البعض عند الجمهور فلابد من الكون والفساد ليحصل النار والقوى الكيفيات عند الاطباء والصور النوعية عند الفلاسفة حيث ابتوها وجعلوها الكيفيات واسطة في فعلها لافاعلة لان تفاعل الكيفيتين ان كان معا كان الشئ مغلوبا عن شئ غالبا عليه وان كان على التعاقب كان المغلوب عن الشئ غالبا عليه وبالعكس واورد مثله على توسط الكيفية فان اجيب بان المراد ان هذه معدات والمؤثر امر مفارق موجبا كان ليكون الاعتداد للزوم

بقواها المنكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمشابهة مما يحس بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اى حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط ان يكون الاقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحق بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر المشابه على ما سيجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز واوذكر بدلهما الملوسة لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر منصغرة الاجزاء لقلس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء اذ تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية مشابهة في جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف منحرفا الى طريق التفريع وحينئذ فالشرطية اعني قوله فاذا تفاعلت الخ ان كانت صفة العناصر وقع تكرار لا حاجة اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل صفة كيفية مشابهة فيذكر المحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع في معرض الجزاء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ في طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظرا الى الصناعة وفي التفريع الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات والصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل فيدخل في التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المنشأ بهة تفسيرا لها بما فسروابه المتوسطة تعسف على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم لابد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصعر اجزاء العناصر لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لاخفاء في انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل لتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومهما من جعل المماسة شرطا في تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فما طال للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او بسايط فالبعيد لا ينفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وحينئذ فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون النار تأثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتأثر بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه لابد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا تترتب عليه آثار الامزجة الابعد تخلخل في اجزاء وحرارة فوق ما في الهواء على هذا لابد في تحصيل الجزء الناري من اكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت ثقلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اثبت عنده للصور النوعية واما الملاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الاخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول والانفعال لا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى كسر

٤ او مختارا ليكون لمجرى العادة او بان المنكسر سورة الكيفية وهو يحصل بنفس الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الشديد الحرارة بماء بارد بل فاتر بل اقل حرارة اجيب بمثله في جانب الاخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة تقتضي انكسار سورة البرودة كما في امتزاج الماء الحار بالبارد وان الزم ان ذلك ليس بالفعل والانفعال بل نزوال الكيفيتين وحدوث المتوسطة بسبب مقاوم لزم مثله في المزاج وان جعل الكاسر لسورة البارد في الحارة الحرارة في الماء ظهر ان ليس يلزم كون الفاعل صورا البسايط الممتزجة ولا شبه باصولهم انه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية الذاتية كانت او عرضية فعلية او انفعالية ومادته تنفعل كذلك بل هذا لا يلزمهم ما لزم القائلين بتفاعل الكيفيات انفسها من انفعال الفعلية وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعا ان المنكسر عند الامتزاج هو حرارة النار وبرودة الماء مثلا قلنا نعم بمعنى انها تنعدم وتحدث المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير من كيفية الى كيفية فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر بواسطة النار برطوبته لا ببرودته والمراد بتشابه الكيفية تماثلها في كل جزء من مركب او بسيط بحيث لا يتفاوت الا بالعدد اذ لو كان هي الكيفيات العنصرية بينها وكانت المشابه في الحس افرط الامتزاج وعدم التمييز لم يكن هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد المركب بفيضان صورة ارتفس عليه ، تن

كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشئ غالبا عليه والغالب على الشئ مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا مح واما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك فى الكيفيات ولهذا لا تكسر سورة الهواء البارد برودة الارض ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ماذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشئ غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل فى ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التى بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار فى آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فتلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشرطها اقتصر فى المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى التى بواسطتها الكسر مع الحادثة اى الضعيفة التى تحدث بعد الانكسار لايقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل و بطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وحينئذ يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لانفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لاسورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن فى الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية فى شئ لانا نقول فح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما فى امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لاتنكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اى كسر وانكسار ليلزم وجود صورة كاسرة بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ انفياض قلنا فليكن الامر فى المزاج ايضا كذلك فانه لامعنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع فى الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التى احدثت الحرارة فى الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم فى المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل فى مادته بالذات وفى مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة وعادة كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته وكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية والانفعالية عن مجاوره وعلى هذا لايرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة مايرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعنى الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين اعنى الرطوبة واليبوسة فان قيل

ان كان فى الفاعلية خفاء فلاخفاء فى ان المنفعل عند الامتزاج هوالكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقى قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذى يتأثر ويتغير من حال الى حال فهوالمادة لاغير وكالايمتنع انفعالها فى الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لايمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لابيرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الرابع ان معنى تشابه الكيفية المزاجية فى الكل ان الحاصل فى كل جزء من الاجزاء المركبة اوالبسيطة للمزتج تماثل الحاصل فى الجزء الاخراى تساويه فى الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء النارى كالجزء المائى فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائى والارضى اذ لواختلفت الكيفيات فى اجزاء الممتزج وكان التشابه فى الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لاتتميز عند الحس لامكان هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفية وجدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية اونباتية اوحيوانية اونفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هواجتماع العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقديجعل مرادفا للامتزاج كذا فى الشفاء وماذكر فى شرح القانون من ان معنى التشابه فى جميع الاجزاء ان يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج فى تعريفه فمخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هوالمفهوم من اللفظ والمذكور فى كلام القوم (قال فلابد من استحالة العناصر فى كيفياتها جميعا) قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل فى الصورة النوعية للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل فى الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولاخفاء فى ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعنى حدوث كيفية متوسطة متشابهة فى كل جزء بحسب الحقيقة مبنى على جواز استحالة كل عنصر فى كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء النارى من الممتزج فى الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائى والهوائى والارضى على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا فى الماء حيث يستحيل برودة الى الحر من غير تكون وبروز ولاورود عليه من خارج وهو لايستلزم جواز استحالة الكل فى الكل وكان الاطباء تركوا هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادى علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعى واصول الطب فبقى مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فبيانه فى الكل بيان لجواز الاستحالة فى الكل وتقريره على ما اشير اليه فى النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهوامر حادث يفتقر الى زمان فلابد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك فى نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعى فتعين ان يكون فى الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية التى تناسب الصورة التى تفسد وتشتد التى تناسب الصورة التى تكون ولانعنى بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وماذكر فى المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهوانه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة فى جميع اجزاء الممتزج لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعنى زوال الكيفيات الصرفة فى الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها (قال ثم التعريف يتناول المزاج الثانى ٢) اعنى الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت

٢ فانه فوقه كما فى الذهب من الزيبق والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه صور البسايط على ما يظهر بالفرع والانبيق لا الصور العارضة على المركبات باعداد الكيفية المزاجية

متن

ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسايط العنصرية المحفوظة في الممتزج على مايظهر بالقرع والانبيق فانا اذا وضعنا انبه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائي فاطر وارضي منكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تعد الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة انبعاضا صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الشكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية فلا يدخل في التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها او كيفياتها (قال فالمزاج نوع آخر ٢) قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة لانواع الستة العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا رأي جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وهو جائز كون الموالد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسري في الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر بائية على صورها وصرافة كيفياتها وانما تحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثاني ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان تخلع صورها ولا يكون الواحد منها صورتها الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير الهيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اي صورة توجد لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون بقاؤها او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فساد آثارها اعني الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتماطر والتزمد واللازم باطل بحكم القرع والانبيق (قال ثم المزاج ٦) بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي او الفرضي والخارج عنه بكثرة او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادي التغيرات على ماهو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم للهوية بدأ تتغير من آخر من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي والا فغير معتدل (قال التساوي في مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوي بالتقدم حيث قال الاعتدال ان تكون مقادير الكيفيات المضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح ان تساوي مقادير الكيفيات اشارة الى تساوي مقادير العناصر فان تساوي السوادين مثلا في القدر عبارة عن تساوي محليهما والتقدم اشارة الى تساوي الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي هيولى عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع فيما يحصل الفعل والانفعال وتساوي الميول لا يمكن بدون تساوي مقادير اجرام العناصر حجما وتساوي كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب في الكيفيات في الميل لا محالة واما الثاني فلان الميل تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تتعاون الصورة النوعية

٢ من الكيفيات الملموسة حاصلة في كل جزء حتى البسايط وهي على صورها دون كيفياتها وقبل وكيفياتها وانما تحس بالمتوسطة للامتزاج وقيل بل زالت صورها الى صورة متوسطة بينها وقيل بل صورة اخرى من النوعيات متن

٦ ان كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل وقد يدعى امتناعه بناء على ان الاقاسر على الاجتماع سوى غلبة احدى القوى متن

فى احداث الميل وقدمنا وقفها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلابد فى المعتدل الذى يمتنع وجوده التساوى ميوله من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر فى ثمانية و لم يدع احد هذا الانحصار كيف و المعتدل الفرضى والخارج عنه وهما تسعة على ماسيجئ خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها فى الشدة والضعف لا امتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة فى الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى قوى كيفياتها حتى يكون الحكم باشتاع وجوده بناء على تداعى الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول و اما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عند هذا الاعتدال فى الثمانية صريح فى كلام القانون متصلا بكلامه فى هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضى مع الاقسام الثمانية للخارج عنه قادحا فى هذا الانحصار وهو اذر بما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعنى الحقيقى (قال وهو ممنوع ٩) يعنى يجوز ان يكون الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير علية الكيفيات كان يكون حدوث الجزء النارى تحت الارضى مثلا فحينئذ كل منهما صاحبه عن الميل الى حيزه نفسه (قال وكيفيتين غير متضادتين فيحصر فى ثمانية) يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة و بهذا يبطل ماقيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هى المزاج الحار البارد والرطب واليابس والمزاج الرطب اليابس الحار والبارد نعم يخصص ذلك لو اشترط فى المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا والرطب واليابس جميعا (قال وقد يقال المعتدل ٨) ماهر كان هو المعتدل الحقيقى مشتقا من التعادل بمعنى التساوى وهذا هو المعتدل الفرضى والطبى المستعمل فى صناعة الطب مشتقا من العدل فى القسمة ومعناه المزاج لدى قد توفر فيه على الممتزج من كيفيات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له و يليق بحاله و يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثانى غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان البقية المزاج للممتزج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او الشخص او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعنى النوع من سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن وما بالقياس الى الداخل اعنى للنوع الى اصنافه من الاصناف وللصنف الى ما له من اشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال و كذا العضو مثلا البدن الانسانى مزاج هو لايق به من حيث انه انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث لو تغير اوفسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفى افراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بان لبس جميع افراد الانسان على مزاج واحد ولبس ايضا كل مزاج صالحا لانسانية فلنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زاد على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لا محالة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعنى الافراط والتفريط من حيث انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان و يكون افضل امزجة الانسان والمشار اليه بالاعتدال الحقيقى و يوجد فى شخص فى غاية الاعتدال

٩ والا ففيه معتدل و ذلك بخروجه عن التساوى بكيفية منه

٨ كما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذى ينبغى له من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا كل بحسب الخارج والداخل يعنى ان للانسان مثلا مزاجا هو الذى الامزجة به بالنسبة الى سائر الانواع هو مراتب بين طرفين احدهما قربهما الى الاعتدال الحقيقى وكذا للترك بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده وزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله وللقلب كذلك فعرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافية والصنف على اشخاصية والشخص على احوالية واعتبار العضو انما هو من جهة ان الطب ينظر ببدن والاعضاء والافهو نوع برأسه كالانسان ينبغى ان يكون له الاعتبارات الثلث و اعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى اعضائه حتى يحصل من المجموع مايقرب الى الاعتدال الحقيقى ولاخفاء فى انه ليس هناك ممتزج اجزاء وحصولى كيفية واحدة فكانه مجرد وضع واضافة او كيفيات لجميع الاعضاء من حيث يتأثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج منه

من صنف فى غاية الاعتدال فى سن بلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقى الذى حكموا بامتناع وجوده لكنه يعز وجوده اذ لا يوجد الا فى شخص واحد تجعله الاطباء دستورا يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للتركى مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركى من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اى سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله واسطة هى اليق به من اى فرد فرض من افراد التركى هى افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان تكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذى يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا صحيحا تاما لاخفاء فى ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ اوصبى او كهل ولها طرفا افراط وتفريط لاتعداهما ضرورة ان لبس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغى ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذى له فى ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذى له فى سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن عرض له طرفان اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغى ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته فى حالاته وليس مزاج العضو داخلا فى العروض المتقدمة لانها مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذ تكافأت الاعضاء الحارة بالبادرة والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغى ان يعتبر له اعتدال نوعى وصنفى وشخصى كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما برأسه مقابلا لها قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر فى احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها فى المزاج بان تكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تعادل برودة ما هو بارد منها كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما فى البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوى وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقى ثم لا يلبس ههنا اعنى فى مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصى اختلاط اجزاء الاعضاء وصغرها وتماسها وكانه بمجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل جميع الاعضاء من جهة تأثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء ( قال والخارج عن هذا الاعتدال ٩ ) يعنى الاعتدال الفرضى المعتبر بحسب الطرفين ينحصر فى ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغى او ابرد او رطب او يابس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او يابس او ابرد وارطب او يابس واعترض الكاشى فى شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالمتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا فى الخارج عن الاعتدال الحقيقى لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعنى الكيفيات

٩ ايضا ينحصر فى ثمانية على قياس الحقيقى واعترض بان الخروج بالمتضادتين ممكن ههنا بان يزيدا او ينقصا عن القدر اللايق فيجوز الخروج بكيفية او كيفيتين او ثلث او اربع بحسب الزيادة والنقصان جميعا وافرادا تصير ثمانين واجيب بان معنى توفر القسط اللايق ان يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالمتزج وكذا بين المنفعلتين فما دامت النسبة محفوظة فالاعتدال باق سواء زادت المقادير او انتقصت فاذا كان اللايق عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة فصارت الحرارة اثنى عشر او ثمانية والبرودة ستة او اربعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احد عشر فهو ابرد مما ينبغى لا احر او ثلثة عشر فاحر لا ابرد نعم لا يبعد ذلك فى الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وابيس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس . اذ ليس هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة متن

في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسمان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة اومع الرطوبة اومع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة اومع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضرب بها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسمان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة اومع البرودة واليبوسة اي مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة نضرب بها 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 اثنتين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض قد اخل ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفاها العلامة الشيرازي ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كيفيات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو اليق بحاله وانسب بافعاله اعني ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل اللايق وكذا الرطوبة واليبوسة فادامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة اونقصان في مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللايق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنتي عشرة والبرودة ستة او انتقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ الممتزج صار باردا ينبغي لا احر ومع كون الحرارة ثمانية عشر فليس الاخروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث صار آخر ما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة بان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف ونقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام في كيفيات العناصر فلا يرد ههنا ما يرد عن الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد آخرا على الاخرين وذلك لان المعتبر ههنا نسبة من كيفيات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا مثل ما ذكر في الكيف[illegible] نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الشخص بان [illegible] مزاج قلب زيد احر ويابس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد ورطب او بالعكس [illegible] ليس هناك كيفية متوسطة بحكم بقائها مادامت النسبة محفوظة وان كانت المغايرة [illegible] ( قال واختلفوا في اعدل البقاع ٧ ) قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي ا[illegible] الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة الأشرف فلابد ان يكون [illegible] اي اقرب الى الوحدة الحقيقية وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتقنة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لشبه احوالهم في الحر والبرد المتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر [illegible] الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة لما تقرر في وضعه من [illegible] كنتها في الميل اعني البعد عن [illegible] النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين

٧ بحسب اوضاع العلويات فقال ابن سينا خط الاستواء لشبه احوالهم في البرد والحر ولا يضر كونهم دائما في المسامتة او القرب منها لانها لسرعة زوالها قابلة للكتابة ولا كون اشتائهم مثل صيف البلدة التي عرضها ضعف الميل الكلي في مسامتة الشمس مع انه في غاية الحر لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل الى قريب من الضعف بخلاف خط الاستواء فانهما يتساويان فيه ابدا فيتعادل البرد والحر او يكون اهل خط الاستواء لما الفوا بالحر لم تتأثر امزجتهم عن حر المسامتة واستبردوا الهواء حين الشمس في المنقلب فلم يحتفوا عن الاعتدال والجواب ان الشابه بمعنى عدم طريان تغير معتد به لا يفيد القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المتنازع وقال الاكثرون هو الاقليم الرابع لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج الذي كلما كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب والى الواحد الذي هو المبدأ النسب كان باضافة الكمال عليه اجدر وخط الاستواء بالضد من ذلك وهذا وان امكن استناده الى اسباب ارضية الا انه حدسي يكاد يقع به الجزم كيف لا ومبنى عمارة الاقاليم وكثرة التوالد فيها على الاعتدال فما كان منها اوسط والتوالد والعمارة فيه اوفر كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب وعن الفجاجة والاحتراق ابعد ثم لا نزاع [illegible] بقعة اعدل منهما يتفاوت من الاسباب الارضية

متن

ولاشتاؤهم شديد البرد لان الشمس لاتبعد عن سمتهم كثيرا فلايعظم التفاوت بين صيفه وشتائه ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهي شهر و نصف المار من كون الفصول هنالك ثمانية فالشمس لاتسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما مستقلون من حالة متوسطة الى مايشابهها فكانهم فى الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الرأى بوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤسهم فى السنة مرتين ثم لاتبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزأ ونصفا على ماهو غاية الميل الكلى فهم دائما فى المسامتة او فى القرب منها فتكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة فى زمان يسير كما فى الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن استعداد التسخن مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكاية وتسخينا للهواء من المسامتة اوالقرب منها فى البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى هنالك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالحديد فى نار لينة مدة وفى نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة وار بعون ضعف الميل الكلى كبلدة سراى لكونها على غاية القرب عنها مع ان بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ماقبل هذه الحالة لهم من اسباب السخونة ولاهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه حر الفصلين فى البقعتين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر فى قرب الشمس من سمت الرأس وهو محال فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار فى الميل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليلها ثمانى ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف لايؤثر فلعل اهل خط الاستواء لالفهم بالحر لاتأثر امزجتهم ولاتتسخن من حر مسامتة الشمس ويستبردون الهواء عند بعد المسامتة اعنى كون الشمس فى الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولانتقالهم اليه من شدة البرد وان كان على التدريج ولايخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقى بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تعريف الاعتدال بمعنى انه لايطرأ عليهم تغير بعتبه ولاتلحقهم كذلك نكاية من حر اوبرد لا[illegible] المطلوب فنى مرتبهم من الاعتدال الحقيقى الذى تساوى فيه الكيفيات لجواز ان يكون [illegible] اوالبرودة المألوفة كذلك وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعتد[illegible] اصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالاثار كما هو مذكور فى المتن غنى عن الشرح [illegible] اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغيرذلك م[illegible]ات مما يتبع الاعتدال العرضى الذى هوتوفر القسط الاليق من الكيفيات لاالحقيقى الذى هوتساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل العرضى كلما كان الى المعتدل الحقيقى اقرب وبالواحد المبدأ انسب كان باقاضة الكمال اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقى على ماهو المطلوب وثانيهما ان قلة الكمالات فى خط الاستواء وكثرتها فى الاقليم الرابع يجوز ان تكون عائدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بخلافه كما ذكرنا ويحكم ببطلان ان لايوجد فى خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية [illegible] الموانع الارضية ولا فى الاقليم الرابع

على كثرة بلاده بلدة خالصة للاسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقاليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحتراق الجنوبي فلولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ماهو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما في المسامتة اوالقرب منها وانما يصح الاستدلال لوكان غاية الحر والبرد تحت نقطتي الجنوب والشمال وليس كذلك (قال واما المباحث ٨) بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في مباحثه وهي ثلثة حسب اقسام الممتزج المسمى بالموالد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لاقطع بعدمهما في النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما نشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث اولم تلقح منه لم تعر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم ليس هذا ببعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدريج فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ماوصل الى افق النباتية ومن النبات ماوصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة (قال والمراد بالحيوان ٩) اشارة الى دفع مايورد على حصر الاجناس في ثلثة حيث يوجد اشيا ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات اوالمعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لايطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار ومايتخذ منهما وكالزنجار والسنجرف ونحو ذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام المعدني خمسة ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولامشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجمد فيه الرطب واليابس بحيث لاتقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شئ والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطوبة وبابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص وذكر الحازني انه لايوجد في عهدنا والذي يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد الصيني والا تفجيوش فوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني والذوباني غير الحديد ظاهر واما في الحديد فيكون بالحيلة على مايعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتأثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهي انها سيما الرصاص تذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت الى مثل الرصاص الزيبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب من مائية وكبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعتراض ابي البركات بانه لوكان كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت في معدن الآخر وفي معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج اوعدم

٨ في اقسام الممتزج وتسمى الموالد وهي المعدنيات والنبات والحيوان لانه ان تحقق فيها مبدأ التغذية والتنمية فاما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان اولا ومع النبات والا فالمعادن ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعى ذلك في النبات ويشهد بالامارات لما كان اختلاف مراتب الصور في الكمال باختلاف الامزجة في القرب من الاعتدال لم يبعد ان لاينتهي نقصان الاستحقاق في البعض الى حد الانتفاء بل الضعف والخفاء متن

٩ مايعمه واجزاء ومتولداته كالسعد والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ وبالنبات مايعم نحو الاشجار والاثمار ومايتخذ منها والمرجان وبالمعدن ما سوى ذلك من الممتزجات ولو بالصنعة كالزنجار والسنجرف ليتم حصر الاجناس واما حصر الانواع فلا سبيل اليه للبشر متن

٧ المعدني اما ذائب مع الاطراق او الاشتعال او بدونهما واما غير ذائب لفرط رطوبته او يبوسته فالاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد ويوانه بالجيلة والنحاس والخارصيني وتكونها من الزيبق والكبريت على حسب اختلافهما في صفاتهما واستراحاتهما بشهادة الامارات وعدم وجدانهما في معادنها يجوز ان يكون لتغيرهما او بصغر جرمهما جدا متن

الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء واما كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالاخر تاما فان كان الكبريت مع بقائه ابيض غير محترق تكونت الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج رد مجدعا قد يكون الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقيه تكون النحاس وان كان غير سديد المخالطة بالزيبق بل متداخلا اياه سافسافا تولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوي التركيب وفي الزيبق تخلخل ارضي وفي الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوي بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية

واما القطع قلايد فيه احد (قال وتكوينها بالصنعة ٧) يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من الفض لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لم نختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هي مماثلة لا تختلف الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد بالمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادي لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقايقها وتفاصيلها فلانم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا تعلم على التفصيل كالحية من السعر والعقرب من البازروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء كالعنقاء مثلا في اسم بلا مسمى (قال والثاني ٨) اي الذائب المستعمل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بايرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل (قال والثالث ٣) اي الذائب الذي لا يتطرق ولا يشتعل ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية (قال والرابع ٦) اي الذي لا يذوب ولا يتطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقهما كالزيبق وتولده من مائية خالطته اجزاء ارضية كبريتية بالغة في اللطافة (قال والخامس ٩) اي الذي لا يذوب ولا يتطرق ليبوسة ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد للمائية الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبة حية دهنية ولذا لا يتطرق ولو ان عقده باليبس لا يذوب الا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل والذبرجد ونحو ذلك من الاحجار (قال ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تفجر الارض فتخرج عيونا وزلازل بل ضعيفة تحتبس في باطن الارض وتمتزج بالقوى المودعة

٧ سببا الذهب والفضة مما يثبته الاكثرون ويزعمون ان تحصيل صورها النوعية على تقديرثبوتها غير مشروط بالعلم بحقايقها وتفاصيلها بل يكفي العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور باسباب لا نعلمها متن

٨ كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد متن

٣ كالزاجات والاملاح مما ضعف امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس ولذا يذوب بالماء وفي الزاجات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الاجساد الذائبة متن

٦ كالزيبق وهو من امتزاج شديد بين مائية كثيرة وارضية لطيفة كبريتية متن

٩ كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء يابسة وقليل مائية يحملها البرد الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبة حية دهنية متن

٦ وتكون البعض بالتصعيد كالنوشادر والملح طاهر متن

في الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة فقد بعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور تكون بها انواعا هي الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها فاذا زرع في بقعة اخرى لم يتولد منه شئ لان القوة المولدة له انما هي في تلك الارض و لاخفاء في ان بعضها ما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا في ان مثل الذهب و الفضة والعمل وكثير من الاحجار قد يعمله الصانع بيسر التمييز بينه و بين ذلك الجوهر في بادي النظر وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر (قال واتفقوا ٦) يريد ان المزاج الثاني ليس كالاول في بقاء الاجزاء اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب لاتبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغر الاجزاء جدا فالتركيب المفضي الى حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء لاكتركيب الشخص من الاعضاء لايكون عند التحقيق الامن البسائط العنصرية ولهذا لايكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنيهما على ماهو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ماسيأتي (قال خاتمة ٤) هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب وفي عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث المعدنيات لان امره فيها اظهر واحتيج جها اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلاف فيها في الصور والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة و الثقل تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كمائة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا وزنا واحجما والاخف قد يعلو الماء و الاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجساد التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولامحالة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر و يفتقر الاستواء الى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل معان وزن الجوهر ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط في الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت مابين الفلزات و بعض الاحجار في الحجم و في الخفة و الثقل بان عمل اناء على شكل الطبرزد مركبا على عنقه شبه ميزاب منحن كما يكون حال الابارين ويملأه ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت رأس الميزاب كفة الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار بعد ما بالغ في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك من ماء جيحون في خوارزم في فصل الخريف ولاشك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل فان مايكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر وثقله اقل بنسبة تفاوت المأين واذا اسقط ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا لما كان ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلثا رباع مثقال والماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب

٦ على زوال صور المواد المركبة كالزيبق والكبريت عند تكون الذهب لكونها تابعة للمزاج المنعدم عند تصغر الاجزاء جدا ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق و الكبريت ووزنيهما كما هو حكم المركبات الباقية على صور اجزائها متن

٤ الاجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف الصور وبحسب ذلك تتفاوت في الحجم والحيز وفي الطفو على الماء والرسوب فيه ويختلف وزن كل في الماء والهواء ويتعين جميع ذلك بتعين الماء الذي يخرج من الاناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منهما مثلا ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل ومن الفضة تسعة وثمانون ونسبة ماء الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه الى حجمها ونقلها الى ثقله واذا اسقط ما كل عن وزنه في الهواء بقي وزنه في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب واكثر فطاف وان تساويا نزل فيه بحيث يماس اعلا سطح الماء متن

فى الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم بين [illegible] الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء
وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذى [illegible] ج من الاناء بمائة مثقال من الذهب
والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون الفلزات السبعة فى حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر
فى حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجونى ولمقدار [illegible] ما فى الماء بعد ما يكون مائة مثقال
فى الهواء وهو هذا الجد [illegible] اعلم

| هذا جدول ابى الريحان البيرونى | جدول اوزان المياه التى تخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما | | | جدول اوزان الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات فى حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر فى حجم مائة مثقال من الماء قوت الاسمان جوتى | | | جدول اوزان الفلزات والجواهر فى الماء حين تكون مائة مثقال فى الهواء | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| اسماء الفلزات والجواهر | المثاقيل | الدوانق | الطسوجات | المثاقيل | الدوانق | الطسوجات | المثاقيل | الدوانق | الطسوجات |
| الذهب | ٥ | ١ | ٢ | ١٠٠ | ٠ | ٠ | ٩٤ | ٤ | ٢ |
| الفضة | ٩ | ٤ | ١ | ٥٤ | ١ | ٣ | ٩٠ | ١ | ٣ |
| الزئبق | ٧ | ٢ | ١ | ٧١ | ٢ | ١ | ٩٢ | ٣ | ٣ |
| الاسرب | ٨ | ٥ | ٠ | ٥٥ | ٢٠ | ٢ | ٩١ | ١ | ٠ |
| الصفر | ١١ | ٢ | ٠ | ٤٦ | ٢ | ٠ | ٨٨ | ٤ | ٠ |
| النحاس الاحمر | ١١ | ٢ | ١ | ٤٥ | ٣ | ٠ | ٨٨ | ٣ | ٣ |
| النحاس الاصفر | ١١ | ٤ | ٠ | ٤٥ | ٠ | ٠ | ٨٨ | ٢ | ٠ |
| الحديد | ١٢ | ٥ | ٢ | ٤٠ | ٣ | ٣ | ٨٧ | ٠ | ٢ |
| الرصاص | ١٣ | ٤ | ٠ | ٣٨ | ٢ | ٢ | ٨٦ | ٢ | ٠ |
| الياقوت السماجوني | ٢٥ | ١ | ٢ | ١٠٠ | ٠ | ٠ | ٧٤ | ٤ | ٢ |
| الياقوت الاحمر | ٢٦ | ٠ | ٠ | ٩٧ | ٠ | ٣ | ٧٤ | ٠ | ٠ |
| اللعل | ٢٧ | ٥ | ٢ | ٩٠ | ٢ | ٣ | ٧٢ | ٠ | ٢ |
| الزمرد | ٣٦ | ٣ | ٠ | ٦٩ | ٣ | ٠ | ٦٣ | ٤ | ٠ |
| الاجورد | ٣٧ | ١ | ٠ | ٦٩ | ٥ | ٢ | ٦٢ | ٥ | ٠ |
| الفيروز | ٣٨ | ٣ | ٠ | ٦٥ | ٣ | ٢ | ٦١ | ٣٠ | ٠ |
| العقيق | ٣٩ | ٠ | ٠ | ٦٤ | ٤ | ٢ | ٦١ | ٠ | ٠ |
| الشبه | ٣٩ | ٣ | ٠ | ٦٤ | ٢ | ١ | ٦٠ | ٣ | ٠ |
| البلور | ٤٠ | ٠ | ٠ | ٦٣ | ٠ | ٣ | ٦٠ | ٠ | ٠ |

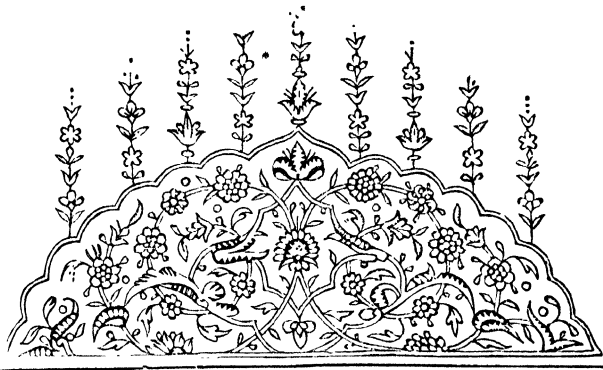
## فهرست الجلد الثانى من شرح المقاصد


٢ المبحث الثانى لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان
٣ ولاحصر لمراتب الهضم
٧ ومنها المتولدة
١٠ المبحث الثالث اختص الحيوان لزيادة اعتداله
١١ واما الحواس الظاهرة فمنها اللمس
١٥ والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع
١٧ واما الحواس الباطنة فمنها الحس المشترك
١٩ (خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ
٢٠ قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان الفصل الاول فى النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية
٢٦ المبحث الثانى النفوس متماثلة لوحدة حدها
٣٠ المبحث الثالث اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن
٣٠ المبحث الرابع مدرك الجزئيات عندنا النفس
٣٢ المبحث الخامس قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا نظريا
٣٤ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرائب افعال وادراكات
٣٤ الفصل الثانى فى العقل وفيه مباحث المبحث الاول فى اثباته وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده
٣٨ المبحث الثانى فى احوالها
٤٠ المبحث الثالث فى الملائكة والجن والشياطين
٤٢ المقصد الخامس فى الالهيات وفيه فصول
الفصل الاول فى الذات وفيه مباحث
المبحث الاول فى اثباته وفيه طريقان
٤٣ المبحث الثانى لما كان الظاهر فى نظر الكل هو عالم الاجسام
٤٤ المبحث الثالث ذات الواجب تخالف الممكنات
٤٥ المبحث الرابع لما كان لواجب ما يمتنع عدمه
٤٥ الفصل الثانى فى التنزيهات وفيه مباحث
المبحث الاول فى التوحيد
٤٧ (خاتمة) لم يخل باتوحيد القول بقدم الصفات
٤٨ المبحث الثانى انه تعالى ليس بجسم لا جوهر ولا عرض
٥٠ المبحث الثالث فى انه لا يتحد بغيره
٥١ قال القول بالحلول او الاتحاد محكى عن النصارى
٥٢ المبحث الرابع فى امتناع اتصافه بالحادث
٥٣ الفصل الثالث فى الصفات الوجودية وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات
٥٦ قال تمسك المخالفون بوجوه لاول ان الكل مستند اليه
٥٩ المبحث الثانى فى انه قادر بمعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه
٦٢ (خاتمة) قدرة الله غير متناهية
٦٤ قال المبحث الثالث فى انه عالم اما عندنا فلانه صانع للعالم
٦٦ (خاتمة) علمه لا يتناهى ومحيط بما لا يتناهى
٦٩ المبحث الرابع فى انه تعالى مريد اتفقوا على ذلك
٧٢ المبحث الخامس فى انه حى سميع بصير شهدت الكتب الالهية
٧٣ المبحث السادس فى انه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء
٧٨ (خاتمة) المذهب ان كلامه الازلى واحد
٧٩ المبحث السابع فى صفات اختلف فيها
٨٠ قال ومنها لتكوين اثبته بعض الفقهاء تمسكا بانه خالق اجماعا
٨٢ الفصل الرابع فى احواله وفيه بحثان البحث الاول فى رؤيته وذهب اهل الحق
٨٦ تمسك المخالف بوجوه الاول الى آخره
٩١ البحث الثانى فى العلم بحقيقته تعالى
٩٢ الفصل الخامس فى افعاله وفيه مباحث المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب
٩٧ قال واما السمعيات فكثيرة جدا منها ما ورد فى معرض المدح
١٠٠ واما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة

١٠٣ واما السمعيات فكثيرة جدا
١٠٤ (خاتمة) امتناع الترجيح بلا مرجح
١٠٥ وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره
١٠٥ ثم لا خلاف في ذم القدرية
١٠٧ المبحث الثاني في عموم ارادته
١٠٩ المبحث الثالث لا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم
١١٢ قال وتمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان وقبح العدوان مما لا ينكر فيه عاقل
١١٣ المبحث الرابع لا قبيح من الله تعالى
١١٧ الفصل السادس في تفاريع الافعال وفيه مباحث المبحث الاول الهدى قد يراد به الامتداد
١١٨ المبحث الثاني اللطف والتوفيق
١١٨ المبحث الثالث الاجل الوقت
١١٩ المبحث الرابع الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به
١٢٠ المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء
١٢٠ المبحث السادس ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف
١٢٤ الفصل السابع في اسمائه تعالى وفيه مباحث المبحث الاول الاسم هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له
١٢٦ المبحث الثاني اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة
١٢٧ المبحث الثالث مدلول الاسم قد يكون نفس الذات
١٢٨ المقصد السادس في السمعيات وفيه فصول الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث المبحث الاول النبي انسان بعثه الله تعالى
١٣٠ المبحث الثاني المعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
١٣٣ المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسان يحتاج في معيشه الى اجتماع مع بني نوعه
١٣٥ المبحث الرابع محمد رسول الله
١٣٨ واما النوع الثاني فمن الماضية قصص الانبياء وغيرهم
١٣٨ واما النوع الثالث كالنور الذي كان ينتقل في آبائه
١٤١ المبحث الخامس قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة
١٤٢ المبحث السادس الانبياء معصومون عماية في مقتضى المعجزة
١٤٦ المبحث السابع الملائكة عباد الله تعالى
١٤٨ وتمسك المخالفون وهم المعتزلة والقاضي والجبائي منا بوجوه
١٤٩ المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى
١٥٢ المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة بمباشرة افعال مخصوص
١٥٣ الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث المبحث الاول يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة
١٥٥ المبحث الثاني اختلف الناس في المعاد
١٥٨ المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم
١٥٩ المبحث الرابع واختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء
١٦١ المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن
١٦٢ المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حق
١٦٣ المبحث السابع سائر ما ورد في الكتاب والسنة من المحاسبة واهوالها
١٦٤ المبحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء الى ان ما ورد في الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار
١٦٥ المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب عدل
١٦٧ المبحث العاشر لا خلاف في خلود من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر عنادا واعتقادا في النار
١٧٠ المبحث الحادي عشر المؤمن اذا خلط الحسنات بالسيئات فعندنا في الجنة والوعد النار
١٧٢ المبحث الثاني عشر اتفقت الامة على العفو عن الصغار مطلقا
١٧٥ المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبائر

١٧٧ المبحث الرابع عشر في التوبة
١٧٨ وهي واجبة عندنا سمعا
١٨٠ المبحث الخامس عشر قد اطبق الكتاب والسنة والاجماع على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٨١ الفصل الثالث في الاسماء والاحكام وفيه مباحث المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق
١٨٣ قال لنا مقامات الاول انه فعل القلب
١٨٣ المقام الثاني ان الايمان في الشرع لم ينقل الى غير معنى التصديق
١٨٧ المقام الثالث ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان
١٨٩ (خاتمة) صاحب الكبيرة عندنا مؤمن
١٩٠ المبحث الثاني في الاسلام الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد
١٩٢ المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور
١٩٣ المبحث الرابع المذهب صحة الاستثناء في الايمان
١٩٤ المبحث الخامس الجمهور على صحة ايمان المقلد
١٩٦ المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شأنه
١٩٧ المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة
١٩٨ المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر والفاسق
١٩٩ الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة عامة
٢٠٠ وفيه مباحث المبحث الاول في نصب الامام
٢٠٣ المبحث الثاني التكليف والحربة والذكورة
٢٠٦ المبحث الثالث في طريق ثبوتها
٢٠٧ المبحث الرابع الجمهور على انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينص على امام
٢٠٩ المبحث الخامس الامام بعد رسول الله ابو بكر رضي الله تعالى عنه
٢١٠ احتجت الشيعة بوجوه
٢١٥ وامر عمر رضي الله تعالى عنه
٢١٦ وولي عثمان
٢١٦ (خاتمة) ثم ان ابابكر امر عمر وفوض الامر اليه
٢١٨ المبحث السادس الافضلية بترتيب الخلافة
٢١٩ تمسكت الشيعة بقوله تعالى
٢٢٠ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين
٢٢٣ المبحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة
٢٢٥ قد وردت الاحاديث الصحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله عنها


استفادت المجهدي من ابن ادريس



﴿ الجلد الثانى من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ قال المبحث الثانى ﴾ بعد الفراغ من المعادن شرع فى النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لايوجد فى المعدنى وتقارب مايوجد فى الحيوان صار له شبه بالحيوان فى بعض الاعضاء والقوى وذلك انه له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع وفى البزور مواضع متميزة منها تولد الاغصان وله عروق بها يتغذى ولحاء يستحفظ واجزاء كالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدر كالصموغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخواصها ولتكميل المقدار كالنامية ولتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة (قال فى الغاذية ٣) المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هى التى تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزأ من المغتذى وهذا معنى احالة الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والغاذية هى التى تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذى فتى تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ماهو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغير فى الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس اوفى الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم واللحم الى اللحم وفى تفسير الغاذية اريد بالغذاء ماهو بالفعل اعنى حين ما يصير جزأ من العضو وبالاحالة التغير فى الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة فى الجوهر واللون والقوام واللصوق ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة فى المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما فى البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المحرك اعنى الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان اوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان فى الغذاء شعرة او عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد نرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك بينا فى الحيوان الواسع الفم

﴿ المصير ﴾

لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان فيما يجرى مجرى بعض الاعضاء وفى قوى بها تحفظ الاشخاص وتدم كما انها المقدارية وتحصل الامثال التى بها بقاء النوع ويسمى قوى طبيعية

متن

٣ وهى التى تحيل الاغذاء الى مشاكلة المغتذى ويخدمها اربع قوى هى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب ربما تهضم والهاضمة التى تحيل الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والدافعة لما لاحاجة اليه لان هذه الحركات والسكنات ليست ارادية لعدم الارادة للغذاء ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع بل قسرية وليس للقاسر امر من خارج وهو ظاهر نتعين ان تكون قوى فيه

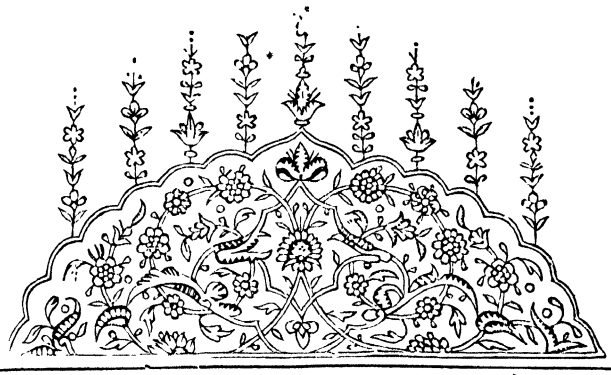
متن

القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة وماذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية امامن الغذاء فلعدم شعوره وامامن المغتذى فلوقوعها بلا ارادته فمبني على انه اراد بالارادية مايناسب الى الارادة على مابهم الواقعة بارادة المحرك والتابعة لارادة الفاسر نفيا للقسمين باحصر عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاخلاط الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم نجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه ويتصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضاء ثم الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند الفي ودفع مافيها تتحرك الى فوق بحيث يحس بتزعزعها وبحركة الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع مافيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلاشك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلولم يكن فيها مايدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على مايبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تعاير هذه القوى فمبني على ماتقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقي ولايخفى انه لايدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات

(قال وتوجد الاربع[1]) يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى مايصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولاحصر لمراتب الهضم[2]) يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الانهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذى والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لايلزمه خلع صورته وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك لتضيح حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لايلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق او لايلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة المضوغة تفعل في انضاج الدم امثل مالا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان مايبقى من الطعام بين الاسنان يتغير وتنتن رائحته ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة هضما واحدا لا كما يسبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضوم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حط الماهو العمدة والغاية في الهضم اعني التغيير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا

[1] في كل عضو وقد تتضاعف في البعض متن

[2] الا انها تجعل اربعة نظرا الى الاعضاء وظهور التغيرات اولها المعدة وابتداؤها من الفم ثم الكبد ثم العروق ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل في المعدة جوهرا شبيها بماء الكشك المخين يسمى كيلوسا فيدفع كذلك من طريق الامعاء ويجذب الى الكبد من طريق الماساريقا متن



## ﴿ الجلد الثانى من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ قال المبحث الثانى ﴾ بعد الفراغ من المعادن شرع فى النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد فى المعدنى وتقارب مايوجد فى الحيوان صار له شبه بالحيوان فى بعض الاعضاء والقوى وذلك انه مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع وفى البزور مواضع متميزة منها تتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى وجلد به يتحفظ واجزاء كالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدرك كالصموغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها ولتكميل المقدار كالنامية ولتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة (قال فى الغاذية ٣) المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هى التى تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزأ من المغتذى وهذا معنى احالة الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والغاذية هى التى تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذى ففى تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ماهو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغير فى الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس اوفى الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفى تفسير الغاذية اريد بالغذاء ماهو بالفعل اعنى حين ما يصير جزأ من العضو وبالاحالة التغير فى الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة فى الجوهر واللون والقوام واللصوق ثم هاهنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة فى المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما فى البهائم والانسان المطعل برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك اعنى الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان فى الغذاء شعرة او عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد نرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك بينا فى الحيوان الواسع الفم

﴿ المصير ﴾

لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان فيما يجرى مجرى بعض الاعضاء وفى قوى بها تحفظ الاشخاص وتتم كمالاتها المقدارية وتحصل الامثال التى بها بقاء النوع ويسمى قوى طبيعية

متن

٣ وهى التى تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى وتخدمها اربع قوى هى الجاذبة للغذاء والماسكة للجاذوب ريثما ينهضم والهاضمة التى تحيل الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والدافعة لما لا حاجة اليه لان هذه الحركات والسكنات ليست ارادية لعدم الارادة للغذاء ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع بل قسرية وليس للقاسر ارادة لان الحيوان اذ قد يقع بعد وتها وأولا مرها من خارج وهو ظاهر تعين ان تكون قوى فيه

متن

القصير الرقبة كالمساح فتعين كونها بقوة من المعدة وماذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية اما من الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذى فلوقوعها بلا ارادته فبني على انه اراد بالارادية ماينسب الى الارادة على مايم الواقعة بارادة المحرك والتابعة لارادة القاسر نفيا للقسمين باخصر عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن المضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم نجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القيء ودفع مافيها تتحرك لى فوق بحيث يحس بتزعزعها وبحركة الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع مافيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلاشك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلولم يكن فيها مايدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على مايبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تعاير هذه القوى فبني على ماتقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقي ولا يخفى انه لايدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات (قال وتوجد الاربع ٩) يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى مايصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولاحصر لمراتب الهضم ٨) يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذى والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة المهضومة تفعل في انضاج الدماميل مالا تفعله المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان مايبقى من الطعام بين الاسنان يتغير وتتبين رائحته ويصيره كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة هضما واحدا لا كما يسبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضوم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حفظا للماهو المعهدة والغاية في الهضم اعني التغيير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا

٩ في كل عضو وقد يتضاعف في البعض متن

٨ الا انها تجعل اربعة نظرا الى الاعضاء وظهور التغيرات اولها المعدة وابتداؤها من الفم ثم الكبد ثم العروق ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل في المعدة جوهرا شبيها بماء الكشك ثم الكيموس يسمى كيلوسا فيدفع كثيفه من طريق الامعاء ويجذب لطيفه الى الكبد من طريق ماساريقا متن

اعنى العروق الدقيقة الصابة الواصلة بين الكبد و بين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلانه لا يظهر فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية التى حصلت فى المعدة و الخلطية التى تحصل فى الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضل تدفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها حالة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما لكثرته واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزأ من المغتذى فاهضم الاول له فضل كثير لانه يفعل فى الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الواردة على المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المفتقر باعتدال مزاجه الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعى للنافع وحده كما فى باقى الهضوم وكافى غذاء النبات فلذا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو الخرج بالهضم الثانى تكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعى ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول والباقى من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا اولا والثانى اما ان يكون باقيا على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بارعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد والقيح اوتامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالثفل النضيج الخارج فى البول فى حالة الصحة مما فات القوة العاذية اولا كالمدة الخارجة من الاورام المتقيحة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا اما ان يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر اوغير متصل وهو مادة الولد اعنى المنى او يكون غير توليد جسم آخر وحينئذ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمنى كالودى الحافظ لرطوبة المنى المسهل لخروجه وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقد لا تتعلق بهما وذلك اما لدفع ضرر شئ يخرج من البدن كالودى الكاسر بلعابيته لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه واما لا لدفع ضرر شئ كالاعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والثانى وهو ما لا يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم آخر منفصل كمادة الفعل اوغير منفصل كمادة الحصا واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه لا يحس الا ان يجمع اوداتما وخروجه اما ان يكون من منفذ محسوس كالمخاط اوغير محسوس كالعرق (قال فتصير الاخلاط الاربعة (٣) يعنى الدم واللغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يحدث منه مخاط لشئ كالزغرة وهو الصفراء اولشئ كالرسوب وهو السوداء اولشئ كبياض البيض وهو البلغم وماهذه الثلثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان فاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط تتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خالط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذى وان فى البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان تكون الاخلاط كذلك ليغتذى كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان العاذى بالحقيقة هو الدم وباقى الاخلاط كالازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا قواما والذ هاطعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اى سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم والعضروف وبالسيال اى ما من شأنه ان ينبسط اجزاء حذفه بالطبع

منهم يدفع فى العروق ويغيرها يلقى لكل عضو ويرجع عليهم من فوهات العروق الاثيبة متن

حيث لامانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة البدن وتصرف الهاذية بقرينة التعدية بالى اذ يقال في العرف استحال الماء الى الهواء وقلما يقال استحال الماء الحار الى البارد او به احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ماهو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم لاخفاء في ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية فانهما غير سياليين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف

(قال ثم يتشبه به ٣) اي يصير مايلي بالعضو يرشح عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون والاتصاق اعني صيرورته جزأ من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه مترهلا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الاتصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه في اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالاتصاق ولا ادري كيف يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذائية طالبة قد التصقت بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لاتكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لابد من تحللها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لابتحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من متن الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته ودسمته ويعقده البرد

(قال والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذى ٤) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ماهو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصارت جزأ منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لا يقال للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ماهو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس منعه بعضهم وثانيهما ان المراد بالمشاكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المرض يكون بالمضاد موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مشاكلا لجوهر بدنه لا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عدا لهضم احرى ينبغي واستعمله وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا ليصير عند الهضم في بدنه باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر (قال ومنها ٦) اي ومن القوى الطبيعية السامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فخرج مايفيد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي اي النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل

٣ اونا وقواما ومزاجا والتصاقا متن

٤ في حفظ الصحة هي التي يكون حال مايصير جزأ من العضو انهو الغذاء بالفعل واما قبله فبالقوة على الاختلاف في القرب والبعد متن

٦ الثامنة وهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره بنسبة طبيعته وقد يقال انها الغاذية الا انها في الابتداء في ازدياد الطول والزيادة لفرط القوة وصغر الجثة وكثرة الرطوبة وفي الآخر تعجز عن ذلك متن

بانبساط جرمه واما التحلل بمعنى الانتفاش اعنى مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس اعنى القوة الطبيعية لما يفيده لخروج بقيد الغذاء الظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتنفس والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء فى اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل فى جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن المنى بل فى الاعضاء المتولدة عن الدم ومائيته كاللحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة وشكلتها بشكل فلك متى نقصت من طولها زدت فى عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام فى القوى الطبيعية وفى ان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء فى انك اذا صممت ومزجت بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة فى الاقطار وانما قدمنا فى المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفى الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوى من قبيل سيل منهم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامى انما هو الجسم قبل الزيادة التى بها يحصل النمو ولبست فى الجسم الاصلى ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الأيلام لان ذلك انما هو فى التفريق الغير الطبيعى وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامى هو ذلك الجسم الذى ورد عليه الغذاء وهو فى اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو قوله وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشئ قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزايد وتكون هى النامية الا انها فى الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزايد معا لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعنى الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف فى القوة وقلة فى المادة وعظم فى العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدا واحد حتى ان امر التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق اسندوه الى قوى ثلث وهذا ما قال فى الشفاء ان شان الغاذية ان توفى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة فى جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها وكان ما تورده اكثر مما يتحلل فانها تزيد فى عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد فى الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد فى الطول اكثر كثيرا مما تزيد فى العرض (قال ولهذا لما ادى الضعف ٩) اشارة الى ما ذكروا فى ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية وقسموا الموت بتعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التى هى آلتها فان كان ذلك لانتهاء الرطوبة الغريزية الى حد لا يفى ما يقوم بها من الحرارة الغريزية بامر القوى وافعالها فهرت طبيعى والا فغير طبيعى وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب مثل انتشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية

* وقلة الرطوبة الى العجز عن ايراد البدل حسن الاجمال : متن

من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية فى ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحللات بايراد البدل دائما لما سبق من تناهى القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغايته فى الكم وبطريق القمر لمضادته فى الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولوفرضنا فعل الغاذية اعنى ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعنى المحللات المذكورة فى متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فيا لضرورة يتأدى الامر الى افناء المحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار التحلل فلاخفاء فى انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تجحرت ونضجت فى اوعية الغذاء ثم فى اوعية المنى ثم فى الرحم والبدل لم يتجحر الا فى الاولى فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن فى السراج (قال ومنها المولدة ٢) وهى قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزأ من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدا لشخص آخر من نوع المغتذى او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عند البذر او لجنسه كما فى البقل والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث بينوا حالها على ما عرف فى الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التى تجذب الدم الى الاثنيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهى لا تفارق الاثنين وتخص باسم المحللة والثانية التى تتصرف فى المنى فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التى هى من جملة الغاذية اعنى التى تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التى تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بتهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلة وفعلها انما يكون فى الرحم وكلام القوم مترديد فى ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحللة وحدها اولها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية فى الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة لما تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محللة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرفة لاعلى وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزأ هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستعداد اجسام اخرى تشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه والثانى افادة اجزائه فى الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك منبهرة تحت قدرة المتفرد بالجبروت عز شانه والثانى اعنى كون المولدة للمحللة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما قال عن ابن سينا ان القوة المولدة يخدمها القوتان اللتان احداهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعنى كونها اسما لما يعم المحللة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به فى القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو (قال ونفذها بعضهم ٩) اشارة الى ما ذكره الامام

٢ وهى التى تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى وتفصله الى اجزاء مختلفة وتفيدها الهيئات التى لها يصير مثلا بالفعل والجمهور على ان المولدة هى التى تحصل المادة وتفصلها وتحصل الهيئات قوة اخرى تسمى مصورة منه

٩ المقطع باستحالة صدور مثل هذه الافعال التى هى العمدة فى الاستدلال على قدره الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة الشعور حالة فى مادة متشابهة الاجزاء او الالتصاق منه

واختاره بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة فى جسم مشابه الاجزاء ومثله الامتزاج على اختلاف الرأيين اذ عند ارسطو جزء المنى كالكل فى الاسم والحد من غير اختلاف فى الحقيقة لكونه منفصلا عن الانثيين فقط وعند بقراط اجزاء المنى مختلفة بالحقايق متمايزة فى نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة فى الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة فى موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة فى المنى هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة فى المادة المشابهة وعلى الثانى يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المنى رطوبة سيالة لا يحفظ الرضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور فى المادة الواحدة اولم تفد القوة المفصلة فيها تمييز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى فى مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم المشريح من الصور والكيفيات والاوضاع فى بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة فى مادة المنى اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه مشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك وعن الثانى بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المنى فلا خفاء فى انه من اجسام مختلفة الطبايع وحينئذ لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة فى المركب فعلها فى واحد واحد من الاجزاء (قال واما الاعتراض ٤) قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فما قول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس لم تزل قديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض الملليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو رأى البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب فى ذلك على ما يبصر به اضطرابهم فى ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفى انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وذلك القوة ليست واحدة فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر فى الشفاء ان النفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر فى شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون

٤ بان قوى النفس آلات لها وخوادم فيمتنع حدوثها قبل النفس وفعلها بدنها فانما يتوجه لو جعل النفس حادثة بعد البدن والمصورة عن قوى نفس المولد كالغاذية والنامية ودل على اضطرابهم فى ذلك اضطرابهم فى ان الجامع للاجزاء والحافظ لها ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم يبقى المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لحدوث نفس ثم تكون هى الحافظة له والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ابن سينا ان الجامع نفس الابوين والحافظ للاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وصرح فى الشفاء بان الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على ما يصلح والحافظ لنظامه على ما ينبغى هى النفس التى له والاشبه ما قيل ان المتصرف اولا نفس الابوين بقواها الى ان يفرز من الاخلاط ما يصلح مادة للمنى وبعدها الصورة تحفظ مزاجه ثم يتكامل فى الرحم الى ان يستعد لنفس يصدر عنها مع حفظ المزاج الافعال النباتية بجذب الغذاء الى تلك المادة وتعدها لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق الافعال الحيوانية وهكذا الى الناطقة

صورة حافظة لمزاج المنى كما لصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كما لا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحدث الغذاء و يضيفها الى تلك المادة فيتمها وتتكامل المادة بترتيبها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ماكان يصدر عنها بهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن و يتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر و بالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الجاذبة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة و اشتداد هاكمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل مايتأخر يصدر عنه مثل ماصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد مّا من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين و هو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود (قال ثم لهم تردد ٤) يعنى لما كان كلامهم فى باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا فى عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار و يكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل و التوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا فى الانثيين و يعرض لافعالها قوة اوضعف فى بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت فى الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية و يبقى التوليد دون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد ومانقرر عندهم من اثر الواحد لايكون الا واحدا فانما هو فى الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى فى النبات و كذا الحيوانية فى الحيوان ام هى صورة جوهرية مبدأ لهذه القوى فى النبات وللحس والحركة ايضا فى الحيوان ولادراك المعقولات ايضا فى الانسان ومنها ان العاذية هل هى مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هى عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادرار امسالك بعد الادرار هضم بعد الامساك دفع بعد الا نهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقى هل هى قوة واحدة فعلها التحصيل و المشبه والالصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادى للافعال الثلثة وميل ابن سينا الى الثانى و هو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث لاقوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير ايراد البدل والمشبه والالصاق ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التى هى اعراض قائمة بالاعضاء لايتصورلها قدرة اوارادة اوعلم خصوصا اذا تؤمل فى الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة فى انواع النبات والحيوان فان العقل لايكاد يذعن لصدورها عن القوة التى سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد ورد الكتاب الالهى فى عدة مواضع باسنادها جميع ذلك الى الله

٤ فى تعدد هذه القوى بالذات اذ يمنع استناد تعدد الافعال و اختلافها بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث والبقاء الى اختلاف القوابل والآلات ثم فى مغايرتها للنفس النباتية اوالحيوانية وفى مغايرة العاذية للخوادم وفى ان مبدأ تحصيل الغذاء وتشبيهه والصاقه واحد اومتعدد وتحيروا فى كيفية صدور هذه الافعال المتقنة عن القوى الضعيفة سيما اذا تؤمل مانشاهد من انواع الحيوان والنبات من عجايب الصور والاشكال وغرائب النقوش والحيوان والتجأوا على ماهو موجب الفطرة السليمة الى اذعان الخالق القدير وتقدير العزيز العليم متن

الى الله سبحانه واشار الى دلالتهما على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والفلاسفة ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان مافى التغذية والتنمية والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات لايصح بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة فى البدن والنفس غافلة عنها وتحدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لاتدرك افعال هذه القوى فى ابدانها فاذن هو ادراك موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع (قال خاتمة ٨) لاخلاف فى ان النبات ليس بحيوان لان المراد به ماعلم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف فى حيوانيته فقيل هو حى لان الحيوة صفة هى مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هى مبدأ الحس والحركة الارادية واعترض بانا نسلم انتفاء ذلك فى النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ماسبق ومنهم من بالغ فى اتصافه بالادراك حتى ثبت له ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعما منه ان مايسامحه من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذى فيه الماء وانحرافها فى صعودها عن الجدار المجاور لاياتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال المبحث الثالث ٧) لاخفاء فى اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية اى الى النفس الناطقة اكونها فى الانسان اكمل منها فى سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يختص بما ينفعه وبلائمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب النافع وهرب من الضار وذلك يدرا كهما واقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس فى ذلك الاعتدال واوكان فانه مركوز فى موضعه لايمكنه التحرك عن شئ الى شئ فيكون قوة الادراك والتحريك فيه ضايعة بل ربما يكون ضارا ثم كلامهم متردد فى ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة اعتبار الجنس وكذا فى اقسام كل منهما الى مالها من الاقسام بل فى جميع الانقسامات الواقعة فى باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا فى الحقايق المدركة بالعيان فكيف فيما لايعرف الامن جهة الآثار ولايعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات كالشئ مبدأ التحيز فى آخر (قال وقد يثبت ٤) يعنى ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى تسمى نها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية حيث يفسرونها بقوة التى اذا حصلت فى الاعضاء هيأ تها لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وتحريكات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بان فى العضو المفلوج اوالذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه النفض والفساد وليست هى قوة الحس والحركة لفقدها فى المفلوج ولاقوة التغذية لفقدها فى الذابل فهى التى تسميها القوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما انا لانم انتفاء قوة الحس والحركة فى المفلوج وقوة التغذية فى الذابل لجواز ان توجد القوة ولايترتب عليها الفعل لفقد شرط اووجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط اووجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لاتكون مبدأ الا لفعل واحد قلنا فما حاجة الى ماذكرمن المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين فى المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص اوتعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام

٨ النبات كما انه ليس بحيوان ليس بحى لان الحيوة صفة تقتضى الحس والحركة الارادية ومنهم من جعل التصرف فى الغذاء حيوة فسماه حيا ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلا متن

٧ اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى قسمى نفسانية حيوانية هى اما مدركة او محركة متن

٤ قوة اخرى هى مبدأ لها تختص باسم القوة الحيوانية توجد فى بعض المفلوج والذابل متن

فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحيوة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة او مبدأ الادراك والتحريك الارادى

(قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة ٣) لان الكلام فى القوى التى يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فستأتى فى بحث النفس وكل منهما اى من قسمى القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس اقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر فى الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات ويعلمها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتى فى على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط لوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما فى تلك الدرجة فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما فى هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهى مستعدة لحصول الكمال ولا مانع من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلهما ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعانى حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسى او عقلى وقيل لا هو عند المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات ليطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض او بضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس ٨) هى قوة تأتى فى الاعصاب التى فى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع الضار وجلب النافع واللامسة للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التى تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشئ الذى به تستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه بارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات الملموسة واما الطعوم فتطيبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا فى جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء

٣ وكل منهما خمس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بامتناع الغير لجواز ان لا يحصل للشئ بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها والجواب انها ادراكات لا مدركات منه

٨ وهى قوة سارية فى البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماسة وهى للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت لمعونة العصب ساريا فى جميع الاعضاء سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال والكلية والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها منه

والطحال والكلية معينان لما فيه لذع وكاثرة فانها دائمة الحركة فتتألم باسطكاك بعضها ببعض ومولد للابخرة الحادة ومصعب ومصعد للمواد فيتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات بمعنى انها تجعل الحركات اشد بجعل اعضائها اقوى فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليه من المصاكات (قال وانتهاها) اى القوة الملامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من توابع الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون بجذب الملايم ودفع المذاقى فيكون وجودها فى الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو فى الارضيات واما فى الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم وغير الملايم ففى غاية الضعف (قال ومال ابن سينا الى تعددها ٧) الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها تدرك جمع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا فى القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال فى الشفاء يشبه ان تكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخير ابل جنسا لقوى اربع اوفوقها منبثا معا فى الجلد كله احداها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة فى الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تاحدها فى الذات وقال ايضا يشبه ان تكون قوى اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التى بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التى بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الآلات باسوية ظنت قوة واحدة كالوكان اللمس والذوق منتشرين فى البدن كله انتشارهما فى اللسان لظن مبدأوهما قوة واحدة فلا تميز اعرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام فى الآلات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التى بين الصوت الثقيل والحاد والتى بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لم تجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب الاخر ولما كان السؤال فى الذوق والمدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتمييز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد فى الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعانى المعقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض

٣ بعضهم للفلكيات وبعضهم للبسايط العنصرية متن

٧ حسب تعدد التضاد بين الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير الذى بين الرطوبة واليبوسة مثلا بخلاف تضاد الطعوم متن

ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩) هو قال لمس في المنفعة بحيث يفعل مايه يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره وبوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المتبثة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤد الطعم لصحة كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة ينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص في اللسان حتى يخالط اللسان فيحس او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة (قال وما في اللسان ٤) يعني ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد يفيد بعضها لمسا اما مع تميزه في الحس كما في الحلو الحار واما بدونه وحينئذ يتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تجفيف او تكثيف (قال ومنها الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القابل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق و يفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمنة متطاولة تمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخر تذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة المس والتشمم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بان النار مع شدة حالتها المبخرة لا تسخن الاسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع لمحمة ببلاد يونان التي لا رخم فيها فسافرت الرخم اليها الروائح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية (قال ومن الفلاسفة ٩) نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح وردعايهم المشاؤون بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم او يقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها و يتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له (قال ومنها السمع ٩) قد سبق في بحث الصوت ما ينبغي عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذي يفعل للصدم بعد الصدم و بين تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة

٩ وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بشرط المماسة وتوسط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد ليتكيف بكيفية الطعوم او تخالطها اجزاء منه فيغوص

متن

٤ من الذائقة واللامسة قد يتميز اثرهما كالحلاوة والحرارة وقد لا يتميز كالحرافة

متن

٩ وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ تدرك بها الروائح بان يصل اليها هواء متكيف بها لا اجزاء تنفصل عن ذي الرائحة والا انتقص وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد يعين انفصال الاجزاء البخارية على تكيف الهواء بسرعة وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشمومات ولذا تهتاج الروائح بالحر وتذبل التفاحة بالشم ولا بان يؤثر المشمومات في الشامة من غير استحالة في الهواء والا لما ادرك الرائحة من حضر بعد زوال المشموم واما انه كيف يفعل ذو الرائحة في فراسخ والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن الا ما يقرب منها فجوابه استبعاد .

متن

٩ من يزعم ان للفلكيات شما وفيها روائح ولمشمومها وصول الهواء الى الخبشوم انما هو في عالم العناصر

متن

٩ وهي قوة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات

متن

من نبية في العصب المتفرق في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتضى في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع (قال ولا يمتنع٦) اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان لهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج (قال فما يحكى٧) يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يمكن التماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع الخوض في جرم الفلك لكن نسب الى لقدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصوات عجيبة ونغمات غريبة يقصر عن سماعها العقل وتعجب منها النفس وحكى عن فيثا غورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكل علم الموسيقي (قال ومنها البصر٨) وقد تقرر في علم التشريح له ينبت من الدماغ زوائد سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من عود البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف بقليل من البابت منهما يسارا ويتياسر البابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبين ثم ينفذ البابت يمينا الى الحدقة اليمنى والبابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وحينئذ يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشيء كما مر في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين المرئي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وما قيل بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي على العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمثل بلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى

٦ ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيقة يكون السماع مشروطا بكون الوصول اولا لعدم الانفعال من المماثل متن

٧ من سماع لاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول الفلسفية متن

٨ وهي قوة في ملتقى العصبتين المفترقتين الى العينين يرى بها الالوان والاضواء وغيرهما بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية فيكون المرئي هو الشيء المنطبع شبحه ولا يمنع اختلافهما في المقدار او بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة فيما يلي الرأس متفرقة فيما يلي القاعدة وقيل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئي وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر وقيل بمجرد المقابلة على شرائطها من غير انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض خلق الله تعالى متن

عند قبح العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع) ى اقول بالانطباع شيخ المرئى فى الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان لعين جسم صقيل نورى وكل جسم كذلك اذا قابله كشف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمة اذا حك المنبه من الوم عينه وكذا عند امرار اليد على طهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء و ذا انتبه من الوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك لرقت واذا غمض احدى العينين يتسع نقبة لعين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نوريا يملؤه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الابصار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتى صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شى الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلاجامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها فى عينه زمانا و ديان الصورة فى خياله لا عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائى يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئى حتى انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم ان وتر بعينه كما قرب من الزاوية كان الساقى اقصر و الزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذى فى زاوية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف و اصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئى و صغرها صغره محل نظر و الى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد و من كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الراكمة فى المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وأيضا ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر و يجتمع ليلا فيقوى على الابصار و الاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا فاته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظهر له منها الا السطر الذى يحاذى نحوه البصر و ماذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى فى الظلمة كأن نورا انفصل من عينه و اشرق على انفه و اذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعنى كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان فى العين نورا ونحن لا ننكران فى آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بارواح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئى مخروط وهمى يدرك المرئى من جهة زاويته التى عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فيحتاج لتلطيفها و يفتقر الى التلطيف اذ غلظ وتكثيف اذا ضعف ورق فوق مايغشى ويحدث منها فى المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمى ولشدة استنارته تكون الصورة المطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى والكل و ينبغى ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذى هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم

٩ والعمدة فى اثبات الاول ان نور العين مرئى و انطباع الشبح من الشئ فى المقابل الصقيل المستنير ضروى لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك وقد يستدل بالقياس على سائر الحواس حيث يأتيها المحسوس و بان صورة الشمس قد تبقى زمانا فى عين من اطال النظر اليها ثم اعرض و بان اقرب مرئى اكثر و ما ذلك الا لكون الانطباع على مخروط من الهواء قاعدته سطح المرئى فعند القرب يكون وتر الزاوية اعظم وضعيف تمسك اصحاب الشعاع بانه يتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته ووقوع المرئى فى سهم المخروط وجوانبه وقد يستشهد فى الطبيعة انفصال النور من العين وعدم تعيين العين على السراج خطوط شعاعية والجواب ان مرجع ذلك الى نور العين المسمى بالروح الباصرة المعد لحصول مثله فى المقابل المرتسم بينه وبين المرئى مخروط وهمى وكان هذا هو المراد بخروج الشعاع او الجسم الشعاعى للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم و ان يتحرك الى الجهات وينتهى السموات ولا ينوش بهبوب الرياح الى غير ذلك من الامارات.

شعاعى يتحرك من العين الى المرئى فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطلق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعى من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ فى الافلاك ويخرقها ويرى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما فى الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل نرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما فى الخزف الكثيف المشام فيه بدليل الرشح دون ما فى الزجاج او الماء واو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرهما من غير ان يرى الشئ بمجموعه ومثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكييف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئى (قال هذا والقول بخروج الشعاع؟) يريد ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المرئى كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضئ وقاعدته عند المرئى فيرى الشئ اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فتضيق زواياه التى عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التى عند المبصر وكلما ازداد الشئ بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهى فى البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشئ فى الماء اعظم منه فى الهواء لان الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامة واما فى الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء فلم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعى النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئى من سطح الماء واما اذا بعد فيرى فى موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمرنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قريبا لان الامتداد الشعاعى الخارج منها يتحرف عن المحاذاة فلا يلتقى مؤدى الامتدادين فى الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئى اثنين وهكذا فى الاحول وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف فى الوضع ونظرنا الى السراج فاناراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى فى الماء قرابا الشعاع النافذ فقد وفى السماء قرابا الشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشئ فى المرآة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائى واما السبب فى رؤية الشجر على شط النهر منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائى والى اسفله من موضع ابعد من الرائى الى ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء فترى رأس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكونه ابعد منه وباقى اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيرى منكسا وبيان ذلك بالتحقيق فى علم المناظر (قال وقد يشترط فى الابصار؟) زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشرائط وردبان العدم لا يدل على الامتناع واما الثانى فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا وردبانه ان اريد باللازم امكان ذلك فى نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلى بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص

٣ بمعنى وقوعه من العين على المبصر كما فى النيرات مما اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشئ من القرب وفى الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين ورؤية الشجر فى الماء منعكسا الى غير ذلك من التفاصيل المستوفاة فى علم المناظر منه

٤ بعد سلامة الحاسة وقصد المبصر وحضور المبصر كونه كثيفا مضيئا مقابلا او فى حكمه من غير حجاب ولا افراط قرب او بعد او صغر او سبب علط ويدعى لزوم حصوله عند حصول الشرايط والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وردبان نفى ذلك من العلوم العادية

او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لاعلى حد آخر فوقه كما فى الآخرة قال اوفى حكم المقابل يعنى كما فى رؤية الوجه فى المرآة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هى ايضا على حسب ما وجدناه خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة الصور او للمعانى والمعينة اما حافظة للصور او المعانى واما متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى بالبوناينة بنطاسيا اى لوح النفس فهى القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالقوى التى تؤدى اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر وهذا الحار وهذا الحلو وهو هذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لايحضر عندها الانوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثانى ان النائم والمريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لاتحقق لها فى الخارج ولا فى شئ من الحواس الظاهرة فلابد من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة تزلق بسرعة خطا مستقيما والسلسلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وماذاك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والسلسلة ويبقى قابلا على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لاارتسام فى البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ماذكره الامام مكابرة والى هذا اشار فى المتن بقوله مذكر من ضرورة انه لايرتسم فى البصر الا المقابل اوما هو فى حكمه واما قوله وبناه على ان صور المحسوسات لاترتسم فى النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لايلزم من عدم كون الارتسام فى الباصرة كونه فى قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون فى النفس وكذا الصور التى يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرهما الا نرى انا نحكم بالكلى على الجزئى كحكمنا بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلى هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئى حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلى فلايثبت الحس المشترك وتقرير الجواب انا نمنع ان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجئ بل فى آلتها فلابد فى الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضور هما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما فى البين كما ان الحكم بين الكلى والجزئى يكون لارتسام الكلى فى النفس والجزئى فى الآلة فلا تثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لايكفى الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتى الغيبة والحضور بل لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعنى ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او للمس اولا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والافة فى الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة فى العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق فى اللسان وتمامه فى العصب الآتى اليه من الدماغ وكما له عند الحس المشترك وكذا فى سائر الاحساسات

(قال منها الخيال ٩) استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان الصور المحسوسات قبولا عند ما وحفظا وهما فعلان مختلفان فلابد لهما من مبدأين متغايرين اذ المتقرر من ان الواحد لايكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلولم يعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا فى قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات

٣ فمنها الحس المشترك وهى القوة التى يجتمع فيها صور المحسوسات بتأديها اليها من طرق الحواس يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات على البعض ومشاهدة النائم والمريض مالبس فى الخارج ومشاهدة الكل القطرة النازلة خطا والسلسلة الجوالة دائرة وبناه على ان صور المحسوسات لاترتسم فى النفس وان كانت هى الحاكمة وللمدركة وعلى ضرورة انه لايرتسم فى البصر الا المقابل اوما هو فى حكمه فان قيل كون اللمس اوالذوق ليس بالدماغ قطعى قلنا نعم بمعنى انه ليس الآلة لا وليه المختصة منه

٩ وهى التى تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك ويدل عليها وجهان الاول ان الحفظ غير القبول فلابد له من مبدأ خاص واجتمعا عمهما فى الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند الى كثرة طرق التأدية كما ان ادراكات النفس باقيا لها يستند الى القوى الثانى ان الصورة المرتسمة فى الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما فى النسيان بل مع امكان الاستحضار بادنى التفات وهو الذهول فلو لا انهما مخزونتم فى قوة اخرى لكان الذهول نسيانا وكلاهما ضعيف منه

مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لابد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدائية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق الأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولايخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لاتكون الاقوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شئ واحد لايقدح في قوة واحد لايصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلو لا انها مخزونة حينئذ في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لاتكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولايكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة (قال واضعف منهما الابطال ٩) احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لااستحالة ولااستبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحالة في محلها حلول العرض في الموضوع والجسم في المكان (قال ومنها الوهم ٣) هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني مالا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعني مايدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجوه قوة بها ادراكها وكونها عالم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لاتدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لايجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ماذا رأينا شيأ اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولايلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل

فيه بامتناع ارتسام الكثير في الصغير وازدحام الصور مع بقاء التمييز فان ذلك انما هو في الاعيان دون الصور

متن

(وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية كالعداوة المعينة من زيد والمراد بالمعاني مالا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة وبالصور خلافه فالمستند الى الوهم فيما ذا رأينا شيأ اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئي لا الصفرة او الحلاوة ويكون الكل حاضرا عند النفس بمعونة آلات

متن

هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لا تعلم وجود النفس الناطقة لها (قال ومنها الحافظة٢) هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظ للصور وبسميها قوم ذاكرة اذ بها التذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست (قال ومنها المتصرفة٣) اي في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان او لا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وينتقل الى الضد والشبيه وايس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وحينئذ تسمى مفكرة (قال خاتمة٦) مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كالمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الآثار مع تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هي النفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فمما لا سبيل اليه اذ لا يعقل آلية العضو الا قوة جسمانية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات الموردة في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محلها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون اتأدي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشيء ينبغي ان تكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة (قال وقد رد ابن سينا٧) بشيء ما قال في الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية هي نفسها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهي نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة ومجركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وله تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة للغائب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء٨) لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها وموا ضعها وكانت الآفات العارضة لها قد تجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة (قال واما المحركة٩) لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية وزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهي

---

٢ لاحكام الرهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها متن

٨ في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة والوهم متخيلة متن

٦

(خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ محل للحس المشترك ومؤخره للخيال والاوسط للتخيلة ومقدم الآخر للوهم وآخره للحافظة والمعدة في تعدد هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار واختلافها باختلاف المحال مع القطع بان الاحساس انما هو للقوى الجسمانية وانه لا معنى لآلتها الا ما هو محل لها وانها لا تخيل بعضو آخر فلا يصح اتحادها وعود الكثرة والاختلال الى آلاتها والكل ضعيف

متن

٧ في تعدد الوهمية والمخيلة

متن

٣ على الخيال والمفكرة والذاكرة متن

٩ منها شوقية باعثة على جذب ما يتصوره نافعا وتسمى شهوية او دفع ما يتصوره ضارا او تسمى غضبية ومنها فاعلة لتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها كما في القبض او الى خلاف جهته كما في البسط متن

الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شانها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأ الينبسط العضو المحرك اى يزداد طولا وينقبض عرضا وتنبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأ ها الينقبض العضو المتحرك اى يزداد عرضا وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من اطراف العظام تسمى رباطا وعقبا بو من لحم احشى به الفرج التي بين الاجزاء المتنفشة الحاصلة باشتباك العصب بالرباط ومن غطاء تحتها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال (قال واما مبدأ الشوق ؟) فديتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث عنها شوق الالف بالشيء الى مألوفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفضل الجميل فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل (قال ثم بعض هذا قوى ٧) يعني المدركة والمحركة قد تتفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والايسال في الفراشة او تختلف حاصه بحسب الخلقة كالاكم ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب العوارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته او حركاته (قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان ٣) اولهما في النفس والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية اسما لهما او للنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده اولا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية انما قصة التي انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لامن حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها كالبناء في تعريف البانى والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلي صور البسائط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لايقال قيد ذي حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه

٧ قد يفقد في بعض انواع الحيوان اواشخاصه بحسب الخلقة او العارض

٣ الفصل الاول في النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية وقد تطلق على مالبس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات والحيوانية لمبدأ آثار الحيوان فمن حيث تعقل الكليات انسانية ومن حيث ارادة الحركة المستديرة فلكية اذا جعلها الكواكب والنبات وبرونحوهما بمنزلة الآلات

من الكواكب والافلاك الجزئية بمزلة آلات له فتكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة تكون دائما و بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية و توليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام آلية فلا حاجة لى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون و ذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلى كمال اول طبيعي لجسم ذى حيوة بالقوة وعبارة المقدماء كمال اول طبيعي لجسم آلى واحترزوا بطبيعي عن الكمالات الصناعية كالاشكال الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلى يتأخير طبيعي وهو ماغلط فى النقل و اما مقصود به المعنى الذى ذكرنا فظهر ان مايقال من ان بعضهم رفع طبيعي صفة لكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة لكمال و يخفض بعده آلى صفة لجسم فانه فى غاية القبح وكذا اورفع آلى ايضا صفة لكمال مع ذكر حيوة صفة لجسم بل معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم آلى فان قبل فعلى ما ذكر من ان قيد ذى حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلى معنى شاملا للارضية والسماوية فالجواب مرفوعه ما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لايتناولهما رسم واحد اذ لوافتصر على مبدائية فعل ما دخلت صور البسايط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فلذا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لماذكر فى الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عامة الارادة و لاخفاء فى انه معنى شامل لها صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انهاج مختلفة على رأى و على نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويتحصل نوعا كذلك هى صورة له من حيث انها تقارن المادة فتحصل جوهرا نباتى اوحيوانى وقوة له من حيث انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر فى تعريفهما الكمال على الصورة والقوة وماذكروا من ان الجسم بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بجسميته المشتركة بل لمبادى خاصة فسميها نفسا ربما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز اوتجديدا صطلاح ولانها تقابل المادة والكمال الى النوع فى تعريف المعنى الذى به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال يكون المقابس الى امر هو نفس ذلك المتحصل اولى من المقابس الى امر بعيد لايكون هو معه الا بالقوة ولاينسب اليه شئ من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقدير الامام ان المقابس الى النوع اولى لان فى الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزأ منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقابس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التى انما تحصل وتتم نوعا لما ينضاف اليها من الفصل بل النفس فتعريفهما بالكمال للمقابس الى النوع الذى هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان فى الوجود لا يتغايران الا فى المعقل بان اخذ هذا مبهما وذاك متحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة و بانضياف الفصل

٨ ان يكون فى الانسان مثلا نفس انسانية واخرى حيوانية واخرى نباتية لكن ذكروا ان ليس الامر كذلك بل يصدر عن النباتية مايصدر عن القوة المعدنية وعن الحيوانية مايصدر عنها وعن الانسانية مايصدر عن الكل

متن

٧ واما عندنا فاستناد الآثار الى القادر واختلاف الاجسام بالعوارض بكونها من جواهر متجانسة الان النصوص شهدت بان للانسان روحا وراء هذا الهيكل المحسوس الدائم التبدل والتحلل وكادت الضرورة تقتضى بذلك ولو با دنى بنية وهو المراد بالنفس الانسانية والمعتمد من آراء المتكلمين انها جسم لطيف سار فى البدن لا يتبدل ولا يتحلل او الاجزاء الاصلية الباقية التى لا تقوم الحيوة بل منها وكأنه المراد بالهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اى من شانها ان تحس ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد متصرف فى البدن متعلق اولا بروح قلبى يسرى فى بدن فيفيض على الاعضاء قواها لنا وجوه الاول انا نحكم بالكلى على الجزئى فيلزم ان ندركهما ومدرك الجزئى منا هو الجسم ليس الا كما فى سائر الحيوانات الثانى ان كل احد يقطع بان المشار اليه بانا حاضر هناك وقائم وقاعد وماذاك الا الجسم القالب وكانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجاز ان ينتقل فلا يكون زيد الآن هو الذى كان والكل ضعيف الرابع ظواهر النصوص ولانفيد القطع واما الاستدلال بانه لا دليل على تجردها فيجيب نفيه مع ضعفه معارض بانه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه

متن



اليها كل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به فى المواقف وحينئذ يكون توسيط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد على ما لا يخفى واما اشاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالمحرك ومبدأ القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر فى العقل وفى الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك فى التعريف وكذا فى اعتبارهما جميعا ولان الشئ انما يكون نفسا بكونه مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشئ بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى ففى الجملة لما امكن تفسير النفس بما يعم السماويات والارضيات ثم تمييز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط آثره فى المتن فان قيل قد ذكروا ان للسموبات حسا وحركة وتعقلا كما يفعلى هذا لا يصلح ذلك مميزا للحيوانية والانسانية قلنا ذكر فى الشفاء ان المراد بالحس ههنا ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ما هو شان العقل الهيولانى والعقل بالملكة واما السموبات ليس كذلك (قال ثم مقتضى قواعدهم) يعنى ان مقتضى ماذكروا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هى جوهر حال فى المادة وان البدن الانسانى يتم جسما خاصا تتعلق به النفس الناطقة يقتضى ان يكون فى الانسان نفس هى مبدأ تعقل الكليات وكذا فى كل حيوان نخواصه واخرى مبدأ الحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتغية وتوليد المثل لكن ذكر فى شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ما له صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ما له صورة يسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى مواد المركب وصرفها فى وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ما له صورة يسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ما له نفس مجردة يصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه (قال واما عندنا) يعنى المالم يثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واسناد الآثار اليها ليحتاج الى فصول منوعة ومبادى مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة قابلة للتبدل والتحلل والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل بحال عن وجود ذاته وانه قد يريد بما يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة فقد اختلفت كلمة الفريقين فى حقيقة النفس فقيل هى النار السارية فى الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اى الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزأ فى القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هى الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اى التى من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه الاعضاء نورانى علوى خفيف حى لذاته نافذ فى جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد فى الورد والنار فى الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا تحلال بقاؤه فى الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة فى القلب سارية فى الاعضاء من طريق الشرايين اى العروق الضاربة او متكونة فى الدماغ نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ماذكره المتكلمون من الروح القلبى المتكون فى جوفه

الا يسير من بخار الغذاء واطيفه ويفيده قوة بها تسرى فى جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها
يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان
المدرك للكليات التى النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلى على الجزئى كقولنا هذه الحرارة
حرارة والحاكم بين الشيئين لابد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا
النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات
مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة وربما لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا نتنازع فى ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن
للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتبين
والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات
الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت الثانى ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس
متصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك مايقال ان للبدن ادراكات هى بعينها ادراكات
المشار اليه بانا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك
من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفته
والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لشدة مابينهما من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك
المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها فى احواله غفل فيحكم عليها بما
هو من خواص الاجسام على مافهمه صاحب الصحائف ليلزم كونها فى غاية الغفلة الشالث
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى
تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحينئذ لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذى
كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لايليق
بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص
الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف
بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى النار وعرضها عليها وكالتزفرف حول الجنازة وككونها
فى قنابيل من نور او فى جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خدشة فى احتمال التأويل وكونها
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان مجرد مغايرتها
للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لادليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشئ انما
يثبت بدليل وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية يعارض بانه لادليل على كونها جسما او جسمانيا
فيجب ان لا تكون كذلك (قال احتجوا ٣) اى القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها لو كانت محلا
لا وامتنع حلولها فى المادیات وكل ماهو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور
هذا شأنها فلانها تتعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال
والمادى لا يكون صورة لغير المادى وامثالاته واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها فى المادة
فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم تقل بوجودها
فى الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود اوليس بموجود ولا خفاء فى امتناع حلول
صورة المجرد فى المادى ومنها المعانى الكلية التى لا يمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة
لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا يتفك

٣ احتجوا بوجوه الاول انها تتعلقها
تكون محلا لما ليس بمادى كالمجردات
ولما يمتنع اختصاصه لوضع ومقدار
كالكليات ولما لا يقبل الانقسام
كالوجود والوحدة والنقطة وسائر
البسائط التى انتهى المركبات
ولا يمتنع احتماعها فى جسم كالضدين
بل الصور والاشكال المختلفة دور
مجرد اذ لا تزاحم فيه بين الصور
ولو من الضدين او النقيضين ومبنا
على كون التعقل بحصول الصور
وعلى نفى ذى وضع غير منقسم
وعلى تساوى الصورة وذى الصورة
فى التجرد وفى الوضع والمقدار
وفى قبول الانقسام وفى التضاد
واعدادها وعلى استلزام انقسام
المحل انقسام الحال فيما يكون الحلول
لذات المحل لا طبيعة تلحقه كالنقطة
فى الخط المتناهى

متن

عنه الشئ المادى فى الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم تكن متناولة لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول فى المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك والكلية تنافى ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعانى التى لاتقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فالخط هو وجود ما لاينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ماهو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسمانى منقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار فى الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة فى الخط لتناهيه وكحلول الشكل فى السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة فى الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع مافيه وكحلول الوحدة فى الاجزاء من حيث هى مجموع ومنها المعانى التى لايمكن اجتماعها الا فى المجردات دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لاتزاحم بينها فى العقل بل نتصورها ونحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع فى محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها رابعة بان يقال اوكانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات وللكليات واللازم باطل والملزوم مثله اوللمقدمات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشئ يكون بحلول صورته فى العاقل لا بمجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم لم يجز ان تكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذى لايتجزأ ومنها ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها فى المادى ولم لم يجز ان تكون حالة فى جسم عاقل لكنها اذا وجدت فى الخارج كانت ذلك الشئ المجرد ومنها ان صورة الشئ اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها فى جسم كذلك كان الشئ ايضا مختصا بذلك ولم لم يجز ان يكون فى ذاته غير مختص بشئ من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشئ اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة فى العاقل كذلك ولم لم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشئ غير منقسم لذاته ولا لحلوله فى منقسم ومنها ان السببين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما فى الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان صورة الشئ قد تخالفه فى كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما فى العاقل لايجوز ان يكون لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته لم يمتنع حلول البسيط فى العاقل الجسمانى المنقسم البتة بناء على نفى الجزء الذى لايتجزأ ولايخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة (قال الثانى ٢) اى من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات لاتوجد للماديات وكل ماهو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولاشئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسمانى ليس كذلك كالباصرة واللامسة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط آلة بين الشئ وذاته وآلته وادراكاته وثانيها ان النفس لاتضعف فى التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل تثبت علمه اوتزيده فان الانسان فى سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات واستحضار الصور والمدركات وكذا عند توالى الافكار

انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الافعال وضعف الاعضاء والآلات ضعف وكلال بل قوة وكمال ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك ومرجعه الى استقراء وتمثيل منه

المؤدية الى المعلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلوكان تعقلها بآلات بدنية لكانت تابعة لها فى الضعف والكلال وثالثها انها لوكانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لايكون الامع انفعال لموضوعاتها كتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة وتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى المحركة والانفعال لايكون الاعن قاسر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيرهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية لا برهانية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها فى سائر الادراكات وان يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى فى الكلال والانفعال (قال الثالث ٢) لوكانت النفس الناطقة جوهرا ساريا فى جسم اوعرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما اوغير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن اواعضاءه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفى فى تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة لها لا بالقياسة الى الغير كسكونها مدركة لذاتها بخلاف مايكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة غيرحالة فى الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثالث لزم الثانى لانه لوحصل لها تعقل ذلك الجسم فى وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعد مالم تكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة فى ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم فى مادة معينة اجتماع صورتين لشئ واحد اعنى الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتى التعقل وعدمه والصورة المتجددة التى تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المحددة الماهية يمتنع ان تتغاير من غير تغاير المواد وما يجرى مجراها وبنى هذا الاحتجاج على ان لبس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا لجاز ان لايكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيا فى تعقله ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لا تماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة فى النفس والاصلية فى الجسم بل فى مادته ولوجعلنا مثلثين من جهة كونهما صورة لشئ واحد من غير اختلاف الا فى كون احداهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ماسبق وههنا الامتياز باق وان جعلا قائمين لشئ واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لوكان حلول النفس فى ذلك الجسم حلول العرض فى محله لا بطريق مداخلة الاجزاء (قال نعم نعوا ٧) يشير الى ان للافلاك نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتحيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملايمة فلوكانت طبيعية لزم فى الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولايلزم ذلك فى الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التى فيما بين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع

٢ ان القوة العاقلة لوكانت فى جسم فاما ان يكفى فى تعقله حضوره فلا ينقطع كتعقل النفس ذاتها وصفاتها اللازمة التى ليست بالمقايسة الى شئ اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد الصور لشئ واحد فى مادة واحدة ومبناه على كون الادراك بحصول الصورة منه

على استلزام ادراك الكلى تجرد العقل والجزئى توسط الآلات ان للافلاك نفوسا مجردة وقوى جسمانية لما ان حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب بالطبع لا يكون مهربا عنه بالطبع ولا قسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فتنتفى بانتفائه وعلى وفق القاسرة فتسلبه بل ارادية ولا يكفى التخيل المحض لانه لا ينتظم ابدا ولا التعقل الكلى لانه لا يصلح مبدأ لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى الكل واكثر المقدمات فى حيز المنع

اعنى الحصول فى الحيز لايمكن بدون ذلك ولاكذلك حال المستديرة اما فيما لاينقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لوكان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذى يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولاقسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فحيث لاطبع فلاقسر وعلى وفق القاسر فلاتختلف فى الجهة والسرعة والبطء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولايكفى لجزئيتها وخصوصياتها تعقل كلى لان نسبته الى الكل على السواء ولاادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهى القوى الجسمانية فاذن لابد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لايمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هى بمنزلة النفوس الحيوانية لا بدانها ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هى بمنزلة نفوسنا الناطقة ﴿ اعترض بعد تسليم انحصار الحركة فى الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلى لا يكون الا للمجردات ولا الجزئى الا بالجسمانيات بانا لانسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشياء من الايون والاوضاع التى تترك ولانسلم ان القسر لايكون الاعلى خلاف الطبع وان القاسر لايكون الامنشابها بالمزم تشابه الحركات وان الكلى من الارادة والادراك لايصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لايجوز ان تسند الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك للحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا فى الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون فى الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لاينا فى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلى واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور فى البهجة والشفا ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة فى المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح فى الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هى مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هى مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بتجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها ولايخفى ان هذا مناقشة فى اللفظ حيث سمى تلك الصورة وابقوة نفسا ( قال المبحث الثانى ٩ ) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية مماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف فى الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه ازوج العلوى المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة

* النفوس مماثلة لوحدة حدها وقيل مختلفة لاختلاف لوازمها وآثارها وكلاهما ضعيف منه

فما تعارف منها التلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام فى المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان فى الحقيقة فلم يقل به قائل نصر بحا كذا ذكره ابو البركات فى المعتبر احتج الجمهور بان ما يعقل من النفس و يجعل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعانى الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول فى جواب السؤال بما هو عن اى فرد واى طائفة نفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهرى وقد يحتج بانها مشاركة فى كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلى من الجنس والفصل لا ينافى التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الاخرون بان اختلاف النفوس فى صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا فى احوال البدن والاسباب الخارجة متقاربة البتة فى الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولاخفاء فى ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها (قال واستشادها) يعنى ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام فى ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة فى الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا فى الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجئ وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اى قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بعدم وقبول العدم ينافى الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا نسلم فى دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة وردبمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافى كونه مجردا فى ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل فى الطبيعة ورد بان اللزوم ما سيجئ فى ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة او كما لانها او متألمة لفقد ذالها وجهالانها فتكون فى شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا تعطيل فى الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولا تعلق لجسم آخر بان التوصل لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة الثانى انها مشروطة بمزاج خاص فى البدن يناسبه نفس خاص يفيض عليه لتمام الاستعداد فى المقابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما فى كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها الثالث وهو العمدة فى اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص فى العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام

٩ واستشادها الى القادر المختار عندنا يقتضى حدوثها مجردة كانت اولا واختلفت ظواهر النصوص فى ان الحدوث قبل البدن او بعده واما عند الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لا يكون ابديا ولا عن المحل غنيا وكلاهما ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ولا تعطل فى الوجود بخلاف ما بعد المفارقة فانها فى روح و ريحان او عذاب ونيران الثانى انها اذا حدثت للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض و المشروط بالحادث حادث فان قيل فليلزم انتفاؤه بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض بان المتوصل لاكتساب الكمال لا يكون معطلا و بان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافى التماثل و يمايحل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور و بامور اضافية بان يتعاقب الابدان لا عن بداية يستلزم التناسخ و قدم الجسم واما بعد المفارقة فالامتياز باق لما حصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل ولو بين نفسين و منع استحالة قدم الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان بطلانه على حدوث النفس فان قيل تعين النفس امكان كون ببدن معين فقبله لا تعين فلا وجود بطل التناسخ اولا يبطل قلنا لابد من ابطال ان يتعين قبله ببدن آخر معين و هكذا وقد يجاب بان الخصم معترف بالمقدمتين

متن

والتجزى وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثانى لان تمايزها امابد وانها فينحصر كل فى شخص ولايوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد وما دة النفس هى البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام فى النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة لها لكنه فتمايزها فى الازل بابدان قديمة لايتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل لم لايجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهو ياتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال فى هذه مغايرا للحال فى تلك فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التى لاتوجد فى الاخرى واقلها الشعور بهو يتها واعترض بوجهين احدهما انا لانسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا فى الشخص اذلم تقم حجة على انه يجب ان توجد نفسان متحدتان فى الماهية وثانيهما انا لانسلم امتناع ان يوجد جسم قديم تتعلق به النفس فى الازل ثم تنتقل منه الى آخر وآخر على سبيل التناسخ كيف وعدتهم الوثقى فى ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجىء فلو بنى اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لايتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لوكان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر معين وقبله بآخر وآخر لا الى بداية فتكون موجودة بتعينات متعاقبة فلابد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامى على من سلم تماثل النفوس و بطلان التناسخ (قال ثم النفس ناطقة ٢) يعنى ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها فى هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير و تصرف فى بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوى ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولاتتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لوكانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذى لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثانى انها والمتعلقة بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك فى مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لايحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة الثالث انه او انتقل نفس الى بدن لزم ان تجتمع فيه نفسا زمنتقلة و حادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد فى القابل بل اعنى البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لايقال لابد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المتقلة مانع ويكون لها الاولوية فى المنع بما لها من الكمال لانا نقول لادخل للكمال فى اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انسانى ولايدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهايم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية

بان ليس معها فى هذا البدن تدبر آخر ولا لها تدبير فى بدن آخر فهما على التعادل ليس لابدن نفسان ولا للنفس بدنان لامعا ولا على البدل والا لزم ان تتذكر شيئا من احوال البدن الاول ان ينطبق عدد الكائنات على الفاسدات و ان يجامعها نفس اخرى حادثة بتمام الاستعداد وهوم الفيض واعترض بانها بعد التسليم انما يبقى الانتقال الى بدن آخر انسان لا حيوان او نبات اوجماد على اختلاف آراء المتناسخة اوجرم سماوى منه

وسماه مسخا ولا الى ثبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخر وسماه سخا ولا الى جرم سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق فى تدبير البدن الاخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثانى بمنع لزوم التساوى وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا اولازما ولو بعد حين فلا يجوز ان لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وماتوهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبنى على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لا حادثا او قديما مختارا وكونا شرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل فى حيز المنع (قال وغاية مشبثهم ٣) يعنى ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به فى اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انسانى او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل فى الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثانى انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس والا كانت عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشئ طالبا للكمال ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يسند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المسندة الى ما لا يتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزع ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهى القدماء لو ثبت فان الادلة انما تمت فيما له وضع وترتيب وضع لا يتناهى الابدان وعلاقها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان التى صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها (قال والذى ثبت ٧) قد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل مائدة قردة وخنازير رد لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسمانى رد لنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق فى الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان كما فى المسخ او ان تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما فى المعاد على الاطلاق وكما فى احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال وما يحكى ٣ بعضهم) يعنى ان القول بالتناسخ فى الجملة اى تعلق بعض النفوس بابدان اخر فى الدنيا محكى عن كثير من الغلاة سفهة الا انه حكاية لا تعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسمانى اعنى حشر الاجساد وكون الجنة والنار داريا ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة فى ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بما لقيت من انواع العذاب والسكرات من النصوص القاطعة فى باب المعاد قاطعة بكذبه ولا ريب فيها ثم انهم يصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب النار افتراء على الله تعالى علوا كبيرا متن

٢ فى اثبات التناسخ على الاطلاق انه لا معطل فى الوجود وان النفوس جبلت على الاستكمال وذلك فى التعلق وانها قديمة فتكون متناهية لاستنادها الى علل وحيثيات متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى والابدان غير متناهية والكل ضعيف متن

٧ من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير ومن رد النفوس الى الابدان المحشورة فليس من المتنازع فى شئ متن

٣ من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية وستعرف ان الناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات متن

بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب النار اجتراء على الله وافتراء على ماهو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجراهم من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ماقالوا فى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وفى قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اى من دركات جهنم التى هى ابدان الحيوانات وكذا فى قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الاية معناه انهم كانوا مثلكم فى الخلق والمعايش والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اى بعد المفارقة وفى قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر فى كتب التفسير بل فى سياق الآيات لايخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة فى مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم فى ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم فى ظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم فى الشقاوة فبقى بعضهم فى تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة فى الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة وستعرف معنى المثل المعلقة ( قال المبحث الثالث ٨ ) يعنى ان فناء البدن لايوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت اومادية اى جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لايقتضى فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لايدل على كونها باقية البتة فلهذا احتيج فى ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهى من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى ذكر وقد اورد الامام فى المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية فى هذا الباب مايفضى ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس بوجهين احدهما انها مسندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلاتكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع طاهر وثانيهما انها لوكانت قابلة للفناء والفساد وهى باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشئ يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقى بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملة عليه فلاتكون هى ولاشئ من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فاقول قبول قوة الفناء هى امكان العدم وهو امر اعتبارى لايقتضى وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادى الذى يجتمع مع وجود الشئ لا الامكان الذاتى الاعتبارى ورد هذا الدليل بانا لانسلم ان قوة قبول الامر العدمى كالفناء مثلا يقتضى وجود محل لها يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضى مادة ويكفى المادة التى تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لايكفى مثلها فى قوة الفناء قد يجاب بان قوة الاستعدادية عرض فلابد له من محل سواء كان استعداد القبول امرا وجوديا اوعدميا ثم استعداد بدن الجنين بمامن اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول واما استعداده يبطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان يعدم مايفيهما من العلاقة وهو لايقتضى الفناء

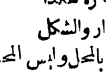
( قال المبحث الرابع ٣ ) لانزاع فى ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات

٨ اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لاتفنى بفنائه لظهور ان علاقة التدبير لاتقتضى ذلك الا ان دليل بقائها عندنا السمع وعند الفلاسفة امتناع فنائها لاستنادها الى القديم استقلالا او بشرط فى الحدوث دون البقاء وهو ضعيف ولانها لو فنيت لكانت فى مادة كالصور والاعراض لان قوة الفناء وقبوله بمعنى امكانه الاستعدادى لاالذاتى الاعتبارى يفتقر الى محل يبقى عند حصول المقبول ويقوم به ماهو من صفات النفس ورد بمنع ذلك فى المقبول العدمى

متن

٣ مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها تحكم بالكلى على الجزئى وبتغاير الجزئيين ولان الافعال الجزئية تتوقف على ادراكات جزئية اذ الرأى الكلى نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد يقطع بانه الذى يبصر ويسمع وعند الفلاسفة الحواس والا لم يحصل الجزم بان الابصار للباصرة والسماع للسامعة ولم توجب آفة العضو آفة فعله ولم يتوقف الاحساس على الحضور اذ لايتفاوت حال النفس ولم تتخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد ولم يحصل الامتياز من المتياسرين والمتياسر فيما تخيلنا مربعا مجتمعا بمربعين متساويين اذ لامتياز الا بالمحل وحمل كلامهم على انها لاتدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع ويجمع بين ادلة الفريقين ولايشكل باحساس البهايم مع عدم النفس لانه لو سلم فالاشتراك فى اللوازم لايوجب الاشتراك فى الملزوم ولابادراك النفس هو بتهالة لايفتقر الى ارتسام الصورة على ان الكلام فى الجزئيات المادية التى يمتنع ارتسام صورها

على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تتصرف فى بدنه الجزئى وتباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأى الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لايحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد يعد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليس فعلى قوة واحدة وهذا فى التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فى محال هذه القوى توجب آفة فى هذه الافعال كما توجبها الآفة فى الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لوكان للنفس لالحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لايتفاوت بالغيبة والحضور نحو لوكان التخيل للنفس لالقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد وقد سبق انه لابد فى الادراك من الارتسام الرابع لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا لامن الخارج مربعا مخططا بمربعين متساويين فى جميع الوجوه الا فى ان احدهما على يمين المربع والآخر على يساره هكذا



اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوى فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجى لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لايصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولايخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ماصرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما فى الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هى القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك فى اللوازم وهى الاحساسات لايوجب الاشتراك فى الملزوم وهو النفس المجردة الثانى انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التى يمتنع ارتسام صورها فى النفس المجردة واما مالايفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لايمكن فى ذلك تصور بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شرقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه فانها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تتصورها من حيث هى آلات لهذه النفوس حاصلة فى هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولايلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

ولا بأس تعلقها بهذا البدن يقتضى تصوره والقصد اليه اذ لا يمكن تصور بدن ما لاستواء نسبته لان ذلك التعلق شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصوره بعينه ولا بادراكها الآلات عند قصد استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او تكون الخصوصيات بحسب الاضافة من غير ان تنهى الى حد الجزئية بان تدرك مثلا سابقة لنا فى هذا البدن المحسوس نعم يتوجه ان فى ادراك المحسوس ان ارتسمت الصورة فى النفس ايضا عاد المحذور وان لم ترتسم فأى حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة فى الآلة نسميها ادراكا وحضورا للشئ عند النفس ولم لا يمكن مثلها فى ادراك الكلى من غير صورة فى النفس

في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وان لم نشاهده بعينه ويجوز ان تدركها بعينها على سبيل التخيل فان التخيلات لا يجب ان تتأدى من طرق الحواس البتة بقي ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة فاما ان تكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما يشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة في الآلة فقط بل بحصولها في النفس لحصولها في الآلة وبالحضور عند المدرك للحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين وحينئذ يعود المحذور اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لا تكون الصورة حاصلة في النفس بل في الآلة فقط على هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة لا جزأ من جسم تدبره النفس فلا بد من تحقق ان اي حالة تحصل للنفس نسميها ادراكا وحضورا للشيء عند النفس ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل (قال تنبيه ٢) لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات (قال المبحث الخامس ٣) قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلوم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور اما بالقوة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لسدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيحاله من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات

٣ فعندهم لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا يبقى بل الظاهر من قانون الاسلام الادراكات المتجددة ايضا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الاخيار

متن

٣ (المبحث الخامس) قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال بالعلوم تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل عقلا عمليا اما النظري فمراتبه اربع لانه اما استعداد ضعيف هو محض قابليتها للمعقولات ويسمى عقلا هيولانيا او بتوسط هو الاستعداد للنظريات بحصول الضروريات ويسمى عقلا بالملكة او بقوي هو الاقتدار على استحضار النظريات بلا كسب لكونها مكتسبة مخزونة ويسمى عقلا بالفعل واما كمال لها في ذلك وهو حضور النظريات عندها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد وايضا النفس اما خالية او متحلية بالضروريات فقط او بالنظريات ايضا بدون الحضور او معه واختلفت العبارات في ان الاربعة اسامي لهذه الحالات او للنفس باعتبارها اولقوى هي مبادي لها وفي ان المعتبر في المستفاد مجرد الحضور حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل وان كان غاية بحسب الشرف والكمال او حضور للكل بحيث لا يغيب اصلا حتى يمتنع او يبعد جدا حصوله ما دامت النفس متعلقة والاول اشبه بحصر المراتب

متن

والكمال اولذنفس باعتبار اتصافها بها واقوى فى النفس هى مبادیها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولانى هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية اوقوة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا فى البواقى وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل باعتبار الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا فى ان المعتبر فى المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لاتغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا مادامت النفس متعلقة بالبدن اوبمجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ماح صربه الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطاع الذى يخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولايخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب فى الاربع نعم حضور الكل بحيث لايغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام فى بيان المراتب ان النفس انخلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والافان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لاغير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ماذكر فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم يخدمه فى كلام القوم (قال واما العملى ٧) يعنى انها قوة بهيئة كون الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التى يجب الاتيان بها من المفاسد التى يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هى مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهى استعمالها فى استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهى ان افاعيله اعنى اعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية اوتجريبية اوذايعة اوظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغى ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغى ان يصدر عنا ثم تحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويتفرع على النظرى ٢) يعنى ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هى اى على الوجه الذى هى عليه وفى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغى اى على الوجه الذى يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن علما وعملا الالهه

٧ وهو قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام امر المعاش والمعاد فيستعين بالنظرى من جهة ان افاعيله تنبعث عن ارآء جزئية مستنبطة عن الاراء الكلية من

٢ الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى بقدر الطاقة البشرية وعلى العملى الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغى بقدرها ثم ههنا يقال ان الحكمة هى خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن و ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة الامور المتعلقة باختيارنا وتخصص النظرية بما ليس كذلك فان تعلقت بما ينبغى عن المادة ذهنيا وخارجا فمه بعد الطبيعة او ذهنا فقط فالرياضى او يحتاج فيهما فالطبيعى والعملية ان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق او المشاركين فى المنزل فتدبير المنزل او المدينة فسياسة المدن

لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال في شان الكمال وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس مالها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة لقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والافنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كانت من حيث يتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كانت من حيث لا يتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان في الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفي الرياضي ما قد يستغني عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي والى هذا اشار في الشفاء الا انه قد ناقش في اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية لغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بآرائه ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واصول الاخلاق ٢) للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفوس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لا تسلم عن ان يستبدها الهوى وتستخدمها للذات ولها طرف افراط هي الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وطرف تفريط هو الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب اروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط وهو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة مثنا بهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان غرايب احوال وافعال تظهر

٢ الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهي العفة والغضبية وهي الشجاعة والنطقية وهي الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة الجربزة والغباوة منه

٩ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرايب افعال وادراكات هي عندنا بمحض خلق الله تعالى وقالت الفلاسفة في الافعال ان النفس قد يكون لها قوة التصرف في غير بدنها حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما فلما لم اوبعض الاجسام سيما ما يناسب بدنها فلا يبعد عنها احداث الامطار والزلازل واهلاك المدن وازالة الامراض ونحو ذلك وقد تحدث اذى فيما يجاورها خاصة فيها وهي الاصابة بالعين او الشرور او غرايب يشترتها ومزاولة افعال خاصة تعلمها فالسحر او باستعانة بالارواحانيات فالعزائم او بالاجرام السماوية كدعوة الكواكب او بترجيح القوى السماوية بالارضية فالطلسمات او بالخواص العنصرية فالاكسير نجات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد يتركب بعض ذلك مع البعض

من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تأثيرا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لاسيما الاجسام التي يحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان تحيل الهواء الى الغيم فتحدث مطرا بقدر الحاجة اوزيد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتخلخلا يذيعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك المدن وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية تحدث فيما اتجهها الذي ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث الغرايب بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او يقوى بعض الروحانيات وهي العزايم او بالاجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتزاوج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات او بالخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية (قال وقالوا في ادراكاتها

٨ المتعلقة بالنوم ٨) اشارة الى القسم الثاني وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس قلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انخناس الروح الحاملة لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمه اوضده مثلا فهي رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهي الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه اوضده او مناسبه وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر ينظر في الصورة الحاضرة انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهي الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه فتلك الرؤيا تعد في اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس في الخيال فتنتقل في النوم الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل لقوة المتخيلة فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن

انها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس فيحصل لها صورة ادراكية جزئية في نفسها او يحمل المتخيلة فارقبت على حالها بحيث لا تفاوت في المجموعة الا بالكلية والجزئية وتأدت الى الحس المشترك فرؤيا صادقة وان تصرفت فيها المتخيلة بتبديل الصور فان امكن ان تعاد الى الاصل بضرب من التحليل فرؤيا تعبر والا فاضغاث احلام ومن الاضغاث ما يرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة في الخيال بالاحساس او بالانتقال اليه من المتخيلة في النوم حاصلة كانت قبل او حادثة فيها عند النوم لتغير افعالها بتغير مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند غلبة الصفراء من الاشياء الصفر مثلا

٨ ان النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فتطلع على بعض المغيبات وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ اوهائل اومكتوبا اوتخاطبا من انسان اوملك اوجني اوهاتف غيب وقد يقع بعض ذلك عند ضعف القوى الحسية لمرض اومجاهدة وعند دهشة الحس اوتحير الخيال بمثل سرعة عدو اوتأمل شفاف مرعش البصر اوغلبة خوف اونحو ذلك وبالجملة فحجاب النفوس اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى واما الكلام في الاسباب

متن

٦ من الحيوانات الاخر على ما تقرر في علم الحيوان وربما يشهد بان لها ايضا نفوسا مجردة والعلم عند الله

متن

٣ وفيه مباحث المبحث الاول في ابطاله وفيه وجوه الاول اول النحاوقات يلزم ان يوجد وحده وبوجد ما بعده وماذاك الا العقل لان للجسم كثرة فلا يحويل والصورة والعرض افتقارا الى غيره علته في الوجود والنفس في الايجاد والامكان عقلا الثاني علة اول الاجسام يلزم ان تستحيل على الكثرة لانه يتعدد اثر الواحد ويستغني في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه اما الجسم والعرض فظاهر واما النفس فلان فعلها بشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلانه لا يحصل احدهما بدون الاخرى وبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد ونفي الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لا يلزم ان يكون موجدا لما بعده بل واسطة فلا يمتنع ان يكون نفسا او احد جزئي الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكاتها لا يمنع استقلالها بايجاد الجسم متن ﴿ يجب

غلب على مزاجه الصفراء حاكمه بالاشياء الصفراء والدم في الحمراء والسوداء في السوداء والبلغم في البلغم والنحل (قال وقد) وفيما يتعلق باليقظة (٨) هذا هو القسم الثالث وهو غريب تتعلق بالادراكات حالة اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فتقوى بالمجاهدة بين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي اي المجردات العلوية المفارقة والتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي فينطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان او يكون ثم يفيض الامر الى التخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ اوهائل وربما يرد مكتوبا على لوح اوتخاطبا من انسان اوملك اوجني اوهاتف غيب اونحو ذلك وقد يكون مشاهدة صور ما دحضوراه عند الحس لاشرف النفس بكمال قوته بل لفساد في الآلات التي يستعملها العقل كما في المرض والجنون اولاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو سرعة وكتأمل شيء شفاف مرعش للبصر مدهش اياه اشفيفه كزواريق اوغلبة خوف اوظن اووهم تعين التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة لقوى العلائق للنفس عن اتصالها بالمبادي الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى (قال ووقوع بعض الغرايب ٦) ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولانقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انها لو كانت لها نفوس لكانت انسانا لان حقيقة النفس والبدن لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التميز لفصول اخر لا يطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوته المسدسة والانقياد لرئيس والنمل في اعداد الذخيرة والابل والبغل والخيل والحمار في الاهتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والفيل في غرايب احوال تشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى ياجبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الاية (قال الفصل الثاني في العقل ٣) احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير عنه اي العرض والمحل من الواحد الحقيقي واما المعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الاخر لزم فاعلية احدهما للاخر وهو محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اي مفارقا في ذاته لا في فعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امرا صحيح وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني وما ذلك الا العقل لا الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح ان يفتقر في عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام

يجب ان تكون عقلا والالكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والالكان عقلا لانفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثانى والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يوجد دون الاخرى وبحصولهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احداهما كان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشئ على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اى لانسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولوسلم فلم لايجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولانسلم ان اول مايصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة ولم لايجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثانى والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطتها ولانسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجودا مابعد مجوز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول مايصدر نفسا اومادة اوصورة ثم يصدر بواسطته البدن او الجزء الآخر من الجسم ولانزاع فى جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولانعنى بالمعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق فى ذاته وفعله ايجادا كان اوادراكا ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا فى فعله الا يجادى دون الادراكى فان اشترط فى النفس الاحتياج الى المادة فى الادراك فقط كان هذا نفسا اوفيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب (قال الشارح ٤) اى ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا ومعقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب اوللدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط منشابه الاحوال لايتغير من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثانى وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هى العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته اونيل صفاته اونيل شبه احداهما والاما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات والصفة اما ان تنال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لاينالا اصلا فلابد من اليأس عن حصول ماهذا شانه ويلزم الانقطاع اودوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع اوطلب الحاصل بل شبها غير مستقر اى شبها بعد شبه بحيث يتقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لاالى نهاية والايلزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل على التدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية بحرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولايجوز ان يكون ذلك هو الواجب والالم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انا لانسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولانسلم ان طالب المحسوس لايكون الا الجذب اوالدفع ثم لا يجوز ان يكون لمعرفته اوالتشبه به اوغير ذلك ولانسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك

٤ ان دوام حركات الافلاك بالارادة لايجوز ان يكون الا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل لايتناهى كما والالزم الانقطاع اوطلب المحال وليس هو الواجب والالم تختلف الحركات فتعين العقل وردبمنع اكثر المقدمات من

ولا يلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا نسلم انه يلزم من عدم تبدل ذات المعشوق او حاله حصول اليأس ولا من تبدله انقطاع الطالب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حاله امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولا نسلم ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب و بعض هذه وان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الا بدفع الكل (قال المبحث الثاني في احوالها ٧) يشير الى اثبات احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بعدد انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف و لا قطع بانحصار الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره و يتشبه هو به بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وانما تصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التأثير والافاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع يحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بما له مادة تتدرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع و الحركات ومنها انها عاقلة لذواتها و لجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لغيره حصول المثال المطابق وما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه من غير ان تتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل لان ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الاعيان فيثبت صحة تعقله اياها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للمعقول المجرد فهو حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة لذواتها و لجميع المعقولات ثم انك خبير بانتهاء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه (قال وانها مبادي يعني احوال العقول انها مبادي لكمالات النفوس الفلكية ٨) يعني ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة والا كان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته التي لا تتناهى و يقبلها منه ذلك الفيض و تأثيرها تأثيرا غير متناه عن سبيل الوساطة دون المبدائية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام مما لم يكن مستمدا من مبدأ عقل غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها و يخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل انم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه و اذا اشتغلنا عنه بجانب الحس تحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صورة تمثلت فيها

٧ بعدد الافلاك بعد الاول نفيا لجانب القلة دون الكثرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة من تجدد اوضاع الافلاك وانها لبراءتها عن المادة حلولا وتعلقا ازلية منحصرة انواعها في اشخاصها جاهلة لكمالاتها عاقلة لذواتها ولسائر المجردات بل لجميع الكليات دون الجزئيات متن

٨ والبشرية بل النفوس والاجرام انفسها متن

فاذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذى بها فكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس اولى شئ آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هى نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقى ولا ان تكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام فى المبدأ القريب الذى تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض و بهذا يتبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزؤه واحواله ولا النفس لا بها من حيث هى نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد (قال على ما قيل ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة فى ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا فى نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذلك و بمبدائه فقبل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك استنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثانى عقل ونفس و فلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تفوه بعض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته و باعتبار علمه بوجوب وجوده بعلمه عقله و باعتبار علمه بعلمه نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى ذكروا طرقا فى صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح فى نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال المعلل الموجدة على ما قال فى الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يذهبها كثرة اضافية ليست فى اول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ و بمشاركة ذلك اللازم شئ فتنبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاقها فى آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تتنهى سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ماله من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو عال ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر فى الثلث اوالاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او دخلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبهذا ظهر دفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها فى الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب اوعن العقل لزم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد وكذا الوجه جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحو الثانى انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا تنحصر العقول فى عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثانى باعتبار امكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور

٢ ان الصادر الاول عقل و يصدر عنه باعتبار وجوده عقل و باعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا على ما هو الاليق وهكذا الى الاخير واعترض بان تلك الاعتبارات اما وجودية فيعود المحذور او عدمية فلا يصلح اجزاء من الموجد ولو سلم فلم لا يكفى الواجب لماله من السلوب والاضافات وكيف يكفى الواحد فى فلك الثوابت و بان العقول اما متفقة الماهية فلا تقطع السلسلة اولا فيجوز ان لا يحصل الفلك الا بعد عدة من العقول فكيف يجزم بانها عشرة على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعا وكليا تها احتمالا وفى التفصى عن ذلك اطناب لا يليق بالكتاب منه

والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لوكانت الحيثيات العدمية و الاعتبارية كما فيه فى صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما تنقطع عنده سلسلة العقول و الافلاك بان لايصدر عنه فلك و عقل و نفس جاز فى جانب الابتداء ان لايصدر عن العقل الاول الاعقل ثان وعن الثانى الا عقل ثالث و هكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لايصح الجزم بانه يصدر عن العقل الاول فلك وعقل و نفس و بان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعى كل منها مبدأ واعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا و لايخفى ان كلامهم فى هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لايجدى نفعا فى المطالب العلمية (قال المجيب اشالث؟) جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكروبيين ما لايكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير فى الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية ببدانها والشياطين هى القوى المتخيلة فى افراد الانسان من حيث استيلاؤها على القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية ولوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان و قطع لعلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة للدواعى العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبايح معينة على الضلالة والانهماك فى الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء و ارباب المكاشفات من الاولياء فلاوجه لنفيها كما لاسبيل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا؟) يشير الى ماذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره وتنشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعنى الفلك الاعظم روح يدبر امره فى جميع ما فى جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وتنشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك و ثبتوا لكل درجة روحا بظهر ائره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل يوم من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمران وانواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ماورد فى لسان الشرع من ملك الارزاق وملك البحار وملك الامطار وملك النبات ونحو ذلك و بالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطبائع التام لذلك النوع تحفظه من الآفات والمخافات وتظهر اثره فى النوع ظهور اثر النفس الانسانية فى الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط مافيها موضع قدم الاوفيه ملك ساجد اوراكع (قال وعندنا؟) ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة فى العلم والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام واعداؤه على وجه

٣ فى الملائكة والجن والشياطين زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف فى العنصريات والشيطان هو القوة المتخيلة فى الانسان وبعضهم على ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن وان كانت شريرة فالشياطين متن

٣ تنشعب منه ارواح كثيرة تتعلق باجزائه واطرافه والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية يدبر امره فى جميع ما فى جوفه والنسمات لها بمنزلة القوى للنفس الانسانية وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره ويحفظه من الآفات يسمى بالطبائع التام وفى لسان الشرع بالملك لذلك النوع متن

٣ والملائكة اجسام لطيفة تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة الجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصى والشياطين سادتهم الشر والاغواء والغالب عليهم عنصر النار وعلى الاولين عنصر الهواء متن

يسبحون الليل والنهار لايفترون لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنها القاء النفس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان وماكان لي عليهم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة لان الغالب على الشياطين عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لايكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مثلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء اوللهوائية فالى الهواء اوللنارية فالى النار لايبرح ولايفارق الا بالاحياز او بان يكون حيوانا فيفارق بان الاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر وللكون الهواء والنار في غاية اللطافة والسفيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون الماء فذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولايرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس اوغيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ماتكون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الأعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء وتحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الناس ويعاونونهم على السحر والطلسمات والمزيجات وما يماثل ذلك (قال ولايمتنع ان يكتسبوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والايجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لانبصرها ولانسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ماهو شعار العلوم العادية وان كانت غاية للطيف يجب لاتجوز رؤية الممتزج يلزم ان لايروا صلا وان تمزق ابدانهم وتحلل تراكيبهم بادنى سبب واللازم باطل بما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لوكانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلايتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد المركبات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبديل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف مايحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا اوان تكون نفوسهم اوامزجتهم اوصورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء مايعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لايلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلايلزم مايحكى عنهم من الغوص في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ماذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولافي مخالطة

٩ احيانا جلابيب من اجسام كثيفة فيراهم الانسان او يكون فيهم من العنصر الكثيف مايقتضي الظهور لبعض الابصار وفي بعض الأحوال وان يكون في امزجتهم وصورهم النوعية مايقتضي حفظ التركيب عن الانحلال والتشكل بالاشكال واما على القول بالقادر المختار فلا اشكال منه

٢ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمي الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثال لاتحصى مدته فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الالوان والاشكال والطعوم والروائح والاوضاع والحركات والسكنات وغير ذلك مثال قائم بذاته مستغن عن المادة والزمان والمكان ولهذا يسمى بالمثل المعلقة والاشباح المجردة وعليه بنوا امر المعاد الجسماني والمنامات وكثيرا من الادراكات وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك واحتجوا بان ما يشاهد من الصور في المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها ذوات مقادير ولا امر تسعة في آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى عارية فلم يلتفت اليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة متن

الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة والخيال اوزالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة فلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ماقال الاقدمون ان في الوجود عالما مقدارا يا غير العالم الحسي لاتتناهى عجايبه ولانحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لايحصى ما فيهما من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او انعكوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح والمطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع مايرى في المنام اوبتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لاتحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرايب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت اوخرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص اوالثمار اوغير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان مايشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولامن عالم الماديات وهو ظاهر ولامن عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين (قال المقصد الخامس في الالهيات) اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لايجوز وافعاله واسمائه فلهذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكما انه لاشك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال اوينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لاشك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لايفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن الواحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بتقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثبات للواجب ولا يرد عليهم ماجوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لابد من وجودها مع وجود المعلول كما توهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لايتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح ان يقال لابد ان يكون في الموجودات موجود لايفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير

﴿لايقتضي﴾

٧ وفيه فصول الفصل الاول في الذات وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه طريقان للمتكلمين والحكماء حاصلهما انه لابد لما وجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثة من محدث قديم لاستحالة الدور والتسلسل وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان الترجح بلا مرجح فيقال لابد من موجود لايحتاج الى الغير دفعا للدور والتسلسل اوعن بطلان الدور والتسلسل فيذكر وجود الاول لولم يكن في الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته وفساده بين الثاني مجموع الممكنات اعني المأخوذ بحيث لايخرج عنها واحد لابد لها الامكانها من مستقل بالفاعلية وهو لايجوز ان يكون نفسها ولا لكل جزء منها وهو ظاهر ولا بعض الاجزاء لانه كونه علة لنفسه وعلله ولانه يفتقر الى بعض آخر فلا يستقل ولان كل جزء فرض فعلته الاول فنعين كونه خارجا وهو الواجب تعالى الثالث لابد لمجموع الممكنات من علة لها يجب وجوده وهو ظاهر ولا شيء من آحاد الجملة كذلك لان كل واحد منها محتاج الى آخر فلا يوجب بالنظر الرابع مبدأ الحوادث بالاستقلال اولم يكن واجبا او مستقلا عليه فان كان له علة من خارج بطل الاستقلال والا فان امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وان امكن لزم الترجح بلا مرجح وفي استغناء هذه الوجوه عن ابطال التسلسل نظر

لايقتضي الوجوب وامتناع العدم الاعلى تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة و يعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق وتوهم توهم صحة الاستدلال بحيث لايفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل و بهذا يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع لجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات لايجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا ببعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا و اقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة و انت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لايجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعني الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لابد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل بمنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لو لم تكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هذا خلف واما ان لا يكون لها علة من خارج وحينئذ اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلا نسلم على تقدير الامكان لزوم الترجح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام لجزيانه في العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا في العلة التامة التي هي نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث (قال المبحث الثاني ٢) قد سبقت الدلالة على وجود الصانع

لما كان الظاهر في نظر الكل هو عالم الاجسام من الاركيات والعنصريات مفرداتها ومركباتها شاع فيما بينهم الاستدلال بذواتها وصفاتها على امكانها واحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم وكثر في كلام الله تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع للجمهور واوقع في النفوس لما في دقة الادلة الحكمية من فتح باب الشبهات و لم يعبأ باحتمال ان يكون ذلك الصانع غير الواجب تعالى اما بالشهادة الحدسية بانه لايكون الا غنيا مطلقا وهو المعنى بالواجب فيكون من القياسات التي قلما يخلو استكثارهم عن التأدي الى اليقين واما بالانسباق الذهني الى انه لو كان مخلوقا فخالقه اولى بهذه الصفات فلا بد هناك الى غير النهاية واما لان المقصود الرد على من لا يقر بهذا العالم بموجوده الخالق والامر ومنه المبدأ والى المنتهى وقد اشير الى اعتراف الكل عند الاضطرار وتنبيها على انه من ثبوته بالبرهان والاقناع من المشهورات جريا على ما هو الارفق بالمخاطب

بالبراهين و ههنا نشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بل لا يحتاج في اثبات ما هو معظم المطالب العالية ببيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فأتى اربعة طرق هي الشايعة فيما بين الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف اليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته اليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وامزجتها وامتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطر وان فاعل العجايب والغرايب على الوجه الاوفق الاصلح لايكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستشهاد منها كثيرا ما يقوى الظن بحيث يفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل يتسافى الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجاء الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى ام من يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع تبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدي اليه واجيب بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي انه قال لبعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا بمعدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولاخفاء في انه هذيان بين البطلان (قال المبحث الثالث ٦) الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في (الذات والحقيقة) اذ لو تماثلا وامتازا كل

٦ ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات والا لكان امتيازه بخصوصيته وحينئذ فالوجوب اما للذات فيلزم وجوب الممكنات اومع الخصوصية فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بل تماثلها وتمايزا بالوجوب والحدوث وكمال العلم والقدرة اوبالالهية الموجبة للاربعة بمثل مامر من ادلة اشتراك الوجود وردبانها انما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات لا تماثل الذوات لان وقوعه عليها وقوع لازم لاذاتي كما مر في الوجود

متن

عن الاخر بخصوصية قبل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني مايقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطابق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان هذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا اوممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لوكان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وباناسنقيم لما دلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني في التنزيهات ٨) اي سلب مالايليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا تكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله اولا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا وبلزم امكان الواجب او لا فلا يتم تركبهما حقيقة واحدة كالجزء الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومابه الامتياز وهو محال لايقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها كان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا

٣ لما كان الواجب مايمتنع عدمه لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا ابديا والمتكلمون لما اقتصروا ببيانهم على اثبات صانع العالم افتقروا الى اثبات ذلك فالازلية لبطلان التسلسل ولما سيجيء من ان الكل بقدرة القديم والابدية لما مر من استلزام المقدم امتناع العدم متن

٨ وفيه مباحث المبحث الاول في التوحيد الواجب لاكثرة فيه اجزاء لان المركب ممكن ولا افرادا لوجوه الاول لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية والا كان ممكنا بعلل امابها فيتقدم على نفسه ضرورة تقدم العلة بالوجوب واما بغيرها فلا يكون ذاتيا لكان تمايزهما بتعين وهو ثبوتي فيتركب الواجب الثاني لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز اما نفس الماهية الواجبية او بها او بلازمها فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب الثالث لو تعدد فالوجوب والتعين لم يجز انفكاكهما لزم الوجوب بلا تعين وهو محال او التعين بلا وجوب وهو امكان وان لم يجز كان الوجوب بالتعين فيدور او بالعكس او كلاهما بالذات فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب متن

بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او يلازمها فلا تعدد و ان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل فلهذا جعل فى المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب و التعيين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين اوجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافى 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 مع محال آخر وهو كون الوجوب الذاتى بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير منخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه فى الوجوب والتعين بل فى احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع ٩) شروع فى طرق المتكلمين فمنها انها لو وجدا لكانا ويتصفان لاستحالة اتصافات الالوهية من العلم و القدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين فى زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق فى بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضى للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الآلهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لابكل منهما لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثانى لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد آلهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الآخر من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما او هو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الآلهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه فى زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثانى فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن فى نفسه اعنى ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى هذه فانها ربما تمنع ويقال لانسلم ان مخالفة احدهما الاخر وارادة ضدها اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا و ذلك ان الممكن فى نفسه ربما صار ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم فى هذا الحيز حال الكون فى حيز آخر والجواب ان الممكن فى ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما نحن فيه بحسب الجسم هو الاجتماع اعنى كونه فى آن واحد فى حيزين فكذا ههنا يتم اجتماع الارادتين وهو لا ينافى امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الآلهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة فى احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت فى الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم فى الواحد اذ اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كالا للقدرة بخلاف

عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع والبه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فنقرره انه لو تعدد الآله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الآله كمال القدرة واما الاخران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فنقرره انه لو تعدد الآله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويخل الانتظام الذى به بقاء الانواع وترتب الآثار الوجه السادس اووجود الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعنى عجزهما اوعجز احدهما مع ترجح بلامرجح الوجه السابع لو تعدد الآله فغايته التمايز لايجوز ان يكون من لوازم الآلهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثانى فيجب نفيه والازم جهالات لاتحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذى كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى فى الازل ولادليل حينئذ اجيب بان المراد ان مالا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده فى الازل وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن فى الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلى وهو بطلانه لايلزم افتقاره الى المؤثر بل لايجوز عند المتكلمين وامامحاث وهو لايستدعى مؤثرا ثانيا ولايخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر فى عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهى كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليه السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفى الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرف من ادلة التوحيد ومالم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يتأت اثبات البعثة والرسالة ليس بشئ لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لاستلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣) حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها ولانزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم مايقوم بنفسه كلها من خواص ونعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن المتاقرول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لانجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبايح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لالغير والمعتزلة انما يأبون الغير فى نفى تعدد القديم واهل السنة فى نفى تعدد الخالق والكل متفقون على نفى تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فهم الذين يقولون بان للعالم آلهين نورا هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا فى ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم

(٣) (خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان قبح لفظ الخلق واقبح منه تفويض امر الشرور والقبائح الى الشيطان واما القول بقدم العقول وايجادها للنفوس والاجسام وقدم الافلاك وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل والمشركون وفاقا هم الثنوية القائلون بمبدأين نور وظلمة والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان جعل متولدا من يزدان وعبدة الاصنام لتأويلات توهموها والقائلون بالولد سبحان الله عما يشركون

متن

انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير ظاهره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلاخفاء ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام رحمة الله فلهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي الهها تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصورة وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة والبنوة وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف والكرامة ولهذا قال في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم وآلهي وآلهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون (قال المبحث الثاني ٧) الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاد وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم المنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر في نفي الجوهر بة والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزول وعرض فلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة

﴿والواجب﴾

المبحث الثاني انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان وجهة فالحكماء لان الجسم محتاج الى جزئه والعرض الى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته والمكان والجهة من خواص الجسم والمتكلمون لان الجوهر بمعنى لغة عما هو اصل الشيء والعرض عما يمتنع بقاؤه وان دار مع القائم بنفسه والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق ومتحيز بالضرورة ومتصف ببعض الاعتداد والاشكال لمخصص فيحتاج ولو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحادث اعني الحيز ولزم امكان الواجب ووجوب المكان لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس والمكان اما في كل حيز فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل واما في البعض فمخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح بلا مرجح متن

والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشئ فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب فى صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر فى تناهى الابعاد فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج اولا لمخصص فيلزم الترجح بلا مرجح لا يقال هذا وارد فى اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتوارد على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفى نفى الحيز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع التحيز بدون اللازم باطل لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثانى انه لو كان فى مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنى عنه لامكان الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنى عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو الممكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب فى حيز وجهة فاما ان يكون فى جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغى كالقاذورات واما ان يكون فى البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجح بلا مرجح (قال واما النحاة فون ٤) اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع فى كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفى كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغى ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلانهامه لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ما سيجئ واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذاهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها اوعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم اوحال فى جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا لان الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز اوحال فى المتحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم واما منفصل عنه وأياما كان يكون فى جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل فى العالم فيكون متحيزا اوخارج عنه فيكون فى جهة منه ويدعون فى صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وابس تركيبها عن الشئ ونقيضه اوالمساوى لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم اوجسمانى اوابس بجسم ولا جسمانى وكذا باقى التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار فى القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة اوعلى ان الوهميات كثيرا ما تتشبه بالاوليات واما الثانى فكقوله تعالى وجاء ربك (فهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (الرحمن على العرش استوى (اليه يصعد الكلم الطيب (ويبقى وجه ربك (يد الله فوق ايديهم (ولتصنع على عينى (خلقت بيدى (والسموات مطويات بيمينه (ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء

٤ فمنهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق المنع شرعا واحتياطا ومنهم المجسمة القائلون بانه جسم على صورة شاب امرد اوشيخ اشمط او سبكة بيضاء بيلاء والمشبهة القائلون بانه فى جهة العلو وفوق العرش مماسا له اومحاذيا بعدمتناه اوغير متناه متمسكين بان كل موجود جسم اوجسما نى اومتحيز اوحال فيه ومتصل بالعالم اومنفصل وداخل العالم اوخارجه وبظواهر النصوص المشعرة بالجهة والجسمية والجواب ظاهر

ان الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته (ان الجبار يضع قدمه فى النار (انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه (ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية فى معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للرفيع على الا الله فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اوتأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر فى كتب التفاسير وشروح الاحاديث صلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف فى الا الله وارسخون فى العلم فان قول اذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشحونة فى مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع فى موضع منها تصريح بنفى ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد فى عدة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لمقرر فى فطر العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدى الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفى ما ليس فى الجهة كان الانسب فى خطابا تهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا فى التنزيه وكون الصانع فى اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق مما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه فى السماء بل من جهة ان السماء قبلة للدعاء اذ منها تتوقع الخيرات والبركات وبهبوط الانوار ونزول الامطار (قال تنبيه لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشئ من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كمالاته امور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التى نسميها اللذة هى نفس ادراك الملايم فغير معلوم فان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا فى التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم اوكان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوى بين شيئين وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وامتنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشئ اى من اى جنس هو قالوا وما روى ان اباحنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد فى كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان لفظة ما قد تقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخالق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثل والجنس (فان المحدث الثالث ٦) الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكان

(قال تنبيه فلا يتصف بشئ من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغم والغضب واللذة والالم وقول الحكماء بالمذة العقلية لما انه يدرك كما لاتها فيبتهج بها فالمتبادر لو ثبت ان ادراك الملايم فى الغايب لذة او ملزوم لها كما فى الشاهد متن

(لا يتحد بغيره للسابق ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا ولا يحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه ولانه ان احتاج الى المحل لزم امكانه والامتناع حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير او لا فيجب نفيه وبما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية فى التحيز وبانه لو جاز حلوله فى الاجسام لما وقع القطع بعدم حلوله فى سمرها متن

او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه او حل في محل فامامع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرره الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نسلم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من الغني بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج ولا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص ضعف الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله في احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول ٧) يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي تذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون آنفا ثم اشاروا قدسيا و يعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهة الهية اوميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهة الهية اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية و بطريق الاشراق كاشراق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحادثا ما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقبل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقبل ان الكلمة قمصا حل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وتفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة

والاتحاد محكي عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة في حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة في حق كملتهم واما ما يدعي بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد او انه لا كثرة في الوجود اصلا فيبحث آخر منه

الشيعة الغلاة ان بانه لايمنع ظهوره لروحاني بالجسماني كجبرائيل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي ولايبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي رضي الله عنه واولاده المخصوصون الذين هم خيرالبرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ماهو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا تمعن في السلوك وخاض معظم لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لاتمايز اويتحد به بحيث لاثنينية ولاتغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرايب والعجايب مالايتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول والاتحاد ولبسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته وغيب عن كل ماسواه ولايرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لايزال يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على سآحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لاكثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لابطريق المخالطة ويتكثر في المواطر لابطريق الانقسام فلاحلول ههنا ولااتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد (قال المبحث الرابع ٢) الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن كذلك كونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمر والمولود وبالصفات الحقيقية المغيرة المتعلقات كونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالمية المتجددة يتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ماسيجيء تحقيق ذلك وبهذا يندفع ماذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد فكان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلا له الما بانه موجود مبصر الصورته سامعا لصوته آمرا له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية للمراد وجوده اوعدمه والسامعية والمبصرية والمحدث من الاصوات والالوان وكذا يتجدد العالميات يتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ماحدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لايقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العيدية في تمسك المجوزين فلاتكون واردة في محل النزاع وقد يتمسك بان الصحيح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فبعد القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لايصلح جزأ للموجود وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون الصحيح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين مخالفين مشاركين في مفهوم الوصفية واوسلم يجوز ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لوجاز اتصافه بالحادث لجاز انقضاض عليه وهو باطل بالاجماع وجه الملزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات

٣ في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما الاتصاف بماله تعلقات حادثة اوء يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال فليس من المتنازع فلا يصلح تمسكا لهم والاستدلال بان الصحيح الاتصاف هو مطلق الصفة فلاعبرة بالقدم لكونه عديما فاسد لجواز ان يكون الصحيح حقيقة الصفة القديمة او يكون القدم شرطا

الحدوث مانعا النساء وجوه الاول الاجماع على ان مايصح عليه ان كان صفة كمال لم يخل عنه والالم يتصف به الثاني ان الاتصاف بالحادث تغير وهو عليه محال الثالث انه لو جاز جاز في الازل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الازل لامتناع الاتصاف بالشيء بدونه الرابع انه لو جاز لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته الحادث لما مر واستضعف الاول بانه يجوز ان تكون الحوادث كلا لات متلاحقة مشروطا ابتداء الكل بانقضاء الاخر وفيه نظر والثاني بان التغير بمعنى تبدل في الصفات من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع والثالث بان اللازم ازلية الجواز والمحال جواز الازلية والرابع بمنع مقدمات الملازمة متن

الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال و اعترض بانا لانسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية و يكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد و بان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة و بانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني (وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او تأثير وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية بملاحظة الافراد مشروطا ابتداء كل بانتهاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث و هو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازل ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز و هو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لاجواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف فلا يلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز اتصاف الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الا له لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اى يمكن في الازل ان يوجد ه ولا يمكن ان يوجد ه في الازل و مبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والافلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه و عن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجودا كان او عدما حتى ان عدم كل شيء ضد له و يستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود 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 الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف واو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اى امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣) لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف

٣ وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له قدرة حي له حيوة الى غير ذلك خلافا للفلاسفة والمعتزلة منه

الواجب بالسابيات مثل كونه واحدا مجردا ليس فى جهة وحيز لايقتضى ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلى والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف فى الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا فى السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف فى البعض وفى كونه [redacted] بالذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا فى الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط تحرز هم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآخرون ان يقال هى قائمة بذاته اوموجودة بذاته ولايقال هى فيه اومعه اومجاورة له اوحالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لاتوصف بكونها اعراضا وخالف فى القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجرى مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حى عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هى اخص صفاته وقيل لانفسه ولاالعلل وكلام الامام الرازى فى تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال فى المطالب العالية اهم المهمات فى هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فان المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية ليكون هناك امور اربعة اوكلاهما ليكون هناك امور خمسة ثم قال لو اما نحن فلانثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعى انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه نفى هذه النسبة اذ لامعنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لايجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال فى نهاية العقول لوكان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافى لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لايوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا (قال لنا وجوه ٧) الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ماذكره امام الحرمين انه لابد فى ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح فى الغايب الحكم بكونه جسما مجدودا بناء على انا لانشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والكمال فانه اذا ثبت فى الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم اومشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة اوتقررت حقيقة فى محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم اوكان دليل على معقول عقلا كدلالة الاحداث على العالم الحدث لزم اطراد ذلك فى الغائب وقد ثبت فى الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معللا بالعلم لازم القضاء بذلك فى الغائب وكذا الكلام فى القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام فى الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين لهم يتوجه ماقيل ان هذه الاحكام انما تعلل فى الشاهد لجوازها فلا تعلل فى الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يماثل امران فيثبت لاحدهما مثل مااثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التى اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لاينافى التعليل غايته انه لايعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لاختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما

٧ لنا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعنى كونه عالما هو العلم وهذا لايختلف شاهدا وغائبا بخلاف مايس من الوجوه التى توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الثانى انه لايعقل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم فى الضرورة اذا كان عالما وكان له معلوم كان له علم فان قيل علم ذاته قلنا فلايفيد حمله على الذات ولاتغاير الصفات ولايفتقر الى اثبات ويكون العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفى تغاير المفهوم كما فى سائر المحمولات قلنا ليس الكلام فى مثل العالم ولقادر والحى بل فى العلم والقدرة والحيوة فان قيل ذلك من حيث التعلق بالمعلومات عالم بل بعلم وبالمقدورات قادر بل قدرة كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا مع ان الموجود واحد لاغير قلنا المعلوم قطعا ان الذات لاتكون علما وقدرة بل عالما وقادرا وبقى الكلام فى المعنى الذى هو مأخذ الاشتقاق ولايفيدك تسميته بالتعلق للقطع بانه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فالمثبتين ان القوة لله ومن

يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه عالما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك والوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان الله تعالى معلوم وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زايدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فيتنظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه لا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الاول ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد مع انه يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل عالما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قادرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الجمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والجمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لابد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم حي قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعاني يمتنع ان تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات

فتعين كونها معانى وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون رأسا برأس بل يباهون بنفى الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لاتحتمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم متزلا فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين (قال تمسك المخالف بوجوه) للقائلين بنفى الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا لها ولم يصرح فى المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر فى المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لاتقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وماوقع فى كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة للذات الواجب اى مستندة الى الله بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وماثبت من كون الواجب مختارا لاموجبا انما هو فى غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى ان يخص بغير صفاته ولايخفى ان مثل هذه التخصيصات فى الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانها يجب ان تكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب فى صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الزامى والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لايوجب كونه الفاعل الثانى الصفة الزائدة ان لم تكن كالايجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استحالة ذلك بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب بانا لانسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشئ يكون غيره بل صفاته لاهو ولاغيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقى والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لاتعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأى مثبتى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لاينافى كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسطة (الرابع وهو العمدة الوبقى انفات الصفات من المليين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه فى الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرايط حادثة لابداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لانسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احداهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين والموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار فى هذا التفسير بذلك قال صاحب البصيرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس

٣ الاول ان الكل مسند اليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا ورد بمنع بطلانه الثانى انها صفات كمال فيستلزم استكماله بالغير ورد بانها ليست غيره ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس المتنازع الثالث ان عالميته مثلا واجبة والواجب لايعلل ورد بعد تسليم كون العالمية غير العلم بان الواجب بمعنى ما يمتنع خلو الذات عنه لانسلم استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر بالاجماع ورد بانه لاتغاير ههنا فلا تعدد ولو سلم فليس كل ازلى قديما بل اذا كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سلم ففى الذوات خاصة كلازم الصادق

هو الآخر اصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد دون مع رأسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعدهذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه والعجب من هذا ما قال لو كان الغيران هما الاثنين اكان الغيران اثنا والاثنان ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم يقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا واو سلم معناه ولو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونها اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه واو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في قدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالعير وقدم الصفت زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم واو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما تقوم بانفسها والنصاري وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى ومامن اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة ثلثة فاين هذا من القول بآله واحد له صفات كال كما نطق بها كتابه (قال واما التمسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثابتة ان القدم اخص اوصاف الآله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم اشاركته في الآلهية فيلزم من القول بها القول بآلهة كما لزم النصاري والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثابت انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة المعقولة لا تتم والسمعية لا تدل الا على عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم بالتصاف في الاحكام والاحوال (قال والقوى الزامية ٤) يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرارا للوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وانما المتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل محله باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات والبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان

٩ بانه او اتصف بالصفات لزم التركب في الحقيقة الآلهية وبان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة و بانه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية في التحيز فيلزم تحيز الباري فضعيف جدا منه

٤ لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات والدفع بانها تتصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او بقاؤها نفسها ضعيف منه

الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء العائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف ببعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغاير هما بل كون احدهما ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء نفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قبل معلوم ان الشئ انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشئ عالما او قادرا بما هو بقاء له و باقيا بما هو علم او قدرة له والازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول فحينئذ لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار (قال ولهم في نفي القدرة ٢) تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لابد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة اكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شئ منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا نسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان تكون امر الاخص من ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولا تشمل قدرة الباري ولا نسلم ان مخالفة قدرة الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا توجد في شئ منها فتصلح هي لخلق الاجسام دونها (قال وفي نفي العلم ٦) تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه اوقدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه الازوم انه اذا تعلق علمنا بشئ مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم الا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في علميته وعالميتنا وايضا كان كلاهما على وجه واحد كانا مثلين فيلزم استواؤهما في القدم والحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب مماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالمماثل لا يوجب قسا و بهما في القدم والحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجودات على رأي المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بالانهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم

قوله لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق الاجسام لان قدرة الشاهد ليست كذلك الاولة مشتركة هي كونها قدرة ولانها اما ان تماثل قدرة الشاهد او تخالفها بقدر تخالفها قلنا لعل العلة اخص والمخالفة اشد متن

قوله لو كان عالما بعلم كالشاهد لكان العلمان متماثلين اذ تعلقهما بالمعلوم من وجه واحد فيلزم اشتراكهما في القدم او الحدوث بخلاف العالمية فانها فيه يتعلق الذات وفينا يتعلق العلم ولكانت علومه غير متناهية لكونه عالما لانهاية له وكان فوقه عليم اقل له تعالى وفوق كل ذي علم عليم قلنا لا يلزم من الاشتراك في اللازم التماثل ولا من التماثل الاستواء في الصفات ولا يمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو الى غير نهاية ولا تخصيص بالمعلومات متن

واحد والاظهر لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر وجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة فى الشاهد القطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد واوجاز هذا الجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان تكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل و يلزم نفى الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا فى الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وماذكر فى بيان الامتناع ليس شيئ لان الدليل انما هو على تعلق بالمعلوم الآخر وعلما ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم ففيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان البارى ذا علم لكان فوقه عالم لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر (قال المبحث الثانى فى انه قادر٦) المشهور ان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعى المختلفة وهذا لا ينافى لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعى بحيث لا يصح عدمه وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذى يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق ان شاء ترك كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق ويميل الامام الرازى الى ان الداعى من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان فى الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة والاخفاء فى انها لا يلزم ان تكون كذلك فى نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه فى باب اثبات قادرية البارى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت فى الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الابعد اثبات ان شيئا من الحوادث يسند الى البارى تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات و يكون فى سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم الا حركة سرمدية تكون جزئيا تها الحادثة شرطا ومعدات فى حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق فى بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفى بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة فما قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب فى الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف ينتصر بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التى قبل هذه الدورة التى نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه وانما تزل دورة قبل دورة الى غير اول وواحد قبل واحد بذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضايا بوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما و بالجملة فالحدوث ينافى نفى الاولية ولا ينافى نفى الآخرية لا يقال قديمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر فى المواقف لانا نقول ان لم يكن قادرا لزم امكان الحادث او عدم اسناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد

٦ بمعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه بحسب الدواعى واصل الباب ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور الا فى القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت حدوث الكل او صدور الكل عنه بلا واسطة فظاهر والا فلابد من نفى ان تتعاقب حوادث لا بداية لها لتكون شروطا فى صدور الحوادث من الواجب القديم وقد سبق وان يوجب الواجب قديما مختارا تستند اليه الحوادث وفاقا منه

حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثانى وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلابد من قديم يوجب حادثا بلاواسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهى الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام فى قادرية القديم الذى اليه ينتهى الكل مع ان التالى فى كل من الاوليين عين المقدم واذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اى فى تقرير هذا الاستدلال لو كان البارى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ الحدث توقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لابتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يعنى على التقريرين لايتم الا ان يبين حدوث ماسوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لانهاية لها بذاته او يبين فى الحادث اليومى انه لايستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه اولم يبين ماذكر لم تصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور فى تقريره الثانى لجواز ان تنتهى الحوادث الى قديم يوجب قديما تستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لاثبت قديم يوجب حادثا بلاواسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم فى الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعنى ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلابد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعنى كون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم به الاستدلال (قال ولنعد من الادلة عدة ٩) بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت بما سبق فى اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلاواسطة فيلزم التخلف حيث وجد فى الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد بين بطلانه الثانى تأثير الواجب فى وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بواسطة قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه واما بواسطة حادث فينقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف والاختصاص كل بحاله من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لابد ان يكون لتخصص لامتناع التخصص بلامخصص فذلك المخصص لايجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان تتسلسل المخصصات وهو محال او تنتهى الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لاركان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان بدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوما بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره فى العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها ولم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجح بلامرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة اوامرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بطريق ماذكر وقد تمسك فى اثبات كون البارى قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص يجب

الاول لما ثبت انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والا فاما ان يوجب حادثا بلا وسط فيلزم التخلف اولا فيلزم التسلسل الثانى تأثيره فى وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فاما بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم واما بوسط حادث فتسلسل الحوادث الثالث اختلاف الاجسام بعوارضها لبس للجسمية ولا لوازمها لكونها مشتركة ولا للعوارض اوذاتيات اواجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل وبتعين الفاعل المختار لان نسبة الموجب الى الكل على السواء الرابع لو كان موجد العالم موجبا لزم من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار لكان لامرجح السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها لو كان موجبا لكان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة وعلى اشكال اخر ان كانت مركبة وقد تمسك فى اثبات كون البارى عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص يجب

تنزيه الله عنهما وبان صانع العالم على مافيه من لطايف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لاتخلو عن محال مناقشة اما لسبه الاول فلما لايخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهو يتم الاقرار بهما والاذعان لهما قبل التصديق بكون البارى قادرا عالما فيه تردد وتأمل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات فى حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التى ربما يناقش فيها واما التاسع فلابتنائه على انما نشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلاواسطة لاالى بعض معلولاته على مازعم الفلسفى لكن من كان طالبا للحق غيرهائم فى اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال ( قال تمسك المخالف بوجوه ٩ ( الاول لوكان البارى تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره فى ذلك المرجح ولزم التسلسل فى المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح و افتقار وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اى لانسلم انه لوافتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما فى اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولايخفى ان هذا اولى مما قال فى المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولانسلم انه اولم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضى الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلامؤثر لاترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولايلزم من جواز هذا جواز ذلك الثانى ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاول فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة فى الازل بايجاد العالم فيما لايزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع مالابد منه فى صدور الاثر عنه وجوديا كان اوعدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لايتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلايكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع مالابد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤل الى انه لافرق بين الموجب والمختار والجواب انه لوسلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلانسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لامختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلى ازلى ولاشئ من الازلى باثر للقادر وايضا العدم نفى محض لايصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لاتأثير فلااثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان لايوجد الشئ لم يوجده اوان لم يشأ لم يفعل اى ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولانسلم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفى كون المؤثر قادرا واجبا كان اوغيره وقد ذكرهما فى المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكره غير الخامس ان الفاعل للشئ بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم

٩ الاول تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر انسد باب اثبات الصانع ورد بمنع الملازمتين لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة لذاتها ولان ترجيح القادر احد مقدوريه بلامرجح بمعنى تخصيصه بلاداعية غير ترجح الممكن بلامرجح بمعنى تحققه بلامؤثر الثانى ان تعلق القدرة والارادة اماقديم فيلزم قدم العالم واماحادث فتسلسل الحوادث ورد بالمنع لجواز ان يتعلقا فى الازل بايجاده فى مالايزال او يكون حدوث تعلقهما لذاتهما الثالث ان الفاعل ان استجمع جميع مالابد منه وجب اثره لامتناع التخلف فى القادر ورد بان الوجوب من القادر لاينافى الاختيار بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب فانه لايصح فيه انه ان شاء ترك الرابع ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبتها الى العدم وهو لايصلح مقدورا لكونه ازليا ونفيا محضا فكذلك الوجود ورد بان معنى القدرة على العدم انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل لاان شاء فعل العدم الخامس ان المختار ان كان الفعل اولى به من الترك يلزم الاستكمال بالغير والافالعبث ورد بانه يكفى فى نفى العبث كونه اولى فى نفسه او بالنسبة الى الغير السادس ان اثر المختار ان امتنع فى الازل لزم الانقلاب وان امكن لزم جواز استناد الازلى الى المختار ورد بانه فى الازل ممكن لذاته ممتنع لكونه اثر المختار السابع انه يعلم فى الازل وجود الاثر فيجب اوعدمه فيمتنع فلايكون مقدورا ورد بانه يعلم وجوده بقدرته

متن

استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لانسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لايكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر اوبالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلانسلم استحالته على الواجب السادس ان الباري تعالى لوكان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا اوجواز كون الازلي اثر للمقدور وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاسناد الى القادر في قوة امكان اسناده الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف اسناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاسناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولانسلم استحالته السابع ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع اوممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع والازلم الجهل ولاشيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الاول والفعل في الثاني بل كلاهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لاينافي المقدورية بل يحققها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية ٣) اما بمعنى انها لبست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية اوبمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لايحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لاتصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ايدي كثيرة الجثان وذلك يتعاقب جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به والمتوجه عليه انه لم لايجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة اومانع عنه ومجرد المقتضي والمصحح لايكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لاتمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض اشتراط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ماسبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير (قال وخالف المجوس ٦) المكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بانه لايقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لايقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح لانها لوكان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك واستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لانسلم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولوسلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ماعلم انه لايقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ماعلم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لاتنافي المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لايقدر على مثل مقدور العبد حتى لوحرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث اوسفه اوتواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة اومعصية اوسفه وليست على مايبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان قبيل المشتمل على المصلحة المحضة الراجحة

٣ خاتمة قدرته غير متناهية بمعنى ان جواز تعلقها لايتقطع وشاملة للكل بمعنى ان تعلقها لاينحصر على البعض لان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولاتمايز قبل الوجود يخصص البعض والاولى التمسك بمثل والله على كل شيء قدير منه

٦ في الشرور حتى الاجسام المؤذية والظلم في خلق الجهل والكذب وسائر القبائح وعباد فيما علم تعالى انه لايقع لامتناع وقوعه عنه والبلخي في مثل مقدور العبد بكونه عبثا اوسفها اوتواضعا ورد بعد تسليم الحصر بانها عوارض لاتمنع التمثل والجبائي في عينه لان المقدور بين قادرين يستلزم صحة مخلوق بين خالقين ونحن نمنع اللزوم بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة وابي الحسن بطلان اللازم كما في حركة جوهر ملتصق يكفي جاذب ودافع معا منه

طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لايتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات ولحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته ولبست من لوازم الماهية فانتفؤها لايمنع التمثل ومنهم الجبائي واتباعه قائلون بانه لايقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح تخالق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عنه ان منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجيء ان شاء الله ولو سلم فانما يتم خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة الآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لابكل منهما ليلزم المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي انسانين فجذب به احدهما حال مادفعه الآخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر (قال واما شمول قدرته ٧) ماسر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجدام لافلم يوجد اصلا اووجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لايتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لايقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل مايوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لانزاع فيه لاحد من القائلين بوجدة الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ماسوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتدا بحيث لامؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقابل ماهم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لاخالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلامرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلايجوز ان تكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع فانه لادليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى الكل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ في حال ايجاد الغير ذلك الشئ كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ منهما لزم عجز الباري تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلامرجح وفيه ما قد عرفت لايقال معنى كون قدرته كل انها اشمل اى اكثر ايجادا ولاثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها (قال وخالفت الفلاسفة ٢) القول بانه لامؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجري مجراهم وخالف فيها اكثر الفرق من الملليين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلاواسطة هو العقل الاول وهو مصدر العقل ونفس وفلك وهكذا

٧ يعني ان الكل بايجاده ابتداء او بواسطة فلم يقع من في القائلين بالصانع نزاع في ذلك بل في تفاصيله ويعني انه لا مؤثر سواه اصلا فلم يذهب اليه الا بعض من المتكلمين تمسكا بظواهر النصوص وهو الحق وبدليل التوارد والتمانع وفيهما ضعف متن

٢ في الافلاك والعناصر وما فيها من الحوادث بل فيما سوى العقل الاول وقد سبق في الصابئة والمجوس في حوادث هذا العالم حيث اسندوها الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات الطبايعية حيث اسندوها الى الامزجة والطبايع وغاية منشئهم الدوران والمعتزلة في الشرور والقبايح والافعال الاختيارية للحيوانات وسيأتي متن

بترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول و لحركاتها نفوس و للحوادث بعض هذه المبادى اوالصور اوالقوى بتوسط الحركات ولافعال المعدنيات صورها النوعية ولافعال النبات و الحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع فى عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال واتصالات وغايتهم متمسكهم فى ذلك هو الدور ان اعنى ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا اومعلولات مقارنة اونحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافى ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات و بالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر و القوى و الكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان مانسب الى المنجمين و الطبيعيون هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين فى مبادى الافلاك ولعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى موجبا اومختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيئاتى فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لايقولون بالقدرة فلامعنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لاينافى الايجاب على ماقيل ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لايصدر وهذه الصحة هى القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضمام وجود الارادة اوعدمها الى القدرة وعند اجتماعها يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لامعنى (قال المبحث الثالث فى انه عالم ٢) اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا ملجمة اوسمع الماطا فصيحة تنبئ عن معان وقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر و لما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولاتفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الاقليلا ولم يجد الى الكد سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات و السمويات والى مايقول به الحكماء من المجردات ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة و تصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لاخلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لايتصور ماهو اوفق منه وصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند جمع من العقلاء الحكماء

اما عندنا فلانه صانع للعالم على انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار لما مر وما يشاهد من بعض الحيوانات لوضوح انه فعلها الدل على علمها واما التمسك بالسمعيات فدور

عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية فلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالفرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز ومايقال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفي في اثبات غرضنا التصور الثاني انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل والعنكبوت 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 يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجدا تسند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ لا يجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وبرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف 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 والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال وعند الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من ان المجرد يلزم التعقل ببيانه ان المجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بريء عن الشوائب المادية والاوائح الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشيء على وجوده المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد وجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك سان الماديات ولا خفاء في ضعف بعض هذه المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقل لها لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علم بمامعناه وقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعني العلة عالم بذي المبدأ اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهي لا تعقل بدون

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذي المبدأ منه

المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا وسط في الثبوت لايجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بماله في نفسه ولاشك ان علم الباري بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته ٧) القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لايصح علمه بذاته ولابغيره اما الاول فلان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة وايا ما كان يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم اونفس الارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات ونوقشا بان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كون السي قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا على ماسبق في بحث العلم لايقال التغاير الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وايضا يرد النقض بعلمنا بانفسنا لوكانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لاينفك عن العلم كما لاينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاتها التي هي عالمة لاان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمنا ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا نستدعي صورا مغايرة لها فانك تعقل شيأ بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فانك لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تنتضي عف الصور فيك واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فحالك بحال من يعقل مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت اوغير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لايمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا (قال خاتمة) علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لاينقطع ولا يصير بحيث لايتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلقوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لايعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وماتخفي الصدور يعلم مايسرون ومايعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ماهو رأي الصفاتية او بدونها على ماهو رأي النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة فلابد من الاثنينية ولا عبرة لافضائه الى كثرة في الذات وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا واجيب بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا ولاستحالة في كثرة الاضافات وفي القابلية مع الفاعلية متن

٨ خاتمة علمه لايتناهي ومحيط بالاتناهي كالاعداد والاشكال وبكل موجود ومعدوم وكلي جزئي للعمومات النصوص ولان المقتضي للعالمية الذات وللمعلومية صحتها من غير خصوص لتعاليه عن ان يفتقر في كماله وخالف بعضهم في العلم بالعلم لافضائه الى صفات غير متناهية وبعضهم في العلم بما لايتناهي لاستحالة وجودها مع الحذر السابق وبعضهم في العلم بالمعدوم لانه نفي محض لاتميز فيه والمعلوم متميز وضعف الكل ظاهر متن

عالميته بالبعض دون البعض لكان مخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته لمغايرة الوجوب والغنى المطلق والمخالفون فى شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا وجه اللازوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هى اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتباريا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشئ معلوما فى الواقع لما عرفت من ان اتصاف مبدأ المحمول لا يوجب اتصافه والحمل على ان مغايرة العلم بالشئ للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لانا نهبها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفى علمه بذاته بل بشئ من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لآخرها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شئ من غير المتناهى بممتاز لان التميز عن الشئ منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هى العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضى ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثانى ما سبق واجاب الامام عن الاول بان التميز كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهى معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيده تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهى الا العلم بآحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اى جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والمذكور به فحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفى التميز عن الغير الذى هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شئ من المعلوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علم بغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفى العلم مطلقا (قال والفلاسفة فى العلم بالجزئيات ٤) المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله محال فى ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقلها تعقل بوجه كلى لا يلحقه التغير فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضى والحال والمستقبل بل علما ثابتا بالدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا ويخسف القمر فى اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها زلا وابدا وانما التعلق بالازمنة فى علوم نا والحاصل ان تعلق العلم بالشئ الزمانى المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا فيلزم تغيره وقال الامام ان الاليق باصولهم ان الجزئى ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير فى القديم كما اذا علم ان زيدا سيدخل ثم دخل فانه ينقلب جهلا او يزول الى علم آخر ورد بان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الله تعالى وان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده فمن جعل العلم اضافة لم يلزمه تغير الذات ومن جعله صفة ذات اضافة لم يلزمه تغيره فضلا عن الذات والى هذا يشير ما قيل ان علم البارى بان لشئ سوجد نفس علمه بانه وجد فان من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم فى الغد انه دخل والعلم لا يتغير بتغير كالا يكثر بتكثر بمنزلة مرآة تنكسف بها الصور وانسان ينتقل الجالس عن يمينه الى يساره ولظهور ان هذا لا يصح بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم راجع الحسين على ما قال به من المعتزلة اولا بان من استمر على ان زيدا يدخل الدار غدا وجالس فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن عالما بدخل وثانيا بان متعلقهما مختلفان وشرطهما منا فبان اذا العلم بانه وجد مشروط بوجوده وبانه سيوجد مشروط بعدمه والا لكان جهلا وثالثا بانهما حادثان يتغيران كما اذا علم ان زيدا سيقدم وعند قدومه لم يعلم انه قدم وبالعكس متغير

من الاقفار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام العلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة فى ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة. اما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذى هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك وان كلامهما جزئى والعمدة فى احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار فى الغد فان بقى العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثانى من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل وكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلم على وجه كلى والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات البارى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتأتى ولها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح فى القواعد السمعية دون العقلية ولما امكن التفصى عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع فى الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفى غير المتغيرة بدليل آخر اراد ان يقصد ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور فى الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فنى من غير تغير فى ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشئ سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة والعلم الذى تثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة لاشتباهها فى تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة ويلزم كثرة الصفات بل لاننا نجد بحسب انتهاء المعلومات وبان العلم صفة تنجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض لها اضافات وتتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصرى بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستقرا على هذا الاعتقاد الى الغد فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم فى هذه الصورة فانه لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثانى انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء فى ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الاخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم

من غير سابقة عدم انه سيقدم والحق ان العلمين متغايران وان التغاير فى الاضافة او العالمية لايقدح فى قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية البارى بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لايتغيران اصلا فانه فى يوم الجمعة يعلم دخوله فى السبت وفى يوم السبت يعلم عدم دخوله فى الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم فى الحال و الوجود فى الاستقبال بسيوجد و بعدم الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعى لايقدح فى الحقايق و كذا عالميته بعدم العالم فى الازل لايتغير بوجود العالم فيما لايزال فان قيل الكلام فى العلم التصديقى ولاخفاء فى ان تعلق عالميته لهذه النسبة وهو انه يحصل له لدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لايزال لوبقى يوم السبت وفيما لايزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذى هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك لتعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الثانى والحاصل ان لتعلق بالعدم فى حالة معينة والوجود فى حالة اخرى باق ازلا وابدا لاينقلب جهلا اصلا فقد علم البارى تعالى فى الازل عدم العالم فى الازل ووجوده فيما لايزال وفناءه بعد ذلك و يوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان البارى تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود فى الحال فاما ان يبقى علمه فى الازل بانه معدوم فى الحال فيلزم الجهل و الجمع بين الاعتقادين المختلفين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر امتناعه قدمه امتنع عدمه (قال والتزم٩) يعنى ذهب ابوالحسين الى ان علم البارى بالجزئيات يتغير بتغيرها و يحدث بعد وقوعها ولايقدح ذلك فى قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من المتقدماء وهو انه فى الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعنى الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لايزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة و بالجملة فذاته توجب العلم بالشئ بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولايبقى بعد فنائه ولا امتناع فى اتصاف الذات بعلوم حادثة هى تعلقات واضافات ولافى حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان تكفى فى ثبوتها وانتفائها فيلزم دوام ثبوتها وانتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لاتكفى فيتوقف ثبوتها وانتفاؤها على امر منفصل والذات لاتنفك عن ثبوت تلك الصفة اوانتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففى غاية الضعف لان مالاينفك عن الشئ لابلزم ان يكون متوقفا عليه كما فى وجود زيد مع وجود عمر واوعدمه الى غير ذلك مما لايحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وان كل احد من المطيع و العاصى يلجأ اليه فى كشف المهمات ودفع البليات ولولا انه مما لاتشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك و بان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك فى كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين و يميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده لكن كثر الخلاف فى معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زايدة على الذات قائمة به على ماهو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زايدة قائمة لابمحل وعند

٩ والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم فى الازل بالحقايق والماهيات وانما يعلم الاشخاص والاحوال بعد حدوثها متن

٧ فى انه مريد انفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار فعندنا صفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بان تخصيص احد طرفى المقدور بالوقوع يكون لصفة خاصة يجدها من انفسنا لبست هى العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات ووجوب المراد بها لاينافى الاختيار وقدمها لايوجب قدمه ولاينافى حدوث تعلقها متن

الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولاساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة سأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة وانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لايسلم الخصم سبق العلم بانه يوجده في وقت كذا على ارادته ذلك ولاتاخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد تبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل ماسر في العلم والقدرة وقد يورد ههنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر في الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولولم تساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء فان قيل مع تعلق الارادة لايبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثاني ان الارادة لاتبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لاتكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لايوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم وايجاده في وقته ويشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نرد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لافيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا تكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لايبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير اولا فيلزم العبث والجواب ماسر في بحث قدرته (قال وحدوثها ٨) يشير الى نفي مذاهب المبطلين فمنها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لايكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل اسناد الصفات الى الذات انما هو بطريق دون الاختيار فلم لايجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم

عن الذات

٨

تجدوثها مع قيامها بذاته على ماهو رأي الكرامية يوجب التسلسل وكونه محلا للحوادث ومع قيامها بنفسها على ماهو رأي الجبائية ضروري البطلان وقول الحكماء ان العلم بالنظام الاكمل في لما فيه الارادة وكذا قول النجار انها كونه غير مكره ولاساه وقول الكعبي انها في فعله العلم وفي فعل غيره الامر وذهب كثير من المعتزلة الى انها الداعية فقيل في الغائب خاصة وقيل فيهما جميعا ومعنى الداعية في الشاهد العلم او الاعتقاد او الظن بنفع زائد في الفعل وفي الغائب العلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا والفاعل يجب ان يكون له شعور بفعله ولاشعور لنا لا بالداعي الخاص او المرجح على الصارف ورد بانا لانسلم انه اضطراري وانه لاشعور بغير الداعي بل الشعور بحاله بعينه ضروري وعورض بالعطشان او الهارب بان يميل الى احد المائين او الطريقين عند التساوي

متن

من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للبارى فيلزم حدوثه لان مالا يخلو عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقاره فى صفاته وكالانه الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل و بطلانه ضرورى فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات البارى ليست من قبيل الاعراض وفى كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضرورى بل استدلالى فكيف حكمه الذى هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى وبسمونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى لافاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد و ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض فى الامور السافلة فقد صرحوا فى اثبات هذه العناية بنفى ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولاساه وقول الكعبى وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره والاساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا لله و لاخفاء فى ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كون الواجب تعالى مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للمنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفى وقت دون وقت وانه قد امر العباد بما لم يشأه منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا للشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشية و الارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث و الارادة حادثة متعددة بعدد المرادات و اما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعى الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمى فى الشاهد والغائب جميعا وابى الحسين البصرى فى الغائب خاصة قالوا و هو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة و لما امتنع فى حق البارى تعالى الظن والاعتقاد كان الداعى فى حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا يقال فلان يريد هذا و يكره ذاك ولهذا يمدح بهما و يذم ويثاب عليهما و يعاقب قال الله تعالى يريد ثواب الدنيا ( والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعى لكان الفاعل شعوره ضرورة ان الفاعل هو المؤثر فى الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعى الخالص او المترجح على الصارف والجواب انا نريد بكونها فعلا للمريد مجرد اسنادها اليه كما فى قولنا فلان يقدر على كذا و يعجز عن كذا فهذا لا يقتضى كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعى او نفى الصوارف او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشئ فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعى بمعنى

اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعي اجدر بان تكون ضرورية ثم اورد طريق المعارضة ان الارادة اوكانت هي الشعور بـ في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة رجحة في فعل هذا و ترك ذلك عند فرض التساوي في نظر العقل و بالجملة فيكون مسمى لفظ الارادة مغاير للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل هذه الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ٩) مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن واكل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والمعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبايح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسألة خلق الاعمال (قال المبحث الخامس ٣) قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب فهو واجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الممات والصمم والعمى اضداد للحياة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها و عن ضدها لكن لابد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية مستندهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم نقم به آفات ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع و البصر سوى كونه حيا ولزم ان يقضي بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل المشي والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري تعالى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في القبول والا ذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من محال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استخراج نقائص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية والاخفاء في ثبوت الاجماع و قيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما ينا قش فيها بوجوه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذه المطالب التمسك به وسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا و بالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا له صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع

٩ (خاتمة) ارادته تعم جميع الكائنات وبالعكس خلافا للمعتزلة في الاصلين وسيجئ في بحث الافعال

متن

٢ في انه حي سميع بصير شهدت الكتب الالهية واجمع عليه الانبياء بل جمهور العقلاء ودل العلم والقدرة على الحيوة والحيوة على صحة السمع والبصر فيثبتان بالفعل ولاخفاء في ان الخلو عن هذه الصفات في حق من يصح اتصافه بها نقيصة وقصور في الكمال لا اقل وباطل ان يتسم الواجب بالنقصان وبكونه اقل كالا من الانسان فهذه بجملتها تفيد القطع وان كان في البعض للجدال مجال و نثبت على اصل اصحابنا صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز حدوث التعلق وما يقال انها نفس الاعتدال المزاج وتأثير الحاسة او شرط فمدفوع بدلالك م في الشاهد فكيف في الغايب

متن

والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة و يمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهى انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعى للمزاج الحيوانى على ماسبق اوصفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب انا لانسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم اومشروطة به فى الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها فى الشاهد تقارن ماذكرتم ولاحجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى ماتقل ٣) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن فى الاحساس من انه علم بالمحسوس على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم و يكون السمع عملبا بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لانا نوعا مختلفة على ماسر فى بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هى العلم لها تعلقات مختلفة هى الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا لايلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبى وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما وتفق كلامهم على نفى الصفة الزايدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف البارى تعالى باحكام الادراكات الاخر اعنى الادراك المتعلق بالمطعوم والمتعلق بالروايح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذكل ادراك يعقبه ضده آفة فادل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يقدس البارى تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فاما هذه الصفات تنبئ عن اتصالات ينعالى الرب عنها مع انها لاتنبئ عن حقايق الادراكات فلك تقول سممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق (قال المبحث السادس فى انه متكلم تواتر النقول بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على قياس ماسر فى السمع والبصر وهو ان عدم المتكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعنى الحى العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش فى كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما فى السكوت فلا اخفاء فى ان المتكلم اكمل من غيره و يمنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر فى السمع والبصر و بالجملة لاخلاف لارباب الملل والمذاهب فى كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما فى الخرس والطوفولة هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة اوالكتابة اوالاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية فالاختلاف فى العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا فى ذلك جميع الفرق وزعموا انه لامعنى للكلام الا الملتظم من الحروف المسموعة الدال على المعانى

٣ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لايستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هى التعلقات متن

٩ وعند الفلاسفة و بعض المعتزلة حيوته كونه عالما ويقدر وسمعه وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات متن

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الروايح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة ممالا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاما ذائقا لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها لاتنبئ عن حقيقة الادراك للصحة قولنا سمعته فلم ادرك ريحه متن

٧ عليهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده فى الحى نقص او قصور فى الكمال على ماسر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالفنا فى ذلك جميع الفرق ذهابا الى ان المعقول من الكلام هو الحسى دون النفسى والمعقل يقدمه الاخابلة والحشوية جهلا منهم اوعنادا الا لاخلاف فى ترتب اجرائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية انه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث فى جسم ما او معنى تكلم البارى به خلقه فيهم متن

المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالیها وترتب بعضها على البعض وبكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ماقال عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ارليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به الفرقان فانتظم حروفا وورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقدصار قديما بعدما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشراهرة بعض ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقولهم حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل مالم يكن قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ماخلق مرقوما في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن مافرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم بالالوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا بالاعبرة بكلام الكرامية والحنابلة فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام لنفس ونفيه وان القرآن هو اوهذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والاقلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي اوثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ماتقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر (قال ليا) استدل على قدم كلام الله وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين الاول انا المتكلم من قام به الكلام لان من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واما ذا سمعنا قائلا يقول انا قائم يسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله كما هو رأي اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري 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 ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ماسبق نبدء من ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى الاذلي الثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لصح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشئ ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني

﴿ تكلم ﴾

لما ان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى الاذلي الثالث فان قيل قد يطلق المتكلم ولا بقاء للكلام ليقوم ولو سلم فباسانه لا به بل بلسان غيره والنظم قد يكون دفعي الاجزاء كما في نفس الحافظ ونفس الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات قلنا لا يشترط في قيام البقاء ولا اللبس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير مجاز عن القاء الكلام اليه وكون النظم مرتب الاجزاء يمتنع البقاء ضروري وهو غير الصورة المرسومة او المرقومة

متن

يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لايكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذى هو اسم للنظم والمعنى جميعا لايمتنع ان يكون قديما قائما بذات البارى تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سندا لمنعهما تمويه اما الاول فلان المعتبر فى اسم الفاعل وجود المعنى لابقاؤه سيما فى الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فبكفى تمثيلنا بعض اجزائه ولايشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثانى فلان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة فى الخيال او المخزونة فى الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا

(قال وان من أمر ونهى ٧) الوجه الثانى ان من يورد صيغة امر اونهى اونداء اواخبار اواستخبار اوغيرذلك يجدفى نفسه معانى ثم يعبرعنها بالالفاظ التى تسميها بالكلام اللفظى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولايختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها فى نفس السامع ليجرى على موجبها هو الذى تسميه كلام النفس وحديثها ويعترف به ابوهاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة سيمافى الاخبار والانشاء الغير الطلبى فى غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب النفسى هو لارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولااطلبه فى نفسى اواطلبه ولااريده تناقض وسيأتى فى فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لايعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولايريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب المواقف اوقالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه اوارادته لما امربه لم يكن بعيدا لكنى لم اجده فى كلامهم وانا قد وجدت فى كلام الامام الزاهدى من المعتزلة مايشعر بذلك حيث قال لانسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب فى الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار امارا تها وقريب من ذلك ماقال امام الحرمين فى الارشاد فان قالوا الذى يجده فى نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة ندب اوايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لايراد بل يتلهف عليه و بالضرورة يعلم ان مانجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا ولان اللفظ تكون ترجمة عما فى الضمير و بالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون فى نفسى كلام وزورت فى نفسى مقالة وقال الاخطل * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وفى التنزيل ويقولون فى انفسهم واذا ثبت ان البارى تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعين ان يكون هو النفسى فيكون قديما لما مر (قال تمسكوا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبى صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثانى انما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع فى اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء

٧ ويخبر يجد فى نفسه معنى غير العلم و الارادة يدل عليه بالعبارة والكتابة ونحوهما وشاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه من

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثانى ان ما اشتهر من القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم وذلك مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبى صلى الله عليه وسلم مقروأ بالالسن مسموعا بالاذان مكتوبا فى المصاحف مقروءا بالتحدى مفصلا الى السور والايات قابلا للنسخ وارادة عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص

والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث (قال وذلك ٦) اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى و منزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع و لاخفاء في امتناع نزول المعنى بالقديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزله منها بلسان جبرائيل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيأ فشيأ بحسب المصالح فاقول المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدي ضرورة ولا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما نطقت به كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيأ من حيث وقوعه في سياق النفي معناه اي ليس قولنا لشيء مما نقصد ايجاده واحداثه كما في قوله عليه السلام وانما لكل امرئ ما نوى يقتضي قد مها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك او قلت في حقه شيأ لم يكن الا هذا القول (قال لا لمجرد انه دال ٨) المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخبر عنه بانه اوجدها ولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقدير بن فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله وما ثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان اوقلب ولا حالا في مصحف اولوح فبرادبه الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية وبنعوا من القول بحلول كلامه في لسان اوقلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي (قال واجراء ٧)

﴿هذا﴾

٦ ان ما اشتهر من خواص القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبي عليه السلام مقروءا بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا في المصاحف مقروئا لتحدي مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ واقعا عقيب ارادة التكوين فلنا كلامه تعالى ما بالاستراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص لا لمجرد انه دال على كلامه القديم متن

٨ على كلامه القديم بل لانه انشاءه برقومه في اللوح او بحروفه في الملك ويختص العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه ترجع الخواص المذكورة ثم الصحيح المعتبر خصوص التأليف لا تعيين المحل فلو قرأ بكون نفس القرآن لا مثله وثبت القول بعدم حلوله في اللسان او المصحف لانتفى الادب ودفع الوهم متن

٧ واجراء صفة الدال على المدلول شايع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عليه السلام بالكلام من حيث انه سمع بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف او انه سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة بلا اكتساب متن

هذا جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى اخر الحواس هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني اصوات القارئ التي هي من اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجابا وندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المتنظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل 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 انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لامعنوي (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المتنظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص فمن كلام البعض انه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح والجواب ان كلامهم

ان الاخبار بطريق المضي في الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر لان الازلي لا يزول وهذا باطل قطعا قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان في الازل

متن

في الازل لاتصف بالماضي و الحال والمستقبل لعدم الزمان و انما يتصف بذلك فيما لايزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول للاقتضاء عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قلت الرابع ٧) تقديره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا اخبار غير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لايزال فان قبل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادته امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبه للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام بامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شبيها واعلم ان هذا الجواب هو المشهور 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 بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة و العاقبة الحميدة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك ادلا يطلب بذوقه حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لايزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لانما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص بمكالمة موسى عرم بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد ما لوغيبه ويتقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى في الطور على انك اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره و بهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا و بالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل لمنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي و بالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان الكلام الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لايزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع الباقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب و النهي بالعكس و على هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لاحقيقتهما والاقرب ماذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على ان كلام الله قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان

٧ الرابع ان الامر والنهي والخبر حيث لامخاطب ولاسامع سفه وعبث واجيب بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما لايزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول والى هذا يؤول ما قاله الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود فالامر الازلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكاوامر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يوجد وايضا السفه ان يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين

متن

٨ الخامس لو كان ازليا لكان ابديا فيبقى التكليف في دار الجزاء السادس يكون مكالمة موسى عليه السلام ابدا لا في الطور وحده السابع يستوي نسبته الى المتعلقات فيكون المأمور منهيا و بالعكس قلنا التعلق حادث بالاختيار

متن

٩ المذهب ان كلامه الازلي واحد بتكثير تحسب التعلق لاعلى انه انما يتكثر فيما لايزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع الباقي اليه كما زعم الامام الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر و النهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة

متن

نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك فى القدرة (قال المبحث السابع فى صفات اختلف فيها ٧) يعنى اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية رغم بعض المظاهر بين انه لاصفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لادليل عليه وكل ما لادليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كان له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهما لايدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولوسلم فما ادريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولاسلم انه لاطريق سوى ماذكرتم ايس السرع طريقا وصراطا قويما مستقيما فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعرى واشياعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشئ قد يوجد ولايبقى كالاعراض سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لو جوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولامعنى لذلك سوى الوجود من حيث انقسابه الى الزمان الثانى بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لوكان باقيا بالبقاء الذى ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ماهو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان مابالذات لايزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود فى الزمان الثانى كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود فى الزمان الثانى لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى تنشأ من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشئ لان الوجود ليس من الذات ولوسلم فافتقار الى امر سوى الذات بناقى الوجوب بالذات وتاثيها ان الذات لوكان باقيا بالبقاء لابنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل فى الزمان الثانى على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو 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 شئ لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع ماسواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات الى الذات ضرورى وبرابعها ان البقاء لوكان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فاما كان لها بقاء ينقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لازائد عليه لئلا يتسلسل قلنا فحينئذ يجوز ان يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ماهو رأى الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ماهو رأى اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون البقاء نفس البارى اوعلمه اوقدرته نفس ذاته محال لما مر فى اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم فى التفصى عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولانقول الصفات باقية ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضرورى الثانى لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر فى البقاء واوضحه الاستاد



اذ لاتحصر الصفات فيما ذكروا فالتمسك بانه لادليل على صفة اخرى فيجب نفيها وبانها لوكانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف فمنها البقاء اثبته الشيخ واتباعه لان الباقى بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس نفس الوجود اذ قد يوجد الشئ ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه الوجود من حيث انقسابه الى الزمان الثانى الثانى ليس هذا من افتقار صفة الى صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى الذات فيدور اوبالعكس فيكون هو الواجب لا الذات اولا يحتاج احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا فيتعدد الواجب مع ان استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى اولا فيكون كعالم بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه قلنا فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بانه محال لما مر بخلاف كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام المعنى بالمعنى فى بقاء الصفات ولا يندفع بما قيل نحن لانقول الصفات باقية بل الذات باق بصفاته او بقاؤها نفسها او نفس بقاء الذات لعدم التغاير لان الاول باطل بالضرورة والثانى يلزم به جواز كون بقاء الذات كذلك حتى لايثبت قديم آخر والثالث بامتناع قيام صفة الشئ بما ليس عينه وان لم يكن غيره

متن

بالله لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقي بالبقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا التكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للذات ليلزم كونه عالما بقاء بشيء واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشيء عالما بما هو بقاؤه له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقائه له والبقاء بقاء للعلم وليس عالما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا تثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يمكن بقاؤه بقاءها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال ومنها التكوين ٤) اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولامربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود ثم اطبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادته والعمدة في اثباته ان الباري تعالى يكون الاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولابد ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والازراق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولانسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى اثره فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تعالى نمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان تمدحا من الله بما ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بانه كما تمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله اي معبود ولاشك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لماله من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الآلهية انه يكون الاشياء لا وقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام

﴿ ولا تثبت ﴾

٤ ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء تمسكا بانه خالق اجماعا فلابد من قيام صفة به تسميها الخلق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون ازلية ككسائر الصفات ورد بان ذلك في الصفات الحقيقية وليس الايجاد الا معنى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وذلك فيما لا يزال قالوا تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يكن ذلك الا فيما لا يزال لزم التمدح بما ليس فيه والكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله وحقيقته انه في الازل بحيث يحصل له ذلك فيما لا يزال قالوا اعترفتم بانه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كن وهو المعنى بالتكوين قلنا نعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو عنه نقص قلنا نعم حيث امكن وامكانه في الازل ممنوع وعورضت الوجوه بانه لا يعقل من التكوين الا الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود كما فسروه وهو من الاضافات الفعلية لا الصفات الحقيقة كما مر وبانه لو كان قديما لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك فان قيل بل صفة بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين الوجود على انه لما دام ورتب عليه الاثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب وبه قلنا ولم نلتزم انها غير القدرة المقرونة بالارادة وهل القدرة الاصفة تؤثر على وفق الارادة وله ذا قال الامام الرازي ان تلك الصفة اما ان تؤثر على سبيل ٣

ولاثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بماله من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها فى الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به فى الازل ولانسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه ولاكلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لايعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولاخفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلايكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وثانيهما انه لوكان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود فيما لايزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وروكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون فى وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لاتستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة فى شئ ولم يكن كالضرب بلامضروب والكسر بلامكسور وانما يلزم ذلك فى التكوين الذى يكون من الاعراض التى لايبقى محلها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفى الفعل والترك المقترنة باراده كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى انما تؤثر فى الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك فلاتكون الا جائز التأثير فلهذا لايلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جائز التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازى ان الصفة التى يسمونها التكوين يكون تأثيرها اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلاتتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختارا بل موجبا ولايرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لاينافى الاختيار لان معناه به تعالى اذا اراد خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعنى ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال ومما نقل قد اشتهر عن الاشعرى ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غنى عن التنبيه فضلا عن الدليل والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخالق شائع فى المخلوقات بحيث لايفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مستهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لايليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشئ اذا ترقى شئ واوجده بعد مالم يكن موثرا فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لاتحقق له فى الاعيان وقد سبق ذلك فى الامور العامة (قال ومنها القدم ٣) اثبته ابن سعيد صفة بها يكون البارى تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم (قال ونفاها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية ٤) مثل الاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى والوجه فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك ولتعين فى قوله تعالى ولتصنع على عينى بتجرى باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولى الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قبل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم بلفظ المثنى وما وجه الجمع فى قوله باعيننا اجيب

٣ الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختارا وما نقل عن الشيخ ان التكوين هو المكون فقيل معناه ان المفهوم من اطلاق الخالق هو المخلوق او انه اذا اثر شئ فى شئ فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير متن

٤ والرحمة والرضا والكرم عندابى سعيد والجمهور على انه قديم لذاته ومرجع البواقى الى الارادة متن

٤ كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات متن

بالمه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئ من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد والعين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والافهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (الفصل الرابع في أحواله) من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته (وفيه بحثان البحث الاول في رؤيته) ذهب اهل السنة 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 الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولانزاع للمخالفين في جواز لانكشاف التام العلمي ولا انه في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع خارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك (انما 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 نسميها الرؤية) ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان لمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب (فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان مالم يدفعه ضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا مما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قبل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما ثبتت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لانزاع في امكانه بل وقوعه لان المعقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم اوجه اللزوم انه ان كان عالما بالله تعالى ومالا يجوز عليه كما طلبه الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعلق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير (اعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب عن قوله لن ترائي لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة فالعلم الضروري والرؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه تعالى سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واخص من عنده بآيات كثيرة فمعنى طلب العلم الضروري ملتمس الحال اعظم آية الله فكيف يستقيم زيادة الآية فما هو اوضح الآية فما هو عند ذلك الحال

ذهب اهل الحق الى انه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى وبراه المؤمنون في الجنة خلافا لسائر الفرق ولانزاع لهم في امكان الانكشاف التام العلمي ولا انا في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا الى البدر قلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة ولما اذا غمضنا العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية ولم يكن عالما ولا جاهلا والله تعالى علقها على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه واعترض على الاول بانه انما طلب العلم الضروري او رؤية آية ولو سلم فلقومه او لزيادة الطمأنينة بمعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمثل ذلك جائز ولا يخل بالمعرفة ورد بان لن ترائي نفي للرؤية لا للعلم او رؤية الآية كيف والعلم حاصل والآيات كثيرة والحاصل منها حينئذ انما هو تحصيل الحاصل تقدير الامتناك دون الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالنص في معناها والقوم انما يصدقون النبي فيما يخبرهم باخباره بامتناع الرؤية اولا فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبي تأخر رد الباطل كما في طلب جعل الآلهة ولا طلب الدليل بعد العلم بل ولا الجهل في الالهيات عامة وفي آحاد المعتزلة نوعا

الا بما هو في جهة ومكان لمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب (فاحتاجوا

عليه السلام رب ارني انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية ولم يكن عالما ولا جاهلا والله تعالى

لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال
الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل
السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان
تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى
انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا
فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم
التعنت والالزام على موسى عليه السلام لا طلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى
مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال ومشاهدة المعجزات
من الاحوال والاهوال والالم يفد التبليغ والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه
كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا
مسئلة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق
السؤال والجواب من الله ليكون اوقع عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق
الايمان ولا كافرين بل مستدلين اوفاسقين اومقلدين فافترحوا ما اقترحوا وجيبوا بما اجيبوا واضاف
موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لوسألها لنفسه رآه لعلو قدره
وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين
ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون المختارون
ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال
بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولائث انهم اذا لم
يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها
لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهم عليه السلام ان يريه كيفية احياء
الموتى وردبان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس
ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم
والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب
عن تركه طريقة الاستدلال اوخطرت بباله وكان ناظرا فيها طلبا للحق فاجترأ على السؤال
لتبين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز
عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن جنابه المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية
واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم انه طلب الرؤية بل العلم
الضروري اورؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل اوالعبث لجواز ان يكون لغرض
ارشاد القوم أوزيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه
المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال
فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه كلف الرؤية على استقرار الجبل مطلقا اوحالة السكون لجواز
ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفناء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ
والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي
لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعله دكا الا فيما يجوز ان لا يكون دكا وانما المحال
هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما
محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق
عليه وان اريد المتبادل منه فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص

وهو الاستقبالي قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في نفسه فيرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفناء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء فما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصد اولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا التساوي الازمنة فيكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشروط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا ورد بان الآية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيجيء لكلام على القرائن وقديقال ان في الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخصاء السائلون والآخر انه ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر عليه بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الجبو والرؤية فرآه على ما حكي ان فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر (وقال وثانيهما) (٨) (تمسك المتقدمون من اهل السنة في امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره الذاتي الجواهر والاعراض تحكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر مجتمعة انه عرض ورد بانه يدرك لطول مجرد تألف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض وقد يستدل على رؤية الفيلقيين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شيء منها بالآلة الابصار (وبالجملة لما صحت رؤيتها وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود ويتنفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح ولا بد ان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما امر وجودي واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض اوعى الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو ما يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المطلوب) واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجواهر او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك انه هو هو بعينه ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك



ما انا نرى الجواهر والاعراض ضرورة ووفاقا فلا بد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهي ان الوجود او الحدوث و هو عدمي لا يصح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينها وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية ما يصلح متعلقا للرؤية على ما صرح به امام الحرمين وحينئذ يندفع اعتراضات الاول ان صحة الرؤية ايضا عدمية فلتكن علتها كذلك الثاني ان من المشترك بينهما الامكان فليكن هو العلة وذلك لانه ايضا عدمي ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته الثالث انه لو سلم تماثل الصحتين فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة وذلك لان الرؤية قد تتعلق بالشيء من غير ان تدرك جوهريته او عرضيته فضلا عن زيادة خصوصية كيف وقد نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته ثم بما نفصله الى جواهر واعراض وبما نغفل عن ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التأمل الزائع ان مع الاشتراك في العلة قد لا يثبت الحكم لتفرد الاصل بشرط او التفرع بمانع وذلك لان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري وامتناع اشتراك الوجود والحدوث بما سبق ولزوم صحة رؤيته كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح الا عتقادات وغير ذلك ملتزم وانكارها استبعاد وعدم الرؤية متحقق كسائر العاديات

متن

ماهو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل بما نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد تفصله الى ماله من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشئ الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لامعنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شئ عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما مر في بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ له هوية فاشتراكه ضروري الثاني انه يلزم على ماذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق بها الرؤية بناء على جرى العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها الابناء على امتناع ذلك وماذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست ثم يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ماذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شئ وجوده وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية

(قال وعلى الوقوع ٧) الاجماع والنص لاخفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روي حديث الرؤية احد وعشرين رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او الملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث تحق بالحقايق لشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كأنهم لا يلتفتون الى ماسواه ولا يرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم او سلم فالموصول بالى ايضا قد يجئ بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات

٧ وعلى الوقوع اجماع الامة قبل حدوث المخالف والنص في الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او الملزوم لها او مجاز تتعين فيها شهادة العقل والاستعمال والعرف واعترض بانه قد يكون بمعنى الانتظار كقول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح والى قد تكون اسما بمعنى النعمة والنظر قد ينصف بما لا ينصف به الرؤية كالشدة والازورار ونحوهما وقد يوجد بدونها مثل نظرت الى الهلال فلم أره وتقدير الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول واجيب بان الانتظار لا يلائم سوق الآية ولا يليق بدار الثواب وكون الى ههنا حرفا ظاهر لم يعدل عنه السلف وجعل النظر الموصول بالى للانتظار تعسف وكذا العدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف بلا قرينة تعين ومنه قوله تعالى في تعيير الكفار ربهم يومئذ لمحجوبون وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة اي الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف ومن السنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه منه

يوم بدر ❁ الى الرحمن تأتى بالفلاح ❁ وقوله ❁ وشمث ينظرون الى بلال ❁ كانظر الظماء الى الغمام ❁ وقوله ❁ كل الخلائق ينظرون سجاله ❁ نظر الحبيب الى طلوع هلال ❁ ولو سلم فانظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما يتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتجهم الذل والخشوع والتحقق مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس بارلى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ماذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء فى ان ماذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لايلايم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موالاحزان فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسمها يمنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما السند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقاة ولم يدل عليه الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لاتخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذى لاتظهر فيه قرينة تعين المحذوف وتمام الكلام فى الاشكالات المزبورة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتقصى عنها من قبل اهل الحق مذكور فى نهاية العقول للامام الرازى لكن الانصاف انه لايفيد القطع ولاينفى الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ماورد فى الخبر كما سبق وهو لاينافى ماذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل فان قبل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد فى الحسنات وفى اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لاتضامون فى رؤيته ومنها ماروى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى منادياهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يستهى ان ينجزكموه قالوا ماهذا الموعد اليس ثقل موازيننا وبيض وجوهنا وادخلنا الجنة ونجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عزوجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جناته وازواجه ونعيمه وخدمه وسريره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تمسك المخالف بوجوه ٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلثة الاولى (شبهة المقابلة) وهى انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للمرئى حقيقة كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى الرؤية بالمرآة والحق انه لاحاجة الى هذا التفصيل لان المرئى بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للمرئى حقيقة لامالة الصورة كالوجه مثلا ويدعون فى لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان فى جهة وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان

٧ الاول انه لو كان مرئيا لكان بالضرورة مقابلا او كائنا فى جهة جوهرا او عرضا ... متن

اما في الدين او خارجا عنه وفيهما ولا كان في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا تعقل الرؤية ان لم تكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كالماء فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا منقسما وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة اولا فيكون في العين او متصلا بها واكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر ولا بتمامه فيتجزأ او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا تعقل لا كذلك واما لا معها فيكون ماهو باطن في الدارين مرئيا وماهو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لاستحالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات ثم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري (قال الثاني ٤) الشبهة الثانية (شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما بانصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته والجواب ان هذا ممانازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) الشبهة الثالثة (شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان تراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وحه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من قرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب ضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين اولم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها والتوقف فيها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فلا لزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق

ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم اللزوم في الشاهد خاصة

متن

انه لو صحت رؤيته لدامت في الجهة في الدنيا والآخرة لتحقق الشرط الذي يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والاجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا نراها بعدم خلق الله الرؤية او لانتفاء شرط خاص لها قلنا انتفاؤها ليس مبنيا على ذلك بل ضروريا كسائر العاديات ثم لو سلم الوجوب في الشاهد فلعلها لا تجب في الغائب لاختلافها بالماهية او لاشتراطها بزيادة قوة قد لا توجد

متن

الشاهد لكن لانسلم وجوبها في الغائب عند تحقق الامر بن جواز ان تكون الرؤية مختلفتين في الماهية فتختلفا في اللوازم او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة اد راكية في البصيرة لايختفها الله الا في الجنة في بعض الازمان ثم لايخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان اليقين اعني الدنيوية والاخروية لما كانتا مثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل ان لنا اليقين شيأ آخر مغايرا لجميع ماذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لايرى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واجمع الامام الرازي على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما وبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لاتتجزأ اذ الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما لاتدركه الا الرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولانراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لايقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فحينئذ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية لاتقدم (قال الرابع ٢) هذه هي الشبه السمعية واقواها قوله تعالى لاتدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركت القمر ببصري ومارأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراقي باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لايراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لايقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ماهو معنى السلب الجزئي لاعموم السلب وشمول النفي على ماهو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لايراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لايرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ماقام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لايحب كل مختال فخور ولاتطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل ولاتم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفي اولاتم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المستقل على نفي رقيد قد يكون في التقييد وقد يكون لتقييد النفي مثل ماضربته تأديبا اي بل اهانة فسلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل ينبغي ان النكرة في سياق النفي اذا تعلقت بافعل مثل ماجاني رجل لابالغي مثل قولنا الا عمى من لايحسن من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وماصام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ماليلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد كان المعنى ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيد النهي مثل لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهي اي طلب الترك مثل

٢

قوله تعالى لاتدركه الابصار فان ادراك البصر هو الرؤية اولازمها وقد نفي على سبيل العموم لان اللايق بالمقام والشايع في الاستعمال في مثل عموم السلب باسناد النفي الى الكل لاسلب العموم بنفي الاسناد الى الكل ثم يبقى الكلام للتمدح بذلك فيكون نفيه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم في الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه احاطة بجوانب المرئي او انطباع الشبح في العين لما في اللفظ من معنى الكل والوصول آحادا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها نقصا لتمنع منع

لانكفر لتدخل احدهما على مثل وما هم بمؤمنين لتأكيد النفي لا النفي التأكيد وما زيد اضربت لاختصاص النفي لا النفي الاختصاص وما غير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحقق النفي فالاثبات ايضا كذلك لان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب مثل صل لانها فريضة وقد لا يكون كذلك لا بك غني وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه ولم يتنبه القوم على ما ينبغي لذلك ونبهنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللايق بهذا المقام على ما لا يخفى (ثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في ثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه في الاوقات والاحوال بل نحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه اولا ان هذا تمدح وسيأتي التمدح بدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيا انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية اولا لزم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة القيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بأن قولنا ادركت القمر بيصري وما رأيته تناقض انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكر واونقلهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفي ادراك الابصار لا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه البارئ تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع (قل بل ربما يلزم جوازها ٩) اشارة الى استدلال الاشعري بالآية على جواز الرؤية وتقريره الظاهر بين منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء لا للامتناع كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح له في ذلك واعترض بان ذلك انما هو عما هو اصل المدائح والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج

٩ ليكون نفي ادراك البصر مدحا كما في المتعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم او كالاصوات والروائح والطعوم منه

تمدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على نعت العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية تعالى عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زوالها به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات كطمأنينته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال لما مدح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولما لم يستقم هذا على رأي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا تمدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل مادب ودرج لا يرى اذ الم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح في الادراك فيما تمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لان يكون المجموع تمدحا واحدا فانه يتأمل (قال الخامس ٤) هذه ثانية السبعة المتممة وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله ان ترانى وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه سلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الانكار لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح العموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة (قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء ٥) ضيقت الآية نفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة وزالت حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على اسماعك كما هو شايع الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه فصيالة اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية وزوالها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة او جر ياعلى موجب القرينة اعني سبب النزول. قوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب او يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلثة في موضع الحال (قال السابع ٤) تقرير ان الله حيث ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستكره استكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى

﴿ن﴾

٧ قوله تعالى لن ترانى وان للتأبيد او للتأكيد في المستقبل وحيث لا يراه غيره موسى عليه السلام لا يراه غيره بالاجماع قلنا التأبيد لم يثبت عن الثقاة والتأكيد لا يقتضي عموم الاوقات منه

٦ الآية سيقت لنفي التكليم وزالت حين قالوا للنبي عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كموسى عليه السلام فدلت على اثبات التكليم ونفي الرؤية قلنا نعم بل لاثبات انواع التكليم ولو كان في الوحي نفي الرؤية لكان من وراء الحجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية منه

٤ السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الآية ويسأل اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم نزول الملائكة والكتاب مع امكانه منه

لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل 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 مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية فلهذا عوتبوا على طلب ازال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا واوسع فلطلبهم الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن اوعن طلب الرؤية فى الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى فى الدنيا وان كانت ممكنة وماقال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيت ربى بفؤادى واما الرؤية فى المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف (قال خاتمة ٨) اختلف القائلون برؤية الله تعالى فى انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لادليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا علمناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لانزاع فى امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام فى ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع انت خبير بحال دليل الوجود وجريانه فى سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية (قال البحث الثانى ٩) اختلفوا فى العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اى فى معرفة ذاته بكنهه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلاف الجهم والمتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن فى الخارج والصفات بمعنى انه حى عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلى ابدى ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحو هما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لايقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم به لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام فى الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئى حقيقى يمنع تصوره الشركة فيه ولاشئ مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر فى بيان التوحيد اى نفى الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك ومايقال ان الواجب كلى يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذى يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين انا لانسلم ان معلوم كل احد من البشر ماذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر معلوما لهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلى اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثرين وان كان المفروض محالا نعم ينوجه ان يقال الكلام فى حقيقة الواجب لا فى هويته ولهذا ترى القائلين بانتفاء المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العادة لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا بافى الاحساسات سيما على رأى الاشعرى وليس الكلام فى نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل فى الادراك الحاصل عندها

متن

٨ فى العلم بحقيقته تع كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشركة والعلوم لا يمنعها بدليل افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو كاف فى صحة الحكم عليه

متن

واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشايخية من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة المائية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائية لا يعلمها الا هو ولو رؤى لرؤى عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية وحين روى ذلك عن ابي حنيفة رضي الله عنه انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان المائية عبارة عن الجنسية حيث يقال ماهو بمعنى اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية الى لفظ الخاصية كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فقد تردد احتراز عن التشبيه (قال ثم هو كاف) اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة وازاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ابست بمعلومة واياما كان يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات (قال واما الجواز ٨) تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك امكن الواجب مقولا على تلك الصورة المأخوذة في الاذهان فيصير كثيرا او يبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فلا ننافي التوحيد تعدد افراد الواجب لا الصورة المأخوذة منه والمحال بالشخصية انما امكن فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او يخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق (قال الاصل الخامس في افعاله وفيه مباحث ٩) اولها في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع اتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل لما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله ويجاده ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحايف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير

٨ واما الجواز فعند الفلاسفة لانه بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب ويرد تلزم مقوليته على الكثرة ولانه اما بالبديهة او لا بديهة او بالحد او بالتركب او بالرسم ولا يفيد تصور الحقيقة ورد الاول بالمنع وبان الممتنع مقولية على الافراد لا الصور والثاني بعد تسليم الحصر بان الرسم قد يفضي اليه متن

٩ الفصل الخامس من افعاله وفيه مباحث البحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد صحة وللحكماء ايجابا والاستاذ بهما على ان تعلقا جميعا به والقاضي على ان تعلق قدرة الله باصله وقدرة العبد بوصفه لكونه طاعة او معصية واما الحد بمعنى انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لا ايجادا ولا كسبا فضروري البطلان والكسب قيل ذلك الوصف الذي به تتعلق قدرة العبد وقيل الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به وقيل ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر وما يقع في محل القدرة والحق انه ظاهر والخفاء في التعبير والاوضح انه امر اضافي يجب من العبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة متن

البحث على ماهو فى المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضى على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى فى الوتين ولا نزاع للمعتزلة فى ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع فى كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه فى المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لاينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور فى كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأى الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها احدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلام الشارح واورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لانجد من الفرق الضرورى بين حركة المرتعش وحركة الماشى فبقى الكلام بين الكسبية والقدرية ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازى هى صفة يحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احداهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذى يخلقه الله تعالى فى العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفى الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقى فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولا يجب عند وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو مايقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية ومايقع فى محل قدرته بخلاف الخلق فانه مايقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية ومايقع لافى محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجحا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة اومعصية حسنا او قبيحا فالاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لاينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما اشتمل عليهما وملخص الكلام ماشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما ابطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى فى الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهى خلق للرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (فوله لنا عقليات وسمعيات ٧) استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر فى بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه فى بحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلفيقات الامام فى بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شئ فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد فى جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب والسبب الذى يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا لان الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفى بيان كون كل مقدور لله واقعا بقدرته وحده انه لو وقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجح احد المتساويين بل ترجح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلتين واما ان لا يقع بشئ منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه فى الجملة ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا يتأتى الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لما بقى لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تقريرا لقدرته لا تعجيزا (قال الشارح ٤) الوجه الثانى من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلابد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به وظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان الناس تصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كيفياتها ومنها ان المشى انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة فى زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التى بين المبدأ والمنتهى ولا بالآلات التى منها يتألف ذلك الزمان

٧ اما لعقليات فوجوه الاول ان فعل العبد لو كان بقدرته يلزم اجتماع المؤثرين لما مر من شمول قدرة الله تعالى
متن

٤ الثانى لكان عالما بتفاصيله و بطلان اللازم يظهر فى الناياجى والماشى والناطق والكاتب . متن

ولا بالسكنات التي يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك او بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطؤ ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعوره بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان ممكنا من فعله وتركه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الممكن من الفعل هو المتمكن من الفعل والترك معا واما بطلان اللازم اعني التمكن من الفعل والترك معا فلان رجحان الفعل على الترك اما ان يقف على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وهو باطل بديهة وعلى الاول اما ان يكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن مالم يقم رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد لزوم المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا ممكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لابد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ننقل الكلام الى حدوث الامر الذي لابد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه المأثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في هرب الهارب وقد حي العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول المشية والداعية التي يجب معه الفعل والترك ولا خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه

٤ الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان ممكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لابد من ترجح الفعل على الترك بالامر المرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح وتسلسل المرجحات ووجود الامر بدون الوجوب واعترض بانه يرد على فعل الباري تعالى وبان الوجوب بالاختيار لا ينافي في الاستواء بحسب القدرة واجيب بان المرجح ثمة ازلي هي الارادة القديمة المتعلقة في الازل بان يوجد الفعل في وقته وههنا حادث يفتقر الى مرجح آخر يعود استقلال العبد وتمكنه من الترك

متن

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيجب لو لا وقوعه فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان ممكنا في نفسه فان قبل المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك ويعود المحذور ونوقض بفعل الباري

متن

وكل ما علم الله انه لايقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم و ان كان ممكنا فى نفسه وبالنظر الى ذاته ولاشئ من الواجب والممتنع باقيا فى مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلايكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لايتمكن من اختيار الترك و هذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون باسباب لكن لاعلى وجه الاستقلال و الاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل البارى تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان لاختيارى مايكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا متحقق فى فعل البارى لان ارادته قديمة متعلقة فى الازل بانه يقع فى وقته وجايز ان يتعلق ح بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب او الامتناع اذ لاقبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلامحذور بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام فى المطالب العالية هو انه لما وجب فى الازل وقوع الفعل اولا وقوعه فى وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لايصلح سببا للازلى بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لامستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر فى فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن الغض مندفع عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلايكون باختيار العبد وردا ولا بمنع الحصر لجواز ان لاتتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفى الفعل و الترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ماهو المذهب عندهم كما سيجئ (قال الخامس ٧) لوكان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم فى وقت واراد الله تعالى سكونه فى ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة اولايقع شئ منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم فى غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لايكون الالمانع ولامانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهرا لاستحالة و اما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلامرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما فى الاستقلال بالتأثير وهو لايتاتى فى التفاوت فى القوة والشدة ودفعه الامام الرازى بان المقدور يقبل التجزى ولايتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوى القدرتين فى القوة غاية الامر ان احداهما تكون اعم واشمل وهو لايوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر (قال وقد يستدل ٤) لمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله دون قدرته وجوه منها ان العبد لوكان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لايختلف باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكرى الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشئ لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لوكان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل مافعلناه سابقا بلاتفاوت وان بذلنا الجهد فى التدبر والاحتياط ومنها انه لوكان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان الصحيح للمقدورية هو الامكان

٨ واما التمسك بان مراده تعالى اما الوقوع او اللاوقوع فرد بتجويز ان لايريد احدهما وان يقع خلاف مراده منه

٧ الخامس لوكان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم واراد الله سكونه فاما ان يتفق المرادان فى الوقوع او اللاوقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو ترجيح بلامرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجيب بان التساوى فى الاستقلال لايمنع التفاوت فى القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى منه

٤ بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته على مثله ولى خلق الجسم اذ لامصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله كخلق الانسان احسن من فعل البارى كخلق الشيطان ولما صح سؤال الايمان ولا الشكر عليه منه

او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود والتفاوت فى شئ منها باعتراف الخصم ولايرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهى مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثير من المؤذيات ولاشك ان الاول احسن من الثانى واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واوضح واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهى بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون اقدرة على الشر والتمكن منه اشر من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى فى ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذلا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقدير والتثبيت لانه عائد الى الحصول فى الزمان الثانى وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولايتصور ذلك الااذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشئ آخر فان قيل لواستحق بخلق الايمان المدح لايستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لاالذم بخلق القبيح وارسال النقم لانه المالك له الامر كله لايقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق لله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر فى بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فاوجهه قلنا وجهه ماشار اليه ابو المعين النسفى رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ماهو الجبر ولامن العبد الى الله على ماهو القدر بل من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهى مخلوقة هذا والاوجه ان يمحى من الكتاب ويثبت ماهو الصواب ثم لايخفى مافى الرجوه المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لايعنى اثباته فى نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق لعقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لاتثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما السمعيات فكثيرة جدا) فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لايتأتى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشرور والقبايح وانه لايقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح فى وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القرائح وان كانت ممكنة فى نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعتزلين بحجية الكتاب والسنة والمتمسكين بهما فى نفى كونه خالقا للشرور والقبايح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دورا (قال منها ماورد فى معرض التمدح[٧]) جعل الادلة السمعية منحصرة هذا المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخالق لكل شئ او العمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فنحن الوارد بلفظ الخالق قوله تعالى لااله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلايصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لايدخل فى عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون مجازا فى الاستثناء فلايخل بقطعية العام عندمن يقول بكونه قطعيا وكذا قوله

[٧] بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شئ وخالق كل شئ فاعبدوه وقوله تعالى الله خالق كل شئ وخلقناه بقدر منه

تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل لخلقه فى وضع المصدر كما هو الظاهر فقد يدخل كل احد مثل خلقه فى الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك فى الملك وخلق كل شئ فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شئ ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له فى الملك على الاطلاق لانهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفى الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اى خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شئ اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شئ خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شئ مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وبما اشرنا اليه من كون الشئ اسما للموجود اومقيدا به اندفع ما قيل انه لابد من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشئ عليه وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا اوصفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة

(قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ٧) اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستقلاله عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصى والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف فى كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لانفس الايقاع الذى هو من الاعتبارات المقابلة الا يرى انه يقال يقيمون الصلوة ويفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا فى نفى كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون فى قوله تعالى فاذا هى تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لانكم حيث اسندتم العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦) هذه الآيات صرح بها بلفظ الخلق الاان فى دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية فى الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان اوضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما فى القلوب من الدواعى والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعنى العلم بثبوت ملزومه اعنى الخالق وفى اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغى ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على نفى كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفى الملزوم اعنى خلقه لافعاله بنفى اللازم اعنى علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التى فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينفى خالقا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب

٧ اما على المصدرية المستغنية عن الاضمار فظاهر واما على الموصولية فلشمولها الافعال التى يكتسبها العبد من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات كما فى قوله تعالى وعملوا الصالحات وبعملون السيئات اذ فيها النزاع لا فى الايقاع متن

٦ واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق هل من خالق غير الله والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا ما ذا خلق الذين من دونه متن

الامام بان ملائكة السماء السابعين في ازال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع باواع النبات والثمر وكما يقال رزق السلطان فلانا ولو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعونهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالارادة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة وبن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العاري عن الخلل وعلى الوجه الذي يقدره ويجاد العبد بما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الا ايجادا على وجه التقدير اى الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجده الله لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله تعالى حكاية عن ابراهيم واجعلنا مسلمين لك ٨) فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اى تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد افاد انها بجعل الله وبخلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا يحتاج لهذه التأويلات عند المنصف (قال ومنها مثل فعال لما يريد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجدها هو الله تعالى وجعل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة الاسالب في افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله ومشيته لان منشأ الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فالهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اى كيف تكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انا قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب في قلوبكم الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وبتكوينه لكونها نعما له ومراده له ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب اشرح لي صدري وما لمصدر الامن عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ما تواتر ٣) الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقاة مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة رضي الله تعالى عنه

٨ رب اجعلني مقيم الصلوة واجعلة رب رضيا منن

٩ يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد منن

٢ وما بكم من نعمة فمن الله واما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب في قلوبكم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك منن

٣ معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته منن

٣ واما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من اساء وصحة طلب المشي من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدر دون الجبل ولاشك في ان ما يطلبه او ينهى عنه اومايمتنع اذ يتجب منه انما هو فعل فاعله كل ذلك بلا نظر وتأمل والجواب انها لاتفيد سوى ان من الافعال ماهو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته والمتنازع كونه بخلقه وايجاده وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا آية الوقاحة فصدوره عمن هو في غاية الحذاقة لايكون الا غبيا وتلبيسا على اصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه الى الحق حيث ذهب الى ان توقف ترجح القادر احد طرفي الفعل والترك على الداعي ضروري وحصول الفعل عقيب الداعي واجب او ينفي حينئذ استقلال العبد بالفعل عليه وبطل الاعتزال بالكلية حيث لايبقى الا امور مع الداعي الذي هو بخلق الله متمكنا من الفعل والترك كما اذا كان نفس الفعل كذلك قيل المراد بالوجوب انا نعلم انه يفعل البتة مع امكان الترك كثواب الانبياء بالجنة وعقاب الكفار بالنار قلنا ان لزم مع خواص الداعي ايثار جانب الفعل بحيث لايتمكن من الترك فذاك والافلا فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد الحاصل رجم الغيب ولم يكون علما اذا عتقد وجوب الصدور ولهذا يستدل بنفي الفعل على نفي القدرة والارادة

متن

٤ انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني بار بعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى علي رضي الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ماروى ابن عمر رضي الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء اريغيمه اقامه واشاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله تعالى عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة (قال واما المعتزلة) القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه والاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلالية الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته وقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولامعنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لايحكم بحسن المدح والذم على مالايس من افعاله ولهذا اذا رأى العاقل يذم الراعي لا الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام او المشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولامعنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الحمار طفرا لجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يجد ثمه الميسور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد احداثه والجواب ان هذه الوجوه لاتفيد سوى ان من الافعال المسندة الى العبد ماهو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ماهو المتنازع فضلا ان تفيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع ماسواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السفسطة والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله لظنهم لا لاضرورة وذكر الامام في نهاية العقول

ان ابا الحسين الخالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لايتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وذهب الى ان العلم يتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال للاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخالف من قبله اصحابه انه رجع عن مذهبه فليس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لايقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لاينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول نحن لانستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لافرق في العقل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لايكون متمكنا من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وان يعذبه على مايجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا بين فاعل القبح والظلم وفاعل مايوجب القبح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الحادثة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التغبية والتايس وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا يأتوا به وفيه نظر لانا ان لم نعلم ان لزوم خلوص الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لايصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فبم ماذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استدلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه ضروري واما ان لايلزم فلا معنى للتسمية بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور وربما هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين وانما العلم فرع اعتقاد الوجوب الاترى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المحدثين قيل لانه خلصت دواعيهم فلو قدروا والاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم من احتج بمايه ٧) المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات فيرجعها الى خمسة الاول وهو عمدتهم الكبرى وقد توهموا انه لولم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح ويذم على ماهو محل له كالحسن والقبيح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لامعنى للامر بما لايكون فعلا للمأمور ولايدخل في قدرته بل مالايطيقه المرض ونحوه حتى ان العقلاء ينكرون منه وينسبون الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطير انا الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لاوجه للثواب والعقاب على ماهو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب

٧ عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه الاول انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين مايقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان لتفرقة مدركة بالوجدان الثاني ان من الافعال قبائح يجب من الحكيم خلقها كالظلم والشرك واثبات الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل العبد واجب الوقوع على وفق ارادته فلو كان بايجاد الله لما كان كذلك بجواز ان لايحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته الرابع لو كان الله خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لامعنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قاتلا فاعدد الى مالايحصى والجواب عن الاول انه لا اشكال على من يجعل فعل العبد متعلقا لقدرة الله وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه ولو لزم فعل المعتزلة ايضا الوجوب الفعل او امتناعه بناء على المرجح الموجب والعلم الازلي بوجود او عدم وعن الثاني بعد تسليم القبح العقلي ان قبيح فعل القبيح لاخلقه وعن الثالث انه لو سلم وجوب الوقوع فعل وفق ارادة الله الموافقة لارادة العبد عادة وعن الرابع انه

حاشية اوضاحة متن

على مايخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال رسل و بعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذلا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات واز لة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير فى افعاله ويتولى مباشرتها باستقلال له ومنها بطلان الفرق بين الافعال التى تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والتى ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل النبى صلى الله عليه وسلم من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التى لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التى تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتى تظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو بملاجئ ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان يخلق الله تعالى عز وجل ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بعض خلق الله تعالى على ان من الفسادات مايلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح اوعدمه وتعلق علم الله بوقوعه اولا وقوعه ومنها مايندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لمِ لمْ يفعل كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكاليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعى الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين فى المخلوقية لله تعالى لا ينافى افتراقهما بوجوه اخر الثانى ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول بالخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما تكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح لا موجده ومحدثه ليس بشئ فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده فى محل آخر الثالث ان فعل العبد فى وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ماهو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فلانقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون فى الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر فى بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع فى بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجد الافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها كان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى وتقدس

كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كأنهم اخذوها من حق العوام والسوقية من المعتزلة فتنجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فنحققنا ان التعصب يغطي على العقول وعنده تعمى القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا تتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لا يجاده الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل لحصه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السني للمعتزلي آدبني اوطلبتك او اقبل علي وما اشبه ذلك ركنا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وتمادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة (قال واما التسميات فكثيرة جدا ٩) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة لقاس عليه الباقي وبلغ الامد الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم التسمية على كثرتها في عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع في شئ وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما 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 وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا ولابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن التسبب العادي اي من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بني الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل جعل الله الدرهم في الكيس وجعل زيد شريكا واما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع يخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا يجاز

٩ قد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى الكثير غير المتنازع الثاني الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار وقد سبق جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجعلون اصابعهم في اذانهم فتبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا مجاز في المسند او الاسناد وتوفيقا بين الادلة او المؤثر مجموع القدرة والارادة المخلوق لله تعالى فلا اشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد الموانع الظاهرة التي يعترف بها الكل او الما نع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس تعايق افعال العباد وبمشيتهم دون مشيئته فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيئتهم بمشيئته وما تشاؤن الا ان يشاء الله حتى

ولا شكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غالبا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء ذكره حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فالهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن بمشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الايات و نقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والافقدتم لدستنا واما دليل الارادة وقد اورده المواقف في عدادهما فلا معول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المحوسي عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الغالب (قال خاتمة ٤) يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب انه ما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فعول الجبرية على انه لابد ان يترجح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان. من الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء مما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امثال هذه الامور لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النزد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره

(خاتمة) امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهي. كون الافعال تابعة لقصد العبد وداعيته الى المقدور وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر وكثرة السيئة والعبث والقبيح في الافعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة في الجانبين والحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادى القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في صورة المختار متن

والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تستغيث فقال سل من يدقني (قال وافعاله بقضاء الله تعالى ٦) فداشتهر بين اكثر المللل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الامر أنه قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي (قال ثم لا خلاف في ذم القدرية ٨) قد ورد في صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لانباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدري بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يليه ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي صلى الله تعالى وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد في اهل الجمع ان خصماء الله فيقوم القدرية ولاخفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور كلها الى الله ويعترض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو الخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روى عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني بامر شئ رأيت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى الاصنع ابن نباتة ان شيخا قام الى علي ابن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره

٦ وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وعند المعتزلة لا يصلح الا بمعنى الاعلام والكتبة او بمعنى الالزام في الواجبات خاصة وقالت الفلاسفة القضاء وجود الكائنات في العالم العقلي مجملة والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة ودخول الشر في القضاء بالتبعية متن

٨ حتى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وسموا بذلك لافراطهم في نفيه ومايقولون من ان المثبت له اولى بالانتساب اليه مردود بقوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قامت القيمة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بهذا الاسم ممن يضيفه الى ربه متن

فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ماوطئناه وطئا ولاهبطنا واديا ولاعلونا تلعة الابقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائى ماارى لى من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لوكان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولامحمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض ومابينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا الابهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الاتعبدوا الااياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا ماذكر لا يدل الاعلى ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين على واولاده رضى الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال *شمرت ثوبى ودعوت قنبرا *قدم لوائى لاتؤخر حذرا *لن يدفع الحذر ما قد قدرا *وانه قال لمن قال انى املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقدرى اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا نستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدرى والحمد لله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا اخر فى محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم فى ان المتولد هل يقع فى فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفى ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا فى كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الالة وحركة المتحرك بالالة بمثل ماذكر وفى مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهى بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة وانشاء الكلام والدفع والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لاتظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعى اظهر فيها لان اكثر الدواعى انما يكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لافعل للعبد الا ما يوجد فى محل قدرته والباقى بطبع المحل وقال معمر لافعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل

تفرع لما ثبت استناد الكل الى الله بطل ما ذهب اليه المعتزلة من التوليد وفروعه والتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكا بمثل ما مر فى خلق الاعمال وقال النظام لافعل له الا ما يوجد فى محل قدرته وقال معمر الا الارادة وقيل الا الفكر والباقى لطبع المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد لا يصح ان لا يفعله كما فى السهم المرسل ورد بانه لمانع واما تمسكنا بانه لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين او الترجيح بلا مرجح فى حركة جسم يجذبه قادر ويدفعه آخر فدفوع بمنع استقلال كل من القوتين فى تلك الحركة منه

وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا الوكان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا كانا شروا اللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما فى السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطأ فى تهيئة الاسباب وكذا عدم تمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب لتنافى كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدى قادرين اذا جذبه احدهما دفعه الاخر معه فحركته اما ان تقع بمجموع لقدرتين فيلزم اجتماع لعلتين المستقلتين على معلول واحد او باحداهما فيلزم لترجح بلا مرجح اولابهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذى وقع باجتماعهما غاية الامر انهما تستقل باحداث حركة ذلك الجسم فى الجملة الثانى انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما فى حق البارى تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل اصابة السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ما صار الرامى عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط فى تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط فى القديمة و بان معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها فى السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباشرا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم انظر فى الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفى مذهب الخصم (قال المبحث الثانى ٢) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروى مرفوعا الى النبى عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما فى الخلق يقال انه خالق لكل ولا يقال خالق الفاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة فى الشرور والقبايح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثرما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكى انه دخل القاضى عبد الجبار دارا للصاحب ابن عباد فرأى الاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء والتقصى عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هى الصفة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له فى نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة و بان من اخبره النبى الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حبوته

٢ فى عموم ارادته الحق ان كل كائن مراد له وبالعكس لما اجمع عليه السلف من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولانه خالق للكل مريد له وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده لان الارادة صفة شانها التخصيص والتخصيص لاحد المتساويين بالنظر الى القدرة وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير تمن لارادة والنصوص الشاهدة بما ذكرنا اكثر من ان تحصى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادته عن القبايح بل جزموا بانها متعلقة باضداد ها فجعلوا اكثر ما يجرى فى ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على ما اريد ظلم وان الامر بما لا يراد والنهى عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضاء والمحبة وا كل فاسد ولا تمسك لهم بمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا فلقصدهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا لجعلهم مكذبين وعليه معذبين وصرح آخرا بانه لو شاء لهداهم اجمعين وقد يتمسك بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى على كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم بالعبادة او ليتذللوا وليكونوا عبادا لى والثانى بعد تسليم كون الاشارة الى ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفى مجارى العادات

متن

والجواب ان هذا ممن لا ارادة فانها الصفة التي شأنها التخصيص والترجيح واما الآيات والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولولا نا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قل لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم ولم تزله فيها تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها محجوجون وبوهقها مخنوقون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم يعترفون ويجرى على السنتهم ان مالم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر الآيات حمل المشية على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على مازعمتم في الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعزوجل مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا وكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية وديل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابوهاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملأ جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبايح ورد بانه لا قبيح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كما لسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بقتل ماله وكذا النهي فان قيل امور السلطان يبادر الى المأمور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطرد قابل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما تدور معه علمت الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقتضى لاقضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضى من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم ولتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولامن هذه الحيثية كفر وفيه نظر السادس الآيات الساهدة بنفي ارادته للقبايح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم

على ادعا ئهم ان الكفر بمشيئة الله تعالى وكذ بهم وايا هم فى ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لايتصور منه الظلم لان مايفعله بالعباد تصرف منه فى ملكه فلايتان نفى للظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان مايفعله القادر المختار لايكون الا مرادا وليس فيهما انه لايريد ظلم زيد على عمرو لظهوران المعنى على انه لايريد ظلما منه واما نفى الامر والرضى والمحبة فلانزاع فيه لما فى المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولايرضاه وامارد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية وتمهيد العذر فى الاشراك كما اذا قال القدرى استهزاء بالسنى وقصدا الى الزامه لوشاء الله رجوعى الى مذهبكم وخلق فى عقائدكم رجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لاكازعم المستدل ولهذا صرح فى اخر الآية بنفى مشية هدايتهم وانه لوشاء لفعل البتة ازالة للوهم الذى ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون مابعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون فليخرج من مات على الكفر واوسلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال وما خلقتهم لينفعونى بل لامرهم بالعبادة اوليتذللوا الى اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصى فبشهادة الفطرة على تذلله وان تخرص وافترى كذا فى الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لى فتكون الآية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملى لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح فى فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل لفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور فى علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لايحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لايعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلاتكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفى مجارى العادات لاعند الله تعالى فيلزم المحال واما جعل المكروه مجزا عن المنهى فلغو من الكلام اكون ذلك اشارة الى المنهى (قال المبحث الثالث ٢) فى الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال البارى تعالى مع انها لاتتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذى يذكره اعنى المأمور به والمنهى عنه نظرا الى انهما بخلقه ومن آثار فعله والى انهما يتفسير الخصم يتعلقان بافعال البارى اثباتا ونفيا وقد استهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل مايستحق المدح والذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل وردد الشرع امرا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وبمعنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام فى افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لايحكم بان الفعل حسن او قبيح فى حكم الله تعالى بل ماورد الامر به فهو حسن وماورد النهى عنه فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة فى ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته

٢ المبحث الثالث لاحكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى خلافا للمعتزلة واما بمعنى صفة الكمال والنقص او ملاءمة الغرض او الطبع وعدمها فلانزاع فعندنا الحسن بالامر والقبح بالنهى بل عينهما وعندهم الامر للحسن والنهى للقبح حتى لولم يرد كا بالعقل ضرورة اونظرا كان الشرع كاشفا لامبينا متن

حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا و بالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة فى حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيد فان قيل فاى فرق بين المدعيين فى هذا القسم قلنا الامر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به اوقبح فنهى عنه فالامر والنهى اذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته اولجهاته ثم الكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل البارى و فعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك فى شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول (قال) تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح بسبب الذات الفعل ولاجهات واعتبارات فيه و بعضها على انهما بسبب الذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم فى وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثانى لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شئ من افعال العباد حسنا و لا قبيحا عقلا و اللازم باطل باعترافكم وجه الازوم ان فعل العبد اما اضطرارى واما اتفاقى و لاشئ منهما بحسن و لا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضى الى الترجح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فينقل الكلام اليه و يتسلسل وان لم يكن فمنه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد التقريد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التى شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ابى الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لينافى الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافى للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل و يبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استقلال فى مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل البارى فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبى من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة و يحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان تركه انجاء النبى المقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلما عدم امكان التخليص بالتعريض والافقى المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل و محصله الضرب حدا فامر هما ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين فى اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب فى الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزمه ترك الكذب فى الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين فى اخبار الغدى كاذبا فانه لكذبه به قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدى فى هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب وايا ما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن

٤ من السمع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه الاول لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب تأديبا وتعذيبا والكذب او الصدق انقاذا واهلاكا الثانى لو كانا بالذات لما اجتمعا كما فى اخبار من قال لاكذبن غدا او هذا الذى اتكلم به كاذب الثالث العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لامدح ولازم من الله تعالى الاعلى ما يستقل العبد به واما الاستدلال بانهما لو كانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما مقتضى اللاحسن واللاقبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم لانهما لكونهما الداعى والصارف يتقدمان الفعل وبانه اذا اختلفت الافعال حسنا وقبحا بالذات او الاعتبار يبطل اختيار البارى فى شرعية الاحكام وتعيين الحلال والحرام فضعيف

متن

وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن اوقبيح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق اولاشئ مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وخجول الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشئ بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحينئذ فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والآخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذا لم يكن سلبا لاستلزم محالا. وجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللا امتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللا ممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه الملزوم انه لابد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه يتمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه

٣ وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وان لم يتدين قلنا لا بالمعنى المنازع الثانى من استوى فى غرضه الصدق والكذب وانقاذ الغريق واهلاكه يؤثر لصدق والانقاذ وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا بل لكونهما اصلح واوفق لغرض العالمة والبق برقبة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض التساوى ولا تساوى فانه محال الثالث لوكان بالشرع لما ثبت اصلا لان امتناع كذب البارى وامره بالقبيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل الحسن بالامر بل نفسه ولا دور حينئذ الرابع لولم يقبح منه الكذب واظهار المعجزة عند الكاذب لما ثبتت النبوة قلنا ربما يمكن الشئ ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات الخامس من عرفه بذاته وصفاته وانعاماته ثم اشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجية والولد وسائر سمات الحدوث والنقصان واصر على الكفران وعبادة الاوثان علم قطعا انه فى معرض الذم والعقاب قلنا لما علم من استقرار الشرايع بذلك واستقرار العادات عليه السادس لو لم يكن وجوب النظر عقليا لزم الخام الانبياء عليهم السلام وقد مر ولقوة الاخيرين ذهب البعض منا الى الحسن والقبح عقلا فى بعض الافعال

متن

اوداعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجوه بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعى فى التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول (قال تمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان ٣ ) لايمتنع ذاتى كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل رعمايه الغوا فيه غيرالملين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب فى حكمه بل بمعنى ملاءمة غرض العالمة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك فبطل احتراضهم بانا نعنى بالحسن مالبس لفعله مدخل فى استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثانى ان من استوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لامرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتى ضرورى عقلى وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض واومدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر فى النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الغرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وقد اوضحنا الفرق فى فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة فى الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره وبالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل لامر آخر الثالث لولم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه و بكذب ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهى عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لاحكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهى دليل الحسن والقبح ابدا ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهى والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا فى القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا فى بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لولم يقبح من الله تعالى شئ لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلى لا ينافى الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات

النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب فى حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل لسادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر بجوابه وانقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبى وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو فى غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب تلك ذلك ولانزاع فى ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ، لا ولبدبل بايجاد الله تعالى من غير كسب فى البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح فى البعض (قال المحث الرابع ٩) لاخلاف فى ان البارى لايفعل قبيحا ولايترك واجبا اما عندنا فلانه لاقبيح منه ولاواجب عليه لكون ذلك بالشرع ولايتصور فى فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجىء ذكرما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد القبايح لافاعل لها فان قيل فلايفعل الحسن ايضا لانه لاحكم عليه امرا كما لاحكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما انا فاكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذى ثبت من مذهبنا هو انه لاواجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما فى تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لانسلم انه يستحق الذم على فعل اوترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثانى لانسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له فى كل فعل اوترك حكم ومصالح لاتهتدى اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لامعنى للزوم عليه الاعدم التمكن من الترك وهو ينا فى الاختيار ولوسلم فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولايتركه وان كان الترك جائزا كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جايزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ماسميتموه واجبا جهالة وادعاء من غير ذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل ، والعجب انهم لايسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قال المبحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جواز تكليف مالايطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شئ ويجب عليه فعل اوترك لان المخالفين انما عولوا فى ذلك على ان تكليف مالايطاق سفه وانما فعل الخالى عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لايليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضرورى بقبح تكليف مالايطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتيه يستقبح ذلك بل البهائم ايضا باسان الحال حيث يحاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والم وشفقة

٩ لاقبيح من الله تعالى وان كان هو الخالق للكل ولا واجب عليه وان حسن افعاله بحكم الشرع والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه وثبوت قبايح بالعقل ذهبوا الى ان يفعل البتة ماوجب و يترك ماقبح فوقع الايقان على انه لايفعل قبيحا ولايترك واجبا واضطروا فى تفسير الواجب عليه تعالى ثم اضطروا الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية منه

٧ لايمتنع تكليف مالايطاق ولاتعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعمدتهم ان تكليف مالايطاق سفه والفعل الخالى عن الغرض عبث فلايليق بالحكيم وقد عرفت ضعفهما منه

وتضرر لاقبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن لواهي الشرعية بل المنكرين للشرايع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم مالايطيقونه وبذ مونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان اهمال العباد معللة باغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العالمة ومصلحة العالم ولاكذلك تكليف علام الغيوب اماتنزه افعاله من الغرض واما لخصوصه حكما ومصالح لاتهتدي اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لافي التكليف لاسرار اخر كما في النحو ي قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر في ذلك التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب ( قال ثم المتنازع ٢ ) يشير الى تحرير محل النزاع على ماهو أي المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تجويز تكليف لمحال حتى الممتنع لذاته لجهل القديم بحدنا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ماعلم الله تعالى عدم وقوعه اواراد ذلك اواخبر به كلها تكليف مالايطاق فنقول مراتب مالايطاق ثلث ادناها مايمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه اولارادته ذلك اولاخباره بذلك ولانزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا واقصاها مايمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين والنقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لوام يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لايمكن بين السواد والبياض اوعلى سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اوعاد ته كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لاعلى قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لاخفاء في وجوب كونه مما لايطاق فان قيل تكليف الجمع دليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا الان شرط التكليف الفهم ولافهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما للمانعين فمثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ماعلم الله اواخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله اوكذبه تعالى عن ذلك وكل مايلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق اوكان لزوم المحال لذاته اما اوكان لعارض كالعلم اوالخبر فيما نحن فيه فلا جواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد يخلق الله تعالى وقدرته فلايكون بقدرة العبد وهو معنى مالا يطاق وذلك لان معنى مالا يطاق ان لايكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات

﴿ الاستطاعة ﴾

٢ في الاول ما امكن في نفسه ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام اوعادة كالصعود الى السماء لما امتنع لذاته كجمع النقيضين فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمستحيل لايتصور الا على سبيل التشبيه والنفي ولا ما امتنع لسابق علم او اخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع في الجواز والا فالوقوع منفي بحكم النص والاستقراء وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العذاب على الترك والا فعل قصد التعجيز واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المانعين بمثل لايكلف الله نفسا الا وسعها ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوزين بمثل فأتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته وبان التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله انه لايؤمن مكلف بالايمان وقاما مع استحالة منه لاستحالة الجهل على الله تعالى وفي كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان مثل ابي لهب مكلف بان يصدقه في جميع ماجاء به ومن جملته انه لايصدقه اصلا فقد كلف بان يصدقه في انه لايصدقه وهو جمع للنقيضين والجواب بان المكلف به ليس الا تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار اوبانه انما كلف التصديق باعداد هذا الاخبار ضعيف منه

لا الاستطاعة التي لاتكون الامع الفعل ولو صح هذا ان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف مالايطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لايؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لوآمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لايقال لانسلم انه لوآمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تغيير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من أول الامر مستحقا للمدح لامنقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لايؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فلايكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ماجوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه بوبؤمن به في جميع مايخبر عنه ومما اخبر عنه انه لايؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لايصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ماذكر لايدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم واخبار للرسول بانه لايؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان كلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين و بعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به ودلائله اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لاعما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لاطاقة بها لا التكاليف (قال واما نفي الغرض ٩) ماذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة باغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شئ من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لوكان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لابد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لايقال لعل الغرض يعود الى غير فلا تتم الملازمة لانا نقول وحصول ذلك الغرض للغير لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وحينئذ يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلافه ابتداء بل بتوسيط ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى باخر ضربة والتبعية من البعض لايقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لانا نوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ماياتي الفلاسفة وهذا لاينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لايحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شئ من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان

٩ فمن ادلة القوم مايفيد لزوم النفي كقولهم لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وقولهم قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض غرضا وتبعا للبعض ومنها مايفيد نفي اللزوم كقولهم لابد من الانتهاء الى ما يكون البعض لغرض قطعا للسلسلة وقولهم لا يعقل في مثل تخليق الكفار نفع لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض الافعال سمعا شرعية الاحكام مما يشهد به التصوص ويكاد يقع عليه الاجماع وبه يثبت القياس

منه

ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق وسايط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه لابد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون الغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلم فضحي زيد منها وطرز رجنا كهما لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الاعند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث (قال (خاتمة) ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ٣) واولا بالنسبة الى من مات على الكفر والفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولاخفاء في ان للافعال والتروك اثرا قد تأثيرا في اثبات الاستحقاق بشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة العقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم الخبير انما خلقناكم عبثا ولاغرض سوى ذلك اجابا لا اثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنة بثوبت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيبا ولا بانا لا نم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى شئ فظاهر واما على النزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا لغيره محض الكرم والحكمة وغاطهم انما نشاء من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفاد والمنم به لا يقا بحال المنم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعيم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولاخفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تأثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى دار امع العمل كيف وجميع الافعال لا تفي لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان فمن آمن فمات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم غرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا تهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ما ذكرتم يشبه اجارة ولابد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف الاف لاجرة المثل والحق على ان القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر بالقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب

٣ والتعريض للثواب فانه لا يحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق ويدل عليه وجوه الاول مثل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنات الآية الثاني انه لا غرض سواه اجماعا لانهم لا يثبتون الغرض ونحن ننفي غيره فنعين الثالث ان التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون استحقاق لا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة وورد بان المترتب قد يكون فضلا من الله تعالى لا اثرا لما رتب عليه وكيف يعقل استحقاق لنعيم الدائم بمجرد كلمة وتصديق فمن آمن فمات ولا نسلم الاجماع على انه لا غرض سواه وقيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل حفظ النظام وقيل امر لا طريق اليه للعقل ولو سلم فلا يفيد كونه الغرض الابعد ثبوت لزوم الغرض ولم يثبت ، متن

دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اى جعله في معرض الثواب وتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاقه العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان متنفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لذلك اصلا جليلا تعلل به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده اوعبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات فعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله انى اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا تأملتم فهذا الاصل عليكم لا لكم والله اعلم (الفصل السادس في تفاريع الافعال ٤) قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه بفصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شئ وانه لا قبيح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق

قال المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الابتداء اى وجدان طريق توصل الى المطلوب وبقابله الضلال اى فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه وبقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضانى فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى * والله يهدى الى صراط مستقيم * وقوله تعالى وامانمود فهديناهم اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه اذا ضللنا في الارض اى هلكنا وقد يسندان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى * ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم * وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما لا بأس فيه كثير نزاع وانما الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال الطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون انهى الافتتنك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم اى طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لصح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة اوالارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب اوالتسمية والتلقيب بالضلال اوالوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل في يضله

٤ وفيه مباحث المبحث الاول الهدى قد يراد به الاهتداء وبقابله الضلال وقد يراد الدلالة على الطريق الموصل وبقابله الاضلال وقد تستعمل الهداية في الدعوة الى الحق وفي الاثابة وفي الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال في الاضاعة والاهلاك وقد يسندان مجازا الى الاسباب وانما الخلاف فيما يدل على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة والمد في طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من انه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية أو البيان بمعنى نصب الادلة او منع الالطاف والاضلال الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضلال او منع الالطاف والاسناد مجاز وهذا مع بنائه على فاسد اصلهم يأباه ظاهر كثير من الآيات منه

كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في تضل بها من تشاء ونحن نقول ان الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة تما والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر و بعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للتأمل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي ( قال المبحث الثاني اللطف والتوفيق ٤ ) خلق قدرة لطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه فان تعمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لايعصي اذ لا قدرة له على المعصية و بالعكس و مبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبته الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لايخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه و قيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه ح لايستحق المدح بترك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا و يخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لايكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث الاجل ٣ ) في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا و اجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت و اجل القيمة و بعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقد حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت و ان لايموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوايف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لايكون الا فعل الله تعالى اي مقوله وتر صنعه و رد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة و كانه يريد بالقتل المقتولية و يجعلها نفس بطلان الحيوة و يخص الموت بما لايكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لاخفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل و موتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات و الاحاديث الدالة على ان كل حالة مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لاقطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولاينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لايزيد في العمر الا البر احيب بان المعنى ولاينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم و نصفه اي لاينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر التقي عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم

٣ والعصمة خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية فالموفق لايعصي وبالعكس وقيل العصمة ان لايخلق الله تعالى في العبد الذنب وقيل خاصية تمتنع بسببه صدور الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين ويسميان المحصل والمقرب ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق وترك القبيح باسم العصمة وقيل التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لادا عي معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما والفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث الاجل ٣ ) في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا و اجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت و اجل القيمة و بعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقد حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت و ان لايموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوايف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لايكون الا فعل الله تعالى اي مقوله وتر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية و يجعلها نفس بطلان الحيوة و يخص الموت بما لايكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لاخفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل و موتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات و الاحاديث الدالة على ان كل حالة مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لاقطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولاينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لايزيد في العمر الا البر احيب بان المعنى ولاينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم و نصفه اي لاينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر التقي عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم

وزيادة لبرق العمر مع ان الخبر من باب ٦

فقد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى و البه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لومات باجله لم يستحق القاتل دما ولا دية اوقصاصا ولاضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امر الاعاشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في المجمعة الوف تقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او الامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى على مغيره الامر عليه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا نسلم لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان لاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا يحيص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول فبمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اختراعية بحسب اسباب لا تحصى من الامراض والآفات (قال المبحث الرابع لرزق) في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيما ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع وامكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا وبؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري التمكن من الانتفاع وفي المعنيين ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ليس للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله وانا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء

٦

الآحاد يحتمل كثرة الخير والبركة ويجوز تأخر الموت لبس تغير العلم الله بل تقريرا لان عدم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه من النهي لا لما في المحل من الموت منن

ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق احد وقيل لينتفع به وقد يختص بالمأكول وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه ليخرج الحرام جريا على اصلهم في القبيح فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا لما النصوص الدالة على ضمان الارزاق قالوا فلو اتلف دفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعي في تحصيله قلنا لارتكابه المنهي واكتسابه القبيح منن

مع الاختلال بما فى مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اى المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى وفيه معنى الاضافة ولايشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحينئذ فخروج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به اواخذ الرزق مصدرا من المبنى للمفعول اى الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد شرق انه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا فما لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه فلما ممنوع واما بصح لو لم يكن مرتكبا للمنهى عنه مكتسبا للقبح من الفعل سيما فى مباشرة الاسباب لان السعى فى تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهى كالغصب والسرقة والربوا ( قال المبحث الخامس السعر تقدير مايباع به الشئ (٣) طعاما كان اوغيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب فى ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبما له اختيار كاخافة السبل ومنع التابع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كما مر ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان (قال المبحث السادس (٩) المانع قل بوجوب شئ على الله كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام فى تفاصيلها وانعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة ومايشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله لقيام الداعى وانتفاء الصارف وتارة بان لم تركه دخلا فى استحقاق الذم وقد عرفت مافيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع مايحصل او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مأمور به مراد الثانى ان منع اللطف نقض للغرض الذى هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين بجواز ان لايكون نقض المأمور به مرادا او غرضا ويتعلق بنقضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركهورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولانم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب لايتم الابما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انها توجب اللطف لما بقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ماهو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلا بد دفع ماذكرنا بما قيل ان الكافر او الفاسق لا يخلو عن لطف فلذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ماهو لطف فى ايمان زيد لطف فى ايمان عمرو فليس فى معلوم الله تعالى ماهو لطف فى حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبنى على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من فى الارض جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس

٣ السعر تقدير مايباع به الشئ ويكون غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى ولو كان البعض من اكتساب العباد فالسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة متن

٩ ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبعده عن المعصية لا الى حد الجاء واستدلوا بانه لو جاز منع ما يقرب الى المأمور به لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع اللطف نقض للغرض وتقريب او تحصيل قبيح وبان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بانه من قواعدكم ان اقصى اللطف واجب فيلزم ان لا يبقى كافر ولا فاسق وبانه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض لكونه اقناطا واغراء ولما خلا عصر عن الانبياء والاولياء والخلفاء متن

امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لايحصى سيما فى اواخر سورة الانعام وجعلها على مشية القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم مراء لانه لايدل على ان تعليق الامور بمشية الله كذب بل على ان قول الكفرة لوشاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيته ورضاه وامره على ما قالوا حين فعلوا الفاحشة وجدنا عليه اباءنا والله امرنا بها الثانى انه اووجب لما اخبر الله بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لايطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح واوفى حق من علم الله انه لايجدى عليه اللطف الثالث انه اووجب لكان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف (قال الثانى العوض وهو نفع خال عن التعظيم ٣) يستحق فى مقابلة ما يفعل الله تعالى به العبد من الاسقام والآلام وما يجرى مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بازالة الآلام على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كازكاة وبازالة الغموم التى لاتستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضرورى او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدى والنذر او اباحته اياها كالصيد اوتمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لامثل الم الاحتراق حين القى صبى فى النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقى والثانى مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما فى تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازنة بظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لايتبين انقطاعها كيلا يتألم اويتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزأ من عقابه بحيث لايظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية مثلا ينقطع المه وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع اودفع ضرر معلوم اومظنون ولايكون دفعا عن نفسه ولامفعولا بطريق جرى العادة فخرج العقاب ومسئلة لسفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبى الملقى فى النار فان الايلام اذا كان مستحقا اومشتملا على نفع اودفع ضرر اوعاديا لايكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة فى بحث الآلام والاعواض فروع واختلافات لابأس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء لسيئة فهى عقوبة لاعوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المؤلم عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث يكمل المظلوم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجاء اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند الغاضى وعلى الله تعالى عند ابى على لان التمكين وعدم المنع يعم اونهى اغراء على ايصال ذلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من القى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضرب به وللقاضى ماورد فى الحديث من انه يأخذ للجماء من القرناء وما ثبت فى الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد فى معارضة

٣ فى مقابلة ما يفعل بالعبد من الالم ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر لايكون مستحقا ولا مشتملا على نفع اودفع ضرر ولا عاديا قالوا والا لم ان وقع جزاء سيئة فعقوبة والا فان كان من الله تعالى اومن مكلف لاحسنة له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى اووقعا بامره اواباحته اوتمكينه فالعوض عليه واختلفوا فى لزوم دوام العوض وفى لزوم العلم عند الابقاء بكونه حقه وفى جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفى وجوب كون العوض فى الآخرة وفى حبوطه بالذنوب وفى جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالم واضطربوا فى ان اعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون فى الدنيا ام فى الآخرة وفى ان البهائم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم

الفطحي مع انه لايدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بايفاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن السباع . الاموال عن الضياع حتى لايجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق عنها اللهم الا اذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره بتألم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه تتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابوهاشم بل يتخير منهما كما بين المنفعتين لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فثبت عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الآلام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب قصد التعظيم به بما لايثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز التفضل لعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعا له بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لايصح كهبة المجهول وقبل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك متأكدة ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على النقيض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الايلام وتحسن المحن لمجرد العوض كما هو رأي ابي علي بناء على ان للعوض اللازم المستحق مزية على التفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للمؤلم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو رأي الصيمري ام لابد من كلا الامرين كما هو رأي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يوقف من تفضله فان قبل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موقنة تتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الصيمري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان آلام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام اعواض يزيد عليها تم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة وتخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها تم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب (قال الثالث الجزاء وسيأتي) وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي في مقصد السميات على التفصيل (قال الرابع الاحترام ٤) ذهب بعض

(١) اذا علم ان المعصوم او التائب انه يكفر او يفسق لو بقي لما في تركه من نقويت العرض وجمهورهم على انه لا يجب لان التفويت انما هو بفعل العبد منه

المعتزلة لان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اختزامه لان في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح ولا كثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يختزم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة وابختزم ابليس مع ماروى انه عبدالله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار اوكان من جنس كفرة الجن وشياطينهم اوكان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق يميتوب اومن الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاختزام كما لا يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصي بوسوسته يعصي لولا وسوسته (قال الخامس الاصلح ٨) ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ماهو اصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط فيقولون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى مايمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح وابس في مقدوره طف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا كان تركه بخلا وسفها وعند تهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الآلهية واللطايف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق قلنا ونحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المأمور مايصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لايجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل وأكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو في حكيم محتاج الى طاعة الاولياء اوجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكرن للشئ بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذلك لنا بعد التنزل الى القول لوجوب شئ على الله فان ابس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لووجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام ونحن والآيات الثلثي يلزم على ماذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ماهو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان التكليف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم حينئذ ان لا يجب عليه شئ مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يربي عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم يلزم ان الاصلح هم الخلود لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء في ان الامتناع وقطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه كفر اصلح مع انه تعجيز مشقة فلم لا يكون انقاذا من علم انه يعود اصلح مع انه تعجيز راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا (لزما الخامس) مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر

٨ الخامس الاصلح للعباد في الدين عند البصرية والدنيا ايضا عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من الاصلح لكل احد حتى ليس في المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا كان تركه بخلا وسفها كالحكيم امر بطاعته ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر ما يوصل اليها وكالكريم استدعى حضور ضيف وترك تلقيه بالبشاشة الى الفظاظة وقد يتمسك بان وجوب الفعل عند خلو الداعي والقدرة قطعي ونحن نقول بعد التنزل لو وجب الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات ولوجب بمقتضى تمثيلكم على كل احد ماهو الاصلح لعبيده والزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار وان يكون كل مايفعله بالعباد اداء الواجب فلا يستوجب شكرا وان تتناهى مقدوراته من اللطف وان تكون امانة الانبياء والاولياء والمحسنين والكرماء وتبقية الظلمة والغواة وابليس والذريات ومن علم منه الارتداد اصلح للعباد وان لا يحسن الدعاء لدفع البلاء وان يتساوى امتنانه على الكفر وعلى الانبياء وان لا يبقى له في التفضل مجال ولا تكون له خيرة في الافضال

يضبطونه فى الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كان ضم النافع الى النافع يصيره ضرة قيجاب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدير قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جرى العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء فى القدر الزايد جاز ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة فى الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ليس ينفع مثلا نافع فى الحمى قدر من البرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس ينفع لان عمله ليس فى دفع تلك الحرارة التى هى المرض بل فى اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح فى الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهى الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لانتهاء قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون فى وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى بعثه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع فى العقاب ولو انه اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا السادس يلزم ان تكون امانة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذريانه المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا قطاعة لسابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء فى ان الاماتة اوسلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المرتبتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعرى الجبائى ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح ممن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى الجاهل لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبين ابى جهل فى الانعام والاحسان ورجع فضل النبى عليه السلام الى محض اختياره من غير امتنان وان منع الجاهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر لو وجب الاصلح لما بقى للتفضل مجال ولم يكن لله خيره فى الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتى الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد ( الفصل السابع فى اسمائه وفيه مباحث )

معظم كلام القدماء فى هذا الفصل شرح معانى اسماء الله ورجعها الى ما له من الصفات والافعال والمتأخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية ( قال المبحث الاول الاسم ٤ ) هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة وللمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء فى تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعرى

٤ هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له والتسمية وصفه او ذكره فتغايرها ضرورى وما اشتهر من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما اريد به الاسم المدلول كما فى قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصيل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله موجود قد يكون غيره كالخالق وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبنى على انه اخذ المدلول بحيث يعم النفس والمراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مع انه يوهم ان المتنازع اسم وليس كذلك ضعيف قد يقدس الاسم يعبر به تعظيم عن تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهومات لا ينافى وحدة الذات فان قيل لاختفاء فى تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى فلا يظهر ما يصلح محلا للنزاع والاشتباه قلنا عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما فى كتب زيد وقد يتعلق بالدال كما فى كتبت زيدا حتى كان لكل لفظ وضعا عمليا بالنسبة الى نفسه كما فى قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر على ان من الاسماء ما هو من افراد المسمى كالكلمة والاسم ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالانسان وما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما صدق هو عليه من الافراد فلا يبعد ان تورث هذه الاطلاقات اشتباها فى اطلاق ان الاسم نفس المسمى ام غيره منه.

من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ماهو نفس المسمى مثل الله اسم دال على الوجود ای الذات وماهو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل ومالا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل مايدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ماله الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ماله العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن الباري تعالى في الازل الها ولا عالما ولا قادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذ الايجاد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ماتعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومن يبك عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وابست عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان في الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب ﴿ جعل الاسماء بتسميتهم وجعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع ليس في اسم يدل على افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على مايشهد به كلا مهم الايرى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ماهو عين اوغير اولاعين ولاغير معنى و بهذا يسقط ماذكره الامام الرازى من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعيل و الحرف فههنا الاسم و المسمى واحد و لايحتاج الى الجواب بان الاسم هولفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هومن حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الاان وجه تمسك الاولين ان فى مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذى هومن جملة الاسماء مسماه الذى هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذى هوالذات الآلهية الاانه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان فى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغيرذلك مماهوغير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذى هوذات اواحد الحقيق الذى لاتعدد فيه اصلا فان قيل قدظهر ان لبس الخلاف فى لفظ الاسم وانه فى اللغة موضوع للفظ الشئ اوللمعنى بل فى الاسماء التى من جملتها لفظ الاسم و لاخفاء فى انها اصوات و حروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلاخفاء فى ان مدلول اسم الشئ ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشئ ذاته فماوجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذاوقع فى كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض و من حرف جر وقداوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل فى فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءنى انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق اوعارض لها كالضاحك فلايبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه فى ان اسم الشئ نفس مسماه ام غيره (قال المبحث الثانى ٧) لاخلاف فى جواز اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما يرد به اذن ولامنع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه مما يستحيل فى حقه فعندنا لايجوز وعند المعتزلة يجوز والبه مال القاضى ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالى رحمه الله فقال يجوز الصفة وهومايدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو مايدل على نفس الذات و يشكل هذا بمثل الآله اسم للمعبود والكاتب اسم للكتوب والرحيم اسم لمارحم من العظام او بلى و باسماء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسما عند النحاة وقدا ورد تمام تحقيق الفرق فى فوايد شرح الاصول لما انه لايجوز ان يسمى النبى صلى الله وسلم بما ليس من اسمائه بل لوسمى واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالبارى تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خذاى وتتكرى وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعى وهذا مايقال انه لاخلاف فيما يراد فى الاسماء الواردة فى الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعى لايثبت الابدليل شرعى والقياس انما يفيد فرق العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالى اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى لاولاية عليه الالاب والمالك ومن يجرى مجرى ذلك فان قيل فلم لايجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكى وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية تقع فى حق البارى تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اى يحبسه و يمنعه والفطنة

٧ المبحث الثانى فى اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضى مطلقا وللغزالى فى الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ماالتصف البارى بمعناه ولم يرد اذن ولامنع به ولا بمراد فه وكان مشعرا باجلال من غيروهم اخلال لنا انه لايجوز فى حق النبى صلى الله عليه وسلم بل لغيره تضيه آحاد الناس قالوا سماع فى اسماء اللغات قلنا غير محل النزاع قال الامام الحل والحرمة من احكام الشرع فيتوقف على دليل شرعى ولاعبرة بالقياس فى الاسماء والصفات قلنا التسمية من العمليات وقال الغزالى اجراء الصفات اخبار بصفات منها ولاتها فيجوز بدلايل اباحة الصدق بل استحبابه الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى فلا يصلح الالمن له الولاية وانما لم يجزم مثل العارف والفطن لما فيه من وهم الاخلال ولايمثل الحارث والزارع لعدم الاجلال متن

والذكاء بسرعة ادراك ما يجاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى فما وان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيهما لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولاخفاء في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الآله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله يأله اوه له بوله اولاه يليه اذا احتجب اولاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا يناسب العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الاحسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا للفرض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تتناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احد من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسع والتسعين كالبارئ والكافي والدائم والباصر والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب وموالج الليل في النهار وموالج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التخصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات اوان هذا القدر من غلمانه الجملة كاف لمهماته من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص لمعرفته نبي اوولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه بهذه الانبي اوولي الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها

٧ مدلول الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وبعض العوارض من الصفات والافعال والسلوب والاضافات وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى ولاخفاء في امتناع الشائع واختلفوا في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف في العلم بالذات وليس بشيء لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى او يكفي العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون الى ان الله علم للذات فان قيل ما يصح اتصاف الباري تعالى كثيرا جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين فما وجه الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة يجوز ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف ويكون الاسم الاعظم داخلا فيها مبهما لا يعرفه الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين

متن

ضعفاوعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اى جعل الاسماء التى سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد فى التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ماقال بعض المحدثين انه صح عندى قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقى ينبغى ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها واللفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغى ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها والتأمل فى معانيها

(قال المقصد السادس فى السمعيات وفيه فصول) اربعة مباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام ومايلايمها ومباحث الامامة (قوله الفصل الاول فى النبوة وفيه مباحث) وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبى مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة (قوله المبحث الاول النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول وقد يخص بس٢) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبى واعترض بما ورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبى قد يخالو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله تعالى بكتاب اوالهام اوتنبيه فى المنام ثم المعتبرة اعنى من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لاتحصى منها معاضة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود البارى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبى فيما لايستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسات لكونه تصرفا فى ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى مع قيام جهة الحسن فى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لايتفق لها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع مافيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العمليات والعلميات ومنها تعليم الصنائع المختفية من الخاصيات والضروريات ومنها تعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصى ترغيبا فى الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها فى حفظ نظام العالم على ماسبق والحاصل ان الظلم المؤدى الى صلاح حال الوع على العموم فى المعاش والمعاد لا يتكمل الابعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عندالمعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين وراء الجبر وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارى عز وجل فيستحيل ان لايوجد لاستحالة السهو عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا فى ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما فى خلق الاغذية والادوية التى لاتتميز عن السموم المهلكة الابتجارب لايتجاسر عليها العقلاء ولايبنى بها الاعمار وخلق لابد التى لبس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر فى البقاء الى اجتماع لاينتظم بدون بعثة الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبايح الجازم بان شرفه وكماله فى العلم تفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها من الامتثال والاجتناب وانه لايستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يعتمر الى بيان من اوجدها ودعا الى الاتيان ببعض منها والانتهاء عن البعض كالجمل من الخطاب فان خالق العقل ما لا

﴿ ال ﴾