

الكتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة

المؤلف: صدر الدين محمد الشيرازي

الجزء: ١

الوفاة: ١٠٥٠

المجموعة: فلسفة ، منطق ، عرفان

تحقيق:

الطبعة: الثالثة

سنة الطبع: ١٩٨١ م

المطبعة:

الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان

ردمك:

ملاحظات:

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة
لمؤلفه
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى ١٠٥٠ هـ
الجزء الأول
من السفر الثاني
حقوق الطبع محفوظة لمكتبة المصطفى
بقم
چابخانه مهر استوار

بسم الله الرحمن الرحيم
المرحلة في علم الطبيعي

ان الترتيب الطبيعي وان استدعى تقديم (١) مباحث الجواهر وأقسامها
على مباحث الاعراض وأقسامها لكن اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين
أحدهما ان أكثر أحوالها لا يبرهن الا بأصول مقررة في احكام الاعراض.
وثانيهما ان معرفتها (٢) شديده المناسبة لأن يقع في العلم الإلهي وعلم

(١) تأخير مباحث الجواهر عن مباحث الاعراض لا يوجب ان يقع معرفتها في العلم
الإلهي وان اقتضى وقوع معرفتها قريبا من العلم الإلهي ومتصلا به ولعل المراد ذلك فتأمل
الأستاذ الأستاذ.

(٢) قوله معرفتها أي معرفه الجواهر بكونها متبوعه للاعراض شديده المناسبة لأن يقع
في فن الربوبيات دون الفلسفة الأولى فان ذوات الأشياء وأعيانها متبوعه لمفهوماتها
فالاعراض نسبتها إلى الجواهر نسبة المفاهيم إلى الذوات ونسبه العلم بالاعراض إلى العلم
بالجواهر نسبة الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة إلى العلم الإلهي الباحث عن
ذوات الأشياء وأعيانها فكما يقدم الفلسفة المذكورة على الإلهي كذلك قدم المصنف قدس سره
علم الاعراض ومباحثها على علم الجواهر ومباحثها
الأستاذ محمد إسماعيل

المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء وأعيانها دون ان يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفاهيم العامة وأقسامها الأولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمه وفنون

اما المقدمة ففي بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية وهي الكم والكيف والإضافة والأين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل.

وفيها مباحث أربعة أحدها اثبات ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يظهر الا بخمسه أمور

الأول اشتراك الأقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى وما هو أقل ما يجب في الجنس.

الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا تكون أجناسا للموجودات اللهم الا ان يكون عنوانات يشار بها إلى معاني كليه كما في الجوهر والكيف.

الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك إذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجودات لا في المهيئات والوجود غير داخل في المهيئات.

الرابع ان يكون داخلا فيما تحتها من الأنواع لا اعراضا خارجا الخامس ان يكون تمام المهية الجزء المشترك بينهما وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الأقدمين برهان على هذا. بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم أن الفعل والانفعال هما نفس الكيفية وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا ولكانت حركه متسخنا وهو باطل.

واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشئ يستحيل

ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طلبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات أربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر (١) وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الأربعة وحركه وله حجه

على الحصر فيها سنقلها أولا ثم نبين وجه الخلل فيها ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في أربع وهي الأربعة المذكورة قال وإذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فان حركه لم تدخل تحت الجوهر لأنها عرض ولا تحت الكم لأنها ليست نفس الكم وإن كان لها تقدير ولا يلزم من كون الشيء متقدرا كونه كما بذاته وليست بكيف فان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة إلى المحل.

عقده وحل

أقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث إنهم يجعلوا حركه مقولة أخرى فهذه عقده على القائلين لكل من المذهبين فيجب دفعها والحل ان حركه هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهية له الا الكون المذكور والوجود خارج عن المهيئات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن مهية الأنواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن أن تكون مقولة والذي يذكر في مباحث حركه ان وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلق به.

ثم قال فاذا الأقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة ان يقول المهية

(١) هو ابن سهلان الساوجي على ما سمعت عن الأستاذ وسئلته عن اسمه فق ما اعلم صحيح.

التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها أو لا يتصور فإن لم يتصور ثباتها فهي حركه وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون

القياس إلى غيرها فهي الإضافة واما ان يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساواة واللا مساواة والتجزّي أو لا فان أوجب فهو الكم والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في

آخر التقسيم وله مميزات عن كل واحد من أطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز

عن الجوهر ومن حيث إنها قاره امتاز عن حركه ومن حيث إنها لا تحتاج في تصويره إلى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة ومن حيث إنها لا تحوج إلى اعتبار

تجز امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا

هو بيان الحصر في الخمسة ثم اخذ في بيان ان متى والأين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام.

بحث آخر معه اعلم أن النسبة ليست أمرا مستقل المهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب إليه ولا أيضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين وكل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا أيضا يمكن

اعتبارها من حيث هي معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن اخذه طبيعة محموله على جزئيات

لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسا أو نوعا محمولا على ما تحتها الا مأخوذا معها

جنس ما هي نسبه له أو نوعه فكون النسبة جنسا أو نوعا أو شخصا لا يستصح ولا يستقيم

الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة (١) أحد هذه الأمور.

(١) يرد عليه ان ما ذكره لو تم يقتضى ان يكون ذو النسبة من المقولات السبعة النسبية مقولة وجنسا عاليا حتى يصح ويستقيم جعل نسبه مقولة وجنسا عاليا وليس كذلك فعلى ما ذكره لا وجه لجعل أين وهو النسبة إلى المكان مقولة إذ ليس المكان الذي هو ذو النسبة مقولة وكذا لا يصح جعل متى وهو النسبة إلى الزمان مقولة إذ ليس الزمان مقولة وهكذا القياس في الخمسة الباقية من المقولات النسبية

اللهم الا ان يقال إنها أي المقولات تابعه لما هي النسبة له في الجنسية في الجملة واما كونها مقولة فبالاتفاق والاحمال انه لا يوجد لما هي نسبه ذاتي تشترك فيه فتأمل فيه

الأستاذ الأستاذ.

(٥)

فإذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية وهي الأين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة الشئ إلى الزمان يصح وقوعها باعتبار اخذها مع الزمان جنسا لكل نسبة يؤخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب المأخوذة مع الأنواع أنواعا لمتى وما يؤخذ معها اشخاص الزمان أشخاصا مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فإذا لو وجد

لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها مهيئات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لأمكن القول بان النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنفس الاجزاء التي لذوات الأوضاع ونفس الكيفية التي في أن يفعل وان يفعل وكذا للجوهر باعتبار نسبة الإضافة وكذا لأطراف الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للسته الباقية النسبية والشيخ أبطل ذلك القول بان كون الشئ منسوباً وان استلزم كونه مضافاً لكن الثاني عارض للأول غير داخل في تلك الستة فان كون الشئ في الدار مثلاً هي نسبته التي هو بها أين وهذه النسبة ليست اضافه بل أيناً.

ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالأين يعرض له من حيث هو ذو أين ان يصير معقول المهية بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو محوى وذلك حاولا من حيث هو أين فقط بل من حيث هو محوى وذلك حاويه فيعرض له الإضافة وكما أن كون الشئ بياضا شئ وكونه لذي البياض شئ آخر كذلك كون الشئ في مكان شئ وكونه مهية مقولة بالقياس إلى غيره شئ آخر والأول موضوع للثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوى وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والإضافة للطرفين.

وثالثها انه لا مقولة خارجه عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجه ضعيفه اعترف بردائها ولذلك طويناها فان قيل هنا أمور خارجه عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن الوجود والشيئية وحركه والاعتبارات العامة وكذلك الفصول

البسيطة ومفهوم المشتقات كالأبيض والحر وأمثالهما وكذلك الاعداد كالعمر والجهل قلنا اما الاعداد بما هي عدم فيجب خروجها لان كلامنا من الأمور الوجودية وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقه بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبره في تقسيم الممكن إلى هذه العشرة كما أن الوجود معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيئات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت واما النقطة فهي عدمية واما حركه فهي نحو من الوجود كما أشرنا إليه واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيئات النوعية واما الشيئية والممكنية من الأمور الشاملة فلا تحصل لها الا بالخصوصيات.

قال الإمام الرازي لقائل ان يقول إن الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لأنهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شئ خارج عن حامله ولا يقتضى قسمه ولا نسبه في اجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه أقول قد علم وجه اندفاعه.

واعلم أن الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم أبطل ذلك بان الكم ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما (١) وحكى عن قوم انهم أبطلوا ذلك بان الوحدة مبدء للكم المنفصل والنقطة مبدء للكم المتصل والمبدء خارج عن ذي المبدء والا لكان مبدء نفسه ثم أبطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدءا الا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست أيضا مبدءا الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدء لبعض الأنواع ان يصير مبدءا لنفسه وحكى عن آخرين

(١) لا يلزم من ذلك خروجهما عن مطلق الكم غاية ما في الباب خروج النقطة من المتصل والوحدة من المنفصل قلت ذلك يكفي في ابطال هذا المذهب إذ لا قائل بكون النقطة كما منفصلا مبدء للمتصل فيكون الوحدة بعكس هذا ومن هنا يظهر بطلان ابطال الشيخ هذا الابطال فافهم وكن من الشاكرين
فتح علي خوئي.

انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفه فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف وذلك باطل لان المهية الواحدة يستحيل ان يتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس.

والشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر وذلك لا يناقض دعوى عشرية الأجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت إحدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الأجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قاذح في الحصر كما أن من ادعى ان أهل المدينة عشره أقوام فإذا وجدنا أقواما بداه غير متمدين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدينين.

ورابعها عن كيفية انقسام هذه المقولات إلى أنواعها فلا بد من تحقيق ان تقسيمها إلى أقسامها هل هي بالفصول أو بالعوارض وتقسيمها إلى العوارض أيضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما إذا قسمنا الحيوان إلى قابل العلم وغير قابل العلم فإنه يطابق لتقسيمه إلى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم الحيوان إلى الذكر والأنثى

الفن الأول

في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود أقسامها واثبات عرضيتها وفيه فصول

فصل [١]

في تحديد الخواص التي بها يمكن معرفه مهية الكم المطلق وهي ثلاث الأولى التقدير والمساواة والمفاوتة وهي أمور إضافية لكن عروضها للأشياء من جهة انها كم أو ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة أو الخاصة الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين أحدهما كون الشئ بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيان مثله ويتوهم لكل من الشيئين أيضا شيان مثل الأول و

هكذا لا يقف إلى غير النهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم

تغيرا فيه وحركه له مكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويتين للجسم بعد أن كانت له هويه واحده من نوعهما ولا بد في هذا المعنى من حركه وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيو المادة لقبول هذه الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشئ مهيتا للمادة لقبول معنى ان يكون ذلك الشئ مستعدا لذلك المعنى والا لكان كل معد مستعدا لما يعد ولا يلزم أيضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما أن حركه تعد الجسم لان يسكن في مكان فهي لا تبقى مع السكون.

الثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بواحد وذلك لأنه قد ثبت كما سيحى ان الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة إلى الفعل وكل جسم صح ان يقال يجب ان يكون انقساماته متناهية وصح ان يقال يجب ان يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار.

فإذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتصنيف إلى غير النهاية والتصنيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجمله كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو منته في جانب النقصان إلى الواحد والمقدار غير متناه في طرف

النقصان وهو منته في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتجزية وجب ان يكون لذاته قابلا للتعدد فاذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد أو منفصلا بالقوة

متصلا بالفعل كالمقدار فإنه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلاث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الأولى

في التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها

الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم إليها الخاصة الثانية وهي قبول

القسمة وهو خطأ لأنه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل

لا المنفصل الا بالاشتراك الأسمى فالأولى ما فعله الشيخان فعرفاه بأنه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شئ واحد عاذا فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غنى عن التعريف وكذلك العدد غنى عنه

فصل [٢]

في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة أوجه

أربعة منها مبنية على نفى الجزء الذي لا يتجزى

فالأول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة بأشكال مختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع اثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فان قيل الجسم الكروي إذا انكعب لم يتغير مقداره إذ هو مساو لما كان أولا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة وان أمثال هذه الاشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد.

والوجه الثاني ان الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعتراض صاحب حكمه الاشراف بأنه كما أن الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فإن كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصصة بعد اشتراكها في أصل المتقدرة يوجب ان يكون المقادير المخصصة اعراضا زائدة على متدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص

عرضا آخر وذلك محال والا لزم التسلسل المحال كما يظهر بأدنى تأمل فكما لم يلزم بل

بطل ان يكون أصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام فكذلك جاز ان يكون الأجسام مشتركة في الجسمية وتممايزة بمقاديرها

المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا مغائرا للجسمية أقول هذا البحث قوى جدا وستعلم وجه انحلاله.

الوجه الثالث ان الأجسام صح ان يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له وبعضها مقتدرا معدودا بالآخر فالمقدار العاد في أكثر الامر يخالف المقتدر المعدود فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه أيضا.

الوجه الرابع ان الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شئ إليه ولا لوقوع خلا فيه لاستحالة ويرد فيصغر حجمه من غير انفصال شئ منه أو زوال خلا

كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحاليين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة أيضا مبنية على نفى الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل والتكائف على نفيه. الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لأنها مقومه إياها متقدمة عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية وإذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه أولى.

والسادس الخط والسطح غير داخليين في معنى الجسم لان من عقل أو فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما لا جسما لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما

عن الجسم لذاته وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما إياه وسيما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكره الساكنة واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدوائر والخطوط فيستحيل ان

يتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال.
ولقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى والصورة فإنهما داخلتان في
قوام الجسم وقد لا يعلمها من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي
كونهما

مقومين له فكذلك هيهنا والجواب ان من علم الجسم جوهرًا مركبًا من الجواهر الفردة
فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرًا متصلًا بلا مادة فعلم حقيقته وإن كان
علمًا ناقصًا ومن علمه مادة بلا صورته فما علمه بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومه
للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وأيضا لما صح ان يكون الهيولى
مجهوله

عندما يكون الصورة معلومه لا جرم وجب تغايرهما فكذلك إذا علمنا الجسمية
وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرًا لوجود الصورة.
حكمه مشرقية

ان الذي أفاض علينا من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم
الطبيعي هو انا نمهد أولا ان كل ما هو داخل مع شئ آخر في حقيقة معنى جنسي فلا
بد

ان يكون مبادئ أحدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادئ ومقومات ومكملات للآخر
أيضا وكذا اقسام أحدهما يدخل في اقسام الآخر فاذن لو كانت الجسمية عين المقدار
لكان محصل أحدهما محصل الآخر ولا شبهة في أن الجسمية بالمعنى الذي هو جنس
يفتقر إلى مقومات فصلية ومع انضمام الفصول الأولية قد يحصل لها أنواع إضافية
هي أيضا إذا اخذت من حيث هي هي بلا شروط يكون معاني غير تامه مفتقرة إلى
فصول أخرى بعد تلك الفصول وهكذا إلى أن ينتهى إلى أنواع محصله لا يتصور
تحصيل بعدها والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر إلى صورته كمالية كالعنصرية
وبعد انضمامها إلى أخرى كالمنمية وأخرى كالحساسة وأخرى كالناطقية ثم
هذه المبادئ والمقومات التي في القبيلتين كلها من الأحوال والكمالات التي كان

الافتقار إليها في تحصيل الموجود بما هو موجود أو في الجوهر بما هو جوهر أو في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو في الجوهر المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج أو في النامي من حيث نموه أو في الحيوان من جهة حيوانية واما المقدار المطلق الجنسي فإذا احتاج إلى معنى فصلى يجب ان يحتاج إليه من جهة كمية ومقدارية فلا جرم يتحصل أولا بكونه جسما تعليميا وسطحا وخطا فإنها من العوارض الأولية للمنقسم من حيث هو منقسم انه هل انقسامه في جهة فيتحصل

خطا أو في جهتين فيتحصل سطحا أو في جهات فيتحصل جسما وكذلك كل منها إذا تحصل

تحصلا آخر يجب ان يكون تحصيله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت أو منفصلة كالطول والقصر كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والأصمية وغير ذلك فاللازم باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعا
فصل [٣]

في تقسم الكم إلى المتصل والمنفصل
وتقسيم المتصل إلى أنواعه وان المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بان القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه

وحاله بالإضافة إلى مقدار آخر.
فالأول فصل الكم وله تعريفان أحدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة.
والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين.
والثاني وهو المعنى الإضافي وهو أيضا على وجهين أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحده كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الأبلق وثانيهما كون مقدارين

نهاية أحدهما ملازمه لنهاية الآخر في حركه والمنفصل أيضا يقابله فيهما جميعا. إذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم إلى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل اما ان يكون ثابتة الذات قاره الاجزاء أو لا يكون الأول هو المقدار المنقسم

إلى ما له امتداد واحد وهو الخط أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح ويقال

له البسيط أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو أتم المقادير لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث ويقال له الثخين والثنى لأنه حشو ما بين السطوح

والعمق لأنه ثخن نازل من فوق والسمك لأنه ثخن صاعد من أسفل وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرسم من حركه النقطة على بسيط والسطح ما يرسم من حركه الخط خلاف ماخذ امتداده والجسم ما يرسم من حركه السطح ارتفاعا وانحطاطا وستعلم انه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه اما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول إلى مباحث حركه لشدة تعلقه بها.

فظهر ان اقسام الكم المتصل أربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن أن المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافته إلى المحوى

عند القائلين بكونه سطحا وسيأتي تحقيق القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه أو ليس فيه واما انه ينفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فإنك إذا قسمت الخمسة إلى ثلثه واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما والا فإن كان منها بقي الباقي أربعة وإن كان من الخارج كانت الجملة ستة ومن المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد لان المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات وهي آحاد وكل منها واحد فالواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ بأنه شئ معين كإنسان أو مثلث وذلك الشئ واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية إذ لا مدخل للخصوصية في كون الشئ واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في أن الوحدات

هي التي يتألف منها لذاتها كمية منفصله وكم منفصل لذاته يكون ما عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حامله للعدد بالعرض كما أن كلا منها واحد بالعرض.

وبهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن أن القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بان القول مركب من المقاطع ويتقدر بها وهي اجزاء له وكل ذي جزء مقدر بجزئه وهو كم والخطا في الكبرى فإنه ليس كلما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة أخرى وقد عرض له اما مقدار أو عدد وصار له بسببه جزء يعده والمقطع الحرفي ليس جزئيه الا لأنه واحد والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثره لا لذاته كما أن للمقطع خاصه الوحدة لكونه ذا وحده فإذا لم يلتفت إلى العارض والتفت إلى ذاته من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحده

ولا واحدا والا لكانت الأشياء كما بالذات وواحدا بالذات واما الثقل والخفة فالذي غرهم

في تكمهما أمران أحدهما قبولهما للمساواة وعدمها والثاني قبولهما للتجزية وكلاهما باطل اما الأول فلان المساواة في الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء آخر وينطبق كليته على كليته الاخر فان انطبق الحدان الآخران قيل له انه مساو وان لم ينطبق قيل لأحدهما انه زائد وللآخر انه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محركة اما طبيعية وهي من باب الجوهر أو الميل الذي هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومحال ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد ان

يكون أحدهما بالعرض واما الثاني فلان قبول التجزئة كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك (١)

(١) والحاصل ان قبول الثقل والخفة للتجزئة انما يكون بالعرض وما هو خاصه الكم هو قبول التجزئة بالذات فبالحقيقة يكون الحد الأوسط في قياسهم غير مكرر فلا ينتج ولو جعلت الصغرى قبول التجزئة بالذات كانت ممنوعه ولو جعلت الكبرى أعم مما يقبل التجزئة بالذات ليشتمل المتجزى بالعرض حتى يتكرر الأوسط لينتج كانت كليتها ممنوعه فافهم الأستاذ الأستاذ.

هو بسبب ان حركته في الزمان في نصف المسافة التي للاخر أو في المسافة في نصف الزمان للاخر فعروض هذا المعنى بسبب تأثيره في حركه المتعلقة بالمسافة والزمان

فصل [٤]

في تقسيم آخر للكم وهو التقسيم إلى ذي وضع وغير ذي وضع
الوضع يطلق على معان ثلثه

أحدها كون الشئ مشار إليه بالحس بالفعل أو بالقوة والإشارة تعيين الجهة التي يخص الشئ من جهات هذا العالم كما في الشفاء وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى أخص من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار إليه في جهة وثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع وهو حالة الجسم من جهة نسبه اجزائه بعضها إلى بعض في جهاته وهذا الوضع لا يقال بالحقيقة الاعلى الجواهر المادية والمعنى الثاني فصل الكم وكأنه منقول من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكأنه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال اجزائه بعضها عند بعض ظن أن ذلك امر يقارنه إذا اعتبر في الجسم الذي من باب

الكم وان لم يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط يجب له بذاته الجهات والمكان

لكن الجسم التعليمي له اجزاء بالقوة لها اتصال وترصيف (١) والى كل منها إذا فرض موجودا إشارة انه أين هو من صاحبه وكذا السطح والخط فهذا المعنى كالمناسب

(١) المراد بالترصيف هو الافتراق بين الاجزاء في الوجود والاجتماع فيه فالزمان ليس له وضع لعدم الترصيف والاجتماع بين الاجزاء في الوجود والعدد ليس له وضع لعدم الاتصال وهو ظاهر الأستاذ الأستاذ.

لذلك المعنى فسمى باسمه وإذا علمت ذلك فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع أو لا يكون والكم ذو الوضع ثلثه الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع اما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع أنها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له.

والشيخ أبطل هذا الوهم بأنه ان عنى الوضع الذي من المقولة فربما أوهم صدقا وليس كذلك فإنه فرق بين ان لا يكون للشئ وضع وبين ان لا يكون له وضع قار كما أنه فرق بين ان لا يكون في أين وبين ان لا يكون في أين قار وكما أن حركه عند التحقيق لا تخرج الجسم عن أن يكون الجسم ذا أين وان أخرجه عن أن يكون ذا أين قار فكذلك حال حركه بالقياس إلى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في

مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم المتحرك وان تحرك فان حركه لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسبه اجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد محفوظه وان كانت حركه لا تحفظ نسبه الاجزاء إلى جهات العالم ومن عاده القوم ان يذكروا هيهنا معاني الطول وهي خمس ومعاني العرض وهي أربعة ومعاني العمق وهي أيضا أربعة لكن اخرنا ذكرها إلى مباحث الجسم الطبيعي لدقيقه وهي انه ان أريد بالطول والعرض والعمق المعنى الأول أعني نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط وراجعه إليه وان أريد سائر المعاني فهي كميات مأخوذة مع إضافات لا تخرج مفهوماتها عن أمور طبيعية فذكرها في مباحث

الجسم الطبيعي أولى

فصل [٥]

فيما ليس بكم بالذات وانما هو بالعرض وهو على وجوه أربعة فأولها ان يكون أمرا موجودا في الكم مثل الأمور التي عددناها وثانيها

ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل أو منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب إلى أن في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه إلى الساعات والأيام إذ لا امتناع في كون

الشئ تحت مقولة ثم يعرض له شئ من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف بأوصاف المقادير من الطول والقصر والمساواة والا مساواة من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الأوصاف من جهة المسافة أيضا و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل في الكم ورابعها ان يكون قوى مؤثرة في أشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية أو غير متناهية لا لان نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة أو عده أو مداه

والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين أحدهما ان الزيادة في الشدة يوجب النقصان في المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة. إذا وقع الفراغ عن تعريف الكم وأقسامه الأولية فلنشرع في ذكر احكامه وأقسامه

فصل [٦]

في أن الكم لا ضد له اما المنفصل فلو جوه ثلثه أحدها ان كل عدد يقوم الأكثر منه ويتقوم بالأقل منه والضدان لا يقوم أحدهما الاخر ولا

يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف إلى حد لا يقبل الزيادة والاثنان وإن كان في غاية الخلاف بالقياس إلى الألف مثلا لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين

لكن الألف ليس ضدا له لأنه ليس في غاية البعد منه وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحده ووحده ووحده ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها

القريب بعينه الا بان يفسد والا فموضوع الاثنينية غير موضوع الثلاثة واما المتصل فليس المقادير الثلاثة الأجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادا للآخر لثلاثة براهين أيضا الأول ان كلا منها اما قابل للآخر أو مقبول له والمقبول لا بد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني انه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر والثالث ان موضوعها القريب ليس متحدا.

شكوك وإزالات

س: الزوجية كمية مضادة للفردية ج انها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها بل هي من باب الكيف ولأن الفردية ليست وجودية لأنها عدم الزوجية (١) فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد ولأن موضوعهما ليس واحدا.

س: الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان ج هما من باب الكيف وأيضا هما فصلان لا يمكن تبدل أحدهما بالآخر الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا الا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد. س المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميتان ج هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب المهية وان اندرج تحته بالوجود فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض على أن أحدهما عدمي إذ الانفصال عدم الاتصال عما

(١) بل الفردية سلب الزوجية مطلقا ولهذا صح اطلاقها على الواجب بالذات فالتقابل بينهما تقابل السلب والايجاب فافهم إسماعيل.

من شأنه ان يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه (١) كالفلك.
س المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها
كميات ج هذه إضافات في كميات لا انها في أنفسها ومهيئاتها كميات على أن أمثال
هذه

المعاني يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم في باب المضاف.
س المكان الاعلى ضد المكان الأسفل ج موضوعهما القريب ليس واحدا
بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول في الفوق والحصول في
السفل متضادان وهما غير المكان وأيضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت
لأنهما إضافتان فالفوق بالقياس إلى ما تحته وكذلك العكس والأمور الإضافية
امتنع عروض التضاد لها

فصل [٧]

في أن الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف
قالوا الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص بوجهين
أحدهما ان الزائد على شئ في الكم يمكن ان يشار فيه إلى مثل وزيادة والأشد
من آخر في الكيف لا يمكن فيه ذلك.
أقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما في حد
نفسه فان الكم

في حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه إلى شئ وشئ آخر
متباين له في الوجود أو الوضع والكيف ليس كذلك ثم إن فضيلة شئ على آخر من
نوعه أو جنسه يجب ان يكون بشئ من بابه فلا جرم كان الأفضل في الكم بأمر
متميز في الإشارة بخلاف الأفضل في الكيف لا لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك

(١) فإنه يمكن اتصال ابعاض كل منها إلى ما يشار كها في النوع وما الفلك فلا يمكن
اتصاله إلى جسم آخر الا بحسب جنسه إسماعيل ره.

الثاني ان التفاوت بالأزيد والأنقص غير منحصر والتفاوت بالأشد والأضعف منحصر بين طرفي الضدين فان بينهما غاية الخلاف.

أقول وهذا أيضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا امر راجع إلى مهية الكم ومهية الكيف حيث لا ينتهى أحدهما في الزيادة وينتهي الآخر فيها مع أن الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان يصطلح بان يسمى أحد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسميه.

قال الشيخ في الشفا بعد أن حقق ان لا تضاد في الكم وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست أعني بهذا ان كمية لا تكون أزيد من كمية أو انقص ولكن أعني ان كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركها لها ولا خط أشد

خطية أي أشد في أنها ذو بعد واحد من آخر وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد من آخر أعني الطول الإضافي.

أقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا لا يكون أشد في أنه سواد من آخر لكن وجود هذا أشد وأكمل من وجود ذاك كما أن وجود الخط الطويل أكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الأمور يرجع إلى اختلاف حال الوجودات دون المهيئات عندنا والوجود بذاته أشد وأضعف وأتم وانقص كما علمت.

واعلم أن هذين الوضعين أعني نفى التضاد ونفى الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا بعض اقسام الكيف لا ضد له وانما الخواص المساوية للكم هي الثلاثة المذكورة أولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللا نهاية فلنتكلم فيه

فصل [٨]

في اثبات تناهي الابعاد وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلثه الأول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود

حركه مستديرة لأنا إذا فرضنا خطا غير متناه وكره خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط فإذا تحركت الكره حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد إن كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها أول المسامطة ولكن ذلك محال لأنه لا نقطه في ذلك الخط الا وفوقها نقطه أخرى

وأمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكره بحيث يكون مسامتا لكل واحده من تلك النقطة والمسامطة مع النقطة الفوقانية ابدأ قبل المسامطة مع التحتانية لان المسامطة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصه بين الخطين أو بين الخط الموازي وموضع ميله لأنهما كالمبادلتين المتساويتين دائما فلا جرم لا يحصل مسامته مع نقطه بزوايه الا ويحصل قبلها مسامته أخرى بزوايه أقل مع نقطه فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطه هي أول نقط المسامطة لكن التالي محال لأن هذه حركه حادثه ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن لحدوثها أول آن حدثت فيه وليس لتلك النقطة المتصلة أول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر.

شك واندفاع

ومن أكابر المتأخرين من قدح في هذا البرهان بان حدوث زاوية المسامطة كساير الزوايا من الأمور التي لا أول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون لنقط المسامطة نقطه أولى كما لا يكون للزوايا التي بإزائها زاوية أولى إذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية أخرى أقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها فلا زاوية توصف بالأولية المطلقة عند ميلان أحد الضلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطه في الخط الغير المتناهي هي توصف بأنها أولى نقط المسامطة. أقول هب ان الزاوية ليس لها أول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد أول يبتدئ وجودها منه متعاضما إلى مبلغ كسائر الأمور التدريجية الحصول

فعلى وزان حدوث زاوية المسامطة تدريجا كان يجب حدوث خط من سيلان نقطه التقاطع الذي بين الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المفروض أولا أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمتية وان لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الاخر يعنى أول الآنات الذي حدثت فيه الزاوية وما بإزائها من النقط. البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان عن مبدء واحد كساقى مثلث لا يزال البعد بتزائد إلى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبه مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه أيضا مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية.

البرهان الثالث نفرض بعد أب غير متناه اما من الطرفين أو من طرف واحد وعلى التقديرين يفرض فيه حد وليكن ج وحد آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب أزيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د

فإذا فرضنا انطباق نقطه د على نقطه ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا إلى غير النهاية فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع أو يقصر د ب عنه فيكون متناهي في طرف ب منقطعا وج ب أزيد من د ب بمقدار ج د المتناهي فيكون المجموع أعني ج ب متناهي في جهة ب

وهو المطلوب قال الإمام الرازي وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو ان تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزائد انما يمكن على أحد وجوه ثلثة أحدها ان يتحرك الناقص بكليته إلى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته أو يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان. وثانيها ان يزداد الناقص أو ينتقص الزائد حتى يتطابقا في الطرف. وثالثها ان يكونا بحالهما ولكنه يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص وحينئذ يظهر في الزائد فضله لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجافية عنه

ثم لا يزال يزيد تلك الفضلة من جانب إلى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر
ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الأول مصادره على المطلوب لان حركه غير
ممکن فيما لا يخلو مكان عنه وبالوجه الثاني لا يزل منه محال إذ كل منهما بعد
النمو والذبول صار مساويا للآخر وبالوجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك
الفضلة ابدأ مع لا تنهى الخطين ولا ينتهى إلى حيث تزول فإذا هما يمتدان إلى غير
النهاية

ولا يلزم جعل الناقص مساويا للزائد لان تلك الفضلة موجودة ابدأ.
أقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الأنحاء الثلاثة جائز مفيد للمطلوب.
اما على الوجه الأول فحركه الكل أي الزائد وان سلم انه غير ممكن
لكن حركه الجزء أي الناقص ممكن فإنه يتصور فيه ان يخلى مكانا ويشغل
غيره.

واما على الوجه الثاني (١) فلان التطبيق وان حصل بعد
ازدياد الناقص وانتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لان تلك الزيادة أو ذلك
النقصان بقدر خط

ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهي كان متناهي
لا محاله.

واما على الثالث فتلك الفضلة المتجافية قدر متناه لأنه بما يقتضيه مقدار ج د
فإذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهي فعلم تنهى البعد المشتمل على تلك
الفضلة وعلى ما سواها وهي هنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب
والاسهاب لان المطلوب حاصل بما دونها
اشكالات وانحالات
فلنذكرها على صورته السؤال والجواب:

(١) لا يخفى على من له أدنى تأمل ما في الجواب على الوجه الثاني والثالث
والعجب كل العجب من جناب المصنف كيف تفوه بهذا الكلام مع كونه صدر الاعلام فتدبر في المقام
تفهم المرام فتح على خوئي.

س الانسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد إلى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الأوليات.

ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نسلم ان الجزم به كالجزم في الأوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم ان الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهي غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر.

س ان انسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد إلى خارج العالم أو لا يمكن فعلى الأول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك.

ج لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركه مكانية بل حاله هناك يشبه بأحوال ما في عالم المثال.

س ان العالم لو كان متناهيًا فلو قدرنا أزيد مما هو عليه الان بذراع كان حيزه أوسع من هذا الحيز ولو قدرنا أزيد بذراعيين لكان أوسع من ذلك الأوسع وهكذا فخارج العالم أحياز وجودية هي مقادير أو ذوات مقادير. ج هذا مجرد امر وهمي لا حاصل له في الوجود فلا عبره به.

س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضيه لانهصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها أولى بالامكان عن بعض لان الامكان إذا كان من لوازم المهية كان مشتركا بين افرادها جميعا فاذن في الوجود امكان أجسام غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت فيجب الایجاد.

ج الموانع قد تكون في خارج المهية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم مهية الشئ فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للفلک

يمنع ان يكون نوعه الا في شخص واحد.
س هذا يشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعته الكل فكانت
الكثرة والكلية أمرا حاصلًا للطبيعة بالقياس إلى اجزائه فيحتمل عدم التناهي في
اعداد ما يشارك تلك الأجزاء.

ج ان جزء الفلك ليس بفلك إذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقداريا لأنه
حيوان يتقوم مادته بصوره نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه
شئ واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما الاجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى
الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس.
س الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب في
الوجود مادة غير متناهية.

ج لا تنهى الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل
بأشكال مختلفة في أحوال مختلفة.
س المقدار كالعدد في قبوله للاتناهي والعظم كالصغر في قبوله
الاتناهي.

ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين
س كما أن الجسم لا ينتهى في الصغر إلى ما لا يوجد أصغر منه وان كانت
الانقسامات كلها لا يخرج إلى الفعل كذلك لا ينتهى إلى العظم إلى ما لا أعظم منه
وامتنع
وجود عظم غير متناه.

ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة فلك ان
تقسم ذراعا إلى نصفين ثم تنصف النصف وتضم نصفه إلى النصف الآخر ثم تضم
نصف الربع

إلى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تنقص من هذا الناقص وتزيد في ذلك الزائد
إلى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع
إلى حد كله واما عدم الصحة فان وصول الجسم إلى كل حد في العظم والنمو
مستحيل

وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة هيهنا إلى شئ خارج عن المقوم كما هناك فان التزائد اما بسبب مادة تضم أو بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناه أو حيز غير متناه وكلاهما محال.

س حركه القطعية موجودة عند الحكماء وحركه الفلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء حركه وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم ومسافة ففي الوجود أجسام بلا نهاية.

ج هذا غير مستحيل عندهم انما المحال وجود أجسام غير متناهية في زمان واحد لا في أزمنة غير متناهية.

س ما ذكرتموه (١) من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنها أقل من المفارقة من هذا الزمان إلى ما مضى مع كونها غير متناهية.

ج قالت الحكماء كل كثره لها اجتماع وترتيب في الطبع أو في الوضع فدخل الالانهاية فيها ممتنع وأما إذا لم يجتمع كالحركات والأزمنة أو اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد أشكل على كثير من أهل النظر هذا إذا لم يشترطوا في احتمالهما للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في

ضلالات كثيرة فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن إذ لو بقيت لكان عددها كعدد الأبدان غير متناهية إذ لا أولوية للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب إلى حقية التناسخ ليكون اعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع إلى أبدانها ومنهم من ذهب إلى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وان أوجب التعطيل في صنع الله

(١) أي برهان التطبيق فان حاصله ان البعدين الممتدين إلى غير النهاية متفاوتان بالزيادة والنقصان لكونها كلا وجزءا وكل ما هو متفاوت بالزيادة والنقصان متناه فالبعدان الممتدان إلى غير النهاية متناهيان ولا يخفى اجرائه فيما ذكر من مادة النقض إسماعيل ره.

وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الاشخاص أو في الابعاض بوجه من الوجوه كل ذلك لأجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزائد والناقص فهو متناه.

والذي يكشف عن هذه الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهيا اما من البديهيات أو من النظريات والأول باطل والا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم أن اجزاء الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ركب العالم من اجزاء كرية الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على أن معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب إلى أن أنواع الأكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في أحياء غير متناهية على البدل ومنهم من أثبت في العدم ذواتا غير متناهية وكذلك يعلم بالبديهة ان مراتب العدد غير متناهية مع أن الألوف الغير المتناهية أكثر من الآحاد الغير المتناهية بألف مره والحركات المستقبلية سيما حركات أهل الجنة غير متناهية مع أن كلا من هذه الأمور قابل للزيادة والنقصان.

وإذا ضمنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعا منعقدا بين العقلاء على أن الغير المتناهي مما يجوز ان يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فاذن هذه القضية لا يمكن الجزم بها الا بالبرهان وذلك البرهان لا يتقرر الا فيما يحتمل التطبيق.

وبيانه ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء ويبقى من الزائد بعده وهذا انما يجب ان لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابله جزئين من الزائدة والا لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يكون

بعده للزائد شيء بإزائه منه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين من إحدى الجملتين على جزء واحد من الأخرى كاستحالة وقوع جسمين في حيز

واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبه إحديهما فلا جرم إذا شغل جزء من إحديهما بمماسة جزء من الأخرى استحال اشتغاله بعينه بمماسة جزء آخر من الأخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة إلى حد ينقطع ويبقى بعده من الزائدة شئ هو مقدار الزائدة أو عدده واما الأمور التي لا انطباق بينها لا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط فكلما يجعل الوهم من إحدى الجملتين بقوته الخيالية بإزاء الآخر من الأخرى يكون عددا متناهيا لكن يمكن ان يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لان عقولنا ونحن في هذه الدار لا تقدر على أفعال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في البواقي الا بهذا الشرط واما الشرط الآخر وهو الحضور فستعلم.

هدايه في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلية
اما الماضية فإذا قلنا للأشخاص الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا اما بحسب الوجود أو بحسب الوهم وكل منها اما بمعنى العدول أو بمعنى السلب فهذه أربعة اقسام.

اما الأول وهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه فباطل لان موضوع القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة أشياء كل منها لا يثبت مع الآخر استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة فاما في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال أو في كل الأزمنة وكل هذه الأقسام الأربعة باطله ضرورة.

وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية ممتنع الوجود في الأذهان وفي الأعيان فيستحيل ان يحكم عليه بالأحكام

الثبوتية والعدولية الا بان يقال إن المتوهم من جملة الاشخاص الماضية بحيث

أي عدد اخذته يجد غيره حاصلًا فيه ولا ينتهي في الحساب إلى واحد غير مسبوق بغيره.

وأما القسم الثالث فهو صحيح إذا الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع فصح الحكم بأن ليست الأشخاص متناهية إلى حد ويكفي لصحة هذا الحكم أن يتصور

الأشخاص بوجه إجمالي وكذا القسم الرابع وهو الحكم السلبي بحسب الوهم بأن يقال كل ما يتوهمه العقل من الأشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه وأما النظر في الحوادث المستقبلية فاما في وجودها وأما في تنهيتها وأما النظر في وجودها فلا شك أنها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى أن كل واحد ممكن الوجود في وقت لا أن الجميع يمكن وجودها في وقت وأما النظر في تنهيتها وعدم تنهيتها.

فاعلم أنه يصح أن يقال الأشياء التي في طريق التكون أنها أبدا متناهية بالفعل ويصح أن يقال إنها أبدا متناهية بالقوة ويصح أن يقال إنها أبدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل بمعنى آخر أما أنها متناهية بالفعل أبدا فلأنها أبدا وأصله إلى حد معين فهي متناهية إليه في ذلك الوقت وأما أنها متناهية بالقوة أبدا فذلك بالقياس إلى النهايات الأخرى التي هي بالقوة وأما أنها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس إلى النهاية الأخيرة التي لا يكون بعدها شيء آخر والحاصل أنها بالقياس إلى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس إلى ما يستحضر متناهية بالقوة وبالقياس إلى النهاية التي لا يكون بعدها شيء آخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة

فصل [٩]

في بقيه أحكام اللانهاية وهي خمسة أبحاث

البحث الأول أن اللانهاية قد يعني بها نفس هذا المفهوم وقد يعني بها شيء آخر موصوف باللا نهاية كما أن العدد قد يعني به نفس العدد وقد يعني ذو العدد

ثم إن بعض الأوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدء العالم وهو باطل اما أولا
فلأنها معنى عدمي لا تحصل له واما ثانيا فلان اللانهاية لا يخلو اما ان يكون منقسما
أو لا يكون فإن كان منقسما وجب ان يكون جزؤه مساويا لكليه لأنه ليس هناك طبيعة
أخرى

وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون كل واحد من اجزائه غير متناهية أيضا وهو
محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على المعنى السلب لا على معنى العدول
الذي هو المراد.

البحث الثاني في أن الموصوف باللا نهاية لا بد ان يكون مادة لا صورته لان
الموصوف به طبيعة عدمية وذلك لأنه لا ينتهي إلى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة
فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فخرج
من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجمله لان الكل صورته تمامية أو ذو صورته
تمامية

واللا نهاية طبيعة عدمية ومن ههنا يتحدث اللبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية
حادثه الوجود لا تمامية له في نفسه الا بعالم آخر وهو صورته التمامية وفعليته التي
لا قوة لها.

البحث الثالث ان الجسم الذي لا نهاية له يستحيل ان يتحرك لأنه اما ان
يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر إذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل
عنه مكان أو يكون متناهيها في بعضها فذلك اما بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر فالأول
محال إذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخلو اما ان افاده
القاسر ذلك الحد بان قطعه أو جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا
بالتكثيف

وكبيرا بالتلطيف والتسخين فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم اما ان يكون غير متناه
بمقتضى

طبيعته ومتناهيها بالقاسر وسيأتي بطلانه في البحث الرابع ثم على تقدير صحته إذا فرضنا
حركه الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهة الفارغة عنه فلا يخلو
اما ان يخلى من الجهة المقابلة أو لا يخلى فعلى الثاني لم ينتقل إليه بل ازداد حجما
من هذا الجانب وان أخلى فالجهة الغير المتناهية ثم هذه حركه ليست

طبيعية لان مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة والمحدود لا ينتقل إليه ما لا حد له وإذا لم يكن حركه طبيعية لم تكن قسرية إذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر.

البحث الرابع من الحكمة المشرقية ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن أن يكون متحركا أو ساكنا وذلك لان العلة القرية لأحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائر أحواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فهي متناهية التأثير والتأثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل

غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال.

البحث الخامس ان الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا لا في زمان وذلك لأنه لو فعل فعلا زمانيا فمفعلة اما ان يكون متناهيًا أو غير متناه فعلى الأول فمن شأن جزئه ان ينفع من جزء من الفاعل فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان إلى الزمان الذي يفعله فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي إلى قوة المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى وزمان فعلها أقصر فيجب من ذلك أن يكون فعل (١) غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وإن كان ذلك المنفعلة غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه (٢) لا في زمان فيكون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأكبر

-
- (١) أقول كون فعل غير المتناهي لا في زمان كما يجب بملاحظة فعل الجزء الأكبر كذلك يجب بملاحظة فعل الجزء الأصغر بل يجب بملاحظة كل جزء منه إذا كان المنفعلة متناهية كما لا يخفى فحيث يلزم كون فعل غير المتناهي الذي يكون لا في زمان بملاحظة الجزء الأكبر أسرع من هذا الفعل بملاحظة فعل الجزء الأصغر فلا يكون الخلف في الشق الثاني أظهر وأمحل فتأمل إسماعيل ره.
- (٢) فيكون فعل اجزاء الفاعل في اجزاء المنفعلة لا في زمان منه يلزم ان يكون فعل الكل لا في زمان أيضا وقد فرض كونه في زمان فلا تفعل إسماعيل ره.

الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه أظهر وأمحل فإذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال

فصل [١٠]

في أن المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي احكام أخرى بين الثلاثة اما الأول فقالوا لا شبهة في أن المقادير المتواردة على الجسم مادية كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده اما لمهيته أو للوازم مهيته أو لأمر عارض فعلى الأول والثاني يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها وهي مفتقرة هذا خلف.

أقول وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة ولا متفاوتة الافراد في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الأشد والأضعف من الكيف أنواعا متخالفة مشتركة في الجنس وقد مر ان الاختلاف بالأزيد والأنقص والأعظم والأصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالأشد والأضعف في أنهما بمجرد الكمال والنقص

فإذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية لا يلزم اتفاق افرادها في مقتضى المهية المشتركة لأنها لا تحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصيل واما الشق الأخير وهو ان التجرد لأمر عارض فقالوا لا يخلو اما ان يكون أمرا حالا في المقدار أو المقدار حال فيه أو هما حالان في محل آخر فإن كان المقدار حالا فيه فهو اما مفتقر إلى الموضوع أو مستغنى عنه وعلى أي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وإن كان المقدار محلا له فذلك المقدار إن كان مفتقرا إلى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع وإن كان غنيا لذاته امتنع له عروض ما يحوجه إليه لان ما بالذات لا يزول بالغير وان كانا حالين في محل فالفساد (فالمطلوب - ل) أظهر.

أقول هذا أيضا موقوف على أن يكون المقدار نوعا محصلا ويكون العارض له عارضا في الوجود والا فلاحد ان يختار الشق الثاني ويقول إن حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن وان المهية المقدارية في

ظرف التحليل مهية ناقصة لا يقتضى شيئا من الغناء والحاجة الا بما يتحد معه في الوجود

ويحله عند التحليل كسائر الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم لا يقتضى في ذاته ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين حصل له بصوره أخرى محصله للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي للجسم بما هو جسم. عقده وحل عرشي

ولك ان تقول فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لأنه مقدار مجرد.

فاعلم أن الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة والذي يوجد في المقادير.

ثم اعلم أن كلما يتصوره الانسان وله معنى محصل في خياله أو في عقله فيمكن وجوده في الخارج الا لمانع والمانع انما هي متحققه في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فإذا تخيلنا الابعاد الثلاثة من غير أن يلتفت إلى شئ من المادة وأحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ولا يوجد في الخيال الا متناهيا وإذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدميا والعدمي لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجرده عن الأحوال المادية من الألوان والصقالة والخشونة وغيرها هو الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر إلى الشئ لا بشرط ان يكون معه غيره وبين ان ينظر إليه بشرط ان لا يكون معه

غيره فالمقدار ذو الابعاد الثلاثة يمكنك ان تتخيله بالاعتبارين جميعا فاما السطح والخط فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الأول دون الثاني وكذا النقطة. إذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي اما بيان عرضية الجسم فمن وجهين أحدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعه وثانيهما ان الجسم البسيط إذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا لكليه في المهية ومخالفا له في المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من أنكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شئ ونهاية الشئ نفاذه وفناؤه. والتحقيق ان لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلاثة فالسطح فيه اعتبار انه نهاية واعتبار انه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائي واعتبار انه يقدر ويمسح ويشكل ويكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه اما انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشئ هو قابل للابعاد الثلاثة لزمه من هذه الحيثية ان يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وإن كان مضافا لا يكون الا مقدارا. وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كما بل مقداريته انما هي باعتبار ما يخالف به سطحها آخر ولا يمكن ان يخالفه بالمعنى الاخر الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية فلما مر انه ليس عدما بحثا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية امر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لأنه موجود فيه (١) لا كجزء منه ولا يقوم دونه و

(١) لأنه لو كان جزءا منه فاما ان يكون فصلا له أو صورته وليس جزءا ماديا أو جنسا له لان الجزء المادي والجنس هو الجوهر المأخوذ بشرط لا أو المأخوذ لا بشرط شئ والجزء الفصلي والصوري للشئ هو ما يتحصل به الشئ ويصير به بالفعل والسطح من حيث هو نهاية ونفاد للجسم ليس مما يتحصل به الجسم ويصير به حاصلا بالفعل بل هو من هذه الحيثية انتفاء الجسم وقطعه ورفع له لكنه موجود فيه لا في شئ آخر فيكون عارضا للجسم الطبيعي المتناهي لا من حيث هو متناه وليس بعرض السطح من حيث هو نهاية للجسم التعليمي لأنه ذو الابعاد الثلاثة المتناهية فهو موجود فيه كجزء منه أي الفصلي وهو لا ينافي كون الجسم التعليمي مقدما على البسيط على ما سيذكر لأنه مقدم عليه من حيث هو مقدار لا من حيث هو نهاية فافهم واستقم كما أمرت الأستاذ الأستاذ إسماعيل.

اما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تأمل (١) واما المعنيان الآخرا
فنقول لما ثبت انه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبته إلى كونه
بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية بل نسبته إلى
ذلك

المعنى نسبة الفصل إلى الجنس لا نسبة عارض إلى معروض فكان المجموع عرضا لا
ان أحدهما

عرض والاخر ليس بعرض وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا
واحدا وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا كونها نهاية
للخط وإذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لان كلا منهما يزول ويطرء على
الجسم الطبيعي وهو بحاله.

ولك ان تستدل على وجودهما باننا نجد الأجسام متماسة والتماس إن كان بتمام
ذواتها أو ببعضها لزم التداخل فهو يكون بأطرافها وما به التماس يجب ان يكون
موجودا

والتماس بالسطح ظاهر والتماس بالخط كما في المسنمات فان أشكل عليك وقوع
الملاقة بالعرض فاعلم أن الملاقي والملاقى له هو الجسم لا محاله لكن باعتبار
طرفه ووجهه ان السطح والخط بالاعتبار الذي هما به طرف عديان فعلى هذا صح
القول بان تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر إذ لا فاصل بينهما و

(١) لوجهين أحدهما عدم جواز قيام العرض بالعرض وثنائهما عدم كون السطح ذي
الامتدادين خارجا عن الامتدادات الثلاث التي هي الجسم التعليمي لأنه الحاصل من ملاحظة
البعدين من الابعاد من دون ملاحظة ثالثها فان لا يبقى الا واحد من الابعاد التي هي الجسم
التعليمي فعلى ما يعرض السطح فافهم هكذا قرره الأستاذ أدام الله بقائه لكن في أول الوجهين فتأمل ولا تغفل
فتح على خوئي.

انه قد وقع بالخط أو السطح لما مر .
واعلم أن الذي يقال أو ينقل من القدماء ان النقطة ترسم بحركتها
الخط والخط ترسم بحركته السطح والسطح الجسم فهذا إن كان منقولا من الحكماء
فهو اما

من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الأوائل أو يكون من باب التخيل بان تفعل النقطة
في الخيال بحركتها خطا يفعل بحركته في جهة أخرى سطحا يفعل بحركته في جهة
ثالثة جسما كل ذلك في الخيال واما في الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم
على

ضله المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته

فصل [١١]

في مباحث أخرى متعلقه بالمقادير
الأول ان المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة لأنه لا
يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لاشتكت الأجسام كلها فيه ولما مر ان الجسم
الواحد

يختلف عليه المقادير وليس أيضا بسبب الفاعل بلا مشاركته المادة لان الفاعل إذا
اعطى مقدارا لصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك اما بان يتمدد إلى جانب أو بان
ينتقص

من جانب وذلك لا يكون الا بان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل
بسبب أحوال يعرض المادة ويخصص استعدادها لمقدار دون مقدار والاستعداد أيضا
من

باب الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها أو بقسر قاسر
وكلاهما

يرجع إلى صورته نوعية مع مادة قابله.

واعلم أن المقدار المعين وان أمكن تجريدها عن المادة ولواحقها اما في
الخيال أو في عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة الا بان يصير
وجودها وجودا آخر أقوى وأتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم
هذا الوجود.

الثاني ان الاستقامة والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن ان يكون خط

واحد مورد الاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان له وكذا مراتب التقويسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول متنوعة تلك الفصول من مقولة الكيف كما سيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات.

الثالث انه كما أن النقطة غير منقسمة لأنها نهاية الخط (١) ولو كان لها جزء إن كان الآخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق

بالبيان المذكور فعلم أن النقط إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لان الواسطة ان منعت الطرفين عن التداخل فانقسمت وان لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان يظهر ان لا يحصل

السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح. الرابع انه يستحيل ان يوجد نسبه عددية أو مقدارية صمتية بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكورة.

الخامس رسم أقليدس النقطة بما لا جزء له فقليل غرضه تمييزها عن المقادير والا فالرسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن أراد الرسم لمميز لها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شئ ذو وضع لا ينقسم أو لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا إليه إشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بأنها نهاية للخط.

أقول ولا ينتقض بنقطة رأس المخروط ولا بمركز الكره لان الأولى ليست نهاية الا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين والثانية نهاية

لانصاف الأقطار المتقاطعة ولو في الوهم.

(١) ولما كانت نهاية الخط الذي له بعد واحد ومقدار واحد لم يكن له مقدار كما أن الخط نهاية السطح الذي هو ذو بعدين صار له بعد واحد وكذلك السطح لما كان نهاية لذي الثلاثة الابعاد وهو الجسم صار له بعدان شيخ الرئيس.

واعلم أن كثيرا من أحوال العدد قد ذكرناه في مباحث الوحدة والكثرة
فبقي علينا من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان واما أحوال الزاوية فنؤخرها
إلى الكيفيات المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الان

فصل [١٢]

في المكان وآنيته الشئ قد يكون معلوما من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض
فيصير مطلوبا

من تلك الجهة نفيا واثباتا وتنويعا وتقسима والمفهوم من المكان ما يصح ان ينتقل
الجسم

عنه أو إليه وان يسكن فيه وأن يكون مشارا إليه بان يقال للجسم هنا أو هناك وأن
يكون

مقدرا له نصف وربع وأن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه
فهذه أربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه
فمنهم من أنكر وجوده محتجا بأنه لو كان موجودا لكان اما جوهرًا أو عرضا
وكلاهما محال.

اما الأول فلانه لو كان جوهرًا لم يكن مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما
وهو محال لاستلزامه التسلسل لان كل جسم فله مكان فإذا كان المكان جسما
كان له مكان ويتسلسل لا إلى نهاية ولأنه يلزم تداخل الأجسام واما كونه عرضا
فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه أو منه بل معه
وأیضا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم أو يقوم بغير المتمكن فلم يكن من أحوال
الجسم

المتمكن بل يكون المتمكن شيئا آخر لان المتمكن من قام به المكان فيجب ان
يكون هو الحاوي لا المحوى.

حجه ثانيه لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو اما ان يكون المكان
محتاجا إلى حركه وهو محال لتحقيقه مع عدم حركه أو حركة محتاجة إليه وهو أيضا

محال لان العلة للشئ إحدى العلل الأربع وهو ليس بفاعل للحركة لان فاعلها طبيعة أو اراده أو قسر ولا عنصر لان العلة العنصرية لها هي المتحرك (١) ولا صورته وهو ظاهر ولا غاية لان العلة التمامية للشئ انما يجب وجودها في الأعيان عند الوصول إلى الغاية والمكان يجب وجوده قبل الوصول إلى الغاية ولأن الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورته الشئ والمكان ليس صورته المتحرك والمشارك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص.

حجه ثالثه لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الأجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم.

حجه رابعة لهم حركه عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لأوجب للنقطة مكانا لأنها قد يقع لها الانتقال والتالي محال.

والجواب اما عن الأولى فبان المكان اما جوهر مقداري (٢) ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوى واما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض ثم لا نسلم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفه الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض

(١) لان المتحرك يطلبه بحركته فيجب ان يكون موجودا حال حركه أو طلب المعدوم فتأمل إسماعيل.

(٢) وهو ذو وضع وما ليس له وضع هو الجوهر المجرد الغير المقداري كالعقل والنفس فدليل المستدل على نفى كون المكان جوهرًا مجردًا أعني قوله لقبوله الوضع أخص من المدعى فتفطن الأستاذ الأستاذ.

الكائن في شئ آخر كالمعلوم المشتق من العلم (١) وهو في العالم.
وعن الثانية ان حركة محتاجة إلى المكان ولا نسلم كون المحتاج إليه منحصرًا
في أحد الأمور المذكورة فان الاثنين محتاج إلى الواحد وهو غير العلل الأربع بل
المراد ما يتقدم بالطبع وإن كان شرطًا غير هذه الأربع.
وعن الثالثة ان النامي يستبدل بنموه مكانًا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.
وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم
من يدعون البداهة وهو أولى وقوم يستدلون عليه بوجوده منها ان الانتقال عبارة
عن التغير في الأين لأنه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضع
وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الأمور فعلم أن هذا
الانتقال هو تغير في الأين أعني في النسبة إلى المكان فثبت وجوده ومنها ان نشاهد
جسمًا حاضرًا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو فالبدئية تحكم بان للمتتابعين
مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لأنه هو الذي كان للأول ثم صار للآخر ومنها ان
وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضى وجود المكان وفي الكل
محل تأمل.

واعلم أنه ذكر بعض العلماء وجهًا تضبط به المذاهب في امر المكان وهو
ان هذا الامر المعلوم ببعض الامارات ليس بخارج عن الجسم وأحواله فهو اما جزء
الجسم أو لا فإن كان جزؤه فهو اما هيولاه أو صورته وان لم يكن جزء ولا شك انه
يساويه فهو اما عبارة عن بعد يساوى أقطاره واما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه
سواء كان حاويًا له أو محويًا له واما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوى فهذه خمسة مذاهب والى كل منها ذاهب.

(١) لا يخفى ما فيه إذ العلم الذي هو في العالم اما العلم الحقيقي أو العلم المصدري المبني
للفاعل وليس المعلوم مشتقًا من شئ منهما إذ اشتقاقه من المصدر المبني للمفعول فلا تغفل.
إسماعيل.

واحتج الذاهب بأنه الهولي بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة يتوارد عليه الصور فيكون هو هي والزاعم بأنه صورته بان المكان محدود حاصر والصورة محدودة حاصره والقياسان من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان وان صحح الأول بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة.

والثاني بان المكان محدود حاصر وكل محدود حاصر فهو صورته تصوير الكبرى كاذبة والذي دل أيضا على فساد هذين المذهبين أمور أحدها ان المكان يترك بالحركة والهولي والصورة لا تترك. وثانيها ان المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة. وثالثها ان المركب ينسب إلى الهولي فيقال باب خشبي ولا ينسب إلى المكان فصل [١٣]

في تحقيق مهية المكان
قد علم في الفصل السابق آنية المكان
فنقول في تحقيق مهيته ان الجسم لا شبهة في أنه مال للمكان بكليته فلم يجر ان يكون غير
منقسم ولا منقسما في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحا أو في الجهات فيكون بعدا وإذا كان
سطحا لا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لا تنتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد ان يكون
مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب وإذا كان بعدا لم يجر ان يكون عرضا لتوارد
المتمكنات عليه ولا ماديا (١) والا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح

(١) والا كان صورته وقد عرفت ان الصورة لا يمكن ان يكون مكانا وأيضا لو كان ماديا كان المركب منه ومن المادة جسما فلا بد له من مكان ومكانه لا يكون ما هو جزؤه لا تنتقله بانتقاله فيجب ان يكون ما هو جزء لجسم آخر لا بد له أيضا من مكان لا يكون هو البعد. الذي هو جزء للجسم الأول والا لزم تداخل الجواهر المادية فمكانه بعد آخر يكون لجسم ثالث وهكذا فيلزم عدم تناهي الابعاد وقد مر ما يدل على استحالة فتدبر. إسماعيل.

المذكور وهو مذهب المعلم الأول واتباعه كالشيخين وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب أفلاطن والرواقيين والأقدمين وتابعهم المحقق الطوسي فكأنه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كإحاطة الحاوي بالمحوى بل كإحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد أيضا بالامارات كما ستعلم وأصحاب البعد منهم من زعم أن العلم به ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين أطراف الاناء وان مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا لكل جزء جزء منه بأي وجه قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان أحدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك الأول فمن وجهين

الأول ان اختلاط الأمور إذا كان منشأ للاشتباه فإنما يزول الاشتباه برفع شئ بعد شئ منها حتى لا يبقى الا واحد فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل فانا إذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم ان يكون البعد الثابت بين أطراف الاناء موجودا وهو المطلوب والثاني ان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثة واما المسلك الثاني فلو جوه

الأول انه يلزم كون الشئ ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عندما يجرى الهواء والماء عليهما متحركان

فان الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما.
والثاني ان المكان يجب ان يكون أمرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك

ونهايات المحيط قد يتحرك من موضع إلى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا.

والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لا نعت السطح.

والرابع لو كان المكان سطحاً لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم.

والخامس ان النار بكلية تطلب مكان فوق والأرض بكلية تطلب مكان السفلى ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدمياً ولكونه يستحيل ان تحصل ملاقة الجسم بكلية أي بذاتها لها فان المطلوب هو البعد على الترتيب.

السادس انه يلزم ان لا يكون للجسم الأقصى مكان وينتقض أيضاً بكثير من الأجسام التي لا مكان لمكانها كجسم طيلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين أو مقعران منطبقان على محدبين فيهما وفي تمام (١) دوره نقر وتقدير مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم.

السابع انه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالأول يظهر في الزق المملوء ماء أو هواء إذا نقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجتمعة إذا انبسط والجسم إذا قسمت أقساماً متوازية لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمه هذا خلف.

وللقائلين بالسطح أجوبة عن هذه الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لأنها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلاثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه و

(١) متمم لكلا الفرضين وقيد لكلا الكلامين وذلك منشأ النقض بالحقيقة في الفرض الأول ويتم بكل واحد من هذا ومن كون السطحين مقعيرين في الثاني فتدبر. فتح على عفى عنه.

ظاهر ما تحته الامكان الأسفل فإنه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي ويمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور وعمده ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلي المهية من غير امتياز ومتى اجتمع المثالان في مادة واحدة فليس بان يكون أحدهما عارضا والاخر غير عارض أولى من أن يكون كلاهما عارضين أو أحدهما عارضا والاخر فالكمل يوجب ترجيحاً بلا مرجح.

والجواب منع اتحادهما بالمهية النوعية وربما احتجوا بان تجويزان بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع أن المهية واحدة والإشارة واحدة تجويز كون الشخص الانساني المشار إليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين أولى من أن يكون أشخاصا كثيرة بل غير متناهية.

والجواب بعد المنع المذكور ان وحده الشيء بوحده آثاره ولوازمه وأسبابه فإذا كانت واحدة كان واحدا وإذا تعددت كان متعددا وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو بحاله فعلم أنهما اثنان.

فان قلت الامتياز بين البعد الذي بين أطراف الاناء وجسم ما متعذر فان فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له الا بواحد من المخصوصات فإذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا.

حجه أخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية أو غير متناهية والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية (١) وكل متناه فله

(١) إن كان المراد بعدم التناهي عدم التناهي عما من شأنه ان يكون متناهيًا نختار انها ليست متناهية ولا غير متناهية لجواز ارتفاع العدم والملكة عن موضوع غير قابل لهما. كارتفاع العمى والبصر عن العقل الأول مثلا وأيضا على تقدير بطلان عدم التناهي بهذا المعنى لا يثبت التناهي لما ذكرنا وإن كان المراد بعدم التناهي سلب التناهي مطلقا نختار انها غير متناهية بهذا المعنى ولا يلزم من سلب التناهي مطلقا اثبات عدم التناهي بالمعنى الاخر حتى يمكن بطلانه بالبراهين ثم هب انها متناهية مشكله قوله وذلك الشكل اما لذاته أو لفعل غيره قلنا إنه لذاته قوله كان شكل جزئه مساويا لشكل كله قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان له جزء وكل وهو ممنوع لان الجزء والكل انما يعرض للشيء لو عرض له القسمة وهي ان كانت خارجية فقابلهما المادة وان كانت وهمية فمصححها المادة فحيث لا مادة لا تعرض القسمة مطلقا ثم نختار انه بسبب الفاعل من غير مادة قوله كان المقدار مستعدا لقبول الفصل والوصل والتمدد قلنا ممنوع وانما يكون كذلك لو كان سبب عروض الشكل منحصر في هذه الثلاثة وهو ممنوع لجواز عروض الشكل للشيء بحسب أصل الفطرة من غير عروض فصل ووصل وتمدد له واحتمال ابائه الذاتي عن سائر الاشكال يدفع لزوم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير على ما قيل فافهم. إسماعيل ره.

--

(٤٥)

حدا وحدود فيكون مشكلا وذلك الشكل اما لذاته أو بفعل غيره فإن كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في المهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلًا

لكله فاذن لو كان ذاته تقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلًا له هذا خلف وإن كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك محال فبقي ان يكون بسبب المادة فإذا المقدار مادي فيكون جسما فإذا البعد جسم هذا خلف.

حجه أخرى لهم انا نشاهد الأجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة ما يقتضى كونها في الحيز لذاته والذي يقتضى الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى أو الصورة والاعراض اما الهيولى فلأنها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين في موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتحلل فيشغل حيزا

كبيرا ويتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم أنها في حد ذاتها ليست شاغله للحيز والا لما اختلفت الشغل مع اتحادها واما سائر الصور والاعراض

فلا يشغل الأحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل.

أقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها الا الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من التداخل الهولي مع المقدار أو الصورة معه أو هو مع المادة والذي يؤيد هذا انا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات والأرضين ونتخيل مقدارا آخر اضعاف المقدار الأول أو مثله داخلا فيه

وهكذا نتخيل فسحه بعد فسحه بحيث لا تمنع فيها ولا تفسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من أهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تزاحم ولا تضائق بينها وما يروى عن قائدنا وهاديننا ص انه رأى ما بين قبره ومنبره روضه من الجنان ورأى في عرض الحائط جنه عرضها السماوات والأرض ورأى مره جبرئيل كأنه طبق الخافقين ورأى أمتة ليله المعراج وقد انسد الأفق بوجوه أختيارها.

وأیضا القائلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا وإن كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الأجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة والسر فيه ان معنى كون الشئ ماديا انه مصحوب بالقوة والاستعداد بما هو استعداد لا يجمع الفعلية الا ان الكم المتصل في قبول التعدد فإذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فإذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية فكذلك في شان الجسم ان يحل مكانا ولا يحصل ذلك الا بزواله مع المكان الأول وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لالباء المكان عنهما بل

لإبء أحدهما عن الاجتماع مع الآخر كإبء أجزاء كل جسم ان يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم أن ذلك من خاصية المادة لا غير.
ثم من أمعن النظر في حال كل جسم طبيعي يجد ان في جبلته طلب المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم ان يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول

ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذي للحاوي يمتنع الحصول للمحوى ولا المماسه له ممكن الحصول له بما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان وحركه في الكيف وإن كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصله الا ان المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة إلى أن يتصل إلى تلك الكيفية المطلوبة وكذا حركه في الكم والوضع وغيرهما فالمكان إن كان بعدا والأين نسبه الجسم إليه فحال حركه فيه كما ذكرنا فيوجد في حركه فرد من الأين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء حركه وانتهائها الذي هو المطلوب بالحركة وأما إذا كان المكان سطحاً والأين عبارة عن نسبه الجسم إليه فلا يتصور فرد تدريجي اتصالي للسطح ولا للنسبة إليه ذا لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات ولا في زمان حركه فرد زمني من السطح وهذا أيضا يرشدك إلى كون المكان بعدا

فصل [١٤]

في الرد على القائلين بالخلا وهم طائفتان
والأكثر من منهم زعموا ان الخلا امر غير وجودي أي ليس أمراً وجودياً
قال الإمام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه أمراً وجودياً.

فنقول انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا
اما الذي توهم كون الخلا وجوديا وان بين ذينك الجسمين ابعادا فذلك وهم كاذب
كما أن من توهم ان خارج العالم خلا أو ملا وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلا امر
وجودي والذي يدل على بطلان القول الأول ان الجسمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما
جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما أكثر من ذراع والقابل
للمساواة

والمفاوتة لا يكون الا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهريا مقداريا
لا محاله وهذا بخلاف الابعاد المتوهمة خارج العام فإنها أمور كاذبة ممتنعة الوجود
واما

الذي دل على بطلان مذهب الفريق الثاني أمران.

الأول الخلا مما يمكن مسحه وتقديره كما مر وهو من خواص الكم هو
اما كم أو متكمم والكم اما منفصل أو متصل وكون الخلا كما منفصلا باطل لان
حصوله من وحدات غير متجزية وكان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا
إلى حد ولأن الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلا
إذا كان كما فهو متصل وإن كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات أو ذو وضع
بالعرض فإن كان الأول فهو جسم والمفروض خلافه وإن كان الثاني فيكون مقارنا
لجوهر ذي وضع فلم يكن خلا هذا خلف.

وهذا التقرير أولى مما قيل فإذا كان كما متصلا بالذات فلا شك انه كم ذو وضع
بالذات فان الخلا مقدار ومتى كان كذلك استحال ان يوجد الا في المادة فيكون
جسما هذا خلف.

وذلك لأنه قد مر ان مجرد كون الشئ مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع وأما إذا
كان كما بالعرض فيكون متصلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث إذا فرض
مجردا عن الأجسام والمقادير يكون قابلا للابعاد والمفروض خلافه هذا خلف.
وهذا أولى مما يقال فحينئذ لا يخلو اما ان يكون الخلا حالا في المقدار
أو المقدار حالا فيه أو هما حالان في ثالث فعلى الأول يكون حالا في المادة لان

المقدار حال فيها والحال في شئ حال في ذلك الشئ فيكون الخلا ملا وكذا على الثاني لان محل المقدار مادة وعلى الثالث كان الخلا جسما إذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الابعاد فثبت ان الذي فرض خلا فهو جسم فالقول به باطل.

حجه أخرى ان الجسم لو حصل في الخلا لاستحال ان يكون متحركا أو ساكنا والتالي محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلا لا يخلو اما ان يكون متشابه الاجزاء أو مختلفها والثاني محال لان ما به يخالف جزء جزء اما ان يكون لازما لذلك الجزء أو لا فان لزم فاللزوم اما لنفس مهية الجزء أو لأمر زائد عليه. الأول باطل لان الخلا عبارة عن الابعاد المفارقة فلا اختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم كيف واجزاء المتصل الواحد متشابهه في المهية. والثاني أيضا باطل لان لوازم المهية مشتركة بين افرادها وإن كان وجه التخالف عارضا فالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة للخلا وإذا كان كذلك استحال ان يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم والاخر مهروبا عنه بالطبع وإذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولا حركه طبيعية وبهذا ثبت ان لا يكون له حركه ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولا ان يكون له حركه إرادية أو سكون إرادي لاستحالة ان يخص أحد المثليين بحكم دون الاخر.

أقول وهذه الحجة لا تفيد أزيد من أن لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة فيجوز ان يكون مطلوب المتحرك مكانا مع ترتيب خاص وأيضا لا يلزم إذا كان لشئ واحد أمكنه متشابهه ان يمتنع سكونه في واحد منها فان أمثال هذه المواضع أيها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلى كالماء والهواء ولولا ذلك لما كان سكون ولا حركه بالطبع لشئ من اجزاء العنصر الواحد في حيزه.

حجه أخرى وهي المعول عليها ان الجسم إذا تحرك في مسافة فكل ما كانت مسافته ارق كانت حركه فيها أسرع وبالعكس أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فإذا فرضنا حركه في خلا فهي لا بد ان يكون في زمان لأنها قطع مسافة منقسمة إلى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركه أخرى لذلك الجسم في ملا على تلك المسافة وزمانه أطول من زمان عديم المعاق على نسبه معينه وليكن زمان الأولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركه ثالثه له في ملا ارق من ذلك الملا بنسبه الزمانين فإذا كانت رفته عشره اضعاف رقه الملا الأول كان زمان حركه فيه عشر زمان حركه الثانية لما قررنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب ان يكون زمان حركه الثالثة الذي هو عشر زمان حركه الثانية مساويا لزمان حركه الأولى فيلزم ان يكون حركه مع العائق كهي لا معه فان فرضت رقه المسافة الثالثة على نسبه أكثر من نسبه الزمانين كان زمان حركتها أقل من زمان حركه الخلائية وهذا أشنع حيث يلزم ان يكون حركه مع العائق أسرع من حركه لا معه.

واعترض بان المحال انما لزم من اخراج حركه (١) من أن يستحق لذاتها زمانا معيناً بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة وذلك باطل لان حركه مهيتها قطع ولا محاله قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تستدعي زماناً و

(١) أي في حركه الثانية والثالثة لا مطلقاً والا لزم وقوع حركه الخلائية لا في زمان فلا يلزم الخ أيضاً والحاصل ان المستدل بنى استدلاله أولاً على أن حركه يستحق لذاتها زماناً معيناً حيث أثبت للحركة الخلائية زماناً واخرج حركه عن أن يستحق لذاتها قدراً معيناً من الزمان ثانياً حيث جعل استحقاقها للزمان بحسب قوام ما في المسافة فالمحال انما نشأ من الجمع بين المتنافيين أعني استحقاق حركه لذاتها زماناً معيناً وعدمه فافهم. الأستاذ الأستاذ ره.

لذلك حركه الفلك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول الزمان لا أصله فإذا ثبت ذلك فالحرركات الثلاثة متفقة في أصل الزمان الذي بإزاء أصل حركه وهو حاصل للحركة التي في الخلا واما الذي بإزاء المقاومة فلا

شك انه يقصر لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابله أصل حركه وباقي الساعات بإزاء المقاومة كالتسعة مثلا فاذا كانت مقاومة أخرى عشر تلك المقاومة

كانت تلك حركه تستحق ساعة واحدة لأجل ذاتها وعشر تسعه ساعات أعني تسعه أعشار

ساعة لأجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة أعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوى زمان ذي المعاق وعديمه وهذا الشك مما أورده صاحب المعبر واستحسنه الإمام الرازي

وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل.

حجه أخرى سيأتي في مباحث حركه ان الحجر إذا رمى قسرا إلى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة تحركه إلى فوق وتلك القوة انما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم

يكن في المسافة هواء بل خلا صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للمرمى الا بعد وصوله

إلى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علم أن المسافة غير خاليه وهذه ضعيفه لعدم دلالة على

وجود الملا في العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على أزيد من وجود الهواء في بعض المسافات

التي يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون في خللها خلا كثير وبعد ما ينتهى حركتها إلى

السماء أيضا خلا صرف

فصل [١٥]

في ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلا

الأول ان الاناء الضيق الرأس المملو من الماء إذا كان في أسفله ثقبه ضيقه ينزل الماء منها إذا فتح رأسه ولم ينزل إذا سد فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلا واما النقض بنزول الزيت وبنزول الماء عند اتساع الثقبه وبعدم نزوله أيضا إذا كان نصف الاناء فيه هواء فمندفع بان فرط ثقل الزيت ربما

أوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكانا ورائه اضطره ذلك إلى مزاحمه الزبيق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي الثقب وان تعذر ذلك احتبس الزبيق ولم ينزل لان الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أيضا ان يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء.

الثاني ان الأنبوبة ان اغمس أحد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء الا لامتناع الخلا من هذا القليل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ليس بسبب ان الخلا للخلاء قوة جاذبه كما سنبطله ومما يؤيد ذلك أنه إذا أفرط الانسان في مص القارورة أو المحجمة وكانت رقيقه انكسرت وإذا وضعنا المحجمة على السندان وممصناها فإنه

يرتفع السندان بارتفاعها.

الثالث انا إذا أدخلنا رأس الأنبوبة في قارورة وسددنا الخلل الذي بين عنق القارورة والأنبوبة فإذا جذبنا الأنبوبة المصمتة تنكسر القارورة إلى الداخل وان أدخلناها تنكسر إلى الخارج وان مصصنا المجوفة تنقلب هوائه نارا وربما ينشق الرابع لو أمكن الخلا فينزل الماء من الأواني الضيقة الرأس ولا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الاناء فكنا لا نرى النفاخات والبقابق.

ولأصحاب الخلا متمسكات ضعيفه كلزوم الدور في كل حركه مكانية أو ايجاب حركه بقة لانتقال السماوات من مواضعها وبان التخلخل (١) والتكاثف علامه تحقق الخلا وبان النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه أجواف خاليه وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحقق

(١) فان التخلخل انما يكون بكون الخلا في خلال اجزاء الجسم والتكاثف انما يكون بفساده والجواب منع الحصر لجواز ان يكون التخلخل بكبر مقدار الجسم بعد صغره والتكاثف بعكس ذلك فتدبر. إسماعيل.

أجسام بلا نهاية وهو محال وان لم يجب فجاز ان يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر فجاز الخلا والكل مندفع بأدنى تأمل وأقوى متشبهاتهم انا إذا رفعنا سطحاً أملس واقعاً أعلى سطح أملس مثله رفعاً متساوياً دفعه عند الحس فلا يخلو في الحقيقة اما ان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس سيما في الحجر والحديد مثلاً أو يرتفع اجزائه معاً فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتاً من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من الخارج إلى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها إذ رب جسم لا ثقبه فيه ولو كانت لكان بين كل ثقتين سطح متصل لا محاله فعلم أن انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف أولاً لا امتناع ان يكون في الوسط دفعه بلا مادة أو بلا استحالة لان كل استحالة في زمان أو ان يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لا امتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فإذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خالياً قبل ذلك وهو المطلوب.

وجوابه منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الأملس وما يرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونة وتضاريس وان خفى ذلك على الحس.

وربما تمسكوا بعلامات أولها ان القارورة إذا مصت مصاً شديداً وضم الثقب بالإصبع ثم كبت الثقب في الماء وأزيل الإصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوءة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله.

وثانيها لو ألصقنا أحد جانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى فيها شئ من الهواء وشددنا الجوانب شداً وثيقاً ثم رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فحصل بينهما جوف خال وهو المطلوب.

وثالثها ان التجربة دلت على امكان دخول مسيله في زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.

ورابعها انا نرى اناء مملوا من رماد يسعه معه ملؤ ماء فلو لا ان هناك خلاء لاستحال ذلك.

وخامسها ان الدن يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه ثم يجعلان معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا ان في الشراب خلا انعصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلك.

والجواب عما ذكره أولا انه لو كان العلة ما ذكرت لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا بان يستدل به على بطلان الخلا أولى.

والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعة وقد تكون قسرية والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدارا عظيما بعد ما قبلت مقدارا صغيرا وحركه المص موجهة للسخونة الموجهة للتخلخل وكانت شديده

التهيؤ للعود إلى مقدارها الطبيعي فإذا لقيها برد الماء تكاثف عودا إلى مقداره الطبيعي فتبعه الماء لضرورة الخلا.

وعما ذكره ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم.

وعن الثالث بامكان انقباض ما في الزق أو انبساط محيطه أو ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيلة فيه.

وعن الرابع بأنه كذب محض.

وعن الخامس بأنه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحب للحس أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر

فصل [١٦]

في أن الخلا لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبه ولا دافعه للأجسام
زعم محمد بن زكريا الرازي ان له قوة جاذبه للأجسام ولهذا يحتبس الماء
في الأواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الأواني التي تسمى زرقات الماء
ومنهم من
أثبت له قوة دافعه لها إلى فوق ويدل على بطلان الأول ان الخلا متشابه الاجزاء فلو
كان

فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني (١) ان الخلا المحرك اما
المبثوث في داخل الجسم أو في خارجه المحيط به.
فعلى الأول اما ان يكون محركا لاجزائه أو لكليه والأول محال لان كل
واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلا فلم يكن حركتها بسبب الخلا بل بمحرك آخر
فإذا حرك مجموع المحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركا لا محاله بسبب
ما حركها لا بسبب آخر.

والثاني أيضا محال لان تحريك ما يتركب عن الاجزاء لا يمكن الا بتحريك
اجزائه كما أن علة المركب لا بد أن تكون علة لاجزائه (٢) واما على الثاني فمعلوم ان
الخلا المحيط بجسم كبير لا يصعده إلى فوق فاذن لا ينفعل من الخلا الا جسم
يتخلخل

الخلا بين جزء من اجزائه فرجع إلى أن بعض الأجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض
اجزائه عن بعض فيلزم هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو باطل لان
التجانس علة الضم ويلزم هربها إلى جهات مختلفه مع اتحاد الطبيعة وأيضا ان لم يكن
هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال وإن كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه

(١) ويمكن ابطال الثاني به أيضا كما يدل عليه قول المصنف قدس سره في آخر الكلام
وهذا ينافي تشابه الخلا فلا تغفل. إسماعيل.

(٢) هذا إذا كانت علة المركب علة له بالذات وعلى الاطلاق والا فلا يلزم ان يكون علة لجميع
اجزائه كما في النجار بالنسبة إلى السرير فتدبر. إسماعيل.

لاتحاد المهية وجه آخر الخلا الموجب للدفع وحركه الجسم إلى فوق لا بد وأن يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلا إلى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبا يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلا بعد خلا فلا يكون ملاقاته للخلا الا في آن وفي الان الواحد لا يحرك شئ شيئا وبعد الان لا يكون ملاقيا له الا ان يقولوا ان الخلا يعطى للجسم قوة محرکه يحركه إلى جهة وهذا ينافي تشابه الخلا.

تذنيب

زعم المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا ان الجسم الأسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه بل سطح الأسفل

هو المكان مع أنهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسفل لكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كما أن سطح الجره مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجرة. واحتجوا بان الفلك الاعلى ذو مكان لأنه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فمكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفه لان حركه الفلك ليست مكانية بل وضعية ومما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا.

ان الجمهور اتفقوا على أن الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد كما مرت الإشارة إليه ومن الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الإحاطة ويرد عليه انه ان يكون المكان من قبيل الإضافات وان لا يكون للمحدد مكان فعلم أن أسلم المذاهب وأتمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا انطباقه عليها إحاطة وانطباقا لذي وضع بذى وضع آخر وعليه براهين تنهى الابعاد الوضعية لا يجرى في بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع

لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي إلى أن ينتهي إلى بعد هو آخر الابعاد المادية
الوضعية وفوقه بعد غير محتاج إلى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية والصورية
عليه وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا أيضا يقابل الإشارة الحسية بل
يقبل

الإشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر
الابعاد الوضعية وبالعرش الذي يستوى عليه الرحمة الإلهية هو ما يحيط بجميع
المتماديات

الحسية إحاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن أحد الجانبين
وهو

الاعلى ينفع عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الأسفل يتصل بالصور الجسمية
النوعية وأبعادها المادية كالخيال الذي فينا فإنه جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية وهو
ينفع عن الحق بالصور المثالية الفائضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادي لأجل
ضعف وجوده ابتداء فإذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل
كانفصال

كاتب عن كتابته أو قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم
المعاد

وسياتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد
الفن الثاني في مقولة الكيف

وهو مشتمل على مقدمه وأربعة اقسام

المقدمة في رسم الكيف وتقسيمه إلى أنواعه الأربعة اما الرسم فاعلم أن لا سبيل
إلى تعريف الأجناس العالية الا الرسوم الناقصة إذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا
فصل لان التركيب من الامرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي
لا يعرف تحققه بل انما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمه شاملة
الا

المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف لها
تعريف للشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الأجناس العالية ليس بعضها أجلى
من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك أولى لأن الأمور النسبية
لا تعرف الا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية إلى ذكر خاصته التي هي أجلى فقالوا كما هو المشهور انه هيئة قاره لا يوجب
تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضى قسمه ولا نسبه في اجزاء
حاملها

فكونه قاره يميزها عن أن يفعل وعن ان ينفعل وكونه لا يوجب تصورها تصور
غيرها عن المضاف والأين والتمى والملك وكونها غير مقتضيه لقسمة يميزها عن الكم
وغير مقتضيه لنسبه في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع أبحاث.

أحدها ان المفهوم (١) من أن يفعل مؤثرية الشئ في الشئ وذلك الشئ
اما متغير أو ثابت فإن كان ثابتا كانت مؤثرية أيضا ثابتة لأنها من لوازم مهية المؤثر
ولازم

الثابت ثابت فقولنا هيئة قاره لا يفيد الاحتراز عنها وإن كان متغيرا لم يكن المؤثرية
حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت أمرا عقليا كسائر
الإضافات التابعة للذوات فلا حاجه إلى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم
من أن ينفعل.

وثانيها ان قولنا لا يفيد تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها (٢) يفيد

(١) لا يخفى ان المفهوم من أن يفعل وان ينفعل هو التأثير تدريجي والتأثر التدريجي
حسب الاصطلاح ويدل عليه لفظ المضارع المفيد للاستمرار التجديدي ولهذا لا يقع فيها حركه
كما صرح به المصنف قدس سره في الشواهد وهما حكمان زائدان على ذات المؤثر والمتأثر ويخرجان
عن التعريف بقيد قاره وما ذكره ره بقوله وثانيها الخ فيه انه لا باس بكون القيد الأخير مغنيا
عن القيد السابق في التعريفات على ما صرح به القوم. إسماعيل ره.

(٢) وكان تعريف الكيف هكذا انه هيئة لا يوجب تصورها الخ وزيد في المشهور وقيل هيئة
قاره وقال المصنف ليس لزيادة القارة في التعريف فائدة جديدة لو لم يكن هذا القيد لم يفدها التعريف
فلا حاجه إلى زيادة القارة في الاحتراز وليس وغرض المصنف ان في تعريف المشهور قيد يخرج به
ما يخرج بهذا القيد فلا يحتاج إليه حتى يرد عليه بأنه لا باس بكون القيد الثاني مغنيا عن الأول
وما يدل على ما قلنا قوله فان قيل احترزنا به عن الزمان الخ.
لأستاذ الرشدي.

الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن إلى ذكر القارة حاجه في الاحتراز عنهما فان قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لأنه يقتضى قسمه حامله وهو حركه.

وثالثها ان الصوت من مقولة كيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت حركه كما هو رأى أهل التحصيل لكنه هيئة غير قاره لان اجزاءه غير مجتمعه في آن وهو بين بنفسه ولأنه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار.

ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما يوجب تصويره تصور شئ آخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط لأننا نقول إن كان التغير عن كيف بأنه لا يلزم من تعقله تعقل شئ آخر ففعل أكثر اقسام كيف يخرج عنه إذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم نشترط ذلك بل إن لا يلزم من تعقله تعقل شئ خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما.

وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الأخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتهى والمغضوب عليه.

فان قيل كل منها لا يقتضى تصويره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والإضافات فلا بد ان يتصور المنسوب والمنسوب إليه أولاً حتى يتصور تلك الأمور النسبية قلنا إن الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده الا ان يقرء الأول منصوباً والثاني مرفوعاً وحينئذ لا يلائم هذه القراءة لتمام الرسم.

وسادسها هب انا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب تصويره غيره على ما لا يكون تصويره معلولاً لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع أنها معدودة من أنواع كيف. وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين أمور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال

والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التأثير والتأثر وليس لها معنى جامع والاجتناب عن مثل هذه الألفاظ في التعريفات لازم.

ويمكن الجواب عن أكثر هذه الايرادات لكن الأقرب ان يقال هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضى القسمة والا قسمة في محله اقتضاء أوليا فبالعرض خرج الباري تعالى والجوهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور أمور آخر بخلاف الكيفيات فإنه لازم من تصوراتها تصور غيرها الا ان تصوراتها معلوله وتصورات غيرها ويدخل فيه الصوت إذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضى القسمة والا قسمة خرج الكم وخرجت الوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء أوليا احتزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فإنه لذاته يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء أوليا بل بواسطة وحده المعلوم.

واما تقسيمه إلى أنواعه فينحصر بالاستقراء في اقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد تبين بصوره التردد بين النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة وحاصلها ان الكيف إن كان هو القسم الأول فهو الأول وإن كان الثاني فالثاني أو الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه

ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أن بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الإمام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالأجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما

يكون فعله بطريق التشبيه أي جعل الغير شبيها كالحرارة لجعل المجاور حارا أو السواد يلقي شبحه أي مثاله على العين لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل. قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع

آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انها من هذا الباب وذكر في موضع

آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا. أقول وستعلم الجواب عن هذين الاشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية.

قال الرازي هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعنى من جهة انها تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن أحوال العدد ما يستغنى عن المادة ذهنا لا خارجا

هي الرياضيات بان من جملتها البحث عن أحوال العدد وهو ما يستغنى عن المادة في الخارج أيضا.

أقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس واسطه الأبدان وربما يدفع بان العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر.

وربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويدفع بأنه حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالأجسام انها لا يتعلق بها أصلا وليس كذلك (١) بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة بحيث يستغنى عن النفوس.

اما الذي ذكره في بيان الحصر في الأنواع الأربعة فطرق أربعة. الأول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية (٢) كالأستدارة

(١) ليس كذلك بل معناه ان الكيفيات النفسانية لا يتعلق بالأجسام أصلا من حيث الكمية وهو كذلك فان الكيفيات النفسانية ان تعلقت بالأجسام فإنما تتعلق بها من حيث إنها ذوات نفوس لا من حيث كمياتها فافهم. إسماعيل ره.

(٢) أقول يمكن ان يقال على هذا يكون معنى كون الكيفيات المختصة بالكميات ما يتعلق بالأجسام انها يتعلق بها خاصة بحيث يستغنى عن النفوس والاختصاص بهذا المعنى لا ينافي تحققها في غير الأجسام فتدبر. إسماعيل ره.

والتربيع الزوجية والفردية أو لا وهو اما أن تكون محسوسة أو لا والمحسوس هو المسمى بانفعالات ان كانت سريعه الزوال كحمرة الخجل وبالانفعالية ان كانت راسخة وان لم تكن محسوسة فاما استعداد نحو الكمال أو لا فالأول هو المسمى بالقوة إن كان استعدادا نحو اللا انفعال ولا قوة وذهنا طبيعيا إن كان استعدادا شديدا نحو

الانفعال والثاني هو المسمى (١) بالحال إن كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكه ان كانت بطئ الزوال كحلمة فهذا تقسيمه الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية

غير مختصه بالكم ولا محسوسة ولا مهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بان ما يكون كمالات لا بد وأن تكون كيفية نفسانية لأنه دعوى بغير دليل الا الاستقراء. الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا والأول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسمه التحريك وليس ذلك بثقل والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم أو لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للأجسام من حيث هي طبيعية أو في النفوس من حيث هي نفسانية.

الثالث الكيفية اما أن تكون متعلقه بوجود النفس أو لا يكون كذلك والذي لا يكون فاما ان يتعلق بالكمية أو لا يتعلق والذي لا يتعلق فاما ان يكون هويتها انها

استعداد أو هويتها انها فعل فالأول هو الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة واللا قوة والرابع الانفعاليات والانفعالات.

الرابع ان الكيفية اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات أو لا يكون كذلك وحينئذ اما ان لا يتعلق بالأجسام وهي الحال والملكة أو يتعلق وذلك

(١) وهو الذي لا يكون استعدادا نحو الكمال بل يكون كمالات هو الكيفيات النفسانية المنقسمة إلى الحال والملكة. إسماعيل ره.

المتعلق اما من حيث كميته وهي المختصة بالكميات أو من حيث طبيعتها وهي القوة واللا قوة وهذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكل ضعيفه متقاربة.

القسم الأول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة أبواب
الباب الأول في احكام كليه لهذا القسم وفيه فصول
فصل [١٥]

في خاصيته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسمية
اما الخاصة المساوية التي تعم افراده فهي انها تفعل في موادها أشياء يشار كها في المعنى
فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والألوان يقرر أشباحها في البصر
قل هذه
الخاصية غير عامه لخروج الثقل والخفة ولأنه ذكر الشيخ في فصل الأسطقسات من طبيعات
الشفاء في بيان انه لم سميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت
بالبرهان
ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان لا تفيدان ميل نفسيهما.
أقول يمكن الجواب بأنهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة
فعلم شمول هذه الخاصة لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في أثناء تقسيم
الكيفيات ان السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسمه
التحريك وليس ذلك بثقل معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه
وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الادراك وبينه في مادة الجسم حيث إن الأول مثال
الشئ بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل والخفة ليسا من المحسوسات
كما زعمه الرازي وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان
جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه نفى كونهما فاعليين مثل نفسيهما في المواد لا في
القوى

الحسية كيف وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس مما له صوره مساوية في

الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالألوان وبين الملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المقدم.

واما الخاصة الغير الشاملة فكثير لا يحتاج إلى البيان.

واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها أولا ولكونها بخصوصها أو عمومها مانعه

للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما في كفيات البسائط كحرارة النار فان الحرارة بما هي حراره قد تكون مانعه للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها أو نوعها والا فالحرارة أنواع كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شان الحرارة المطلقة ان يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وان لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها انما حدثت على انفعال في أمور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لأجل ذلك حلوه وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديده الشبه بان تنفعل فهي وان كانت

داخله في القسم الأول لأجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت

عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال.

فصل [١٦]

في الرد على القول بان كفيات الأجسام

نفس اشكالها وبأنها نفس الأمزجة

زعم بعضهم ان لا حقيقة للكفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فإذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض وبيعض الكفيات دون بعض من سبب والا لا نفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملوّن أجابوا بان الأجسام

مركبه من اجزاء غير متجزية بالفعل وان تجزت بالفرض وهي على اشكال متخالفة وعلى تراكيب وأوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم الذي يقطع العضو تحريفا إلى عدد كثير لكون اجزائه صغارا شديده النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذلك القول في الروائح والملموسات كالحرارة والبرودة.

وبالجملة فاختلاف الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات والحواس انما ينفع من الاشكال لا من كيفية أخرى وهذا المذهب سهل الدفع فان ما في الحواس صورته المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء أيضا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب

ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فأحدهما غير الآخر فان قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المخصوص لاله البصر اثرا ولاله اللمس اثرا آخر قلنا الآثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف وان لم يكن اشكالا فثبت القول بوجود كفيات وراء الاشكال لان صور الشئ ومثاله لا بد وأن يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكفيات ان الألوان والطعوم والروائح فيها تضاد بخلاف الاشكال إذ لا تضاد فيها. حجه أخرى قالوا إن الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشئ على نفسه قالوا إن الانسان الواحد قد يرى جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مره شقراء ومره على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات.

وأیضا السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الأشياء الا انفعال الحواس ولا اختلاف الاحساسات الا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب

الأوضاع المختلفة.

والجواب اما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا بل هناك أطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة فيها لان المرئي هو الوضع وليس الأجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس صدق اختلاف الاحساسات لانفعالات المنفعالات.

واعلم أن جماعه زعموا ان الكيفيات نفس الأمزجة وان المزاج إذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين وإذا كان على حد آخر وبحال آخر كان لونا وطعما آخر وليس سائر الكيفيات التي تجرى مجراها شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا آخر والذي يدل على بطلانه ان جميع

الأمزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة ولا شئ من الألوان ملموسا فليس شئ من المزاج لونا.

وأیضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والأمزجة متوسطة ليست بغاية فهي أمور غير الأمزجة

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة

وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبله والثقيل والخفة وقد ادخل في هذا الباب الخشونة واللامسة والصلابة واللين فلنذكر كلا منها في هذا الباب وفيه فصول

فصل [١٧]

في حد الحرارة والبرودة

قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات

والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعليه محرکه لما فيه إلى فوق لأحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات أي صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورا أوليا بل ذلك تابع للخاصية الا ولى وهي التحريك إلى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود أولى من المذكور في الشفاء فإذا فعلت الحرارة فعلها الأولى يحدث بتخليها الكثيف تخلصا من باب الكيف أي رقه القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيده اللطيف من الاجزاء تكاثفا من باب الوضع أي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية في الحرارة جعل الغير سببها لا مجرد اثر ما أعم من حرکه وغيرها ليكون قوله فعليه محرکه بمنزله قولنا جسم حيوان على ما زعمه الامام. وبالجملة فالخاصية الأولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثارا مختلفه من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك. وتحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة إن كان بسيطا استحال أولا في الكيف ثم يفضى به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يفرق المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية من النارية ويتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائية وإن كان مركبا فإن لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في أن الألفاظ اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان أشد التحام البسائط فإن كان اللطيف والكثيف القرييين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حرکه دورية لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد جذبته الكثيف إلى الانحدار والا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وإن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد وإن كان غالبا جدا كما في الطلق حدثت مجرد سخونة واحتيج في

تليينه إلى الاستعانة بأعمال آخر وعدم حصول التصعد والتفرق بناء على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات. فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لأنها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات أيضا كما يزيد بياض البيض وصفرتها تلازما.

لأننا نقول اما تفريق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارا واما فعلها في الحطب فلان اجزائها الأرضية متماسكة بالمائية فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الاجزاء اليابسة الرمادية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسيلها بإعانة الحيل التي يتولاها أصحاب الأكسير وخصوصا إذا أعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شئ منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك

حركه دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية واما عقد النبض فليس جمعا له بل هو إحالة في قوامه ثم إن النار يفرقه عن قريب بالتقطير

ثم اعلم أن هذا التعريف وكذا نظائرها أعني التي للمحسوسات ليس بحد فإنه غير مركب من المقومات ولا أيضا برسم لأنه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن إلى مهية الملزوم وهي هنا ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم حركه إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات إلى فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما افاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصله بذكر هذه اللوازم.

واعلم أن من القدماء من أنكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلاان وجوديان مقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي إلى العدم ولا إلى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين

لتكونا مصدرين لهذه الأفعال الأربعة المتقابلة.

ويمكن ان يأول كلام القدماء بان وجود الحرارة أقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة أشبه بالوجودي من فعل البرودة لان السكون والجمود أشبه بالعدم من حركه ولأن الحرارة قد تكون جوهرًا سماويا كالطبيعة الفايضة من عالم النفوس على أبدان فتفعل أفعالا غريبه مخالفه لفعل هذه الحرارة العرضية

فصل [١٨]

في مهية الحرارة الغريزية وآنيته

ربما يتوهم ان اطلاق الحرارة على حراره النار وعلى الحرارة الفايضة من الأجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفايض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك لأنه لمفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف والتصعيد وان كانت الحرارة مختلفه بالحقيقة والذي يشك فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى النيران السماوية

وعلى الطبيعة الفاعلة في الأبدان وعلى الأدوية والأغذية التي يظهر منها حراره في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء صفه مسماه بالكيفية المحسوسة التي تكون في النار أم ذلك توسع واطلاق الحار على ما منه الحرارة وان لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد.

والحق انه لو ثبت فيما منه الحرارة انه يفعلها بالذات فهو حار فان القوى تعرف بأفاعيلها والأثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام أو يجمع

الحرارة أو يمنعها عن التخليل فليس بحار. واختلفوا في أن الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة في الحيوان والنبات هل هي مخالفه بالنوع للحرارة الخارجية أم لا. قال الشيخ في القانون الحار الخارجي إذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي أشد الأشياء مقاومة له حتى أن السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فإنها آله للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالضمادة وليس هذه الخاصية للبرودة فإنها انما تنازع وتعاقب الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن أن يستولي عليها الحرارة الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها والبرودة منافيه لها ولذلك يقال حراره غريزية ولا يقال برودة غريزية وحكى في حيوان الشفاء عن المعلم الأول أنه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الأسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الأسطقسي واعتبر ذلك بتأثير حر الشمس في عين الأعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع النارية وبسببها صار الروح جسما إلهيا نسبته من المنى والأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل أفضل المجردات والروح أفضل الأجسام. وزعم الإمام الرازي انها هي النارية فان النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية إلى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة

هي المسماة بالحرارة الغريزية وانما تدفع حر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة أفادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في المهمة بل في الدخول والخروج حتى لو توهما الغريبة جزء و

الغريزية خارجة لكانت الغريزة تفعل فعل الغريزية.
أقول يلزم على ما ذكره ان يكون الشئ عند انكساره وضعفه تفعل أفعالا
لا تقوى على شئ منها عند كماله وشدته.
وأیضا الفرق حاصل بین عدم انفعال الشئ عن المفسد المضر و بین ان يدفع
ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريزية التي وردت البدن
وأمرضتها زمانا ولا شك ان الحرارة الأسطقسية التي في البدن تشتد بورود حراره
أخرى
غريبه كمن يحترق بدنه بالنار أو يتسخن بالأهوية الحرورية أو بالحميات فالتى تقاوم
هذه الأشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده إلى الصحة
والسلامة بعد اشراقه على الافتراق والفساد ما هي أهذه الأفاعيل تصدر عن النارية
التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انخلاعها كسائر الصور
الأسطقسية كما هو المذهب المنصور أم هي صادرة عن لا شئ أو عن البرودة التي
لا فعل لها الا القعود والسكون أو عن النفس والنفس لا يعقل الا بواسطة القوى
والكيفيات
فما أبعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما في كل منها من الترتيبات
والتشبيهات والتعديلات إلى الحرارة التي شأنها الاحراق والتفريق.
وأیضا الحار الأسطقي كباقي الأسطقسات بطبايعها متداعية إلى الانفكاك مجبورة
بالقسر على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي
باستخدام النفس أو الطبيعة إياه إذ قد ثبت في موضعه ان هذه الأفاعيل الطبيعية لا يتم
الا
بشئ من هذه کیفیات الأربع سيما الحرارة ومن نظر حق النظر يعلم أن نسبه الحرارة
إلى الطبيعة كنسبة الميل إلى القوى المحركة فكما ان طبيعة النار حاره الجوهر كما أن
مفيد الوجود وجودي الجوهر فكذلك مبدء الحرارة الغريزية نفسا كان أو طبعاً طبيعة
فلكية أو عنصرية يجب ان يكون حار الذات بذاته لا بحرارة زائدة بل ذاته بذاته حراره
وحارة الا ان تلك الحرارة نوع آخر أعلى وأشرف من هذه الحرارة وذاته بالحقيقة
نار أخرى اجل من هذه النيران وهي محيطه بهذه لا إحاطة وضعية فقط كإحاطة
السماء
بكرة الأثير بل إحاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس فالتبيعة والنفس عندنا

حارتان غريزيتان ولها طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هي من جنس الأجرام السماوية غير

قابله للموت والبرد لكونها حية بالذات نعم قد تعدم ولا يوجد لا انها تموت و فرق بين الفساد والعدم كما أنه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن أذهان أكثر المستقلين بالفكر فضلا عن المقلدين

فصل [١٩]

في مهية الرطوبة واليبوسة وأنيتهما

ورد في كلام بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه وردة الشيخ بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان أشد الأجسام التصاقا أشدها رطوبة فما ليس كذلك والا لكان العسل أرطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل

وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه

وقال الإمام الرازي بان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم

ان العسل أشد التصاقا من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق إذ لا شك ان الشئ كلما كان أرطب كان أسهل التصاقا من الماء وان عنيت لشدة الالتصاق أو كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمها ان يكون الأدوم التصاقا أرطب.

وأیضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الأدوم أرطب بل الالتصاق عرض من باب الإضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لا محاله سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال.

أقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على أنه لا تعرض

في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال أصلا على أن ما ذكره

من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الاتصال محل منع.

وقد أورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس المدفوق جدا كالعظام المحترقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بأنه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطه الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق أعني

البله لولا مانع فرط اللطافة لا على رأى من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه

منها ان النار ارق العناصر وألطفها وأسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون أرطبها وبطلانه ظاهر وأجيب باننا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء.

فان قيل إذا أوقد التنور شهرا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفه أو غالبه مع أن سهولة قبول الاشكال بحالها قلنا لو أوقد الف سنه فمداخلة الهواء بحالها.

ومنها انه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالنيران ليس كذلك فليس رطبا هذا خلف.

والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البله فان اطلاق الرطوبة على البله شايع.

ومنها انها توجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابسا صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبه لكونها يابسه. والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمر في الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمر ولا قبوله إلى الرطوبة واليبوسة والحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه أولى.

واما اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الأجسام ما يتفرق اجزأؤه ويتعرك بسهولة اما لضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما لتركبه من اجزاء صغار مع صلابة كل منهما فالأول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم السريع التفرغ عسير الاجتماع.

فظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان آنيتهما فاعلم انا قد أشرنا إلى أن تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق وتركه أولى فإذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات

لا محاله وكذلك اليبوسة لما مر.

وأما إذا قلنا هي التي لأجله يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي ان أريد به ظاهره فان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا منه. بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان

يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا أيضا محسوسة بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه انهما سواء فسرت بالقابلية أو بعلة القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية أو وجودية فهي لا يلزم أن تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية فظاهر واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصله للجسم لذاته مع سائر القابليات لان شان الجسم قبول التشكلات ولذلك كان هذا القبول حاصلًا لليابس أيضا واما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية وجودية فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا لذاته استحال ان يستدعى

علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم الحاجة إليه أظهر فثبت ان

الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالأشبه انها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حر فيه ولا برد ولا حركه ولو كانت رطوبتها وجودية كان

الاحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء. (١)
واعلم أن الشيخ مال في فصل الأسطقسات إلى أن الرطوبة غير محسوسة وذكر
في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء لعله أراد بالغير المحسوسة هي التي
بمعنى سهولة قبول الاشكال ولا بالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق أعني
البلة و

هذا حسن والله أعلم بالصواب

فصل [٢٠]

في اللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والبلة والجفاف
اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام
إلى اجزاء صغيره جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه ان
يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الأول مع زيادة معنى فإنه يفيد الرقة مع كبر
في الحجم والرقة أيضا تستلزمه الا ان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن وهي بالالتزام
ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو
الطف منها وهذا المعنى غير مشغول به ههنا.

ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل والانفعال
الا بالعرض وقال في قاطيغوريوس يقال التخلخل الانتفاش كالصوف المنفوش ويقال
لما إذا صار الجسم إلى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول
المادة حجما أكبر فالأول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الإضافة في الكم
أو كم ذو اضافته وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها.

واعترض عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول هناك هو بعينه الرقة المفسر
ههنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بأنه غير نافع في الفعل والانفعال
الا بالعرض مع أنه الذي فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة
فيهما مع أن اثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي والأولى ان يقال سهولة

(١) قال الامام لو كان الهواء دائما محسوسا لكان الجمهور لا يشكون في وجوده ولا يظنون
هذا الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرفا جلوه.

قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال.
واما الزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة المعنى لان اللزج ما يسهل تشكيكه
باي شكل أريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد
الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيكه ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة
الرطب

مع ضعف المزاج.

واما البله فاعلم أن هيهنا رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية
تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة
الرطب فان نفدت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البله
فصل [٢١] في الثقل والخفيف وفيه مباحث

أولها ان الشيخ قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا
لما يمنعه عن حركه فدل على أنه مبدء المدافعة لا نفسها وهي غير حركه كما في
الثقل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فإنه يحس منهما الميل
الهابط والصاعد وغير الطبيعة لأنها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم في
حيزه

الطبيعي ولأن المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها.
وثانيها ان لمن أثبت الميل أمرا غير المدافعة ان يقول الحلقة التي يجذبها
الجذبان المتساويان حتى وقفت في الوسط لا شك ان كلا منهما اثر فيها فعلا يمنع
عن

تحريك الاخر إياها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لان فعلها
إلى جانبي العلو والسفل وفعلهما لو تم فإلى جانبين غيرهما فثبت ان لهذه المدافعة
مبدء غير الطبيعة وغير القوة النفسانية.

وثالثها ان الخفة والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله الثقل قوة
طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن

الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقل أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى أن ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله.

أقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض ولا صفه للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لان الثقل لا يتحرك إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازي بل صفه للحركة احترازا عن حركه القسرية على ما هو التحقيق من أن فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور

ليخرج عن الثقل الخفيف المتحرك إلى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمى إلى الفوق ثم إن قوله قوة يدل على أن الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة أو ما به المدافعة.

ورابعها اقسام الميل طبعي وقسري ونفساني والطبعي لا يكون الا إلى جهة من الجهات والجهة الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الصاعد والقسري على خلاف الطبيعي واما النفساني فقد يكون مستديرا

وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الإرادات.

وخامسها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الأجسام عندما يكون في أحيازها الطبيعية.

قال الإمام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهانية. أقول هذا في الوضوح بمنزله لا يحتاج إلى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ولازمه عند عدم المانع.

وسادسها ان الميل قد يراد به نفس المدافعة وقد يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها إليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي أو النفس عند الإرادة باستخدام الطبيعة وكما أن من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لان حركه الواحدة تقتضي قربا إلى موضع ما ويلزمه البعد عن خلاف

جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه إلى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء أريد بالميل نفس المدافعة أو سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي أورده الإمام الرازي على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفاء.

أحدهما ما قال في الفصل الذي تبين فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا تصغ إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة إلى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمى إلى فوق فيه ميل إلى أسفل البتة بل فيه مبدء من شأنه ان يحدث ذلك الميل إليه إذا زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في حركه القسرية السبب في حركه القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مده إلى أن يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه وينحرق به وكلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعي فقله قوى عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدء المدافعة أو قوتها بمعنى الامكان الاستعدادي المقابل للفعل واما الحلقة الساكنة مع أنها المجذوبة إلى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين لا وجودهما ولا وجود مبدئيهما القرييين.

وسابعا ان الميل كما يكون إلى الجهات المكانية كذلك يكون إلى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما مضى في مباحث حركه بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم إلى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك

فتنقسم إلى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه وإلى ما يحدثه النفس كميل النبات إلى التزيد في الكم وإلى الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة بل من المرارة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الصفرة وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس والكل عندنا بسبب الطبيعة سواء كانت مستقلة أو مقهورة للنفس أو مقسورة

بأمر خارج لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس الا الميل المكاني والقسري منه يختلف الأجسام في قبوله والتعصي عنه بأمور ذاتية أو عرضية فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالأقوى بحسب الطبع أكثر تعصيا وامتناعا من قبول الميل القسري والأضعف أقل امتناعا والاختلاف العرضي اما لعدم تمكن الفاسد منه كالرملة الصغيرة أو لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتنبيه أو لتخلخله الذي لأجله يتطرق إليه الموانع بسهولة كالريشة أو لغير ذلك.

وثامنها انه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد إحديهما بالذات والأخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة متحركة يحركه بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل أحدهما بالذات والآخر بالعرض كحجر يحمله انسان يمشى فإنه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للانسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين أحدهما بالطبع والآخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد ويضعف اما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالأكبر أشد ميلا من الأصغر أو في الكيف كالتكاثف والتخلخل فالأكثف أشد ميلا للهبوط من الألف والبعكس للصعود وفي الوضع كاندماج الاجزاء وانتفاشها وقد يختلف أيضا بأسباب خارجه من رقه قوام المسافة وغلظه واما القسري فبحسب ما أشرنا إليه.

إذا تقرر ذلك فاعلم أنه إذا طرء على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يتقاوم السببان أعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في افنائها قليلا قليلا فيأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوه الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشد بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا

من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى.
وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما يشاهد في الحجر
المرمى حالي صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة
المنبعثة فيه من تأثير غيره حيث يطل به البرودة المنبعثة من طباعه إلى أن تزول
تلك الحرارة بأسباب خارجة شئنا فشيئاً فيعود انبعاث البرودة من طباعه فإنه لا يجتمع
في

الماء حراره وبرودة بل يكون ابدا مكيفا بكيفية واحده متوسطة بين غايتي الحرارة
الغريبة

والبرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه فتسمى حراره وتارة أميل إلى تلك فتسمى برودة
وتارة

متوسطا بينهما فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة مع
ما يعاونها

من الأمور الخارجية كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم
ميلان

بل يكون دائما ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسري أو طبيعي وعند تقاوم الميل
القسري والطبيعة

كأنه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري للحجر وبين البرودة
الذاتية والحرارة القسري للماء ان خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه
الطبيعي وكما في حاله سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية
وكما في الحلقة التي تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبه من
الحرارة والبرودة غير ممكن لان بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها
وبعضها لا يجوز خلوه عنها.

وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهة واحدة أحدهما طبيعي والاخر
غريب اما الجسم الابداعي الذي وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعي
كالأفلاك في حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء
وهي في غير أحيازها كان ذلك ممتنعا لان قاعدة الامكان الأشرف دلت على أنها في
أقصى

الممكن من قوياها الطبيعية فميلوها بالغه إلى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج
واما في غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فان الهواء
يقاومه

في ميله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته.

(۸۱)

وعاشرها ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ويقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقيل إلى السفلى والخفيف إلى فوق وغير الطبيعي مختلفا ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى بأسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى اعتماد

واحد بالنسبة إلى السفلى ثقلا وإلى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة إلى سائر الجهات اسم مخصوص.

وذهب بعض آخر إلى أنها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة إلى جهتين ومنهم كالجبائي على أن الاعتماد لازما كان أو مختلفا غير باق.

وقال أبو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الألوان والطعوم وقال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركه ولا سكونا وانما ولدهما حركه فان من فتح بابا أو رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركه

في المفتاح والحجر تولد حركه بعد حركه وتولد سكونه في المقصد وأبو هاشم على أن

المولد للحركة والسكون هو الاعتماد.

واستدل أيضا بان حركه الرامي متأخرة عن حركه الحجر المرمى لأنه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي إليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لأنه ان أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان أريد بالذات فالامر بالعكس إذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالأقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو حركه وقد يكون الاعتماد فإنه يولد أشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد حركه لأنه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده أوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم إلى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده للألم بشرط توليده تفرق الاتصال والأصوات بشرط توليده المصاكة.

هذا تقرير مذهبهم في الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت أن الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل

الشئ لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه وانما الباقي في كل جسم شخصي هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول إلى المطلوب من أنه يفعل الايصال لأنه المحرك والمدافع إليه والمدافع هو بعينه الموصل إليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضى وجود

الميل إلى آن الوصول ولا يقتضى بقاءه كما لا يقتضى بقاء حركه بل استحالتهم لان المستدعى

للميل وحركه هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعاً كان أو قسراً أو اراده وهو غير باق في زمان الوصول إلى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك إليه لاستلزامه تحصيل الحاصل.

وحادي عشرها ان الميل هيئة قاره وان وقع في بعض افرادها تدريج وليس كالحركة التي لا يتصور الا تدريجاً لشيء كالأين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصولات إلى حدود مطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود في حد غير منقسم كان موجوداً في آن وان استمر قبله أو بعده أيضاً.

وثاني عشرها ان لا تفاعل بين الثقل والخفة إذ الثقل يوجب حركه الجسم إلى جانب المركز والخفة إلى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الاخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين إلى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتفاعلا.

وقد علمت أن السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جميعاً في ذلك الزمان الا في الطرفين ففي آن أوله كان آخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي آن آخره كان أول زمان الميل الطبيعي وقد أحدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري

فصل [٢٢]

فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الأمور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استوائها وهما من باب الوضع على أن المحسوس ليس مجرد الوضع أيضا بل امر آخر من صلابة أو لين أو حراره أو برودة أو غيرهما فليسا من هذا الباب.

اما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه وهو من باب حركه مع تعبير في سطحه منها وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لأنه موجود مع عدمهما ولأن اللين غير محسوس بالبصر وهما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار وكذا الصلب فيه أمور بعضها عديمي وهو عدم الانغمار وبعضها وجودي فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها.

اما العدم فظاهر اما الشكل فقد علمت اما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللا انفعال والاستعداد واللا استعداد ليس مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة

واللين من باب الكيفيات الاستعدادية.

واما ساير الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعني الأربع الفعليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الأجسام الطبيعية.

واما الكيفيات المدوقة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكون المدوق تلو الملموس لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا ارداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمدادا من فاعل الخير والجود واستجلابا لإفاضة العلم واكمال الوجود

الباب الثالث
في الكيفيات المبصرة وفيه فصول
فصل [٢٣]

في اثبات الألوان

ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقة للون أصلا بل جميع الألوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة غيرهما فان البياض انما يتخيل من مخالطه الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جدا لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فإنه لا سبب هناك الا مخالطه الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمادية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي واما السواد فممن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه. والحاصل ان البياض هو راجع إلى النور والسواد إلى الظلمة وباقي الألوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد إلى الماء نظرا إلى أنه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح ولأجل هذا يميل الثوب المبلول إلى السواد والمحققون على أنها كيفيات متحققه لا متخيلة وان كانت متخيلة في بعض المواضع أيضا

وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الأسباب لا ينافي تحققها وحدوثها بأسباب أخرى

التي هي باستحالات المواد.

واعلم أن الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانيه الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم أنه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور أم لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال إنه لا شك في أن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكننا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا

الوجه بوجه

أحدها كما في البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضا مع أن النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل أخرجت الهوائية عنه ولهذا صار أثقل.

وثانيها كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلى ويبالغ في تصفيته ثم يختلط المائتان فينقع فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الابيض كاللبن الرايب ثم يجف بعد الابيض فليس ابيضه لأنه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيض وكما في الحص فإنه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويك مع أن تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه أظهر.

وثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون تارة من البياض إلى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة إلى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة إلى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف لهما.

ورابعها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الألوان إذ لو لم يكن اختلافها الا لاختلاط المشف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الأحمر والأخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة.

هذا تلخيص ما افاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض أقوى من دلتهما على أن سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع أن في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض على أنحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفرد.

والعجب أن صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه إلى السفسطة حاشاه عن ذلك.

ومنهم من نفى البياض وأثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان قولهم للأسود انه غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق

إذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباع فسيبه ان الصبغ المسود لما

فيه قوة قابضة فيخالط وينفذ والمبيضات غير نافذة ونقل عن أصحاب الأكسير انهم ينتقلون

نحاسا كثيرا برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وذلك يطل ما قالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الألوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على أن مادة البياض عارية عن اللون.

ودفع بأنه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الأول ولزوم سبب الثاني.

أقول لا شبهة في أن القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون آخر وكذا في السواد وسائر الألوان بلا فرق فان فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا إلى الوجه الأول وانسلاخ الشئ وعدم انسلاخه من أضعف الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالأعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي. وربما احتج بان محل البياض يقبل جميع الألوان وكل ما يقبل الشئ يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان يعرى عن الألوان كلها.

والجواب ان الصغرى كاذبة لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عن غير ذلك البياض وان أريد بالقبول المجامع للفعلية منعنا الكبرى

وهو ظاهر.
وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به
واللازم باطل فكذا الملزوم وهو منفسخ بان القضية مشروطه فلا يلزم الا امتناع
الاتصاف
ما دام قابلا وذلك حق.

تتمه

اعلم أن كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعي أو نضج طبيعي
وبالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعه في محل وإن كان
بعد حركه مكانية فهو لون غير طبيعي كالألوان والقزحية والزجاجية وألوان
المسحوقات
المشفة كالجمد المكسور باجزاء صغيره وكلا القسمين موجودان لكن أحدهما مادي
حاصل بانفعال المادة والاخر من تعيينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار
حسب اختلاف المظاهر.

ثم إن القائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقتين
منهم من زعم انهما أصل الألوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه
وجوها ضعيفه.

ومنهم من ذهب إلى أن أصول الألوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة
والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى ان المشاهدة انما تفيد ان
التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا
التركيب ولا يكون له حقيقة مفردة فلا

فصل [٢٤]

في النور المحسوس
واعلم أن النور ان أريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل

نفسه فيكون حقيقة بسيطه كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه أنوار عقلية ونفسية وجسمية والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشدة وما سواه أنوار متناهية الشدة بمعنى ان فوقها ما هو أشد منها وإن كان بعضها كالأنوار العقلية لا يقف آثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى الأجسام الكثيفة فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الاعداد والامكانات كما بيناه في شرحنا لحكمه الاشراق وان أريد به هذا الذي يظهر به الأجسام على الابصار فاختلّفوا في حقيقته فمنهم من زعم أنه عرض من الكيفيات المحسوسة.

ومنهم من زعم أنه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يرى أنه عرض ان يعلم أنه ليس من الاعراض التي تحصل بانفعال المادة وبلاستحالة بل يقع دفعه من المبدء الفياض في محل قابل إياه اما بمقابله نير واما بذاته وكذا ينبغي على من يزعم أنه جسم ان يدّعي انه ليس من الأجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وأمثالها وكذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة إلى فوق وللتفريق والجمع وما شابهها وكالبرودة الموجبة للثقل والكثافة والجمود وأمثالها بل لا بد وأن يكون

من الأجسام الكائنة دفعه بلا استحالة وانتقال لكن الزاعمين انه جسم اشتهر بينهم ان النور أجسام صغار تنفعل عن المضئ ويتصل بالمستضئ وذلك ممتنع لان أكثر النيرات المضيئة أجرام كوكبية دائمة الإنارة لا ينفصل اجزاؤها عنها دائما والا يلزمها الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار اجزائها أو كونها دائمة التحليل مع ايراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون أجسامها أجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسده وذلك محال من الفلكيات واما الذي ذكر في كتب الفن لا بطلال مذهب القائلين بكون الأنوار المبصرة أجساما فوجوه:

الأول انه لو كان النور جسما متحركا لكانت حركه طبيعية وحركه الطبيعية إلى جهة واحده دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له. والثاني ان النور إذا دخل من الكوه ثم سدناها دفعه فتلك الأجزاء النورانية اما ان يبقى أو لا يبقى فان بقيت فهل بقيت في البيت أو يخرج. فان قيل إنها خرجت عن الكوه قبل انسدادها فهو محال لان السد كان سبب انقطاعها فلا بد ان يكون سابقا عليه بالذات أو بالزمان وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وان لم يبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام أحدهما وهو معلوم الفساد. والثالث ان كونها أنوارا اما ان يكون عين كونها أجساما واما ان يكون مغائرا لها والأول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل إنها أجسام حامله لتلك الكيفية تنفصل

عن المضي وتصل بالمستضي فهذا أيضا باطل لان تلك الأجسام اما محسوسة أو غير محسوسة فإن لم تكن محسوسة كانت ساتره لما ورائها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهرا. والرابع ان الشمس إذا طلعت من الأفق يستنير وجه الأرض كله دفعه ومن البعيد ان ينتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخرق على الأفلاك ممتنع.

أقول وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمه الاشراف. اما الوجه الأول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل مما يوجد دفعه بلا حركه.

واما الوجه الثاني فلقائل ان يقول إن قيام المجعول بلا مادة انما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الإفاضة فإذا طرء المانع لم يقع الإفاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقيه عنه لان وجوده لم يكن بشركه المادة فكذا

عدمه فعند انسداد الباب عن الإفاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعه ولا فرق في ذلك بين كونه

عرضاً أو جوهرًا والسر فيهما جميعاً أن النور مطلقاً ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركه الهولي كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعه لو فرض حجاب بينها وبين مبدئه الفاعلي إلا بعد زمان وعقيب استحالة. وأما الذي ذكره ثالثاً فجوابه أن المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود فإن مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم حين جسميته

فما ذكره مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم.

والحل فيهما جميعاً أن مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفاهيم المختلفة قد تكون في الأعيان ذاتاً واحده من غير تعدد في وجودها وأما المذكور رابعاً فلأن مبناه أيضاً على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية
فصل [٢٥]

في حقيقة النور وأقسامه

النور غنى عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بأنه كيفية هي كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف أو بأنه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر

تعريف بما هو أخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بأنه كيفية اختلفوا.

فمنهم من ذهب إلى أنه عبارة عن ظهور اللون فقط (١) وقالوا أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب

(١) اعلم أن القول السابق الذي في الفصل الأول كان لانكار اللون وهذا القول لانكار الضوء فافهم. جلوه.

القرب والبعد عن الطرفين فإذا الف الحس مرتبه من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الأول وظن أن هناك بريقاً وشعاعاً وليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه أن ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة.

فزعم أنها كيفية زائدة ولذلك إذا قوى البصر بنور السراج لم يراها وكذا نسبه لمعان السراج إلى لمعان القمر ونسبه لمعانه إلى نور الشمس من حيث إن لمعان السراج

يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام لونها وذلك يبهـر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه في نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهـره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا يحس بها.

ثم إذا قوى في النهار بنور الشمس لم يصـر مغلوباً لظهور تلك الألوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم.

أقول لا بد أولاً من تحقيق محل الخلاف في أن النور كيفية زائدة على اللون أو نفس الظهور.

فنقول من قال بأنه نفس الظهور فهو لا يخلو إما أن يريد به الظهور أو مجرد هذه النسبة والثاني باطل والا لكان الضوء أمراً عقلياً واقعاً تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوساً

أصلاً لكن الحس البصري مما ينفعـل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والأمور

الذهنية لا يؤثر مثل هذا التأثير فثبت أن الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون أمراً وجودياً لكن بقي الكلام في أنه عين اللون أو غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليننا على ضوابط الاشرافيين عند مقاوماتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الرأي على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم وأما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود

اللون والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة
الأول ان ظهور اللون إشارة إلى تجدد امر فهو اما اللون أو صفه نسبية أو غير
نسبية والأول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد
والأول يقتضى ان لا يكون مستنيرا الا في آن تجدد والثاني يوجب كون الضوء نفس
اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة
على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد
حال نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية.
والثاني ان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين
ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضدا لبعضه وهو محال لان ضد الضوء الظلمة.
الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذي لا يكون مضيئا وكذا سائر
الألوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور إذا وقع عليهما الضوء فهما
متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر.
الرابع ان الجسم الأحمر مثلا المضيئ إذا انعكس منه إلى مقابله فتارة ينعكس
الضوء منه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معا إذا قويا حتى يحمر
المنعكس
إليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعانا ساذجا.
فان قيل هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل.
فنقول فلما ذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوئه اخفى ضوء المنعكس
إليه وأبطله وأعطاه لون نفسه.
أقول اما الوجه الأول فهو مقدوح بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفه
حقيقية من شأنها ان ينسب ويضاف إلى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد.
وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما أن
المهية والوجود في كل شئ واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه
إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية و

الظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة وقد مرت الإشارة إلى ضعف الأدلة الموردة على ابطال كون الألوان غير زائدة على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح أيضا لو قال أحد انه غير اللون لان النور بما هو نور

لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمه والألوان مختلفة. واما الوجه الثاني فهو أيضا مندفع بما مهدنا وبان الألوان وان لم يكن غير النور الا ان مراتب الأنوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين اعداد من النور وامكانها وفعاليتها وقوتها وضعفها واصلها وعارضها واعداد من الظلمة أعني عدم ملكه النور وامكانها وفعاليتها وقوتها وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقه بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعداد والامكانات فليس بعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الألوان التي نراها فيقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابله المنير ومن قال بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون كما أن من قال بان الوجود عين المهية لم يقل بان كل وجود عين كل مهية ليلزمه ان لا يطرء وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الاحكام وبعضها أمور متضادة لكن

بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أن الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها أشياء متضادة لكن بما هي مهيات لا بما هي موجودات مع أن الوجود والمهية واحد وكذلك النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكى. واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بأدنى اعمال رويه فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شئ وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضئ الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك

عند قصور (١) الضوء واللون أو قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوه استعداد المنعكس إليه على أن الكلام في مباحث العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوئه دون لونه ربما كان لأجل صقالته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس الا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له إليهما لا اللون والضوء اللذان

يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه الا ان يكون المنعكس إليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أو من أحدهما أيضا

فصل [٢٦]

في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الألوان انما تحدث بالفعل عند حصول الضوء ضوء المضيء إن كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء والا فعرض كالقمر ويسمى نورا آخذا من قوله تعالى والذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا أي ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو أيضا ذاتي وعرضي والأول يسمى شعاعا والثاني كما للمرأة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابله المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الأرض الضوء الأول وإن كان من مقابله المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابله الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف

الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا أولا وثانيا وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبته إلى أن ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمه وهو عديمي لأننا إذا أغمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئا فوجب ان لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلوا

(١) يعني ان القصور يوجب ضعف اللمعان الواقع على المقابل وهو يوجب عدم ظهور اللون فتأمل. إسماعيل.

الجسم عن النور من غير انضياف صفه أخرى ولا اضافه قوة امكانية لم يكن حاله الا هذه

الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن أمرا وجوديا بل سلبيا محضا (١).
واعلم أن الألوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فهو اما لعدمها أو لوجود عائق عن الابصار والثاني باطل فان الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما إذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فإذا صار المرئي مستنيرا رأيته ولا يمنعك الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية.

ويدفع بان اللون إذا كان في نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرئيا.
ولقائل ان يقول لا شك ان اللون له مهية في نفسه وله انه يصح ان يكون مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم.
وبالجملة للجسم مراتب ثلاث استعداد ان يكون له لون معين ووجود ذلك اللون وكونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هذا

الحكم الثالث لا أصل وجود اللون.
أقول والأولى ان يجعل هذه المسألة متفرعة على مسألة كون اللون عين الضوء أو غيره فإن كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حاله الظلمة وإن كان غيره أمكن ان يكون موجودا في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار.
تذنيب
ربما يظن أن الظلمة من شرائط رؤية بعض الأجسام كالأشياء التي تلمع بالليل و

(١) هذا الكلام يشعر بظاهره على أن تقابل الظلمة مع الضوء تقابل السلب والايجاب لا تقابل العدم والملكة كما هو المذكور في كلام غيره فتبصر. إسماعيل.

نفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لان المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء أو في الظلمة واما الشمس فإنما لا يمكننا ان نراها في الظلمة لأنها متى طلعت

لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فإنما ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوءها وإذا انفعّل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعّل عن الضعيف واما

في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا جرم ترى. وبالجملة فصيورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع
في الكيفيات المسموعة وفيه فصول
فصل [١]

في علة حدوث الصوت
علته القريبة تموج (١) الهواء وسبب التموج امساس عنيف أو تفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل من كلا الأمرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للشكل والموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون

إلى أن ينتهي ذلك إلى الهواء الذي عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض

(١) وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لكونه دايرا معه وجودا وعدما وقال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيه اليقين وأجيب بان استقراء الجزئيات مع الحس القوي يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص فتدبر. إسماعيل.

الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعمه آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشديده منه ربما ضرب عن الصماخ فسده والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون ولا شئ من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج بصوت ولا القلع والقرع وأيضا الشئ قد يعلم منه انه تموج أو قلع أو قرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عندما يكون الأمور الثلاثة مجهولة فهي غير الصوت
فصل [٢]

في اثبات وجود الصوت في الخارج
لاحد ان يقول إن الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بانا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته أيضا ومعلوم ان اثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا

يدرك جهاتها كما أن اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به الا حيث تلمس من غير أن يدرك الفرق بين وروده من اليمين أو من الشمال لأنها لا تدرك الا حين انتهى إليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع التمييز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الأصوات علمنا انا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ.

واعترض باننا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانما تميز بين القريب والبعيد لان الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى وعن البعيد أضعف.

ودفع الأول بان ذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الأيسر لانسداد في الاذن الأيمن وله شعور بالجهة والثاني بأنه باطل والا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوى والقريب الضعيف ولكننا إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن اختلافهما بالقرب والبعيد.

أقول لكن الاشكال باق بان المدرك والمحسوس لا بد وأن يكون أمرا موجودا عند المدرك حاله ادراكه والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وأن يكون ملاصقا له وهيئة الصوت وشكل التموج (١) وان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب والبعد غير موجودتين عندها.

والتحقيق ان يقال إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شئ واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض فكلما حدث فيه شئ مما يمكن للنفس ادراكه بشئ من الحواس من الهيئات ومقادير الابعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فأدركت النفس له كما هو عليه
فصل [٣]

في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصداء والطنين والحرف
سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الأجسام وقصره وشده انحرافه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئة

يتأدى إلى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل اضداد هذه الأسباب وهي البمية وكتاهما محتمله للزيادة والنقصان فان زادت الأسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس.

واما الصداء فحصله لان الهواء إذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل أو جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف إلى جانب الخلاف ويكون

(١) أقول ما ذكره من التحقيق يقتضى ان لا يتوقف سماع الصوت على وصول حامله إلى الصماخ لان الصوت إذا حصل في الهواء بسبب التموج المخصوص والنفس متعلقه بالهواء المتصل بالبدن ولو تعلقا بالعرض يجب ان تدرك النفس بحاسة السمع الصوت ولأن المفروض ان كون هذا التعلق كاف لادراك النفس بشئ من الحواس ما أحدث في ذلك الهواء مما يمكن ادراكه للنفس بشئ من الحواس والصوت كذلك الا ان يقال إن الصوت ليس مما يمكن دركه للنفس الا بعد وصول حامله إلى الصماخ فتدبر. إسماعيل ره.

شكله شكل الأول وعلى هيئته كما يلزم الكره المرمى بها إلى الحائط ان يرجع القهقري

فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء وإذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب

ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع واما الحرف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة

والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ ومعروضها

في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمفروض في عبارة بعضهم. أقول والكل صحيح وجهه ان نسبه تلك الهيئة إلى أصل الصوت كنسبة الفصل إلى الجنس لا كنسبة العرض إلى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وانما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بان يمكن وقيد المماثلة بالحدة و الثقل أي الزيرية والبمية احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لأنها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالأولى

به ان يكون احترازا عن مثل الغنة والبحوحة.

بقي الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة.

قال بعض العلماء والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل إن يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا خفاء في أن هذا التعريف وأمثاله التي للمحسوسات تعريف بالأخفى بل المقصود مزيد توضيح للمهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها

فصل [٤]

في تقسيم الحروف إلى صامت ومصوت وإلى آني وزماني الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف ويسمى المصوتة المقصورة والألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها أعني الألف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة يسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لأنها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان أو الساكتتان إذا لم يكن قبل الواو ضمه وقبل الياء كسره.

وليست الألف الا مصوتا واطلاقها على الهمزة بالاشتراك الأسمى وليس المراد بالحركة والسكون هيهنا ما هي من خواص الأجسام بل حركه عبارة عن كيفية حاصله في الحرف الصامت من آماله مخرجه إلى مخرج إحدى المدات فإلى الألف فتحه وإلى الواو ضمه وإلى الياء كسره ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت. انما الخلاف في أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا أو لذاته لكونه عبارة عن مده متولدة من اشباع حركه تجانسها فلا يتصور الا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان

الابتداء بالساكن وإن كان مرفوضا في لغة العرب وينقسم الحرف باعتبار آخر إلى آني وزماني لأنه ان أمكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يكن كالطاء فآني. وانما يوجد في أول زمان ارسال النفس كما في طلع أو في آخر زمانه كما في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الآني الصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا.

واعلم أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا.

الأول مثل ل بالفتح أو الضم أو الكسر.

والثاني مثل لا ولو ولى وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطوع الممدود في الوزن.

واعلم أن الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة وعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي أنواع متخالفة يختلف افراد كل منها بعوارض

مصنفة أو مشخصة اما التصنيف فكا لاختلاف بكونها ساكنة أو متحركة مضمومة أو مفتوحة

أو مدغمة أو مدغمة فيه وغير ذلك واما التشخيص فككون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الان

أو في وقت آخر ويتلفظ به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص وايراد هذه المسائل

أليق بالعلوم الطبيعية

الباب الخامس

في الكيفية المدونة والمشمومات وفي اثبات عرضيتهما وفيه فصول
فصل [١]

في الطعوم الأجسام اما أن تكون عديمه الطعم أو ذوات طعوم

والأول هو التفه المسيخ وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادمه حسا فقط

فان النحاس والحديد وأمثالهما مما لا يتحلل منه شيء يغوص في اللسان فيدركه ولكن إذا احتيل في تحليلية وتلطيفه ينفصل منه اجزاء صغار يظهر له طعم قوى واما الذي له

طعم فبسائط الطعوم الحاصلة في افراده تسعه اقسام

الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة

وذلك لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل أو كثيفة أو معتدلة والفاعل

في الثلاثة اما حراره أو برودة أو قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه فالحرافة أسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لان سبب حدوث الملح مخالطه رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته اجزاء أرضية محترقة يابسها المزاج مره الطعم مخالطه باعتدال فإنها ان كثرت أمرت.

ومما يدل على أن المالح دون المر في السخونة ان البورق والملح المر أسخن من الملح المأكول والعفص أبرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة أولا فيها عفوصة شديده التبريد فإذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج لها مالت إلى

الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل إلى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه أيضا.

وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه في الهندبا ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب

من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز.

فمن الطعوم المتوسطة بين الأطراف ما يصحبه تفريق واسخان ويسمى الجملة حرافة وآخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه تكثيف وتجفيف

وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزائد على هذا القدر فاللائق بايرادها فيه علم الطب

فصل [٢]

في الروائح المشمومة

ليس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثة
أحدها جهة الإضافة إلى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة
السرجين.

وثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال طيبة ومنتنة من غير تحصيل
معنى فصلى فيهما.

وثالثها ان يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوه ورائحة حامضه
كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب إليها ويعرف فهذا آخر الكلام في
أحوال الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره.
وأما الكلام في كيفية الاحساس بها فسيأتي في القسم الثاني لهذا الفن وهو
البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا
النمط سنعود إلى ذكره وتحقيق وجود آخر لها ولغيرها واثبات ان لها كينونه
صورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الأضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد
وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه الأجساد

القسم الثاني

من الأقسام الأربعة التي للكيف القوة واللا قوة وفيه فصول فصل [١]

في أنواعه أنواع هذا القسم من الكيفية ثلاثة
الأول استعداد شديد على أن ينفعل كالممرضية واللين ويسمى باللا قوة.

والثاني استعداد شديد على أن لا ينفعل كالمصباحية والصلابة.
والثالث استعداد شديد على أن يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان
بالقوة اما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلاثة ويكون تمام الامر المشترك
الذاتي لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف وجنسا لهذه الثلاثة فقد ذكر أمران
أحدهما انه استعداد جسماني كامل نحو شئ من خارج.

وثانيهما انه المبدء الجسماني الذي به يتم حدوث امر خارج بمعنى ان حدوثه
مترجح به والثاني أولى من الأول لان الاستعداد من باب المضاف إذ لا يعقل الا بين
شيئين مستعد

ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم متناول للأقسام الثلاثة لان الفاعل
والمنفعل يشتركان في أن حدوث الحادث انما يتم بها.

ثم إن القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوة للمقاومة
يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك والأقسام الثلاثة المشتركة في
كونها مبادئ جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها.

قال الشيخ في قاطيقورياس واما الجنس الاخر من أجناس الكيفيات التي هي
أنواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور على أنه استعداد جسماني كامل نحو امر خارج
بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الأولى ولا قوة الجواز فان كل انسان
بالقوة صحيح ومريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي
وافرة من جهة أحد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشئ ان يقبل المرض أو ان
يصرع غيره فقط كيف كان بل إن يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة أو

يرجح

لا قبول الصرع على قبول الصرع والمصباحية والممراضية والهيئة الصارعية والهيئة
الانصراعية والصلابة المترجح فيها ان لا ينغمر واللين المترجح فيها ان ينغمر من هذا
الباب انتهى.

ثم اعلم أنه لا خلاف في أن القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان
تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخله تحت هذا النوع فالمشهور
انها منه والشيخ أخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فإذا أريد تلخيص معنى

جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال انه كيفية بها يترجح أحد جانبي القبول والا قبول لقابلها.

واما بيان ان القوة على الفعل لا تصلح أن تكون داخله تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولا إلى أن يعرف أصلا كليا وهو ان جهات الفعل دائما يكون

من لوازم الذات لان كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء اثر إذا خلى وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج في فعلها إلى قوة زائدة عليها وإذا فرض اضافه قوة أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعله لها بل قابله إياها وإذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئا آخر إن كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولا قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمفعلية أولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت مما بينا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا لشيء بعد أن لم يكن

فصل [٢] في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي

قال الشيخ في قاطيقورياس لمشكك ان يتشكك في أنه هل المصارعة في هذا الباب داخله من حيث إن لا ينصرع أو من حيث ينصرع فان كانت من حيث لا ينصرع يكون

المؤونة في دفع الشك خفيفه ويكون هذا الجنس هو تأكد أحد طرفي ما عليه القوة الانفعالية

في أن ينفع وان لا ينفع لكنه يعرض ان يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الأقسام

إذ لا يصلح ان يوجد في الأجناس الأخرى أو يصعب وإن كان من حيث ينصرع فان الشبهة

الأولى تتأكد وكأنك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصارعية القوة الأولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الأشد والأضعف بل هذه ككمال لتلك من جهة مواتاة

الأعضاء نسبتها إليه نسبة شدة الذكاء والفهم إلى النفس الناطقة.
فنقول الآن المصارعة يجب ان يعلم أنها متعلقه بأمور ثلاثة امر في البدن
وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي
معرفة ما صناعية بحبل المصارعة كمعرفة صناعة الرقص والضرب بالعود.
وبالجملة فهو من أصناف المعرفة بكيفية أفعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء
والكتابة واما ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكه يحسن بها تصريف العضل على ادراك
الغرض في المصارعة فهاتان اما حالتان ان ضعفتا واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا وليسا
من الأمور البدنية الصرفة.

واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني يقوى وهو كون الأعضاء بحيث يعسر عطفها
ونقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهة وتقرر ان هذا الجنس هو استكمال استعداد
أحد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما إذا وجد
كان انفعالا بالفعل كالممرضة أو شديد الاستعداد لان لا يوجد فيه وهذا
كالمصاحبة.

وبالجملة فان هذه القوة اما ان يستكمل آخذة نحو التغير عن الحالة الطبيعية
الملائمة وهو اللا قوة واما ان لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية انتهى.
وربما قيل إن القدرة على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث إنها قدره واعتبار
من حيث إنها قدره شديده ومن حيث إنها فاعله بسهولة فهي من حيث إنها قدره
فهي من الحال أو الملكة ومن حيث إنها شديده أو فاعله بسهولة فهي من هذا النوع.
فأجيب كما في الشفاء بان الذي فيه قوة ان ينصرع أشد ففيه قوة الصرع
حاصله لكنها ضعيفه والذي فيه قوة الصرع أشد ففيه قوة الانصراع حاصله لكنها
ضعيفه ففي كل منهما قوة الامرين حاصله ولكنها في أحدهما أقوى وفي الآخر
أضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون في المهية أو في العوارض فإن كان
في المهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجه عن ذات القوة فان الشئ لا يختلف
 باختلاف ما ينضم إليه من الخارج وإذا لم يكن الشدة موجودا آخر بل القوة القوية

موجود واحد وهو بمهيته الوجدانية مخالفه للقوة الضعيفة فإذا كانت تلك الحقيقة داخله في أحد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وإن كان الاختلاف بينهما في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود.

وأما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحده باقيه يعرض له الشدة لا لقوه أخرى انضافت إليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصير بها أشد تأثيرا وفعاله وهذا محال وأما بيان انه مع بطلانه يفيد المقصود فلان القوة القوية إذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخله في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخله فان مثل الشيء إذ لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء أيضا تحت ذلك الجنس.

ومما يحتج به أيضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديده على الاحراق فلو كانت داخله في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات

لزم تقومهما بجنسين وهو محال فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخله في هذا الجنس

فصل [٣]

في تحقيق ان اللين والصلابة من أي جنس من أجناس الكيف قد مرت الإشارة في قسم الكيفيات اللسمية إلى أن أحدهما أعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللا انفعال والآخر أعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال فليس أحدهما بان

يجعل عدما للآخر أولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن لا احد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلاثة أشياء أحدهما عدمي والآخران وجوديان اما العدمي فهو اللا انغمار واما الوجوديان فأحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لأنه علة الامرين الوجوديين وعلة الوجودي

وجودي فذلك الاستعداد امر وجودي.
وأیضا فالانغمار كما سبق عبارة عن حركه في سطح الجسم مقارنه لحدوث شكل
مخصوص فيه واستعداده لقبول حركه لأنه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل
لأنه متكمم وإذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان
يكون هناك كيفية أخرى تفيد هذه القابلية لان ما ثبت لذات الشئ لا يكون بعلة
أخرى وإذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد
نحو اللا انفعال لعله وجودية أو يستحيل ان يكون سببه نفس المادة التي هي علة
للاستعداد ولا أيضا زوال وصف عن المادة إذ ليس الاستعداد للا انفعال علة وجودية
حتى

يكون زوالها علة الاستعداد للا انفعال فاللا استعداد للا انفعال امر وجودي فمن
هذه المعاني يغلب على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.
أقول يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الأشياء الواقعة تحت الأجناس المحصلة
قد يكون بأمور عدمية أو نسبية أو بشئ يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه أي كون
الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لأمر وجودي بصفة عدمية وكون اللين بحيث ينغمر
تعريف

له بنوع من مقولة أخرى وهي بمقولة ان ينفع فكون اللين والصلابة وجوديتين
تحت هذا النوع من الكيفية أعني القوة واللا قوة لا ينافي تعريف أحدهما بعدمي
والاخر

بوجودي من مقولة أخرى.

واما قول القائل ان علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما
متكmma فممنوع إذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا
النحو من حركه على هذا الشكل وهي الانغمار وان كفا لقبول مطلق حركه
ومطلق الشكل فإذا لم يكف الجسمية مع المادة الأولى والكمية للانغمار فلا بد ههنا
من حاله وجودية أخرى هذا ما سنح لي في دفع الاشكال.

لكن بقي شئ آخر وهو ان الاستعداد واللا استعداد أمور عقلية كالامكان والامتناع
والوجوب ونظيرها فهي اما عدمية أو إضافية والاعدام ليست تحت مقولة والإضافات
تحت

مقولة الإضافة.

فبقي الكلام في أمور هي مقتضيه لعدم أو اضافته لكن نعلم بالضرورة انه إذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية أخرى يسمى الاستعدادية وليس المخلص عن هذا الا بان يقال إن كون المادة بحيث يكون الامكان الذي فيه نحو

القبول أو اللا قبول قريبا من الفعل بسبب كيفية أو شدة كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان والجواز العقلي لان ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا الامكان وغير نفس الكيفية ولا داخله في باقي المقولات القسم الثالث

في الكيفيات التي توجد في ذوات الأنفس وهي على الجملة منقسمة إلى الحال ان لم تكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة

قليل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا يجب تغايرهما بالذات فان الامر النفساني في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فإذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكه فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم تصير ملكه كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا.

أقول من أراد ان يعرف فساد هذا القول فينبغي ان ينظر في امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الاعراض التي موضوعها النفس. وأما إذا صار العلم ملكه فلا بد ان يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرًا فعالًا لمثل تلك الصور وأمثالها والفاعل كيف يكون متحد الهوية مع المفعول كيف وهذا الاستحكام كمالية لما كان أولا حالا غير مستحكم وعندهم ان الأشد والأضعف مختلفان نوعا فهما بان يختلفا شخصا كان أولى. واعلم أنه إذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما أو قدره ما فحصول الصورة العلمية

الثابتة لنفوس الأفلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والإرادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متأخري الحكماء وقوم ممن قبلهم انها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لأنها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبه ولا بعيدة بل فعل مجرد لصور حاصله وليست أيضا داخله في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة ولا التي في الكميات فيشكل الامر فيها على قانونهم في تقسيم الكيف إلى أنواع محصورة في الأربعة فإذا أريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بكمال غير محسوس

ولا يؤخذ في حد الملكة القوة والقدرة بل هيئة ثابتة لا يحسن جنسها أو يؤخذ لها قسم آخر.

فيقال اما حال أو ملكه أو امر آخر غيرهما لتدخل فيها الإرادة الكلية لنفوس الأفلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كمالات غير استعدادي يوجب ثابت لا يزول ويكون قسيم الحال والملكة.

واعلم أنه يندرج تحت هذا النوع أعني الحال والملكة (١) أنواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمئة ونحوها فلنذكر من الأنواع التي جرت العادة بذكرها ههنا كلا في مقاله الا العلم فإنه لشرفه وغموض مسائله أفردنا

للبحث عن احكامه وأحواله بابا على حده واما سائر الكيفيات كالقوى والأخلاق فها نذكرها في فصول

فصل [١]

في القدرة

قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من أنها حالة نفسانية

(١) الفرق بين المنزل والمقام هو الفرق بين الحال والملكة

از در دوست تا بكعبه دل * عاشقانرا هزار ويك منزل

فتأمل.

إسماعيل.

للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقا ان يصح منه صدور كل ما يشاء والا لم يصح اطلاق القادر على غير الباري (١) جل اسمه من الحيوانات وغيرها فرب قادر لم يصح منه الا صدور بعض قليل من الأشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفه إمكانية متساو نسبتها إلى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن إذا ضمنت المشية أي الإرادة (٢)

إليها خرجت نسبتها عن صرف الامكان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الإرادة إلى حد الاجماع أو راجحا ان بقي التردد. واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الأتم فهي خارجه عن حدود الامكان بالغه إلى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته

ليست من الكيفيات النفسانية التي إذا قيست إلى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها

ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية والمسببية بينها وليست نسبه قدره الله تعالى إلى

الموجودات كلها هذه النسبة أي الامكان فقط لأنها كلها بقدره الله وجدت ووجبت فقدرته تامه الفعل لأنها عين العلم والإرادة وقدره الحيوان ناقصة فلو كانت قدره الحيوان عين ادراكه وارادته لفعل أو ترك لكانت تامه واجبه الفعل عنها فكانت حينئذ فعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت أن نسبه القدرة التي هي في الحيوان إلى القدرة التي معها العلم والإرادة نسبه النقص إلى الكمال وكل ما يوجد

(١) ولا على الباري لأنه كما هو واجب بالذات كذلك واجب من جميع الجهات فينتهي عنه الا ان تؤخذ بمعنى الامكان العام ويكون تحققه في ضمن الباري الوجوب الذاتي ومن الممكن في ضمن الامكان الذاتي فتدبر. إسماعيل.

(٢) والحق ان الإرادة لها حقيقة واحدة لها درجات متفاوتة ومراتب مختلفة ولها بحسب كل درجه ومرتبة معنى يعبر به عنها وعلى هذا يكون جميع ما قيل فيها من التعريفات صحيحا بوجه وسيأتي تحقيق ذلك في فن الربوبيات إن شاء الله فليفهم. إسماعيل.

في الناقص يوجد في التام الا ما يرجع إلى القصور والفتور من الأمور العدمية والامكانية.

فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الأتم الأحكم بمعنى ان وجودا واحدا علم وإرادة وقدرة وكلها موجودة بوجود وحداني صمدي ولو كان الشرط في القدرة ان لا يكون عين الإرادة ولا مستلزمه إياها حتى يلزم ان يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية لمقدور لا لوجود ولا لعدم أو لا بد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل

معنى آخر خارجا بتمامه أو بعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا وإذا شرط فيها كونها مع عدم الإرادة أو اراده

العدم لزم كونها ناقصة فان القدرة إذا كملت جهات مؤثرته ومبدئيته وجب ان يقترب بالإرادة ووجب ان يوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة.

فصل [٢]

في الإرادة

وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحا عند الفعل خ غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغائر

الشهوة كما أن مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهي كشرب دواء كريهة ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيد يضره وفسرها المتكلمون بأنها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متأكد إلى حصول المراد وقيل إنها مغائرة للشوق المتأكد فان الإرادة هي الاجماع وتصميم العزم إذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهي كما ذكرنا والفرق بينهما بان الإرادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي.

قيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بإرادة المعاصي ولا يعاقب باشتائها و

هؤلاء جعلوا مبادئ الأفعال الاختيارية التي للحيوان خمسه التصور واعتقاد النفع أو دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالإرادة والقوة المحركة. والأولون انما أسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد وفي جعل القصد والإرادة من الأفعال الاختيارية نظر إذ لو كان الامر كذلك لاحتاج إلى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادئ الأفعال الاختيارية ينتهى إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه أمور مترتبة

بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التي للأعضاء واما اراده الله فعند الحكماء

هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل. فان هذا العلم من حيث إنه كاف في وجود النظام الأتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها اراده والعلم فينا أيضا إذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير

بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان

يكون العلم الأزلي سببا لوجود الكائنات.

فصل [٣] في حد الخلق وأقسامه

الخلق ملكه يصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدم رويه وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها إلى الضدين واحده كما سبق وليس أيضا عبارة عن نفس الفعل لأنه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير رويه كمن يكتب شيئا ولا يروى في كتبه حرف أو يضرب بالعود ولا يروى

في كل نقرة نقرة بل ربما يتبدل في فعله إذا روى لأن مبدأ فعله هذا بعد احكام الملكة ليس رويه بل شئ نسبته إلى الروية كنسبة الطبيعة إلى الفكر والطبيعة شئ مخالف للروية وان لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبايع كالطبايع الفلكية إذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا رويه والخلق كأنه شئ متوسط بين الطبيعة وهذه الإرادة الفكرية وكأنه امر حاصل عقيب تعمل واكتساب فليس للأفلاك والمبادئ خلق بل مبادئ أفاعيلها كلها طبيعة أو عقل وليس الخلق أيضا يلزمه المبدئية للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكذلك ملكه العلم للعالم ليس ان يحضر المعلومات بل إن يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير رويه.

واعلم أن كل حال وملكه فهو صفة وجودية لا محاله وكل صفة وجودية فهي من حيث إنها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف أو الاصطلاح أو الشرع أو رذيلة لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي الفضائل للقوة العاقلة التي للانسان وأضدادها هي الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والفجور والتهور والجريزة الا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة

كمال للبهائم رذيلة للانسان لمكان نفسه الناطقة.

واعلم أن الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان كلما زاد كان أفضل.

واما غيرها من الملكات فلها طرفا افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط لا في الطرفين.

اما الافراط فلان حصولها ضار لغيرها أعني ملكه العلم الذي هو أصل الفضائل واما تفريطها فلان عدمها بالكلية أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل

الخير الباقي وهو الكمال العقلي.

واعلم أن رؤوس الفضائل النفسانية والأخلاق الانسانية التي هي مبادئ الأعمال

الحسنة ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الأول التي افراطها أفضل ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان. اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين أفعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان.

واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان.

واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين أفعال الجريزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه على بعض الناس وظن أن الحكمة العملية المذكورة هيئتها هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال إن الحكمة اما نظريه واما عملية وذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الافعال المتوسط بين أفعال الجريزة والغباوة. وأما إذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لان ذلك

ليس جزء من الفلسفة بل التي هي إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفه الانسان بالملكات الخلقية انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردى منها ومعرفة كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس أو ازالتها واخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفه الأمور التي لنا مدخلية في ادخالها في الوجود واخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست غريزية بل متى حصلنا كانت حاصله لنا من حيث هي معرفه وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا من حيث هي معرفه.

وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت قسيمه للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر منه وافراطه أيضا فضيلة كما مر

والحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص
المبائن لسائر الأخلاق وإفراطه كتفريطه رذيلة.
فظهر الفرق بين البابين وإذا عرفت ذلك فمجموع الأخلاق الثلاثة المتوسطة
بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابله الجور في أي جانب كان من الأطراف وهي
المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم أو ما يوجب استحقاق عذاب
الجحيم

فصل [٤]

في حقيقة الألم واللذة

الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والألم هو ادراك الملائم وادراك
المنافى.

وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج
عن الحال الغير الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا
لم يكن لشيء من اللذات والآلام وجود دائم والتجربة أيضا يقوى هذا الظن فانا
نشاهد ان جميع ما يعد من اقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم انما غاية اللذة بها
عند أوائل حدوثها وإذا استقرت زالت اللذة (١) فكم من صاحب ثروة أو جاه
أو مشتهى لطيف لا يكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب
معها لحقارته وكذلك قياس الآلام فان أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم
يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين
بالجراحات والمصائب والأمراض أفراح في كثير من أوقات اتصافهم بها فلا بد لحل

(١) مع أن ادراكها حاصل موجود فلو كانت اللذة عبارة عن ادراك الملائم لما زالت
اللذة عند الاستقرار وأما إذا كانت عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعي فعند الاستقرار
زال الخروج فلماذا زالت اللذة. إسماعيل ره.

هذا الاشكال.

فنقول اما سبب هذا الظن فذلك من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لا تتم الا بادراكات حسية والادراك الحسى سيما اللمسي منه لا يكون الا بانفعال الاله عن ورود الضد وإذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسية وغيرها

الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلأجل ذلك ظن أن اللذة نفسها هي ذلك الانفعال واما بيان بطلان هذا الظن فلان الانسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا إليها سابقا حتى يقال بان النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق وكذلك ربما يدرك مسألة علمية من غير طلب وشوق إليها ولا تعب

فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى

يقال بان الاستلذاذ لها لأجل زوال اذى الانزعاج الفكري وكذلك إذا أعطى له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال بان حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب والشوق مع أن كل هذه الأمور لذیذة فبطل هذا المذهب. قال الشيخ في رسالة في الأدوية القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية وبالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور (١) بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الطائفة أو المتوهممة وكل كمال فهو امر طبيعي وينعكس وكل شعور بأمر طبيعي للقوة فهو التذاذها له وربما يتفق في بعض القوى ان لا يلتذ الا عند مفارقه الحالة

الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذیذا وانما وقع هذا السهو بسبب

اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرف في كتاب سوفسطيقا ان هذا أحد المغالطات.

(١) لما كان الشعور بأمر طبيعي مساويا للذة انعكست الموجبة الكلية أعني قولنا كل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة لنفسها أعني قولنا وكل شعور بأمر طبيعي للقوة فهو التذاذها له فلا تغفل. إسماعيل ره.

اما بيان هذا في مسئلتنا هذه فهو ان من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية انما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها في الكيفية

وينفعل عنها فإذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به إذ كل حس فهو باستحالة ما والشئ لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي أشد من حراره الحمى المحرقة ويتأذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حراره الدق متمكنة من الأعضاء كالمزاج لها ومزاج الأعضاء يخالفها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والأطباء يخصون ما يجرى مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوى وما يجرى مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف وقد تبين ان السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج إلى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض إن كان

حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض إن كان اللذة مع الخروج عنها فظن أن ذلك سببها وليس الامر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى.

وذكر في القانون ان الوجدع الاحساس بالمنافي.

وقال في الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم.

وقال في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك في أن شعورها بموافقها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل قال فخر المناظرين اللذة والألم حقيقتان غنيتان عن التعريف.

إذ كما أن التصديقات المكتسبة يجب ان تنتهي إلى تصديق غنى عن البرهان وكذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاءها إلى تصورات غنية عن التعريف وكما أن القضايا الحسية لا يحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الانسان بألمه ولذته فتصور هذه

الأمر المتقدم على التصديق بها أولى بان يكون غنيا عن التعريف بل هيهنا بحث لا بد

منه وهو ان معرفه الحال التي نجدها من النفس التي سمينها باللذة أهى نفس ادراك الملائم أو امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا لذلك الادراك أهو معلول له أو لشيء آخر وان لم يوجد الا مع ذلك الادراك.

فهذه أمور لا بد من البحث عنها والى الان لم يتضح عندي شئ من هذه الأقسام بالبرهان ولكن الأقرب ان الألم ليس هو نفس ادراك المنافى لان التجارب الطبية شهدت

بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس ولو كان الامر الغير الطبيعي هو نفس

الألم لاستحال ان يوجد مع عدم الألم وبه ثبت أيضا ان ادراك المنافى وحده لا يكفي في اقتضاء الألم انتهى

أقول دعواه أولا بان اللذة والألم والعلم أمور غنية عن التعريف كما أن علمنا بان لنا لذة أو ألما غنى عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافي والملائم أو اتحادهما مع ذلك العلم.

ثم استدلاله ثالثا على أن الألم ليس نفس الادراك بالمنافي ولا مستلزما له أيضا فهذا عجيب من مثله في الفضل والبراعة.

واما البرهان على أن اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال وكذا الألم عين الادراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والإنارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه هو ومن في طبقته واتباعه من المتأخرين من أنه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وأمثالهما بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم فهو نفس هويه الشئ وبه يتشخص كل ذي مهية والوجود مختلف في الأشياء ذوات المهيئات لان وجود الانسان مثلا غير وجود الفرس ووجود السماء غير وجود الأرض والوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت في أنواع المهيئات كذلك مما يشتد ويضعف

ويكمل وينقص ووجود كل شئ هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال

ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كما له أيضا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده

أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما في الجمادات وغيرها

فان الوجود أو الكمال شيء وادراك ذلك الوجود أو الكمال شيء آخر.

واما العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير عبارة عن اضافته محضه بين العالم ومعلومه من غير حاجه إلى وجود صورته والا فلم يكن منقسما إلى التصور والتصديق ولا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه ولا أيضا حصل علم الشيء بنفسه إذ لا اضافته بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من التجرد للذات المجردة أيضا ضربا من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسة عن أصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار أيضا.

وهذه الصورة مماثله للمعلوم وهي قد تكون مماثله للعالم كعلم الانسان بذاته إذا كان بصوره زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة علم ومعلوم وعالم أيضا لصدق مفهوماتها الثلاثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالألوان

الملمعة والأصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصورة مضاده للعالم أو لبعض قواه فالأول كشعور الانسان بصوره جهله وحمقه ورذائله.

واما الثاني فكاحساسه بالألوان الكدرة المظلمة والأصوات الكريهة والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة.

فإذا تقرر هذا المعاني فعلم أن الوجود في نفسه خير وبهاء كما أن العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة وإذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون أيضا كمالا له الا ان يكون مضرا

ومضادا لكمال آخر له فان وجود الحرارة لو أمكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها

لكان كمالاتها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا إليها بالعدم لذاتها وكل صفه يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالاتها بل شر وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدوم لوجوده فالشر بالذات هو العدم.

فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محاله لذة لما مر ان الوجود خير سواء أدرك أو لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراك كان ادراكا هو محض الخير كان لذة وبهجه إذ كل أحد يعلم أنه إذا كان لشيء كمال وقوه كما يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال.

وقولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات ان الوجود خير وادراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك أو لبعض قواه واجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته أو لأجل بعض قواه ولذلك إذا حصل للشيء امر وجودي يؤدي إلى زواله أو زوال شيء من كماله أو كمال قواه وكان ذلك الامر صوره ادراكية له فادراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد لشيء إذا حصل كان ضارا له والادراك الضار بالشيء ألم له لا محاله ولو لم يكن ذلك الضار ادراكا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين اجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا وخيرا له وليس بألم. وأما إذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورته كانت صورته التفرق منافيه لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق كانت بعينها شرا وألما. واعلم أن صورته التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه إذ لو كانت نفس التفرق

لم يكن ألما إذ لا ألم للهيولي ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في المعنى (١)
لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا أيضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج
عن المدرك لا يكون ألما له ولا لذة لان ما خرج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضد
كمال له.

وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الكمال والألم ضد
كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الضد.

فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملائم والألم نفس الادراك بالمنافي.
واما استدلاله على أن الألم غير الادراك بالمنافي بان سوء المزاج الرطب
غير مؤلم مع أنه مناف.

فجوابه بعد تسليم انه غير مؤلم انا لا نسلم ان ادراكه حاصل لما هو مناف له
فان الألم ادراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الانسان قوى متعددة ربما كان
منافي بعضها مدركا للآخر من غير أن يكون منافيا له ومدرك بعضها منافيا للآخر من
غير أن يكون مدركا له فلم يحصل فيه ألم ولأن سوء المزاج البارد مما يوجب زوال
الحس اللمسي وإذا لم يكن حس لم يكن ألم له وإن كان مدركا لحس آخر مما لم
يكن منافيا له كالتخيل أو التعقل فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مؤلما للتخيل
والعقل بل انما المؤلم هو الادراك الذي لحامل ذلك المزاج أعني القوة اللمسية
التي له ان كانت موجودة غير متبلدة ولا متحدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب
الفالج ليس متألما ذا وجع لعدم الحس اللمسي الذي له هذه الآفة.

وبما ذكرنا ظهر اندفاع اشكال آخر وهو ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي
مما لا يلائمه بل يمرضه ويتنفر عن الأدوية وهي مما يلائمه وينفعه فدل على أن اللذة

(١) بان يكون اما غيرا له من كل وجه واما عينا له من كل وجه فعلى الأول لا يكون مساويا
للاتصال الذي هو الكمال فلا يكون ألما وعلى الثاني لا يكون علما بل معلوما خارجا عن
المدرك فلا يكون ألما أيضا فتدبر إسماعيل ره

غير ادراك الملائم والألم غير ادراك المنافى .
ووجه الدفع ان الحلو ملائم لقوته الذوقية وليس آفة لها بالفعل بل قوة
وكمالا لها وكذا الأدوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملائمة
الحلو ووجود ملائمة البشع لان ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافى لمزاج
البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا نفعا لا لأجل
ادراكيهما ولو فرض الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيرا محضا ولذة .
ولو أدرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر آخر كان شرا محضا وألما والامر
العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا مؤذيا أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوى
البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الادراكين الأولين
فصل [٥] في ابطال القول بان المؤلم الموجه في الجميع هو تفرق الاتصال
قال امام الأطباء جالينوس ان السبب الذاتي للوجع وهو الألم الحسى
هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لأنه تفرق الاتصال والبارد انما يوجع أيضا
إذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والأسود في المبصرات يؤلم
لشدة جمعه والأبيض لشدة تفريقه والمر والحامض يؤلم لفرط تفريقه والعفص لفرط
تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الأصوات القوية يؤلم بالتفرقة بعنف من حركه
الهوائية عند ملاصقته للصماخ .
وبالجملة فالأطباء اتفقوا على أن تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع .
أقول لا شك ان لفظه اللذة والألم عند العامة لا يطلقان الا للحسى فقط بناء
على عدم تفتنهم بنحو آخر من الوجود ولا شبهة في أن موضوع كل حس جسم
لطيف
متفاوت في اللطافة له صورته اتصالية وله أيضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الألم اما
زوال
اتصاله بورود الانفصال أو زوال مزاجه بورود ضد المزاج .

فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجاليينوس وأكثر الأطباء على أن السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف (١) سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتأخرين

منهم الإمام الرازي على العكس والشيخ على أن كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل

الممل وتفصيلها موجودة في شرح العلامة الشيرازي للقانون. واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الأطباء بوجوه الأول ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عديم فلا يصلح علة للوجع لأنه وجودي.

الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم الوجع لأنه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الأعضاء والتحلل انما يكون بانفصال شئ من الأعضاء. لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم إذ لا يحس بألمه سيما وقد صار مألوما بدوامه.

لأننا نقول كل تفرق وإن كان صغيرا لكن حملتها كثيرة جدا لان التغذية والنمو شئ غير مختص بجزء دون جزء وإذا كان كذلك فلو كان تفرق اجزاء البدن غير مؤلم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الأمثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا أن التفرق غير مؤلم لذاته بل إذا كان معه سوء مزاج. الثالث ان التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الأثر متأخرا عنه بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو متى حصل باله في غاية الحدة وبأسرع زمان لا يحس بالألم الا بعد لحظه ربما يحصل فيها سوء المزاج.

(١) يعنى انه قد يكون سوء المزاج المختلف سببا بالذات للألم وحينئذ يكون تفرق الاتصال اللازم له سببا للألم بالعرض وقد يكون على عكس ذلك واما سوء المزاج المستوى فقد مر انه غير مؤلم أصلا لا بالذات ولا بالعرض لعدم الاحساس به فتذكر. إسماعيل ره.

الرابع ان تفرق الاتصال لو كان مؤلما لكان الجراحة العظيمة أشد ايلاما من لسعه العقرب لكون التفرق في الجراحة أكثر.

والجواب اما عن الأول فبان الانفصال ونظائره من الأمور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها بأسباب وشرائط ليست اعداما صرفه لاحظ لها من الوجود

بل لها قسط من الوجود ولمهياتها تحصل في الخارج كسائر المهيات الضعيفة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص وقصورات واستصحابها إياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بأنفسها من الشرور (١) بالذات وكذا العلم بها لان كل علم متحد مع المعلوم به ولأجل ذلك صح عد الألم من الشرور بالذات.

ومن ههنا يندفع الشبهة التي أوردتها بعض المتأخرين على الحكماء حيث حكموا بأن الشرور بالذات هي الاعدام لا غير مع انا نعلم بالضرورة ان الألم وهو ادراك المنافى شر بالذات والادراك امر وجودي وذلك لان الادراك للشئ هو بعينه وجود ذلك الشئ ان ذهننا فذهنا وان خارجا فخارجا فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج وكذلك وجودات الاعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الاعدام فكذا ادراكات تلك الاعدام أعني حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات ولهذا يكون الألم شرابا لذات وإن كان من افراد الوجود.

والحاصل ان حقيقة الوجود في هذه الأمور العدمية التي هي اعدام الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مهياتها في الخارج وكذا حكم شرعية الآلام التي هي بعينها حضورها للمشاعر وخيريتها في كونهما متحدتين بالذات

متغايرتين بحسب المفهوم كالمهية والوجود فافهم ذلك واغتنم به فإنه كسائر نظائره

(١) الموجودة فان شر الشئ يوصف بالوجود له وبالعدم عنه إن كان في نفسه عدما فلا يلزم من كونها شرا بالذات ان لا يكون موجوده فافهم. إسماعيل ره.

لا يوجد في غير هذا الكتاب
وربما يجاب عما ذكره بان الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو زوال الاتصال
ووجودي هو حدوث كثره الاتصالات والمتصلات وهذا هو المؤلم دون ذلك العدم.
أو نقول المراد من التفرق حركه بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مرادف
للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزمه لا محاله كون هيئة العضو
فاقده كماله اللائق به وأمكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه
ليس بتوسط سوء المزاج وإن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن
كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هي هنا المعد أي الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجود
لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الألم
كسوء المزاج وهذا أجوبة جدلية.
والتحقيق ما ذكرناه أولا وأما عن الثاني والثالث فبأنا لا نعني بكون تفرق الاتصال
مولما ان نفسه مؤلم أو هو تمام علة الألم بحيث لا يتخلف عنه الوجود بل نعني ان
الصورة
الحسية من التفرق ان كانت في عضو حساس مع التفات النفس إليه والشعور به من غير
أن
يصير تلك الصورة مستمرة مألوفة لما مر من أن الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع
وكون التفرق أليما بشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو أو اتصاله فهو
مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان
هيئة العضو أو مادته كماله اللائق به وحينئذ يجوز ان لا يكون للتفرق الواقع في
الاغتذاء
والتحلل صورته مدركية للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصورة مألوف لا يضر ولا
يؤلم
أو يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية
الصحة
والقوة وتنقية البدن عن الفضول.
وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف
والتفرق الغذائي طبيعي دائم في اجزاء صغيره يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع
العضو ليس كذلك على أن التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية ليستا مستلزميتين لمداخلة

اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذى والنامي كما سيجئ في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم النفس.

وأقول أيضا ان الانسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته إلى هذا الحد الذي بلغ إليه عمره الا هذا الوجود التحليلي فيمكن ان يكون دائم الألم لكن لما لم يدرك نحوا آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن أن لا ألم له ولذلك لو فرض انسان قد أدرك ما لأهل النشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه

الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لمات وجعا وتألما. وبالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي أثبتناها للطبائع التي نحو وجودها وجود تبدلي حدوثه في كل آن يوجب زوال الحادث في الان السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بألم التفرقة في هذا الوجود لما بينا من أن القوة الدراكة وجودها هذا الوجود ووجود الشيء غير مؤلم له كما أن سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مؤلما لهذا ملذا لذاك واما الذي ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعه الا بعد لحظه فهذا لا يقتضى عدم كون صورته القطع مؤلمه فان القطع إن كان مع شعور به والتفات إليه كان مؤلما البتة وإن كان مع عدم الشعور والالتفات فلا يدل على ما ادعاه الا ترى ان من صرف فكره إلى امر أهم

شريف كالحايض في مسألة علمية أو إلى امر خسيس أيضا كاللعب بالشطرنج أو متوسط

كالابتلاء بوجع أقوى أو الوقوع في معركة أو الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش وكثير من المؤذيات وكذا حكم المستلذات. واما الجواب عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان ألم لسع العقرب أيضا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون أقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة. وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التأثير الا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس واتباعه على أنه يمكن الجواب من قبلهم بان

سبب الايلام الشديد في السموم ربما كان لأجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو ففيه تفريق واحد ومع ذلك لم يبق القوة اللمسية التي للعضو المفصول بل للباقي كان المحل الباقي الذي وصل اثر القطع إليه أو قبل ذلك القطع أقل قدرا من العضو الذي سرى فيه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم.

واعلم أن لكل من هذه المذاهب وجه صحيح
اما الذي ذكره الأطباء فيمكن تصحيحه بان المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لأن هذه الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين الوحدة فوجودها يتقوم بوحده الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي للألم لان ادراكه كما مر هو الألم.

واما مذهب مخالفيهم وهو ان المؤلم هو سوء المزاج فلان نسبه الكيفية المزاجية إلى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة إلى المادة والشئ شئ بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصوره مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض حتى لو أمكن صورته الكيفية المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان حيوانا ف ضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه ومن حيث المادة اتصال آخر يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الأصل فالمضاد المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.

واما مذهب الشيخ ومن تبعه وهو الأصح الأحق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادي فصلاح كل منهما صلاح الاخر وفساده فساده فصل [٦]
في أن المؤلم أي نوع من سوء المزاج
اشترط الشيخ في سوء المزاج المؤلم ان يكون حارا أو باردا لا رطبا ويابسا

وأن يكون مختلفا لا متفقا.

اما الأول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وأورد عليه بأنه ان أريد انهما ليستا فاعلتين والمؤلم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال أو كليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار

أو البارد واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان أريد ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه بل اطلاق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونا متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون ألما.

ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لأنه قد يتبعه لشدة القبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات واعترض بان الرطب أيضا قد يستتبعه بواسطة التحديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة إلى مكان أوسع. وأجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مؤلم ولذلك سمي بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الأصلي في عدم الايلام وذلك لأنه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وأبطل المقاومة وصار في حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس

فلا ألم وأيضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب لتحقق ادراك كيفية متنافية لكيفية العضو فيتحقق الألم.

وأيضا الدق أشد حراره من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الا عن حراره قويه ولأنها تستعمل فيه مبردات أقوى مما يستعمل في الغب ولأنها تؤدي إلى ذوبان مفرط

من الأعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وأيضا المستحم في الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به ثم إنه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم إذا استعمل ماء حارا تأذى

به ثم بعده يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا. وتوضيح ذلك أن المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت أمرين ليكون أحدهما منافيا للآخر فإذا كان لعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كفيته فلا يخلو اما ان يكون الوارد

عليه قد أبطل كيفية ذلك العضو أو لم يبطل فان أبطل فلم يكن هناك كفيته بل هناك كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصله فلا يكون الألم حاصلًا وأما إذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فحينئذ يكون المنافاة حاصله بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافاة حينئذ فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب في أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم وسوء المزاج المختلف يؤلم هذا ما قيل. أقول فيه شك وتحقيق.

اما الشك فهو ان قوام العضو الشخصي بالكيفية الشخصية المزاجية فإذا ورد شخص آخر مناف لها في التشخص مساو لها في النوع وجب ان يبطل الأولى والا لزم اجتماع المثليين بل المتنافيين في محل واحد فإذا بطلت الأولى فبأي قوة أدركت الثانية.

واما التحقيق فهو ان الأولى وان بطلت فصورته (١) المحسوسة حاضره عند النفس وكانت مألوفة للنفس فيتأذى بورود الثانية الموجب لزوال المألوفة وقوام العضو في كل وقت بكيفية أخرى من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو. واعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك أصلا وذلك إذا كان

(١) لا يخفى ان الصورة المحسوسة الحاضرة عند النفس متحدة مع الجوهر الحاس كما هو مذهب المصنف قدس سره فإذا بطلت الأولى فكيف يكون الصورة المحسوسة حاضره عند النفس ويمكن الدفع بان البطالان بحسب الزمان والحضور بحسب الدهر فتدبر إسماعيل ره

حدوثه بالتدرج فان الحادث منه أولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبمنافاته وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعه فإنه لكثرتة يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا

فصل [٧]

في تفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض
كل من اللذة والألم ينقسم بحسب القوة المدركة إلى العقلي والوهمي والخيالي والحسي وينحصر في هذه الأربعة عند البحث والتحقيق اما الحسي فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة. واما الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام. واما الوهمي فكالظنون النافعة والأمانى المرغوبة كما قيل أمانى ان تحصل تكن غاية المنى * والا فقد عشنا بها زمنا رغدا واما العقلي فلان للجوهر العاقل أيضا كمالا وان يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابتة المترتبة أعني نظام الوجود كله تمثالا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والأوهام بحيث يصير عقلا مستفادا وعند من تصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا ولذة وملتذا في باب اللذة العقلية لا ذا لذة فقط. وبالجمله لا شك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الألم العقلي فهو ان يحصل لما من شأنه

ذلك الكمال ضده ويدرك صورته ضده من حيث هو ضده واما من ليس من شأنه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الألم.

ثم إذا قايشنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر القوى سيما الحس فالعقلية

أكثر كمية وأقوى كيفية.
أما الأول فلان عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد ان لا يتناهى ووجودها
أدوم فلا ينقطع.
وأما الثاني فلان العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول والحس لا يدرك الا
ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية أكثر وأدوم وأتم وادراكاتها
كذلك فاللذات التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه
لفقد تلك الكمالات.
واعلم أن اللذة العقلية إذا كملت فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية
لأنها حينئذ جوهر عقلي لا كيفية نفسانية.
فان قيل الحسى من اللذة والألم أيضا ينبغي عدهما من الكيفيات المحسوسة
دون الكيفيات النفسانية.
أجيب بان المدرك باله الحس هو الكيفية التي يلتذ بها أو يتألم منها
كالحلاوة والمرارة وأما نفس اللذة والألم التي هي الادراك والنيل فلا سبيل للحواس
الظاهرة إلى ادراكها.
أقول هذا مما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة والألم
ليس المعنى العقلي النسبي والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه النفس
أو يتألم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة.
فالتحقيق ان يقال إن ما يعد من جنس الكيفيات المحسوسة هي الموجودة
في مواد الأجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات الادراك وهذه
الموجودة في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة
من باب اطلاق مهية المعلوم على العلم كما يقال في العلم بالجواهر انه جوهر معناه
انه معقول من مهية جوهرية مع أنه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجواهر جوهر
ذهني عرض خارجي نفساني كما سنبين في باب العقل والمعقول فكذلك اطلاق

المحسوس على الحس أي الصورة الموجودة في آله النفس فتلك الصور كلها
كيفيات نفسانية عندنا وليس شئ منها محسوسا لاحد بإحدى الحواس ولا يمكن
ادراكها الا بالنفس لا بالحس إذ لا توسط للحس في الحس بل في المحسوس الخارج
عنه.

فان قلت فما قولك في اللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجي
إذ لو كان الابصار بانطباع صورته المرئي في العضو المخصوص لزم فساد انطباع
العظيم

في الصغير وغير ذلك من المفاسد.

قلت مذهبا في الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة فإنه يتمثل الصورة
المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة أيضا ليست من جنس هذه الكيفيات
المسماة بالحسيات بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمه بالنفس
لا باله

البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك غور هذا التحقيق فإنه شريف
جدا نافع في علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع.

ومما ينبغي ان يعلم هيهنا انه نقل عن جالينوس أنه قال إن اللذة والألم يحدثان
في الحواس كلها وكلما كان الحس أكثر كانت مقاومته مع الوارد (١) أكثر فكان
الألم واللذة أقوى والطف الحواس البصر لأنه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي الطف
العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والأذى في البصر الا قليلا والسمع أقل لطافة من البصر
لان آله الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والأذى في هذه الحاسة أكثر منها في
البصر ثم الشم أقل لطافة من السمع لان محسوسة البخار وهو أغلظ من الهواء
فلا جرم اللذة والأذى في الشم أكثر منها في البصر والسمع والذوق أغلظ من الشم لان
آله الرطوبة العذبة في درجه الماء فلا جرم اللذة والأذى في الذوق أكثر واللمس
أغلظ من جميع الحواس لأنه في قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى وابطا

(١) أقول لا يخفى على ذي بصيرة ناقدة انه كلما كانت المقاومة أكثر كان الانفعال أقل
فكان الادراك والاحساس أضعف فكانت اللذة والألم أضعف فبمقتضى هذا يكون الامر في
باب اللذة والألم في الحواس عكس ما ذكره هذا الطبيب فافهم. إسماعيل ره.

فلا جرم صارت اللذة والأذى فيه أقوى.
أقول ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم منه ان يكون لذة الخيال أضعف من اللذات الحسية كلها إذ لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة العقلية وكأنه لم يدركها.

ثم المقاومة وعدمها مما لا مدخل لها في أصل اللذة والألم بل لو كان ففي دوامها إذ لذة كل قوة بادراك صورته ملائمة لها وألمها بصورته ضدها نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها أقوى وبعضها أضعف وبعضها الطف وبعضها أكثف وأقوى الوجودات أقواها لذة.

ولا نسلم ان ما هو أكثف فهو أقوى وما هو الطف فهو أضعف ولا نسلم أيضا ان النار أضعف العناصر والأرض أقوى بل العكس في الجميع أولى وأحق عند التحقيق فان وجود الجن والشياطين أقوى من وجود الحيوان والانسان ولهما أفاعيل شاقه وأعمال قويه لا يقدر على عشر من أعشارها البشر كما هو متواتر الصدق اجمالا وان كانت الخصوصيات آحاديا وأيضا الفلك وما فيه لا شبهة في أنها الطف من العناصر وهي مع ذلك أقوى وأقوم منها من غير شبهة فادراكها أقوى فيكون ألد فعلم أن الألفظ أقوى ادراكا فيكون أشد الذاذا.

واما حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت ادراكاتها لمدر كاتها ان المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه.
ثم الغالب على بدنه الأرض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار وبعدها ابتداء الأرواح والأفلاك والأملأك فلهذا الغالب على أكثر الافراد بحكم المناسبة الجنسية ادراك

الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقلية واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم التابعة لمدر كاتهم

فصل [٨]

في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا ألم. ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا ألم فمثل البصر فإنه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك ويلتذ وكذا الحال في الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع أو يبصر بل من حيث يلمس فإنه يحدث فيه ألم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية.

واما الشم والذوق فإنهما يتألمان ويلتذان إذا تكيفا بكيفية منافرة أو ملائمة. واما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد تلتذ ويتألم بغير توسط كيفية من المحسوس الأول بل بتفرق الاتصال والقيامه انتهى ما قال الشيخ واعترض عليه بعض شارحي القانون وهو المسيحي بقوله هذا في غاية الاشكال. اما أولا فإنه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس فمذهبه في هذا الموضوع اما ان يكون هو ذاك أو لا يكون فإن كان الأول فيكون ناقض كلامه في البصر والسمع وإن كان الثاني فيكون قوله في غير السمع والبصر قولاً فاسداً.

واما ثانياً فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمه بهذا وحينئذ نقول كيف يتصور ان يقال إن القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون المؤذي. واما ثالثاً فلان ذلك مناقض لحده اللذة والألم فإنه حد اللذة على ما عرفت بأنها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسية

لا للمسية.

واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة وألما للحواس أو لا يكون فان قال بالأول يكون ادراك البصر للألوان الحسنة لذة وادراكه للألوان المؤذية ألما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا ألم ولا للشم والذوق وإن كان لذة وألما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال لأن هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية. ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسألة ان يقال الملائم للقوة الباصرة الألوان الحسنة والقوة السامعة الأصوات الطيبة وكذلك في باقي الحواس وان ادراكها لهذه الأمور لذة بناء على أن الادراك حضور صورته المدرك للمدرك وإذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له اللذة إذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم

من حيث هو ملائم وكذا الألم
وقال الإمام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما
قاله الشيخ وهو الحق.

فان قيل لا شك ان الملائم للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا
تلتذ بذلك مع أنه حد اللذة بأنها ادراك الملائم.
فنقول اما نحن فلا نساعد على أن في العين قوة مدركه بل المبصر والسامع
هو النفس وهذه الأعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال.
واما على مذهب الشيخ فالعذر ان الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه
يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان بل ادراك الألوان امر يلائم للقوة الباصرة
والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة والباصرة إذا أبصرت حصل
لها الملائم الذي هو ادراك الألوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم فإنها لم يدرك
كونها مدركه بل النفس تدرك الأشياء وتذكر انها أدركت تلك الأشياء فلا جرم
يحصل
لها اللذة.

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرك هي النفس لا الحواس وفي هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه انه ادعى أولاً حقية كلام الشيخ فقال ما حاصله ان هذه المحسوسات اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملائماً للحواس كان ادراكها ادراكاً للملائم.

فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك وزعم أن الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخلو اما ان نقول بان حصول الملائم هو اللذة أو ادراكه هو اللذة فان قال بالأول لزمه تسليم لذة البصر وان قال بالثاني لزمه ان لا يثبت اللذة في حاسه اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها وليس لها ادراك لذلك الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه

وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد ما نقل كلام المسيحي وفيه نظر.

اما فيما ذكره أولاً فبأننا لا نسلم ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة

غير النفس واطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز واسناد معانيها إلى الحواس

من أغلاط المتأخرين كالامام الرازي ومن اقتفى اثره الا ان ادراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات.

ومنها ما يدركها بواسطة الآلات وهي الجزئيات وذلك بان يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك لان الادراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولأنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الاحساس

انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آله كل حاسه عن محسوسها

الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها
بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس يدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة والشامة
واللامسة.

ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك
لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آله اللمس
ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت
في العصبية المستفرشة وان كانت آلتا السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات
المسموعة والمبصرة لا لما قيل إن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
زمانى وانفعال آلات البعض أنى فالأول كاللامسة والذائقة والشامة واما الثانى
فكالسامعة والباصرة اللهم الا على طريق الندرة كما إذا نظرنا إلى ضوء قوى أو
خضرة شديده وحدقنا النظر فيه ثم حولناه إلى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية
وكذا في آله السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد في اذنى.
فمراد الشيخ ان آله الثلاث الأول تنفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث
يدركها النفس وتلتذ أو تتألم وآله الأخيرين لا تنفعل عن محسوسها ولا يتكيف بها
زمانا

له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ أو تتألم.
هذا ما قالوه وهو كلام رخو سخي لا اشتراك الحواس في كون ادراكها أنيا
واما ان بعضها أنى وبعضها زمانى فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل.
ثم إن الشيخ لم يذهب إلى أن آلتى السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسها بل
يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقي بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذان
بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويصير بخلاف البواقي فان الذائقة تلتذ من
حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا
من أن النفس تدرك لذة الثلاث من حيث يتكيف آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة
الأخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما.

وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال لا نسلم ان مذهبه ذلك وسنده ما ذكرناه.

واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول إن المدرك للصوت العظيم واللون المفرد لامسه الاذن والعين بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرد في لامسه الاذن واللون المؤذي في لامسه العين.

واما آله السمع والبصر فلا يتألم منهما لا لان ادراكهما آني لا زماني على ما قيل لبطلان ذلك بل لأنهما لا يتألمان من حيث يسمع ويبصر.

واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على أن الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسه العين وهما ممنوعان لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون المؤذي هو لامسه العين لا باصره العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق. واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نسلم انه إن كان ألما ولذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفع آلاتها عن محسوساتها.

واما الحق الذي اختاره فباطل لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا تدرك شيئاً ليقال ان ادراكها لهذه الأمور هي اللذة فهذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي أقول وفيه أبحاث

اما أولا فلان ما ذكره من أن لا ملتذ ولا متألم الا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فان النفس ذات نشآت متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس وإذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله وإذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسه يناسب تلك الحاسة وادراك المناسب لذة

فيجب ان يكون لذة السمع والبصر بادراك المسموع والمبصر كما أن لذة الثلاث البواقى بادراك محسوساتها من غير فرق.

واما ثانيا فلان الفرق الذي ذكره من أن ادراك النفس للمحسوسين الأولين لا يكون حيث ينفعل الاله وادراكها للمحسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث ينفعل الاله على تقدير تسليمه لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في اثبات اللذة لبعض الحواس وعدمها للبعض الاخر فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة وعدمها للاثنتين وكون محل الادراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته فأى مدخلية لهما في كون أحدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ لذة النفس دون الحواس.

واما ثالثا فلان ادراك الحواس ليس الا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتى السمع والبصر قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في أن التكيف بصوره المدرك الملائم إذا كان ادراكا كان لذة لا محاله لأنه ادراك الكمال وادراك كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك أن يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما فما السبب فيما حكم بان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقى.

فان قال السبب ان النفس تدرك لذة هذه الثلاث من حيث يتكيف الاله ولا يدرك لذة الآخرين حيث يتكيف الاله.

قلنا لا نسلم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فان حيث وحيث لا مدخل له فيما نحن بصدده إذ اللذة تابع الادراك فالادراك إن كان

للفس كانت اللذة لها وإن كان للحس كانت اللذة له.

واما رابعا فلان منعه لكون الملائم لقوه الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان الملائم لكل قوة ادراك ما يناسبها ولا شبهة في أن اللون والضوء كمال للمشرف

واللطيفة الجليدية مشفه وادراكها كمال ملائم لها.
فالصواب في جواب المسيحي عما أورده ثالثا على الشيخ ان يقال للعين
قوة لمسية وقوه بصرية لان في جرمها ما يكون من باب الملموسات وفيه أيضا
ما يكون من باب الألوان والأضواء وما يدرك بالعين كذا اللون المفرط وكذا الضوء
الشديد أيضا فيه جهتان جهة مبصرة وجهه ملموسة فالابصار بالباصرة واللمس باللامسة
فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين.

واما خامسا فالذي ذكره أخيرا في ابطال الحق الذي اختاره المسيحي
ليس بحق بل الحق حقه والباطل ابطال ذلك الحق وكلام الشيخ أيضا حق لكن
المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه وانى لقضيت العجب من هؤلاء
النحارير الثلاثة أعني المسيحي والرازي والشيرازي وغيرهم من شراح القانون
وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر أحد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه
مع اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته.
فنقول لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من
جوهر جسماني تكيف بكيفية مزاجية من باب أوائل الملموسات ولكل حيوان
بل لكل عضو منه حد اعتدالي من حدود تلك اللسمية وصلاحه وفساده منوطان
بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا أو شخصا وبعده وله في هذه الكيفية كمال
ونفس وله قوة مدركه لهذه الكيفية يسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه واجزائه
الا ما شد والأعضاء الحسية كالعين والاذن واللسان والخيشوم أيضا داخله فيما يسرى
فيه

قوة اللمس كما هي داخله فيما يسرى تلك الكيفية اللسمية.
ولا شك ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم والألم ادراك ضده من حيث
هو ضده وقد مر ان الملائم لكل شئ ما يكون كمالا وقوه له وكمال الشئ يجب ان
يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فادراك الملموسات الملائمة كمال للقوة
اللسمية التي في سائر الأعضاء فيكون لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها
يكون ألما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان

انما هما من جنس الملموسات وادراكهما لذة ألم للقوة الحيوانية اللمسية التي لا يخلو منها ومن مدركها حيوان.

ثم بعد هذه الكيفية اللمسية وقوه ادراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة ادراكها ينحفظ بدنه ويبقى إلى غاية نشؤه وكما أن بدنه من جنس الملموسات وكماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التي يغتذي بها فللقوة الذوقية كمال ذوقي وبإزائه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب ولأجله ألم وبعد هاتين الكيفيتين درجه كمالية من مدركات الشامة لم يحتج إليها أعضائه الكثيفة كثير احتياج في القوام الا انها مما يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخارية فلان الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في ادراك الروائح الطيبة والم في ادراك الشمائم المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلاث مما يتصف به البدن الحيواني وأعضائه.

واما مدركات الباصرة والسماعة فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها ولا شئ من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لان كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن

أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلماني وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه وأطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته. وكذا الصوت الذي هو أبعد الاعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني ولا عضو من أعضائه ذا كيفية مبصرة أو مسموعة حتى يكون حصول شئ منهما

كمالا له فيكون ادراكه ادراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافي نعم ادراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة النفسانية الباصرة لا للعين وادراك الأصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين غير الملائم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف الملائم والمنافي للقوى الثلاثة الشمية والذوقية واللمسية فإنهما بينهما ملائم ومناف للأعضاء. وبالجمله الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشوم وليس

الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات والألوان ولهذا إذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك

والمطعوم يوما أو يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا أو طويلا يتضرر به ولا كذلك إذا بقي في غار مظلم قطع عنه الأنوار والألوان والأصوات إذ لا يتفاوت حاله اللهم الا الحيوان الانساني لمكان نفسه التي هي من عالم الأنوار وعالم النسب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤية الأنوار واستماع النغمات الموزونة ويتألم عن الظلمات والألوان الكدرة الموحشة واما تضرر العين عن الضوء الشديد أو اللون المفرط فمن جهة لامسه العين إذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد أو برد شديد في صورتين يتضرر بها العين وكذا كضرر الصماخ عن الصوت الشديد فلأجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح إليه الشيخ لا ان اللامسة أدركت الضوء

والصوت ولا ان الباصرة وأدركت الهواء الملموس أو السامعة لمست القارع من الهواء فالملخص ان الملائم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية وآلاتها ومحالها التي هي أجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة. واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع ادراكاتهما ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والاذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لذات وآلام ولا تثبت لهاتين لذة ولا ألم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندي في هذا المقام والله ولي الفضل والانعام.

فصل [٩]

في الصحة والمرض وهما من الكيفيات النفسانية اما الصحة فعرّفها الشيخ في أول القانون بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمه وليست كلمه أو لترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على أن جنس

الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال الشيخ في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها

أفعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير مئوفة لخروج ما هو صحه بالاتفاق فليس هناك شك
لا في
ذاتي ولا في عرضي على ما قاله صاحب المباحث انه لا يلزم من الشك في اندراج
الصحة تحت
الحال أو الملكة شك في شئ من مقومات الحصه بل في عوارضها لان المخالفة بين
الحال
والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف
شامل
لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بأنه يتناول صحه
النبات
أيضا وهو ما إذا كانت أفعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال
والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية
على ما صرحوا به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرار.
اللهم ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية
أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح.
واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمني
على أن الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحه الانسان والمراد بصحة الافعال
وسلامتها خلوصها عن الآفة بكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى
اللغوي
فلا يكون تعريف صحه البدن والعضو بها تعريف الشئ بنفسه.
ولهذا ذكر بعضهم ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس
وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.
واعترض بان قوله تصدر عنه الافعال مشعر بان المبدء تلك الملكة أو الحال
وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع أعني البدن أو العضو هو المبدء وأجيب
بوجهين
أحدهما ان الصحة مبدء فاعلى والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها
الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة.
وثانيهما ان الموضوع فاعل واسطه بمنزله آله العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر

لأجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل البدن فاعلا والقوة النفسانية آله غير مرضى فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا. والتحقيق ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها أفعالها الا بشركه موضوعاتها لان أفعالها كذواتها متقومة بالموضوع والمادة فالمسخن مثلا هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدر الفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني وأوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام في التعليل أوضح من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الوضوح.

واما المرض فقد عرفه الشيخ بأنه هيئة مضاده للصحة أي ملكه أو حاله يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمه وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة وهو عدم لست أعني من حيث هو مزاج أو ألم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه بعض الفضلاء.

وهو ان الحصة عنده هيئة هي مبدأ سلامه الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى

وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكأنه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر والا فلاشكال باق.

وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان المشهور ان الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجة والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين.

وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال إن أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضاده ربما يشعر بان المرض أيضا وجودي كالصحة ولا خفاء في أن بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلنا ضددين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية

واعترض صاحب المباحث بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة.

اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حراره كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة

واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل.

واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالافعال 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 مقولة ان ينفعل.

واما تفرق الاتصال فلانه عديمي لا يدخل تحت مقولة وإذا لم يدخل المرض تحت الحال

والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكره في المواقف

من أن سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسات أو الوضع أو عدمه

(أو العدم خ ل) فإنه اختصار مخل كما قيل والعذر بأنه لم يعتد بباقي المحتملات لظهور بطلانها

ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار مخل بالافعال أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للأقسام كما لا يخفى.

واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا وكذا فيه مسامحة والمراد منه منشأ المرض اما سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فالمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند أحد هذه الأمور

وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج أو المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع أن المزاج من الكيفيات المحسوسة

فصل [١٠]

في الواسطة بين الصحة والمرض
ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حاله لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحياة إلى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حاله وصفه لا يصدق معها على البدن انه صحيح أو مريض

بل يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كما للناقهين والمشائخ والأطفال ومن ببعض أعضائه آفة دون البعض.
ورد عليه الشيخ ان الذي رأى أن بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحته ولا مرضه وإنما ظن ذلك لأنه نسي الشرائط التي ينبغي ان تراعى في حال ما له

وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحد بعينه في زمان واحد بعينه وأن يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحده بعينها فإذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطه فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينه في زمان واحد وجاز ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال التي يتم بذلك العضو والأعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهناك واسطه وإن كان لا بد

من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب اما لأنه أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس ولا واحد بينهما واسطه انتهى كلامه وهو قد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع أفعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدء سلامه جميع الأفعال أو عن هيئة لها يكون شئ من الأفعال

مئوفا ولا خفاء في انتفاء الوسطة حينئذ.

وأما إذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الأفعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع أفعال العضو أعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مئوفة فلا خفاء في ثبوت الوسطة بان يكون بعض أفعال العضو سليما دون البعض وان اعتبرت آفة جميع الأعضاء فثبوت الوسطة أظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض.

ولأجل ذلك قال صاحب المباحثات ويشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الوسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة في وقت واحد أو أوقات كثيرة

بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة وبالمرض كون كل الأعضاء بحيث

يكون أفعاله مئوفة

وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتناؤه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في أول القانون انه لا يثبت الحالة الثانية الان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا

ما بهم إليها حاجه وذلك مثل اشتراط سلامه جميع الأفعال ليخرج صحه من يصدر عنه بعض الأفعال سليمة دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحه من بعض أعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحه من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد

قريب لزوالها ليخرج صحه المشائخ والأطفال والناقهين [١١] فصل

في الفرح والغم وغيرهما

قد يعرض للنفس كيفيات تابعه لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من الأمور النافعة والضارة.

فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركه الروح إلى خارج البدن طلبا للوصول إلى الملذ والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركه الروح إلى داخل

البدن خوفا من مود واقع عليها.
ومنها الشهوة وهو كيفية نفسانية يتبعها حركه الروح إلى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ.
ومنها الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركه الروح إلى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام.
ومنها الفزع وهو ما يتبعها حركه الروح (١) إلى الداخل خوفا من المؤذي واقعا كان أو متخيلا.
والحزن وهو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل قليلا قليلا.
ومنها الهم وهو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل والخارج بحدوث امر يتصور منه خير يقع أو شر ينتظر وهو مركب من خوف ورجاء فأيهما غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهته فللخير المتوقع إلى جهة الظاهر وللشر المنتظر إلى جهة الداخل فلذلك قيل إنه جهاد فكري.
ومنها الخجل وهو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل والخارج لأنه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح إلى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها إشارة إلى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور انبساط القلب والدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية إذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخارية.

(١) هذا الروح إن كان تكونه في الكبد سمي روحا طبيعيا وإن كان من القلب سمي روحا حيوانيا وإن كان من الدماغ سمي روحا نفسانيا والأول مطيه للقوى الطبيعية والثاني للقوى الحيوانية والثالث للقوى النفسانية. إسماعيل ره.

ومنها الحقْد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يتقرر صورهِ المؤذي في الخيال فلا يجتذب النفس إلى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين أحدهما ان الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورهِ أخرى. وثانيهما ان الشوق إلى الانتقام إذا اشتد ولم يكن منه خوف بلغ تأكده وسهولة حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق

إلى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط التشوق إليه والدليل على أن حال الخيال في الرغبة والرغبة مبنى على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل إذا شبه بمره مقيئه وعن سائر المطاعم والمشارب إذا كانت صورها شبيهه بصور أجسام مستقدرة وكذلك الشئ الذي يسهل حصوله نزل عند الخيال منزله الحاصل فلا يبقى شوق إلى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطبع فلان المؤذي إذا كان عظيما مثل الملوك فان الياس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورهِ الشوق إلى الانتقام في النفس فثبت بهذا ان الحقْد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور

فصل [١٢]

في أسباب الفرح والغم
اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الأجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السماوات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلاث في اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والأجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسرى بها في الأعضاء الجسدانية

وجعل التعلق الأول من القوى النفسانية مختصا بهذا الروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الأعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الأخلاط وبخاريتها كما أن مادة خلقه الجسد من كثيف الأخلاط وأرضيتها فنسبه الروح إلى صفوة الأخلاط كنسبة الجسد إلى كدرها وكما أن الأخلاط انما يتجوهر منها الأعضاء لامتزاج بينها يؤدي إلى صورته واحده مزاجية يستعد بها لقبول الأحوال التي لم يستفد من العناصر كذلك الصفوة من الأخلاط انما يتجوهر منها الأرواح لقبول القوى النفسانية التي لم يستفد من البسائط.

ثم انك ستعلم ان المبدء الإلهي عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الأوقات بل انما يقع التخصيص بواحد أو وقت دون واحد ووقت آخرين من جهة تخصيص المواد والأسباب الناشئة من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا ان نعرف الأسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يعترينا شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الأولية أعاذنا الله من ذلك فاتفق الحكماء والأطباء على أن الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعه للانفعالات

الخاصة بالروح الذي ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب ويسرى صاعدا لطيفه إلى الدماغ وهابطا كثيفة إلى الكبد وسائر الأعضاء.

ثم إن كلا من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل وإنما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه.

والفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الإشارة إليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة تكون بعيدة والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على أن يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال

القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح. فنقول ان الذي يعد النفس للفرح أمور ثلاثة كما ذكره الشيخ في رسالته في

الأدوية القلبية.

الأول كون الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون كثير المقدار وذلك لامرين.

أحدهما ان زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الأصول الطبيعية.

والثاني انه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه في المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل ينحل به الطبيعة وتضبطه عند المبدأ أو لا يمكنه من الانبساط واما في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وأن يكون

شديد النورانية وافرة جدا فيكون مشابقتها لجوهر السماء شديده فهذه هي أسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب إذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعه النورانية كانت شديده الاستعداد للفرح وإذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين بالأمراض والمشائخ واما غلظته كما للسوداويين والمشائخ فلا يبسط لكثافتها واما رفته كما للنساء والمنهوكين فلا يفي بالانبساط واما ظلمته كما للسوداويين.

الثاني أمور خارجية وهي كثيرة

قال الشيخ فمنها قويه ومنها ضعيفه وأيضا منها معروفه ومنها غير معروفه و مما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور به والأسباب المفرحة والغامة ما كان منها قويا وظاهرا فلا حاجه إلى ذكره واما الأخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم والدليل على الذاذه ايحاش ضده وهو الإقامة في الظلمة ومثل مشاهدته الشكل والدليل على تفريجه غم الوحدة.

وفي هذا الاستدلال نظر إذ لا يلزم من كون الشئ على صفه كون ضده على ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي

باطله في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالأمانى والمحادثه والاستغراب والاعتراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتليس والغلبة في أدنى شئ وغير ذلك. واما الأسباب العامة الخارجة فمقابلات هذه الأمور المذكورة وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والأحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الواجب عن مفارقه هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعه العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الأخروية التي يجب السعي فيها ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه وأمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه ثم التخيل بفوته في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الأشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم وانما يقوى التخيل في السوداوي ليس مزاج الروح الموضوعه فتخف حركتها ولأعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حرركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفية الردية المظلمة. الثالث ان تكرر الفرح يعد النفس للفرح وتكرر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ ان كل فعل ذي ضد إذا تكرر فان القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد يصير استعداده أشد. وبيانه بوجهين أحدهما الاستقراء فان الجسم إذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا إذا أبرد وكذا إذا تخلخل وكذا إذا تكثف والقوى الباطنة تصير لها عند تكرر أفعالها وانفعالاتها ملكه قويه ما كان حالا وبمثل هذا تكتسب الأخلاق. وثانيهما القياس المأخوذ عن المشهودات فان كل انفعال حدث للشئ فهو مناسب لجوهره والمناسب للشئ معاند لصدده والمعاند للضد إذا تمكن مرارا نقص من

استعداد القوة عليه للقابل له فيزاد في استعداد ضده الذي هو مناسبه.
فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء والقياس المقبولي.
واما التحقيق البرهاني فالكلام فيه ارفع من هذا النمط إذ المقصد أيضا ليس
في الجلالة بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمي الدائمي وإن كان ذلك
أيضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ فقال على طريقه
البحث

الطبيعي وهو ان الفرح يلزمه أمران
أحدهما تقويه القوة الطبيعية.

والثاني تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لأنه كيفية نفسانية والنفس
متصرفه في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط ويتبع تقوى القوة الطبيعية
أمور ثلاثة.

أحدها اعتدال مزاج الروح.

وثانيها كثره توليدها بدل ما يتحلل.

وثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه اما تخلخل الروح فيتبعه أمران
أحدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة العادية
إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركه بهذه الصفة ان تستتبع
ما ورائها لتلازم صفائح الأجرام وامتناع الخلاء.

وبالجملة انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذلك المياه
فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح واما الغم إذا تكرر اشتدت القوة عليه لان
الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح.

أحدهما ضعف القوة الطبيعية.

والثاني تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة
الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فثبت ان تواتر الفرح
بعد الفرح يعد الروح للفرح وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه
من

الغامات الا القوى ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر
فصل [١٣]

في ضعف القلب وقوته والفرق بين الأول وبين التوحش وكذا بين الثاني
وبين النشاط

واعلم أن هيهنا حاله هي ضعف القلب وأخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما
متشابهان وبينهما فرق وكذلك هيهنا حاله هي قوة القلب وأخرى هي النشاط وانشرح
الصدر وهما أيضا متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق بينهما لتلازمهما في أكثر الامر
ولأن الأولين يظن بهما حالتان انفعاليتان والثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان وبين
طرفي كل واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه
اما الأول فليسا بمتلازمين لأنه ليس كل ضعيف محزانا ولا بالعكس وأيضا ليس
كل قوى القلب مفراحا وبالعكس.

واما الثاني فلان الحدود متخالفة وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس
إلى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر حال بالقياس إلى الامر
الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو المؤذي البدني والموحش هو المؤذي
النفساني.

واما الثالث فلان اللوازم النفسانية مختلفه فضعف القلب يحرك إلى الهرب
والتوحش وضيق الصدر قد يحرك إلى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا في ضد الهرب
وهو البطش ولذلك فان القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع أنها كثيرا ما
تهيج عند التوحش وأيضا ان في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذي وانفعال بالتشوق
إلى

حركه المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتأذي فقط وليس يلزم من ذلك
التشوق إلى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون
ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش.

واما الرابع فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية. واما الخامس فلان الأسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لا محاله رقه الروح بافراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه

فصل [١٤]

في سبب عروض هذه العوارض البدنية لأجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية

اعلم أن العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كل ما يعرض في أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه (١) ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب أعلاها النفس وأدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم وأوسطها الروح فكما سنح في النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه إلى الروح وبواسطته ينزل في البدن وكلما يسنح حاله جسمانية للبدن يرتقى اثر منه بواسطة الروح إلى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية بينهما بوجه وكما أن جوهر أحدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفه لكيفها وانفعاله لانفعالها واستحالاته لاستحالاتها وهكذا حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فإذا طرئت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية أو خيالية مثلا وهو كما علمت صورته كمالية علمية أو خيالية يطرء بسببها انبساط في الروح الدماغية المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز

(١) والسرف فيه ان الوجود حقيقة واحدة ذات نشآت متفاوتة بالكمال والنقص فالكمال حكاية للناقص بنحو الكمال والنقص حكاية للكمال بنحو النقصان لأجل ذلك قيل إن العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص لليلة فافهم. إسماعيل ره.

وظهور للدم الصافي واحمرار للوجه.
وإذا طرء على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما أن الروح مطية للقوى النفسانية فالدم أيضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة إلى الخارج وتارة إلى الداخل وذلك اما دفعه واما قليلا قليلا وحركه إلى الخارج قد يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرءاء والتوقع وما يجرى مجراه وحركه إلى الداخل قد يكون للألم والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجرى مجراه.
ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطء وفي الكم كالانقباض والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلاهما وكذا يتفاوت حركه في هذه المعاني بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة إياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم إلى الخارج دفعه.

وربما ينقطع مدده أو ينطفي بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا إذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح المفرط وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدي افراطه إلى زوال الروح بالكلية وكذا الحال في حركه إلى الداخل ففي الفزع الشديد دفعه وفي الحزن قليلا قليلا وفيهما أيضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان يتحرك إلى الجهتين في وقت واحد إذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب وحزن فيختلف الحركتان ومثل الخجل فإنه ينقبض أولا إلى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى الخارج ويحمر اللون

فصل [١٥]

في مناسبة ما بين شئ من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لاثار تلك الكيفيات قال الشيخ الدم الكثير الصافي إن كان معتدل القوام والمزاج أعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع واما إن كان كثيرا وصافيا ومعتدل القوام لكنه زائد في السخونة أعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فاما إن كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام بارد مائي أعد للجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل حركه إلى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته واما ثبات الغضب فلانه كثيف إذا تسخن لم يبرد بسرعة.

واما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون أسرع هيجانا وأسرع انحلالا لان الروح المتولدة عن ذلك الدم أشد حراره وهو مع ذلك غير كثيف وإذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر إذا كان زائدا في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه غير محزان ويكون شجاعا قوى القلب ويكون غضبه أقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لان الغضب حركه إلى الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون حركه فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه في الأمور عظيما ويكون شديدا لتسخن روحه ولذلك بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد غضبه ويكون جنبه إلى حد ويكون بليدا في كل امر سالما لان روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر والزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشا

محزانا ساكن الغضب الا في امر عظيم وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله في سائر الأوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقودا. قال الشيخ في سبب شدة الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في السوداوي اما الأول فلان الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ شديده النورانية وذلك هو السبب الأول وسببته للفرح ان الروح إذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من أدنى سبب من المفرحات فان المستعد للشيء يكفيه أضعف أسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فإنه يشتعل بأدنى نار لا يشتعل الحطب بأضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به انه يفرح لذاته

وليس كذلك لان حدوث اثر لا عن مؤثر محال. والسبب الثاني ان تلك الأرواح يكون الدماغية منها شديده الرطب وشديد التمدج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا يدعن للتحريك

اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا يدعن للتشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل ان يستعمله في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها اعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها.

وإذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغولة بما يرد عليها من الأسباب الخارجة ولذلك تأثرها من الأسباب النافعة في اللذة أكثر من تأثرها من الأسباب النافعة في الجميل ومن النافعة في الحال أكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي بحسب الظن أكثر من الذي بحسب العقل.

والسبب الثالث ان الحس الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل إذا استصغت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما في العلوم الهندسية وإذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبلية والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تأثير المفرحات اللذيذة والعاجلة

والحسية ولأن استعداده شديد فيكفيه منها أدنى سبب كما للصبي فيظن انه يفرح بلا سبب

وذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثة.

أحدها استكمال جوهر روجه في الكم والكيف.

وثانيها اندفاع الأفكار العقلية عنه التي ربما يكون أسبابا للغم.

وثالثها استعمال تخيله وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي أسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه.

أقول هذه الأمور المذكورة إذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لاقدامه

على فعل الشرب وأما إذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الأسباب بل كلها باعثا

لاعراضه عنه وان لم يصل إليه حكم الشريعة الإلهية سيما وقد نص على تحريره

وتقبيحه بأبلغ تأكيد فان الانسان مخلوق للنشأة الثانية وكماله العقلي انما يحصل

بارتحاله عن هذه النشأة ورجوعه عنها إلى جوار الله وعالم ملكوته وذلك بمطالعة

العقليات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيات الدائرات والتلذذ بها.

واما الثاني فهو غم السوداوي فلان حاله بالضد من ذلك والأسباب في حقه

اضداد لتلك الأسباب فان جوهر روجه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفع من

الأسباب المؤذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا في الأمور البعيدة

المستقبلية لان روجه التي في البطن الأوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما

يفيده السوداء من اليبس.

ثم إنه لقوه تخيله تصور الأشباه والمحاكيات للأمور الموحشة والغامة فكأنه

يشاهدها قائمه في الخارج واقعه عليه فيكثر غمه وأكثر ما في هذه الفصول انما نقلناها

عن المقالة التي جمعها الشيخ في الأدوية القلبية.

وهذه المسائل وان كانت انسب بالطبيعيات إذ كان المنظور إليه فيها

ما يعرض الجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها إلى نحو الوجود لأنواع الكيفيات

النفسانية وأحوالها وعوارضها وما يطابقها وما يوازئها من أحوال الجسم وعوارضه

وهذا

آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات

القسم الرابع

في الكيفيات المختصة بالكميات

وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيها نورد بحثين

الأول في معرفه حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض أولا للكمية

وبواسطتها للجسم.

فان قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض أولا للجسم الطبيعي فإنه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقه قيل الأمور العارضة لكمية منها ما هي عارضه لها بما هي هي ومنها ما هي عارضه بما هي كمية لشيء مخصوص كالفتوسة وهي التعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الانف وفي كلا القسمين يكون

العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء.

واما انا فأقول اما الكيفيات النفسانية فمعلوم انها ليست من عوارض الكم

واما الاستعدادية والا استعدادية فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل يحملها المادة المنفصلة بتوسط صوره توجبها واما المحسوسة فهي أيضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل فلا بد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلا.

فيرد الاشكال علينا في أمرين أحدهما الخلقة انها من أي الكيفيات فأقول الخلقة يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لأنها ملتزمة من أمرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة

بالمقدار ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فان حامله هو السطح كما

عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون فاذا يتوجه هيئنا

ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الأول هو السطح مع أنهما

داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخله تحت

جنسين وهو محال وهذا الاشكال مما استصعبه بعض.
فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه
المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس
كذلك.

والبحث الثاني في أقسامه وهي أربعة في المشهور الأول الشكل وهو ما أحاط
به حد أو حدود إحاطة تامه والزاوية وهي ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطة أو ما
أحاط

به سطح أو سطوح ينتهى بنقطة أو يتلاقى عند نقطه إحاطة غير تامه.

الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاستدارة.

والثالث هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل.

والرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجدير
والتكعيب.

ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه أحدها
ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور
وثالثها تحقيق الحال في أن الشكل من الكيف وليس من الوضع ورابعها حال الزاوية
انها في أي مقولة هي واقعه وخامسها حال الخلقة وانها كيف وقوعها في جنس واحد
من أنواع عند القائلين به وسادسها حال ما يجرى مجراه إذا اتفق إن كان يصدق عليه
مقولتان فإلى أيهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة.

اما البحث عن المعرفة فقد أشرنا إليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء
والتسطيح والتحديب والتكعيب والتقعر والزوجية والفردية واما الاعتراض عليه
بحال اللون فقد دفعناه وكذا أشرنا إلى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة
من أنها ليست ذات وحده حقيقية وكل مركب ليس ذا وحده حقيقية فلا بأس باندراجها
تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والا لزم كون الخلقة بالذات من
هذا النوع وإن كان أحد جزئيه من نوع آخر.

فقال إن الأمور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية نفسها لا بشرط انها

كمية لشيء ومنها ما يعرض للكمية في نفسها بشرط انها كمية لشيء فيكون الكمية هي المعروض الأولى له في ذلك الشيء ثم الشيء فليس إذا كان لا يعرض له امر الا وهو كمية شيء يجب ان يكون إذا عرض له الامر لم يكن عروضه أوليا فإنه لا سواء قولنا ان الكمية يعرض له الامر عندما يكون في شيء وقولنا ان الكمية انما يعرض لها الامر لأنها في الشيء الذي عرض له الامر كما لو قال أحد في النفس لا يعرض لها النسيان الا وهي في البدن لم يدل ذلك على أن النسيان انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس كما أن حركه تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الأول هو السطح كما هو المشهور. وتحقق في العلم الطبيعي ان الجسم في نفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته أو ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل و شيء حامله السطح ولكن كونه نهاية لجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فاذا الخلقة تلتئم من أمرين حاملهما الأول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ. وقد عرفت ما فيه واما سائر الأبحاث فيجئ في بعض الفصول المقالة الأولى

في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول
فصل [١] في حقيقتهما

قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث أي نقطه فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد أي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وهذا التعريف منسوب إلى أقليدوس وقد عرفت أيضا بكونه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب إلى أرشميدس ويرد الاشكال اما على تعريف أقليدوس فللزوم الدور فان كون النقطة

المفروضة أو الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو معنى الخط المستقيم

بعينه واما على تعريف أرشميدس فبان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما فإذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما وإذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان أحدهما أقصر أو أزيد وسيأتي ما فيه.

والحق ان المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات وقد عرفت أيضا المستقيم بأنه الذي يطابق اجزائه بعضها بعضا على جميع الأوضاع فان المستدير إذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه في بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما في غير جانب محدب الآخر.

وقد عرفت بوجه رابع وهو انه الذي إذا ثبت نهايتاه وأدير لم يتغير وضعه يعنى انه إذا قتل لم يتغير وضعه واما القوس فعند القتل يتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها وبوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفه وسطه إذا وقع طرفه في مقابله إحدى العينين بعد ضم الأخرى والمناقشة في كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جاريه في السطح المستوى

فصل [٢]

في معرفه الدائرة واثبات وجودها

اعلم أن هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضه للمنفعول وبعضها للمتصل اما التي للمنفصل فبعضها معلومه الوجود بالضرورة لا يحتاج إلى حجه

كالزوجية والفردية وغير ذلك وبعضها نظريه يبرهن عليه في صناعة الحساب واما عرضيتها

فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض أولى بان يكون عرضا واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعا بل له ان يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم ويبرهن على وجود الباقي كما في القياسات الاستثنائية التي مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في

موضع آخر فان سائر الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها فان المثلث الذي هو أول اشكالها المسطحة يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة.

واما الكره فإنما يصح وجودها على طريق المهندسين إذا أدير دائرة في دائرة والأسطواناني إذا حركت دائرة حركه يلزم فيها مركزها في أول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط إذا حرك مثلثا قائم الزاوية على أحد ضلعي القائمة حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة. اما تعريف الدائرة فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطه كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم

في التعريف فإنه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن ان يفرض نقطه كل الخطوط الخارجة منها إليه متساوية لكان صحيحا.

واعلم أنه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة فقد أنكرها أكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بان يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في اثبات الدائرة حجج ثلث الأولى انا إذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيّلنا إحدى نقطتيه ثابتة والأخرى متحركة حولها إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدئت منه فإنه يحدث دائرة لان ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي اذن خط مستدير والابعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة إلى ذلك المستدير متساوية لأنها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة.

وثانيها ان الأجسام البسيطة اشكالها الطبيعية كما ستعرفه هي كرات وإذا قطعت الكره بسطح مستو حدث لا محاله دائرة.

وثالثها انا إذا فرضنا جسما ثقيلا ونجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر ونجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماسا له بطرف الأخرى فلا شك ان الطرف الملاقي

منه للسطح يماس بنقطة منه نقطه من السطح إذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو اما ان يثبت تلك النقطة التي منه بمنزله رأس المخروط موضعها أو لا يثبت فان ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في رأس المتحرك قد فعلت ربع دائرة وان لم يثبت فلا يخلو اما ان يكون مع حركه هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر

إلى فوق فيكون كل نقطه فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطه بالأخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط أو يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير وهذا الشق محال لان هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا أيضا قسريا لان القاسر ليس الا ان الطرف العالي لثقله يحرك إلى الأسفل وليس يدفع هذا الطرف إلى تلك الجهة بل إن دفعه على حفظ الاتصال ودفعه على خلاف جهة حركه العالي كان ذلك لثقل العالي واتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرًا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر وإذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وبأثبتها يثبت المجسمات.

اما الكره فمن الدائر كما وصفنا واما المخروط باقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن اقسام المثلث واما المكعب فمن المربع واما الأسطوانة فمن المستطيل وإذا ثبت الدائرة ثبت المنحني أيضا وذلك إذا قطع المخروط أو الأسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة ولا قائم عليها وقد علمت في بيان اتصال الجسم الزام القائمين

بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهم وإذا ثبت الدائرة على أصلهم بطل أصلهم من اثبات الجزء بإقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالزامهم قسمه الخط على أي وجه أريد مثل ان يكون بحيث

ضرب مجموعه في أحد قسميه كمربع القسم الاخر ولا يمكن تلك في كل عدد بل في

بعض الاعداد إلى غير ذلك

فصل [٣] في أن المستقيم والمستدير يتخالفان نوعا وتحقيق ان الكيفية باي معنى يكون فصلا للكمية

اما الأول فنقول لا شبهة في أن بين افراد المستقيم والمستدير تخالفا فهو اما بالعوارض الخارجية أو بالفصول الذاتية لكن الأول باطل وذلك لان الموصوف بالاستقامة أعني الخط لا يخلو اما ان يجوز عند العقل بقاءه وزوال وصف الاستقامة وجريان وصف الانحناء عليه أو لا يجوز إذ لا واسطه بينهما لا جائز ان يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما أن السطح نهاية الجسم وعارضه ولا يمكن ان يتغير حال النهاية الا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة إلى الاستدارة أو بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال السطح فان الكرى من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح غير المربع وإذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامة فعلم أن الاستقامة اما فصله أو لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته إلى الاستقامة أو إلى استدارة

أخرى مع بقاءه بعينه.

فعلم أن الاستدارة وكذا افرادها المتخالفة في شدة التقويس وضعفها فصول ذاتية أو لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس أحوال السطوح في استوائها وتحديياتها من أنها مقومات ومنوعات لا عوارض ومصنفات فمحيطات

الكرات المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع فإذا انحنى بعد ما لم يكن فلا بد

هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساطه يوجب كون السطح منقسما إلى سطوح وكذا المستوى من السطح إذا التوى يوجب انقسام الخط إلى الخطوط والقسمة في المقادير توجب ابطالها فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز ان يصير موضوعا

للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الأولى مما يتوارد عليه افراد المقادير. واما المطلب الثاني.

فاعلم أن الفصول البسيطة مجهولة الأسماء الا باللوازم ولا يجوز ان يكون مهية الفصل غير مهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها مهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه إياها عروضاً خارجياً أو ذهنياً بمعنى ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والابهام كما بين الوجود الشخصي والمهية النوعية.

إذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أن له لازماً مشتركاً هو المعنى الجنس فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص

وسمى باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة مجهولة الأسماء وانما

الأسماء للمعاني الذهنية والكماليات المعقولة فاذن قد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعب وسائر الاشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والأصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل بل انما هي لوازم فصول وعلامات لها أقيمت مقامها فلا يلزم ههنا كون مهية واحده تحت مقولتين بالذات والاخر بالعرض.

تفريع.

الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفه لما علمت أنه يستحيل ان ينتقل

الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف آخر مع بقاءه في الحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهية النوعية فما قاله المهندسون ان وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور ومقداره تسعون درجة وكذا مقدار نصفه دائما خمس وأربعون درجة وهو وتر نصف القائمة من القسي ليس مما يوجب ان يكون أرباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متساوية بل يلزم أن تكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي أوتارها أو في النسبة إلى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسي ليس في المهية ولوازمها بل في امر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة أو متناسبة وكذا الحكم في سائر اجزاء الدوائر المتناسبة من القسي

فصل [٤]

في أن المستقيم والمستدير ليسا متضادين وذلك لوجهين أحدهما ان الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحده الموضوع القريب شرط للتضاد بين أمرين والوجه الاخر ان بين المتضادين غاية التخالف فالمستقيم وإن كان في غاية التخالف عن المستدير لكن ليس كل مستدير في غاية التخالف عن المستقيم واحد الشئيين إذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فان ضد الواحد بالشخص واحد

بالشخص كما أن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر ههنا كذلك فان كل خط مستقيم مشار إليه أمكن ان يصير وترا لقسي غير متناهية لا تشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما مر فلم يكن شئ منها ضدا له وإذا لم يكن شئ من تلك القسي ضدا للوتر فلم يكن الوتر أيضا ضدا له إذ التضاد من النسب المتكررة في الجانبين فإذا لم يوجد مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات

بطريق أولى فصل [٥]

فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير
من المساواة والمفاضلة

قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بان المستقيم لما امتنع ان يصير
مستديرا فامتنع ان يصير منطبقا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف
أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو انقص فلا يوصف بأنه نصفه أو ثلثه أو عادله
أو مشارك له.

وأورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر أقصر من قوسه وان القسي المتحدة الوتر
بعضها أقصر من الأخرى.

فأجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر
الأجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة
كما يعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين أعظم من زاوية حادته عن قوس وخط
مستقيم مماس له وأصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه لكن يستحيل ان
يقع

المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفهما.

وصاحب المباحث رجح الأول فقال والأولى ان يمنع كون القوس أعظم من
الوتر كيف والأعظم ما يوجد فيه الأصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر
بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لو أمكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد
فيه مثله وزيادة ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود.
أقول لقائل ان يقول هم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم
وان لم يمكن بحسب الان دفعه لان الملاقة بينهما في كل آن لا يمكن الا بنقطة لكن
يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكره المدحرجة على سطح مستو فان

كان كذلك أمكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ولذلك عرف أرشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحالة ان يصير شئ شيئا آخر لا يستلزم استحالة انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بان اشتمال الزائد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة وذلك منتف هيهنا إذ ليس بعض المستدير مماثلا في المهية للمستقيم. اللهم الا ان يقال إن المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقلية من الاستقامة والاستدارة أعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فان هذه التعليميات أمور خيالية للوهم ان يجردوها عن الموارد ونحن نعلم أن الخيال يقدر ان يصير المنحنى مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقاءه وان لم يمكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهامه الجنسي. فلأجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني أو بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الدفعي. وهذا ما يمكن ان يقال وبالله التوفيق

المقالة الثانية

في الشكل وفيه فصول

فصل [١]

في تعريفه

قد عرفه المهندسون بأنه الذي يحيط به حد واحد أو حدود وهو مسطح ومجسم وذو الحد إذا كان سطحاً كان حده خطأ وإذا كان جسماً كان حده سطحاً وأما النقطة فلم يكن حداً للشكل إذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدوداً بنقطتين لا يسمى شكلاً ولا الخط

باعتباره وان كانت إحاطتهما بالخط تامه لا كما زعمه بعضهم انه يخرج بقيد كون الإحاطة تامه اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكره واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكره إذا كانت الحدود مختلفه.

فإذا تقرر ذلك فنقول في كل شكل أمور ثلثه أحدها الموضوع والثاني حده أو حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه.

فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود أربعة وهيئة مخصوصة يسمى بالتربيع وهي مغائرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه وعليها ولا شيء منهما يحمل عليه.

فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا شك ان السطح وان اخذ مع الف

قيد فإنه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف ولا

يجوز ان يكون المركب من المقدار والهيئة المخصوصة من باب الكيف وان لم يكن من باب

الكم أيضا لما علمت من امتناع كون مهية واحدة تحت مقولتين أو جنسين متبائنين وقد علمت

أيضا ان ما يعد من الفصول الذاتية لأنواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي

أمور مجهولة تعرف بهذه اللوازم ولا استحالة في كون بعض المقولات لازما لبعض أخرى

في الوجود فاذن قد وضح ان الذي يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فإذا ثبت هذا فيشبهه ان الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققه للأمور التي هي من باب

الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر أو أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه كما يقولون إن المسدس على الدائرة أعظم منها والذي

في الدائرة أصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منها نصفها فإنما يعنون بذلك المقدار المشكل لا شكله لان الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف

ليس بكم فان المربع غير الترييع والمدور غير التدوير.
أقول بقي هيهنا شئ آخر وهو انه كما أن الواحد قد يعنى به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعنى به شئ آخر هو واحد وكذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا مقولة أخرى كالجوهر أو الكم أو غيرهما هو المضاف وقد يعنى به شئ آخر هو ذو اضافته

كذات الأب الموصوفة بأنه أب فكذا الحكم هيهنا فالمثلث يمكن ان يراد به نفس المثلث لا شئ آخر ذو تثليث كما يقال ابيض ويعني به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل والمشكل فرق وأيضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخييل لا يحتاج في كونه مثلثا إلى كيفية عارضه له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث وتثليث أي ما به يكون الشئ مثلثا.

واما ان أريد بهذه الاشكال نفس المعاني المصدريّة الانتزاعية فليست حينئذ الا أمرا عقليا اعتباريا من باب النسب الإضافية العقلية كالشيئية والجوهرية وأمثالها فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي اشكال ومشكلات كما وصفنا واما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ مفهومه من حاله انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره.
هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني تلك الأبحاث المشكلة لكنا نقول يشتهبه امر هذه الهيئة الشكلية بأمر الوضع وهو ثالث الأبحاث الخمسة المذكورة في

صدر الكلام في هذا النوع فلتكلم فيه

فصل [٢]

في أن الهيئة المذكورة هل هي من الكيف أو من الوضع
اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل هيئة (١) حاصله

(١) ولو قيل في وجه الاشتباه ان الشكل هيئة للشئ باعتبار نسبته إلى الخارج وهو الحد الواحد أو الحدود المحيط أو المحيطة به والوضع هو الهيئة للشئ بسبب نسبته إلى الخارج فيكون الشكل من الوضع لاندفع ما سيذكر المصنف قدس سره في بيان الغلط من الوجه الأول والثاني وكان وجه الغلط هو الثالث وعليك بالتأمل الصادق فتأمل. إسماعيل ره.

في المقدار أو المتقدر من جهة إحاطة حده أو حدوده به وان الوضع باعتبار أحد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبه اجزائه بعضها إلى بعض ولا شك ان الترييع مثلا هيئة

حاصله للشئ بسبب نسبه أطرافه وحدوده إليه فهو من الوضع. واما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال وضع لحصول الشئ في موضعه وهذا هو نفس مقولة الأين ويقال لكون الشئ مجاورا لشئ من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة (١) ولا شك ان مهيته

معقولة بالقياس إلى غيره ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبه بعض اجزائه إلى

بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الإضافي لاجزائه حتى إذا وجدت اجزائه على اضافته ما لبعضها إلى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع. فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفه للاجزاء من باب الإضافة والوضع صفه للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفه للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر هي صفه للأعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون لها

نسبه إلى ما يخرج عنها إذ لو ثبت نسب الأعضاء وبقية الاجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا. فإذا تقرر هذا فمن قال إن الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه. أحدها انه اخذ الحدود مكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود.

وثانيها انه زعم أن هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من

(١) أي هو مضاف حقيقي لا مضاف مشهوري. إسماعيل ره.

المضاف والذي من المقولة هو وضع اجزاء الشئ عند شئ خارج أو مباين لا وضع اجزائه في نفسه.

وثالثها انه زعم أن الشئ إذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يحصل الا بعدد الخطوط وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع.

فان قلت أليسوا جعلوا الكيف ما لا يوجب تصويره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين أطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تعقل السطح وأطرافه. قلنا هذه الكيفية أعني الشكل ليس ان تصورها مما يتضمن تصور غيرها وإن كان تصورها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق فان الشكل هيئة تحصل للشئ بسبب هيئة نسبية تحصل بين أطرافه لا انه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفه قاره وما بين الحدود إضافات كالميمنية والميسرية والفوقية والتحتية وغيرها من صفات المجاورة.

فقد علم أن الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الإضافة على وجه السببية لا الدخول.

ثم إن الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع أيضا بل يتم حقيقتها بان لحددها هيئة خاصة في الانحناء واما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكره وأمثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يسم اشكالا لعدم صدق الرسوم عليها الا ان يعمم في التعريف. وقيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد أو من جهة كونه حدا للمحدود

فصل [٣]

في حال الزاوية وانها من أي مقولة هي وهو البحث الرابع
اما الفرق بينها وبين الشكل فبان الزاوية انما هي زاوية لأجل كون المقدار

محدودا بين حدين أو حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشئ الذي يحيط به حدان

متلاقيان بنقطة سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا يحيط فإن لم يحط معهما ثالث فلا يخلو أيضا حداه يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما أو لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا إذا مدا أو لم يلتقيا ولو مدا في الوهم إلى غير النهاية فان التقيا فيكون كمحيطي الاهليلجي والهاللي والنعلي وغير ذلك.

فالسطح الذي لا يتحدد بثالث فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين أو هو من تلك الحيشية زاوية والذي يتحدد بحد أو حدود غيرهما أو يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فحاله تلك أو هو من تلك الحيشية شكل فإن لم يعتبر كون السطح وان أحيط به في جميع الجوانب الا حاله من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحده كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطه غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة أو بخطين كنصفها وكالاهليلجي.

فالأول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما ان المهندس إذا قال شكل ذهب إلى المشكل فكذا

إذا قال زاوية كان المراد السطح ذا الزاوية.

وكذا إذا قيل منصفة أو مضعفة أو عظمي أو صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبار المذكورة فاذن يمكن ان يظن أحد ان الخلاف في أن الزاوية كم أو كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما أو كيفا حتى يرجع إلى تخالف اصطلاحى المهندسين وغيرهم لولا شئ يمنع عن ذلك وهو ان ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم الا في جهة واحده وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة الأخرى التي بين الرأس والقاعدة.

وكذا المجسمة لا تنقسم الا في جهتين دون الثالثة التي بين رأس المخروط وقاعدته فهذا مما يوجب الشك في امر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح

والمجسمة عين الجسم عند المهندس أو غيرهما.
وكذا الهيئة العارضة هل عرضت للسطح في المسطحة وللجسم في المجسمة
أو لغيرهما ولأجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس بما لا يعنيه وهو ان الزاوية جنس
آخر
من الكم متوسط بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم ظانا ان الخط
يتكون

عن حركة النقطة والسطح من حركه الخط بتمامه و كليته على عمود عرضا فإذا ثبت
أحد طرفيه ويحرك فعل شئ بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم
وهو توهم فاسد فان المقدار الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه إلى جهتين
من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح إلى نقطه تقبل القسمة
إلى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وإن كان سطح الزاوية من حيث
هو ذو زاوية أو زاوية لا يقبل الانقسام الا في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو
زاوية

أو زاوية لا ينقسم الا في جهتين دون أخرى.
فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس سطح محدود في الواقع اعتبر تحديد
بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضه له وعند الطبيعي نفس تلك الهيئة العارضة
للسطح بالاعتبار المذكور.

وكذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الأبحاث وهي هنا
شئ آخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان
عند

خط سواء كان أحدهما قائما على آخر قياما معتدلا أو مائلا إليه أو عنه هل يسمى
زاوية
مجسمة أم لا.

قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري ان يكون هي هنا معنى جامع للزاوية
التي عن خطين والتي عن سطوح عند نقطه والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا
المعنى الجامع
كون المقدار ذا حدود فوق واحده ينتهى عند حد واحد مشترك لها من حيث هو
كذلك

فان حصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب وكان انتهاء
الزاوية المجسمة عند النقطة لا لأنه زاوية إذ له من تلك الحثية ان ينتهى حدوده

عند حد واحد ثم عرض ان كانت الحدود خطوطا عرض ان كانت النهاية نقطه ثم إن
أبى أحد
هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منته إلى نقطه لم أناقشه فيه وصار معنى
الزاوية
أخص مما ذكرناه وخرج من جملة الزاوية ومن جملة الشكل شئ يعرض أيضا للمقادير
من جهة الحدود

فصل [٤]

في احتجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها كم أو كيف
احتج القائل بأنها كم لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللا مساواة وهذا مشترك
بين الكم والكيف المختص به والفرق بينهما بان في أحدهما بالذات وفي الآخر
بالعرض
فاصل قبول القسمة والمساواة وعدمها على الاجمال لا يكفي في هذا المطلب.
واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بأنه قال كل زاوية فان حقيقتها تبطل
بالتضعيف مره أو مرات ولا شئ من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مره أو مرات فلا
شئ من
الزاوية بمقدار.

بيان ذلك أن القائمة إذا ضوعفت مره واحده ارتفعت حقيقتها والحادة إذا
ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف.
أقول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار أو صنف منه وتضعيفها
وان أبطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا
فان الثلاثة مثلا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلثه بل ستة فبطلت
بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها عددا الا ترى
ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فإذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل
خطا مستديرا.

واحتج من قال إنها من الكيف بأنها تقبل المشابهة واللا مشابهة وليس ذلك
بسبب موضوعها الذي هو الكم فاذا ذلك لها بالذات فيكون كيفا.

واما قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما أن الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

ويرد عليه ان اتصاف الشئ بصفة إذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضه أو بواسطة عارضه فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قول المشابهة عليها قول بالذات وهم ما أبطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه. والانصاف ان وزان الزاوية كوزان الشكل في أن فيها مقدارا قابلا للقسمة والمساواة واللا مساواة وغيرها في ذاته ومقدارا من حيث كونه معروضا لهيئة خاصة تحصل لأجل تلاقي خطيه عند نقطه كما في المسطحة مثلا ونفس تلك الهيئة العارضة. فالأول أي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية.

والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين.

والمعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم ولا اشتباه في هذه المعاني انما الاشكال فيما مر ان السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحاً لأجل كونه ذا هيئة مخصوصة فلما ذا

لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون وأمثاله. والحل ما أشرنا إليه ونوضح ذلك فنقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفية الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث ذاته المنقسمة

فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأي قسمه وقعت.

وهذا بخلاف عروض الكيفيات التي تخص بالكم فان حلولها في الأكثر لأجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لأنه عدم المقدار مع شئ ذي اضافة إليه والمقدار المأخوذ مع نهاية مخصوصة أو وحده خاصه لا يلزم ان يكون منقسماً باجزاء متماثلة مماثله للكل المأخوذ بتلك الحثية كالدائرة مثلا فإنها سطح معروض

لوحده خاصه من جهة حده ونهايته وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثله للكل

إذ ليست أقسامه كلها دوائر بأي وجه انقسم.
واما قولك نصف دائرة أو ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته
فمعنى نصف الدائرة كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض
لخط
واحد وهذا كما يقال نصف الفلك أو نصف الحيوان وأريد به نصف المادة بما هي
مادة

لا بما هي جنس ولا بما هي مقيدة بكمال مخصوص.
فهكذا حال الزاوية فإنها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان ينحفظ فيها القيد المأخوذ
بكماله الا فيما يرجع إلى الجزئية والكلية فان الكمال الساري في ابعاض الشيء
لا بد وأن يكون جزئه كجزئه أصغر من حصه الكل كالكل وذلك القيد هو كون
السطح
عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقين اخذا من الوتر
إلى
الرأس أو بخطوط كذلك إلى لا نهاية لأنها تنحفظ في جميع هذا النحو من القسمة
حال

الحيثية المذكورة الا فيما هو من ضرورات التجزية بالمتماثلات كما مر ولا يقبل
الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه وانما ينقسم
من جهة أخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية ونظير حال الزاوية في قبول القسمة
في
إحدى الجهتين دون الأخرى حال الأسطوانة المستديرة أو المضلعة وهي مقدار وجسم
بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل أسطواني أو شكلا أسطوانيا قابل للقسمة في
جهة

ما بين القاعدتين دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا في تلك القسمة دون غيرها
وانه ولي الهداية

فصل [٥]

في نفى الأشد والأضعف والتضاد في الاشكال
هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع أشد
تربيعا من مربع ولا عدد أشد زوجيه من عدد آخر وذلك لان كلما يقبل الأشدية فلا بد
ان ينازع بالأضعف والأشد في الموضوع القريب كالسواد والبياض والحرارة

والبرودة في الانفعاليات و كالمصحاحية والممرضية في القوة واللا قوة و كالعلم والجهل والسخاوة والبخل في النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها إلى البعض انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالأخرى وهذا دأب جميع الأضداد (١) التي بينها وسائط

التي ليس زوال الموضوع عن أحدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين إلى توسط فهذه الواسطة كأنها محدودة كالعدالة التي في حاق الوسط بين أفراطين والعفة التي هي متوسط بين أفراطين لكن هذه المتوسطات إذا قربت المواد الجزئية واعتبرت في الأشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فقل عدالة زيد أشد من عدالة عمرو وان كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الأزيد والأنقص.

واما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي من الأمور التي لا أشدية ولا أضعفية لها فلا اضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فإنها لا تقبل الأشد

والأضعف ولا الأزيد والأنقص فإذا زيد المربع فإراد بالمادة لا بصوره التربيع ولم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا شبيها به قد خفى عند الحس تخالفه له فيكون تربيع أصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا فإنها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقة فيقال فلان اعدل من فلان.

واما كون حراره أشد من حراره أخرى أو سواد أشد من سواد آخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل بالحقيقة وليس حال الحرارتين في أن أحدهما أشد كحال التربيعة في أن أحدهما أصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحس كالعالتين فالمربع الحسى كالعادل الحسى يقبل الأشد والأضعف حسا لا حقيقة.

(١) حاصل الكلام ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد شخصي ولا يجتمعا فيه وموضوع هذا الجنس من الكيفيات يمتنع بقائه بعينه مع تبدل بعضها إلى بعض وكذا الأشد والأضعف يجب ان يكون موضوعهما بحيث يمكن ان يزول عنه الأشد ويتلبس بالأضعف مثلا مع بقاءه بعينه وهذا لا يمكن في موضوع هذا الجنس من الكيفيات فلذلك لا يقبل الأشد والأضعف وليس فيه ارشاد فتدبر. إسماعيل ره.

وقد علمت أن الاستقامة والاستدارة لا يقبل التضاد وكذا التحديب والتقعر
ليسا بمتضادين لأن محل هذه الكيفيات اما الخطوط واما السطوح فيستحيل ان يصير
السطح المقتب مستويا أو مقعرا مع بقاءه في الحالين فسقط ظن من توهم ان في الأمور
السماوية تضادا لأجل ما فيها من التقيب والتقعر لان موضوعهما سطوحان متغايران
يمنتع

اتصاف أحدهما بمثل ما يتصف به الآخر.

واما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الامر انهما متضادتان وليس كذلك
لعدم تعاقبهما على الموضوع ولأن كل معنيين (١) وان سميا باسمين محصلين لا
يكفي في

كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فان الفرد وإن كان محصل الاسم لكنه
غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين والفرد هو الذي ليس
كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب الا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا
لا يوجب الضدية فان فهم للفردية معنى محصل فذلك المعنى أكثر أحواله انه معنى
مباين لا يشارك في الموضوع هذا خلاصه ما ذكره الشيخ في هذا المقام
المقالة الثالثة

في حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول

فصل [١] في حال الخلقة وهو البحث الخامس

انك علمت مما ذكر مرارا ان وحده الوجود معتبره في جميع الحقائق في

(١) يعنى ان الضدين يجب ان يكونا أمرين وجوديين يتعاقبان على موضوع واحد بعينه
ولا يجتمعان فيه من جهة واحدة والزوجية والفردية ليستا كذلك لان الفردية عدمية وعلى تقدير
كونها وجودية لا يتعاقب مع الزوجية على موضوع واحد بعينه فيكون هذا دليلا آخر باعتبار الجزء
الأول فتأمل. إسماعيل ره.

كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم إلى الأنواع يعتبر الوحدة النوعية وفي الاشخاص الشخصية والا فلم يكن شئ من التقسيمات منحصرًا عقلا في أقسامه كالكلمة

إذا قسمت إلى أنواعه لم تكن منحصرة في الاسم والفعل والحرف بل يلزم أنواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها إلى بعض أنحاء من التركيب فاذن لقائل ان يقول إن الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الأنواع إلى حد اللانهاية لا مره واحده بل مرارا غير متناهية.

فالجواب اما بما أشرنا إليه سابقا إذ لا داعي يلجئنا إلى القول بكون الخلقة كيفية وحدانية أو حقيقة واحده وإن كان الاسم واحدا إذ كثيرا ما يكون الاسم واحدا محصلا والمسمى كثيرا أو غير محصل.

واما بان نقول إن الشكل إذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفية أخرى بها يصح ان يقال إنه حسن الصورة أو قبيح الصورة فهما كالسبيين لوجود الخلقة لا المقومين لمهيته

فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده أو للون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة

فلما حصل للخلقة خاصه لم يحصل لواحد منهما ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم أنه

يحصل هيهنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت هيهنا هيئة منفردة سميت بالخلقة

موصوفه بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو ثبت ان الحسن اللازم لخلقه ما ليس أمرا

تأليفيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تأمل وليس البحث من المهمات فلا باس باغفاله

فصل [٢]

في أنه هل يجوز تركيب في الاعراض من أجناس وفصول أو مادة وصوره عقليتين

المشهور عند الجمهور عدم تجويز ان يكون لأنواع من الاعراض (١) تركيب

(١) يعنى ان الاعراض يكون لها من العلل الأربع علة الوجود وهي العلة الفاعلية والعلة الغائية دون علة القوام وهي العلة المادية والصورية أو الجنس والفصل والفرق بين الجنس والمادة وكذا الفصل والصورة انما يكون بمحض الاعتبار فما لا مادة له لا جنس له وكذا ما لا صور له

له لا فصل له والاعراض ليس لها مادة ولا صورته فليس لها أجناس وفصول بل هي بسائط خارجية يمكن للعقل تحليلها إلى عام يسمى بالجنس وخاص يسمى بالفصل.
وقيل لا يلزم أن يكون ماخذ الجنس والفصل المادة والصورة الخارجيتان بل يكفي لأخذهما المادة والصورة العقليتان ويجوز التركيب في الاعراض من المادة والصورة العقليتين فيكون لها أجناس وفصول وهذا التركيب لا ينافي البساطة الخارجية والحق أن مراد المشهور نفى المادة والصورة الخارجيتين إذ لا ريب أن للاعراض أجناسا وفصولا وعوالي أجناسها منحصرة في تسعة كما هو المشهور. إسماعيل ره.

من جنس وفصل تجويزهم في الجواهر ولأجل ذلك استشكلوا حال الخلقة في أن يكون

نوعا واحدا من الكيفيات.

والشيخ أجاب عنهم بآنا لا نمنع ان يكون اعراض مركبه من اعراض كيف والعشرة عرض لأنه عدد فهو كم مركب من خمسه وخمسه والمربع عرض وهو ملتئم من أن يكون هناك محدود وحدود أربعة بل نعني ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وان لم يكن أحدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والاخر فصلا.

أقول وفي كلامه بعض مؤاخذه فأولا انه قد صرح في الإلهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الأربعة والستة ولا غيرهما بل من الآحاد فالحق ان مهية العدد امر بسيط لا اختلاف اجزاء فيها لكنها ضعيفه الوحدة لأنها عين الكثرة فاختلاف أنواعها بمجرد زيادة الكثرة ونقصها فلأجل ذلك لا تمامية لأنواعها.

وثانيا ان المربع سواء أريد الهيئة العارضة أو الذي رامه المهندسون فهي مهية

بسيطه بحسب الخارج وإن كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فان السطح والخطوط الأربعة والنقاط ليست اجزاء لحقيقة المربع أو التربيع والا لزم تركيب حقيقة واحدة من أجناس مختلفه وهو محال كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين

بل الأمور المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقومات.

واما تحقيق البحث السادس وهو ان يعرف ما يتركب وجوده من مبدئي اثرين إلى أيهما أميل فقد أشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية إلى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشئ الصوري في أنه جوهر أو عرض بها يعرف ان المشكوك فيه

جوهر أو عرض فقد وضع هيهنا نظير تلك القاعدة.

فقال الشيخ لا يخلو اما ان أحدهما أولى بان يكون موصوفا والاخر صفه كالمربع الذي يعنى به سطح ذو هيئة فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضه له فالجمله من

مقولة الموصوف فان السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحق عليه انه سطح. وأما إذا اختلفا وليس أحدهما أولا للشئ والاخر ثانيا بسبب الأول وبعده فان ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل امر له اتحاد في طبعه

ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل في المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضا مركبه من مقولات.

أقول التحقيق ان الواقع تحت شئ من المقولات أو الأجناس لا يكون الا أمرا وحدانيا والتركيب لا يكون الا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست الا مقدارا فقط مع تعيين خاص وذلك التعين هو فصله المتحد مع جنسه في الوجود والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من اجزائه وهكذا الامر في جميع الاشكال المسطحة والمجسمة الكثيرة الأضلاع وغيرها فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له الا

باعتبار اللوازم ولو سئلت الحق فالامر فيما يسمى بالمركبات الجوهرية أيضا يجرى مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشئ باعتبار معنى يعمله وغيره ومعنى ينخصه كلا المعنيين في ذاته من حيث هي مصداق لهما وقد يؤخذ من أمور مكتنفة

فالجنس من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقومة بتلك الصورة وسنرجع إلى زيادة امعان لهذا المطلب إن شاء الله تعالى

فصل [٣] في خواص الاعداد وكيفياتها

البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئية مثل الارثماطيقى والمساحة وغيرها والذي نختار ان نذكره ههنا أمور

أحدها ان لا تضاد بين أحوال العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصمم والتشارك والقسمة والضرب فان هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط في التضاد والجمع مشترك في أن لا اشتراك لاثنتين متخالفين منها في موضوع واحد قريب لهما وبعض الطرفين مما

يكون أحدهما عدما وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضا وجوديين ليس في كل منهما غاية التخالف عن الآخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في أصل الاعداد. وثانيها ان لا اشتداد وتضعف ولا ازدياد وتنقص في تلك الخواص لما مر من أن الموضوع لا يستحيل من فرد إلى فرد فكما ان القوس الواحد لا يشتد في تقوسه وانحنائه إلى انحناء أشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته أو تكعبه وتجذيره إلى زوجيه أخرى أتم زوجيه كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب الا بان يبطل موضوعه إلى موضوع آخر.

وثالثها ان الزوجية والفردية ليستا من الأمور الذاتية لأنهما مقولتان على ما

تحتهما من الاعداد المتخالفة الأنواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل مما يدخل فيهما إذ لا مزية للبعض على البعض في نفس

شئ من هذين المعنيين فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الأزواج وكذا الفرد في جميع الافراد وإذا كان كذلك لكننا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبدية انه زوج أو فرد وليس كذلك فان العدد الكثير لا يعرف زوجيته وفرديته الا بالتأمل فعرفنا انهما ليسا بذاتيتين (١) والا لكانا بين الثبوت لما تحتهما وليكن هذا آخر ما قصدنا ايراده من الكلام في مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله وآله صلوه لا تحصى

الفن الثالث

في بقيه المقولات العرضية وفيه مقالات
المقالة الأولى في المضاف وفيه فصول:

فصل [١]

في ابتداء الكلام في المضاف

اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقد يراد به المنعوت به وقد يراد به الشئ الموجود كالانسان مع صفه الوجود.

فالأول كالكلي المنطقي.

والثاني كالكلي الطبيعي.

والثالث كالكلي العقلي وهو المجموع المركب من المعقول الأول كالانسان

(١) لا يخفى ان الذاتي انما يكون بين الثبوت لما هو ذاتي له لو كان متصورا بالكنه وعلى التفصيل وفي تحقق الشرطين في موضوع النزاع تأمل فتدبر إسماعيل ره.

والمعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الأبيض في إطلاقه تارة على العارض وتارة على المعروض وتارة على المجموع الا ان ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الأقسام الثلاثة.

ففي الأبيض وأشباهه كان العروض في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شئ بأنه ابيض مثلاً خارجية مفاد الحكم ومطابقة فيها

ثبوت شئ لشئ واتصافه به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الكلى وكذا الجزئي أو النوع أو الجنس أو ما يجرى مجريها يكون العروض في الذهن.

والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شئ بأنه كلي أو جزئي أو نوع أو ذاتي أو عرضي أو قضية أو قياس مثلاً ذهنية مفاد الحكم ومطابقة فيها ثبوت شئ لشئ واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه

والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي مجردة عن الوجودين. والقضية التي حكم فيها على المهية بأنها موجودة أو واحدة أو علة أو معلول أو واجبه أو ممكنة ليست خارجية صرفه وإن كان المحمول وجوداً خارجياً كقولنا الانسان

موجود ولا ذهنية صرفه وإن كان المحمول وجوداً ذهنياً كقولنا الانسان معقول بل حقيقة واقعية مفاد الحكم ومطابقة فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول

في الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع ومهيته من حيث هي هي في ظرف

التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض مهيته كنفس الوجود والامكان والمجعولية ونظائرها.

فإذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف في الاعتبار الثلاثة فإنه قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الإضافة وقد

يراد به مجموع الامرين.
واما الاعتبار الثاني فهو خارج عن غرضنا.
واما الاعتبار الأول فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين.
ولما كان الوقوف على المجمل أسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه
لا جرم عرفت الحكماء المضاف في أوائل المنطق أعني فن قاطيغورياس بأنه
الذي مهيته معقولة بالقياس إلى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الإضافات والمضافات
والمعنى بكون مهية الشيء معقولة بالقياس إلى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل
مهيته مستلزما لتعقل شيء آخر كيف كان والا لكان كل مهية بالقياس إلى لازمها من
مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا من الملزومات واللوازم لها مهيات مستقلة
في معقوليتها وهي في حدود أنفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا يتقرر
مهيته

في الذهن ولا في العين الا ويكون الاخر كذلك مثل الأبوة لا يتقرر لشيء في أحد
الوجودين الا ويكون البنوة متقررة للاخر
فصل [٢]

في تحقيق المضاف الحقيقي
ولك ان تقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس إلى غيرها يرجع
حاصل القياس فيه إلى الإضافة أو إلى نوع من الإضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه
أو بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس إلى غيرها.
واما مفهوم كون الشيء معقولا بالقياس إلى غيره انه يحوج تصورها إلى تصور
امر خارج عنه فربما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره إلى تصور امر خارج انه
يعلم به فيلزم الدور في المتضائفين وان عنى أنه يكون معه فكثير من غير المتضائفين
كذلك كالسقف يعقل معه الحائط وليس مهيتهما مهية المضافين قالوا ينبغي ان يعقل
معه من جهة ما هو بإزائه فإذا بوحت وفتش عن هذه الموازاة يرجع إلى معنى الإضافة.

وقريب من هذا قول من قال إن المضاف هو الذي وجوده انه مضاف وقد اعتذر (١) بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي في الحد هو المضاف

المركب وهو أشهر من المضاف البسيط. وقد أورد في كتب الفن ما حاصله انه يجوز ان يكون للشئ جنس أو ما يشبه الجنس أشهر منه ويرى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع له أو يشبه النوع أليق به فينقلون الاسم إليه كما في الامكان العام. ونقل الاسم العامي إلى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالأبوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالأب فهو يعمها والخاصة نقلوا اسم المضاف إلى

الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما أشار إليه بعض العلماء إذ لا عموم ولا خصوص ههنا وليس للمضاف معنى يجمعهما وليس نسبه الامكان العامي إلى الخاصي كنسبة المضاف المركب إلى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة معنى لا يوجد في الخاص.

أقول والأولى ان يعتذر من جهة الرسم الأول ان المضاف الذي يؤخذ في الرسم أو يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثاني أعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ

القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع له ولا فساد في كون المعرف (٢) للشئ مشتملا على فرد منه إذ التعريف انما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشئ على نفسه.

(١) حاصل الاعتذار ان الرسم رسم لما هو كالنوع بما يشبه الجنس واسم المضاف مشترك بحسب العرف العام والعرف الخاص بين المعرف والمعرف وحاصل التخطئة ان المضاف المركب وإن كان متناولا للمضاف البسيط لكنه ليس أعم منه لان تناوله له ليس من قبيل تناول الكلي للجزئي بل من باب تناول الكل للجزء فالدور بحاله فتدبر. إسماعيل ره.

(٢) إذا كان صدق المعرف عليه صدقا عرضيا أو كان المعرف أعني الفرد بحسب معلوميته بوجه ما معرفا فتدبر. إسماعيل ره.

وعن الثاني وهو قولهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف بان التعريف للتنبيه فان معرفه المضاف بسيطا كان أو مركبا فطرية وقد يحتاج إلى تذكير وتنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فينسبه بان للمركب جزء من مقولة أخرى كالأب فإنه جوهر في نفسه لحقته الأبوة وكالمساواة فإنه كم لحقه الاتفاق وكالمشابهة

فإنه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا كيف الموافق بسيطا بل مركبا من حيث هو كذا.

واما الفرق بين الإضافة والنسبة فبأنه ليس كل نسبه اضافه بل إذا اخذت مكررة ومعنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبه أخرى فان السقف له نسبه إلى الحائط بأنه يستقر عليه وللحائط أيضا نسبه إليه بأنه مستقر عليه ولهذا قالوا إن النسبة لطرف واحد والإضافة تكون للطرفين. فإذا علمت رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما له من الإضافة كلفظي الأب والابن وقد يكون أحد المضافين اسمه كذلك دون الآخر وهو على قسمين لأنه اما اسم المضاف أو اسم المضاف إليه. فالأول كالجناح فإنه مضاف إلى ذي الجناح ولفظه الجناح داله بالتضمن على الإضافة إلى ذي الجناح فاما ذو الجناح فإنه يدل على ما له من الإضافة لفظه ذو. والثاني كالعالم فإنه المضاف إليه للعلم ولفظه العالم داله بالتضمن على ذلك. واما العلم وهو المضاف فإنما يدل على ما له من الإضافة حرف يقترب به وهو كاللام في قولك العلم علم للعالم.

فصل [٣]

في خواص طرفي الإضافة

فمنها التكافؤ في تلازم الوجود خارجا وذهنا بالقوة أو بالفعل وفي العدم أيضا كذلك وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتأخر الآخر

عنه فهما متضايفان مع أنهما ليسا متكافئين معين وأيضا انا نعلم أن القيمة ستكون والعلم والمعلوم متضايفان فبينهما اضافته بالفعل مع أن القيمة معدومة والعلم بها موجود.

وأجاب الشيخ عن الأول بان المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين أحدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما متقدما والاخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا في الذهن. والثاني بحسب الوجود مستندا إلى الذهن وهو ان الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الاخر انه ليس بموجود هو ويمكن ان يوجد امكانا يؤدي إلى وجوده وهذا كونه متأخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود (١)

الزمان المتقدم وإذا وجد المتأخر فإنه موجود في الذهن حينئذ ان الزمان الثاني (الأول ظ) ليس موجودا ونسبته إلى الذهن نسبه شيء كان موجودا ففقد وهذا أيضا موجود مع الزمان المتأخر فاما نسبه المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الأمور لكن في الذهن.

أقول ما ذكره غير واف بحل الاشكال فان الإضافات بين اجزاء الزمان وان لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل منقسمة بالأيام والشهور والسنين فيجد بينها نسبه ويحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن لكن بحسب الخارج فإضافة التقدم والتأخر بين اجزائه كإضافة الفوقية والتحتية بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الإضافات وان كانت بالقوة لكنها بحيث إذا فرض فعليتها كانت الإضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقق الإضافة يوجب تحقق المعية بين وجودي المتضائفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط.

(١) لان الوجود كان سلب الوجود وتحقق الوجود عدم هذا السلب الذي كان وجوده فتحقق في الذهن انه ليس بموجود فتدبر. إسماعيل ره.

والذي ينحل به الشبهة ما حققناه في موضع آخر فليرجع من أراد.
ثم إنه يرد على ما ذكره شيء آخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم
إذا كان موجودا فموجود من الآخر انه ليس هو بموجود فيه بحث لأنه يوهم ان
اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فان اللا وجود لو كان وجودا لكان الشيء
نقيضا لنفسه وهو محال فإذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الآخر
موجودا فاللاوجود للجزء الآخر ليس أمرا وجوديا حتى يقع بينه وبين الجزء الحاضر
إضافة وجودية.

اللهم الا ان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد ذلك الوجود بأنه في الزمان الأول
لان وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الآخر كما يقتضيه وصف
التقدم والتأخر.

لكن يرد الكلام بان الموصوف باللا وجود بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا
وأیضا بتقدير ان يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء
الحاضر متقدما على لا وجود الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود
المستقبل

غير حاضر والا لم يكن مستقبلا فما هو المضاف غير موجود ولا حاضر وما هو
الحاضر

غير مضاف فقوى الاشكال والوجه ما أومأنا إليه.

واما الجواب عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند
العقل والإضافة بالحقيقة بين العلم ومهية المعلوم والمعلوم من القيمة انها ستكون
لا عين وجود القيمة.

أقول ويرد عليه شكان أحدهما ان العلم من الموجودات الخارجية ولهذا
عد من الكيفيات النفسانية وقد حكمتم بان أحد المضافين إذا كان موجودا في الخارج
وجب ان يكون الآخر أيضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس مهية المعلوم بما هي
مهية معلومه من الموجودات العينية.

والثاني ان العلم في الحقيقة نفس وجود مهية المعلوم عند العاقل وليس بين

الوجود والمهية تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم.
والجواب عن الأول ان العلم وإن كان من حيث كونه عرضاً قائماً بالذهن
من الموجودات الخارجية لكن من حيث كونه حكاية عن مهية شئ له وجود في
الخارج

من الموجودات الذهنية فالعلم ومهية المعلوم كلاهما ذهنيان.
وعن الثاني ان الإضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالإضافة بين الوجود
والمهية الموجودة به بالذات امر اعتباري حاصله بين أمرين متغايرين بالاعتبار متحدين
بالذات فكما ان الموجود في الخارج امر واحد إذا حلله العقل إلى مهية ووجود
عرضت لهما اضافة الوجود وذي الوجود فكذا الموجود في الذهن صورته واحدة هي
موجود ذهني إذا حلله العقل إلى مهية ووجود ذهني عرضت لهما اضافة العلم والمعلوم
إذ العلم نفس وجود الشئ مجرداً عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس
والمحسوس أي الصورة الموجودة في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية
المحاكية

للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات.
وقد عدوا من احكام المضاف ان المتضائفين قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من
جهة أخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر ويصح وجود
الآخر مع

عدم الأول (ظ) كما في العلم والحس أعني الادراكين لا القوتين المتشاركتين لهما
في الاسم فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس
ولكن ذات المعلوم وذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس
وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك والمملوك
فإنه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك
ومنه ما يمتنع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون أعم
من علته كحركة اليد وحركه المفتاح المنصوصتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره.
وأقول ههنا موضع بحث وتحقيق فإنك إذا نظرت حق النظر لوجدت ان
الذات التي حكموا عليها بأنها معروض المضاف فهي في أكثر الامر ليست كذلك.

فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالإضافة لا من جهة إضافيتهما مثالين أحدهما ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس.

فقال ذات العلم في جوهره قد لزمه دائما ان يكون مضافا إلى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فإنه قد يوجد غير مضاف إليه العلم وكذلك حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم بالإضافة إياه وذات المحسوس تنفك

ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا إذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه. ولاحد ان يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومه لا يمكن غير هذا والتي لم يعلق بها العلم فهي غير معلومه بهذا العلم ابدا لا في هذا الوقت ولا في سائر الأوقات فان الوجود الصوري العلمي دائما معلومه والوجود المادي المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشي ابدا مجهول. وكذا الكلام في ذات الحس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك إحديهما عن الآخر كما لا ينفك

العارضان البسيطان أحدهما عن الآخر.

فكما ان مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافئان في الوجود العقلي ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان لذهنك الإضافيتين متكافئتين في الوجود الحسى. وكذا الكلام في كل ما هو معروض بالإضافة أولا وبالذات واما الذات التي هي موصوفه بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهي أيضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مقارنة في الوجود لوجود ذات الحس وذات العلم فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروء المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهي مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركه لا بالذات ولا بالعرض فلا اضافة إليها

في وقت من الأوقات أصلا لا بالذات ولا بالعرض.
وكذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آله اللمس صح
ان يقال إنها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية
محاكية للحرارة الخارجية كما مرت الإشارة إليه واما التي هي خارجه عن التصور
وعن الحضور الوضعي عند آله اللمس فلا اضافة إليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت
ان التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين
هما معروضاهما من حيث هما هما وان قطع النظر عن وصف الإضافة.
فان قلت الحس البصري لا يدرك به الا الامر الخارجي بعينه عند من أبطل
الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وأبطل خروج الشعاع أيضا فيكون الابصار
عنده مجرد اضافة ادراكية إلى الموجود الخارجي بعينه.
أقول اما أولا فقد كان كلامنا في اضافة الحس الذي بمعنى الصورة الادراكية
وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا انفكاك بينهما واما الإضافة
الوضعية التي بين جوهر الحاس وذات الامر الخارجي الذي قيل وقع إليه اضافة
الابصار فطرفاها بالحقيقة كطرفا سائر الإضافات الوضعية التي عند البحث والتحقيق
لا يكونان الا معا.
واما ثانيا فان المبصر بالذات صوره مقدارية حاضره عند النفس مجردة عن
المواد وهي الحس والمحسوس أي البصر والمبصر وهما معلومان إذ لا تغاير بينهما
الا بحسب الاعتبار.
ومما عد أيضا من خواص المتضائفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر
ومعنى الانعكاس ان يحكم بإضافة كل منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه
فكما
يقال الأب أب لابن يقال الابن ابن للأب وهذا الانعكاس انما يجب إذا أضيف كل
منهما
من حيث هو مضاف إلى الآخر.
وأما إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب

أب للصبي أو للانسان أو للأسود لم يجب الانعكاس.
فلا يقال الصبي صبي للأب أو الانسان انسان للأب وقد يصعب رعاية قاعدة
الانعكاس في المضاف والطريق فيه ان يجمع أوصاف الشئ فان تلك الأوصاف إذا
وضعت ورفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعت ووضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذي
إليه الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فإنك إذا رفعت من الابن انه حيوان أو
انسان أو ناطق أو كاتب أو غير ذلك واستبقيت كونه ابنا بقيت اضافته الأب إليه وان
رفعت كونه ابنا واستبقيت هذه الأوصاف كلها لم يبق الإضافة.
فعلمت بهذا ان التعادل الحقيقي في الإضافة هو بين الأب والابن فهما اللذان
ينعكس أحدهما على الآخر وإذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فإذا قيل السكان
سكان

للسفينة والرأس رأس للحيوان لا يصح ان ينعكس فيقال السفينة سفينة للسكان
والحيوان حيوان للرأس وانما يجب التعادل إذا قيل الرأس رأس لذي الرأس والسكان
سكان لذي السكان.

وقالوا ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبة وذلك إذا كان للمضاف
بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج إلى ذلك واما ان يتساوى
حرف

النسبة من الجانبيين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى
كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم

فصل [٤] في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي
هو أحد الأجناس العشرة العالية

فنقول ان الرسم المذكور الذي مهيته معقولة بالقياس إلى غيره قد
يعنى به نفس هذا المفهوم أي نفس انها معقولة بالقياس إلى غيرها وقد يعنى به مهية
أخرى يصدق عليها بالذات ان مهيته معقولة بالقياس إلى غيرها وقد يعنى به ما له مهية
أخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة وذلك
كالأب

فإنه وإن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه وراء هذه المعقولة ووراء أبوته

مهمة غير معقولة بالقياس إلى الابن وهي كونه انسانا وفرسا أو شيئا آخر. واما الأبوة فليس لها مهمة إلا هذه المهمة المعقولة بالقياس فهيها ثلثة أمور أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا أوليا لا صدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي إحدى المقولات العشر. وثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان في نفسه جنسا أو نوعا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على افرادها الذاتية. وثالثها مهمة أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها مقولة المضاف أو نوعه حملا بالعرض كحمل الأبيض على الانسان فهكذا ينبغي أن يحقق الفرق وفي أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الإضافة ومعرضها. ولذلك قال الشيخ ثم المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو أيضا شئ ذو اضافته لأنه شئ معقول المهمة بالقياس إلى غيره وإذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذي هو المقولة المضاف الذي ليس هو المقولة فلا يكون بينهما فرق. أقول الفرق ما أشرنا إليه وهو أن الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنه معقول المهمة بالقياس كما أن الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بأنه المهمة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف.

واما الشيئية فهو امر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن أن يسلب عنه لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست إلا شيئية عامه لا يتحصل إلا بكونها اضافته ومضافا لا كالأبيض إذا أريد به شئ غير البياض وصف بالبياض. فانا لو جعلنا المشتق اسمه من الاعراض وأردنا بالشيئية الشيئية المفهومة في المشتق من حرف اللام أو ذي أو الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقولة بل المضاف الذي لا مهمة له سوى كونه مضافا.

فلو قال أحد ان الإضافة أيضا شئ معقولة مهيته بالقياس إلى الغير فوجب ان لا تجعل مقولة.

قلنا إن الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي أعني المقولة أو نوع منها لا تخصص لها الا بكونها مضافا.

واما الشيئية التي تحمل على المعنى الاخر فإنه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بأمر آخر وهو كونه انسانا أو دارا أو شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافة

فالأب في غير المقولة جوهر يلحقه الأبوة والأب الذي هو من المقولة شئ هو بعينه الأبوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما أن الناطق أيضا شئ هو نفس الصورة الجوهرية

فصل [٥]

في أن الإضافة هل تكون موجودة في الخارج أم لا
واعلم أن كثيرا من الأشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض ومهية الجنس والفصل في البسيط (١) فان أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الإضافات والنسب فان وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير مهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط وكذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه مهية السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى آخر خارج عن مهيتها وهو معنى الفوقية ومعنى كون الشئ موجودا ان حده ومعناه يصدق على شئ موجود في الخارج

(١) تخصيص البسيط لان مهية الجنس والفصل في المركب موجودة في الخارج بوجود مستقل وإن كان باعتبار كونها مادة وصوره فتدبر. إسماعيل ره.

صدقا (١) خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الانسان كاتب أو ابيض فالمضاف

بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض وزيد أب وهذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الجنسية والنوعية وما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان. وبهذا يعلم فساد رأى من زعم من الناس ان الإضافة غير موجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية.

واحتج عليه بأمور الأول ان الإضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لأنها تكون لا محالة موجودة حينئذ في محل فكونها في المحل شئ وكونها في نفسها شئ آخر فان الأبوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون اضافتها إلى المحل اضافته أخرى والكلام فيها كالكلام في الأول ويلزم منه التسلسل فأجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان ترجع في حل هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق.

فنقول المضاف هو الذي له مهية معقولة بالقياس إلى غيره فكل شئ في الأعيان يكون بحيث مهيته انما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشئ من المضاف لكن في الأعيان

أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود.

ثم إن كان في المضاف مهية أخرى فينبغي ان يجرى ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس إلى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الإضافة

(١) فان قلت الصدق الخارجي يقتضى كون الاتصاف خارجيا واما كون الصفة موجودة في الخارج فلا فان ثبوت شئ لشيء في ظرف لا يقتضى ثبوت الثابت فيه كما في قولنا زيد أعمى قلت بل يقتضى ثبوت الثابت فيه في الجملة وإن كان ثبوتا ضعيفا غير مستقل وقد مر تحقيق ذلك في الأمور العامة فتدبر. إسماعيل ره.

بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينتهي من هذا الطريق الإضافات واما كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الأبوة في الأب وذلك الوجود أيضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا اضافته أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون أبوه مضاف لذاته.

هذا ما قاله في إلهيات الشفاء وهو كلام واضح رفع الشبهة لوجهين بالمعارضة والحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئات الموجودة في الأعيان ثم دفع

التسلسل من الوجه الذي أمكن إirاده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها فدفع ههنا كما دفع هناك من أنها تنتهي إلى ما هو مضاف بذاته لا بإضافة أخرى عارضه.

إواما الإضافات المختلفة المعاني فلا يلزم ان يكون لكل اضافته اضافته مخالفة لها بالمهية لازمه إياها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع فان اضافته الأبوة وان لزمته في الوجود اضافته الحالية والعروض لكن لا يجب ان يلزم اضافته أخرى مخالفة لها. وكذا ثالثه ورابعه وهكذا إلى لا نهاية اللهم الا بحسب اعتبارات عقلية متماثلة أو متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.

الحجة الثانية ما مر من كون اضافته التقدم والتأخر لو كانت موجودة لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا.

والجواب ما أشرنا إليه في مباحث التقابل وموضع آخر ان معيه اجزاء الزمان لا يمكن ان يكون آنية بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد انما ذلك شان معيه الآنات والآنيات بل معيتها اتصالها في الوجود الوجداني التدريجي الذي معيتها فيه عين التقدم والتأخر فيه كما أن وحده العدد عين كثرته لشيء من الأشياء

فصل [٦]

في نحو وجود المضاف في الخارج
وأعلم أن في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعيينها اشكالا من وجوه
منها ان الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركته لسائر الموجودات في
الوجود ومتميزة عنها بخصوصية وما لم يقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد
الإضافة

في الأعيان فيكون ذلك القيد سابقا على وجود الإضافة لكن القيد هو نفس
الإضافة فإذا لم يوجد الإضافة الا بوجود اضافته قبلها وهكذا الكلام في وجود
الإضافة السابقة فيكون تحقق الإضافة الواحدة مشروطا بإضافات غير متناهية من
أمثالها.

ومنها ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا أو لا يكون مضافا
فإن كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فالإضافة لو
كانت

موجودة فهي لا تكون مضافة من حيث إنها تكون موجودة فالموجود من حيث هو
موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المطلوب.
ومنها انه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم ان يكون الباري جل مجده
محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافته بأنه موجود معه وتلك المعية (١) ما
كانت حاصله قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون الباري محلا
للحوادث فيكون جسما أو جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا.
وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك وأشباهها
هو ان وجود الإضافة ليس وجودا مباينا لوجود سائر الأشياء بل كون الشيء سواء كان
في نفسه جوهرًا أو عرضا بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر هو نحو وجود الإضافة

(١) لا يذهب عليك ان معيه الواجب مع الأشياء معيه قيومية غير زمانية مستمرة سرمدية
ولا يكون للأشياء بالنسبة إلى جنبه نقص وتصرم وان كانت في ذاتها وبحيال أنفسها كذلك. فافهم
إسماعيل ره.

فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي وكون ذلك الوجود بحيث له تأثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات وإلى المضاف بالعرض. وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود إذا قطع النظر إليها عما سواها وكذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر

بما هو جوهر لكن الفرق بين مهية الجوهر الذي هو العلة وبين عليته وضافته بالمهية والحد فان حد الجوهر غير حد المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى إذا اخذ في نفسه كان جوهرًا وإذا قيس إلى غيره كان مضافًا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شئ آخر هو وجود المضاف.

وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقًا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايضة إلى غيرها فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات.

وكذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشئ بحيث يمكن لذاته ان يصير مساويًا لشيء أو أعظم أو أصغر منه واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويًا مثلاً هو وجود المساوي فوجود المساوي غير وجود الكم لان المساوي لم يبق مساويًا إذا قيس إلى ما هو أعظم منه أو أصغر.

واما النوع من الكم فهو ابداً بحال واحد في نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجوداً لإضافات كثيرة كالواحد مثلاً له وجود في نفسه هو عين وحدته وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربع الأربعة وهكذا إلى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركيب في الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين

أحدهما ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم والأبيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوي أو الكيف الموافق.

وثانيهما ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به ويوجدان معا في العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الإضافة وتحصيلها فان كون المساوي مضافا ليس ككون الكم مساويا أو مضافا فالمساواة موافقة في الكم (اتفاق الكم خ ل) وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في الكيف وهي غير الكيف الموافق.

وبالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة (المضاف البسيط خ ل) وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل

الآخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه أي في ذلك النوع أمرا واحدا. فان قيل إن المساواة والمشابهة اتفقتا في موافقة ما واختلفتا في التخصيص بالكم أو بالكيف فيكون المساواة والمشابهة اما من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعا متبائنان أو هما متمايزان بالكلم والكيف أو بإضافتين أخريين فان كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا خلف وأيضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين أو تحصيل مقولة بنوع من مقولة أخرى والكل محال أو يكون

فصل الإضافة التي هي الموافقة اضافته أخرى إلى الكمية أو إلى الكيفية لا نفس الكمية والكيفية فيكون فصل الإضافة اضافته وهو أيضا ممتنع مع أنه يرجع الكلام إلى أن الإضافة الثانية بما ذا يمتاز عن الإضافة الأولى فيعود المحذورات جذعا.

أقول الاتفاق معنى جنسي لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمعنى نسبته إليه نسبه التعيين إلى الابهام فان الاتفاق إذا تحصل بأنه في الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة أخرى ولا أيضا بإضافة

أخرى إلى الكم حتى يلزم حصول اضافته بإضافة أخرى بل تحصل وتنوع بأنه في الكم لا بالكم ولا بإضافة إليه.

وهذا كسائر فصول الأجناس فان فصل الحيوان وهو الجسم النامي الدراك هو عبارة عن تعيين الدراك بأنه ناطق لا ان الناطق ينضم إلى الدراك فيصير مجموعا من المدرك

والناطق بل المدرك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبه المدرك إلى النامي والنامي إلى الجسم والجسم إلى الجوهر والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة.

وإذا تقرر هذه المعاني فلنرجع إلى حل الشكوك.

اما الأول فسلمنا ان وجود الإضافة مشترك لسائر الوجودات في الموجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم ان ذلك الامتياز لا بد ان يكون بقيد زائد فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها إذ الاشتراك في الوجود المطلق اشتراك في امر انتزاعي عقلي إذ ليس لحقائق الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج في تمايزها إلى قيود زائدة.

ثم القيود قد يكون نسبتها إلى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بأمر زائد عليه جعلاً ووجوداً حتى يقع بينهما اضافته هي نفس

التقييد أو اضافته أخرى بل ربما كان أعم وأخص بحسب المعنى والمفهوم موجوداً بوجود

واحد بسيط في الخارج.

واما الثاني فنقول ان الموجود في نفسه اما ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض وكونه بحال ونحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو من المضاف فكل وجود من حيث وجود لم يلزم ان يكون مضافاً بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فان الحيوان في نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجود آخر.

فالأول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة المضاف.

واما الثالث فنقول ليس للإضافة وجود متقرر كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا وتغيرا في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فان صيرورة أحد في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلاثة ورابع الأربعة وهكذا لا يوجب تغيرا في ذاته ولا في صفاته المتضررة فكذلك تغير الإضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيرا لا في ذاته ولا في صفاته الكمالية وفهم

هذا المعنى بعد الإحاطة بما قدمنا غير صعب.

فصل [٧]

في أن تحصل كل من المتضائفين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان صنفا فصنف وان شخصا فشخص فالأبوة إذا اخذت مطلقه فبإزائه البنوة المطلقة وإذا اخذت أبوه نوعية فبإزائه بنوه كذلك وإذا حصلت الأبوة حتى صارت شخصية صار الجانب الآخر بنوه شخصية ولكن يجب ان يعلم أن ذلك انما يطرد إذا كان التحصيل تحصيلًا للإضافة أما إذا كان تحصيلًا لموضوع الإضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له فان من الموضوعات الشخصية ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعه لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل أبوه

زيد لعمره يتعين بتعيينهما جميعا وجانب الأبوة وإن كان قد يتوهم انه يخالف ما قلناه لكن هو مثله وإن كان لا يصح ان يقال لزيد أبوان أو أمان لان ذلك بسبب خارجي لا ان الإضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر بل في بعض يحتاج الإضافة في التعين الشخصي إلى اعتبار أكثر من تعين اللذين بينهما الإضافة ولا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الأبوة التي هي لعمره بالنسبة إلى زيد بتعيينهما كجواز زيد لعمره (١)

(١) يعنى ان جوار زيد لعمره ليس من قبيل أبوه عمرو لزيد فإنه يكفي لتعين الأبوة وتشخصها تعيينها ولا يكفي لتعين المجاورة بينهما غير متعينة لأنها يصدق مع اتصال دار أحدهما بدار الآخر ومع الفصل إلى أربعين دارا فلا بد في تعيين المجاورة التي بينهما تعيين داريهما. إسماعيل ره.

فإنه لا يتشخص بتعيينهما بل يحتاج إلى تعيين داريهما مع تعيينهما فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وأدنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده ما في المثلثين القائم الزاوية وأخص منه إذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية.

وأما التحصيل الصنفي فهو ان يتحصل الإضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الإضافة كأبوة الرجل العادل وأبوه الرجل الجائر.

فصل [٨]

في تقسيم المضاف من وجوه منها ان من المضاف ما هو مختلف في الجانبين كالأب والابن وكالضعف والنصف وكالجذر والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والأخ والأخ والجار والجار.

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا وغير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الأضعاف والقليل الأضعاف والكل والجزء منه ومنه ما ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثل الزائد والناقص.

ومنها ان المضافين اما شيئان غير محتاجين في عروض الإضافة إلى اتصافهما بصفة أخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتأخر.

واما ان يكون في كل منهما صفه حقيقية غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي اضافته العشق وفي المعشوق هيئة مدركه لأجلها صار معشوقا لعاشقه واما ان يكون في أحدهما مثل العالم والمعلوم فان العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شئ آخر به صار معلوما.

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولى فيه نظر كما قدمنا بيانه. ومنها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة. فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع.

واما التي بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبة.

ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالأب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما المتصل فكالعظيم والصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل وفي الكيف كالأحر والأبرد وفي المضاف كالأقرب والأبعد وفي الأين كالعالي والسافل

وفي المتى كالأقدم والأحدث وفي النسبة كالأشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالأكسى

والأعزى وفي الفعل كالأقطع والأصرم وفي الانفعال كالأشد تسخنا وتقطعا والأضعف

فصل [٩]

في أن المضاف هل يقبل التضاد والأشد والأضعف أم لا
واعلم أن المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين

فهي تابعة في جميع الأحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتأخر والقوة والفعل وأشباهها من أحوال الوجود يعرض للموضوعات الإضافية بالذات ولإضافاتها بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فإذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي كان بين إضافتيهما أي الأحر والأبرد تضاد بالتبع وأما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح.

واعلم أنه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه ان العظيم لا يضاد الصغير ما يشعر بان التضاد لا يعرض للإضافات ويبين ذلك بوجهين أحدهما ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما اضافته التضاد وذلك لأننا قد نجد طبائع الأضداد لا يتضايف ونجد كثيرا من المتضائفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجوار والجار.

ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقي ان يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة

لا يوجد الا في موضوعات غير متضايفة.

والثاني ان الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان أقل درجات العروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية.

ثم أنه قال في باب الإضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض للكم وكان لا مضاده للكم لم يعرض للضعفية مضاده ولما كانت الفضيلة

عارضه للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز ان يعرض لهذه الإضافة تضاد وكذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الأحر ضدا للأبرد ولا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتأخرين

لما أشرنا إليه.

فيحمل كلامه على أن نفى التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا وإثباته لها من

جهة اتباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ أطلق القول في باب الكم ان الإضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا لا انها لا تضاد تبعا في مواضع أخرى غير أنواع الكم وافراده.

فإذا تبين هذا فنقول وهكذا القياس في قبول المضاف الأشد والأضعف والأزيد والأنقص فكل مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية موضوعه فهذه احكام وأحوال كليه للمضاف ولا باس بذكر احكام لبعض أقسامها
فصل [١٠]

في الكلّي والجزئي والذاتي والعرضي
مفهوم الكلّي وصف إضافي عارض للمهيات وهو اشتراكه بين كثيرين وما من مهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرضه هذا الوصف وانما يخرج هذا الوصف لها من القوة إلى الفعل عند حدوث افرادها وهذه الكلية الإضافية غير كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين أو اشتراكه بينها وذلك أن الكلّي قد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هذا نفس هذا الوصف الإضافي وكذلك الجنسية وصف إضافي عارض لبعض المهيات فالجنس أيضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعرض.
فالأول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيًا والثالث عقليا (١) والأول أي المفهوم الكلّي مضاف بسيط والثاني مقولة والثالث مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه الإضافات كلها ذهنيات.

(١) أي الأول بحسب ذكر اقسام الكلّي وهو العارض وكذا الثاني وهو المعرض والثالث هو المجموع المركب من العارض والمعرض وقوله مقولة أي مقولة من المقولات العشر فان المعرض واحد منها فتدبر. إسماعيل ره.

إذا عرفت ذلك فنقول الكلى الذي هو المعنى الإضافي جنس لخمسة أنواع الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ويراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية ولأجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس إليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها وان لم يكن بالقياس إلى افراد طبيعة موضوعه كذلك بل كان جنسا أو فصلا أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متبائنان تباين أخصين تحت أعم واحد.

وإذا قيل إن النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس داخلان في مهية ما عنى به ان وصف النوعية تحت وصف الجنسية ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل في مهية النوع أو في وصف النوعية بل عنوا بذلك ان موضوع النوعية أي النوع الطبيعي

مندرج تحت معروض الجنسية أو يدخل في مهيته إذا كانت مركبه طبيعية جنسية أي مهية موصوفه بأنه جنس.

وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع واما الأوصاف الخمسة فكلها أنواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلى بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض إضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مقوم جنسي على مقوم به.

فهذه اعتبارات لطيفه دقيقه لا بد من تفتن لها لان الجهل بها والاغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فان الكلى مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التي من شأنها ان يعقل عنها صورته تعرض لها الكلية وقد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت نفسها لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الآخر وهذه المعاني كلها غير الكلى بالمعنى المنطقي. والقوم اتفقوا على وجود المعنى الأول والثاني والرابع منها في الأعيان

واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الإفلاطونية وقد سبق منا ان الكلى الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد أحكمنا أيضا البنيان الافلاطوني وشيدنا قواعد ذلك بعد الاندرااس. ومن جملة اقسام المضاف الكل والجزء واضافتهما غير اضافته الكلى والجزئي والفرق بينهما وبين هذين من وجوه أحدها ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلى من حيث هو كلي فلا وجود له الا في الذهن. والثاني ان الكل يعد باجزائه والكلي لا يعد بجزئياته. الثالث ان الكلى قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون مقوما بالجزء. الرابع ان طبيعة الكل لا يصير هو الجزء واما طبيعة الكلى فإنها تصير بعينها جزئيه مثل الانسان فإنه صار عين هذا الانسان. والخامس ان الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحده والكلي كلي بكل جزئي وحده لأنه محمول عليه. السادس ان اجزاء الكل محصورة غير متناهية وجزئيات الكلى غير متناهية. ومن جملة اقسام الإضافات والتام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلًا له وهو الكامل أيضا وهو المقول على أشياء كثيرة. فتارة يقال للعدد انه تام إذا كان جميع ما ينبغي ان يوجد لشيء من العدد يكون قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو أقل من الثلاثة انه تام وكون الثلاثة تامه لان لها مبدءا ووسطا ونهاية والعلة في ذلك أنه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عدديته إذ يوجد في عدد أزيد منه ما ليس فيه بل انما يكون تاما في العشرية أو في الخمسية. واما من حيث هو مبدءا ومنتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما ما من شأنه

ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس على ذلك سائر الأقسام وهو ان يوجد المبدأ والواسطة فقط أو العكس ولا واسطه ثم من المحال ان يكون مبدئان في الاعداد ليس أحدهما واسطه بوجه الا لعددان وكذا القول في المنتهى.

واما الوسائط فقد يجوز ان يكون كثيرا لان جملتها في أنها واسطه كشيء واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فإذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام وأقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة.

فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يقال تامه للمقادير كما يقال فلان تام القامة إذا كانت محدودة بما يليق بأمثاله إذ المقادير لا تعرف الا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيات والقوى انها تامه مثل ان يقال هذا تام القوة وتام الحس وتام العلم وتارة يقال تمام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشيء حاصله له بالفعل وربما يشترطون في ذلك أن يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره.

وإذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لان فيه الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره أيضا وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الا واجب الوجود.

واما العقول فهي تامه بالتفسير الأول وغير تامه بالتفسير الثاني فان الممكنات الفاقات الهويات معدومة في حدود ذواتها واما الذي دون التمام فهو قسمان

أحدهما المكتفى وهو الذي اعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات فإنها ابدأ في اكتساب كمالاتها من غير حاجه لها إلى مكمل خارجي كالمعلم البشرى فينا بل مكملها ومعلمها ومخرجها من القوة إلى الفعل جوهر عقلي فياض غير مباين الوجود لوجوداتها وكذلك حال نفوس الأنبياء ع لأنهم أيضا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله

كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج إلى امر خارج يمدّه بالكمال مثل الأشياء التي تكون في الكون والفساد.

والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فإنها متقاربة المعاني و ذلك بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما ذلك.

واما التمام والكل فيما فيه كثره فهما متحدان في الموضوع والفرق بأنه بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس إلى ما يبقى شيء خارجا عنه تام.

فان قلت فما معنى قول بعض أساطين الحكمة والتحقيق ان الباري كل الأشياء وقد تقرر ان كون الشيء كلا لا بد فيه من حضور كثره في ذاته. قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته وأحديته ان يكون بحيث لم يكن حقيقة من الحقائق خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الأشياء لا يوجد فيه شيء من الأشياء حتى يكون هناك كثره لا بالفعل ولا بالقوة

المقالة الثانية

في بقيه المقولات وفيه فصول

فصل [١]

في حقيقة الأين

عرف الأين بأنه هو كون الشيء حاصلا في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس نسبه الشيء إلى مكانه والا لكان نوعا من مقولة المضاف بل أمرا وهيئة يعرض له الإضافة إلى مكانه.

وربما قيل كما أن السواد له مهية واضافه المحل عرض لمهيته فكذلك الأين له مهية وكونه في المكان اضافه عارضه (١) لها وهو ليس بشيء ء فان كون الشيء

(١) الإضافة إلى المكان ليس عارضا لمهية الأين بل انما تعرض للجسم بسبب مهية الأين فإضافة الجسم إلى المكان زائد على وجوده في نفسه بخلاف اضافه السواد إلى الجسم فإنه عين وجود السواد في نفسه نعم اضافه الأين إلى الجسم كإضافة السواد إلى الجسم فافهم. إسماعيل ره.

في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زائد على وجوده وان لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود على المهية انما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون الشئ في المكان فإنه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان أمرا زائدا على وجوده في نفسه والا لم يكن صفه زائدة على هذا الجوهر الجسماني ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقه مكانه وحصل له وجود آخر ولصار المعدوم بعينه معادا فليس كون الشئ في المكان كونه في الأعيان فان كونه في الأعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه

في الزمان أيضا وجودا له فكان لشئ واحد وجودات كثيرة. أقول ويمكن ان يقال إن الشئ الجسماني كونه في المكان المطلق أو في الزمان مطلقا وإن كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا أمرا زائدا عليه الا ان كونه في

مكان معين أو زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه فذلك الأمر الزائد نسميه الأين أو المتى وكل منهما غير نفس الإضافة لان المراد منه مبدء اضافته المكان أو الزمان.

وقد استدل صاحب المباحث على أن الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الأعيان الذي هو الوجود بوجه آخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان حقيقة الوجود في الأعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا أن كون الشئ في المكان مفهوم مغاير لوجود الشئ في نفسه.

أقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه مما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان

حساسا بأمور زائدة على نفس وجودها وليس كذلك.
ودفع ما ذكره بان الوجود المطلق الكلي كما مر مرارا امر مشكك عرضي
لافراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة كليه نوعية أو جنسية مشتركة بين جميع
افراد الوجود

فصل [٢] في تقسيم الأين

وهو من طريقين أحدهما ان من الأين ما هو أول حقيقي ومنه ما هو ثان
غير حقيقي.

فالأول كون الشئ في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون
الماء في الكوز.

والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه وغيره فليس جميع البيت
مشغولا به وحده وابعده منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الإقليم
ثم المعمورة ثم عالم العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار ان يحويه المحدد للجهات
وهذا هو الغاية فان كون الشئ في العالم مطلقا ليس باين أصلا.

الطريق الثاني ان الأين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي
وهو الكون في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في
هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال إنه لا بد لكل أين شخص حقيقي من صفه
قائمه بالمتمكن هي علة ذلك الأين.

واعترض عليه صاحب المباحث بان هذا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون
ممکن الحصول في المتمكن عندما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين أو لا يكون
فان أمكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين والا لزم تخلف
المعلول عن علته وان لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها في المتمكن على حصوله

في ذلك المكان المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو محال.

أقول فيه نظر من وجهين أحدهما ان تلك الصفة يمكن ان يكون جزء من العلة أو معدا أو شرطاً فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضرورة. وثانيهما ان حصول تلك الصفة وان لم يتحقق الا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة ما دام الوصف والمشروطة بشرط الوصف والثانية أخص من الأولى والأعم لا يستلزم الأخص فان كل كاتب يحتاج إلى حركه الأصابع في وقت الكتابة وتلك حركه ضرورية على ذلك الوقت بأسبابها المؤدية إليها في ذلك الزمان وليس ان الكتابة أوجبت تلك حركه بل العكس أولى فان وجود تلك حركه يقتضى وجود الكتابة في الخارج.

فصل [٣]

في تتمه أحوال الأين
فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما أمران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد وصح تعاقبهما عليه فهما متضادان.

ومنها انه يقبل الأشد والأضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الأين فان كون الشئ في مكانه لا يكون أشد من كون شئ آخر في مكانه لان مفهوم الحصول

في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الجسمان الأشد والأضعف بحسب طبيعة

نوعية لمكانها كالفوق أو التحت أو فيهما كالجسمين إذا كانا في الفوق وأحدهما أعلى من الآخر أي كان أقرب إلى الحد الذي هو المحيط فهو أشد فوقيه من الآخر.

فقد ثبت من هذا ان الأشد والأنقص لم يتطرق إلى نفس الأين بما هو أين بل إلى نوع منه وهو الفوق أو التحت ولكن ليس كما زعمه صاحب المباحث ان ذلك الأشد والأضعف انما هو في اضافته عارضه للأين وهو الفوقية والتحتية لما مر من أن الإضافة ليست قابله للأشد والأضعف لذاتها.

فصل [٤]

في حقيقة متى وأنواعه

من جملة ما عد من المقولات متى وهو كون الشئ في زمان واحد أو في حد منه فان كثيرا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ولا يقع في الأزمنة مع أنه يسئل عنها بمتى كالوصلات والمماسات وسائر الأشياء الواقعة لوقوعها في امر له تعلق ما بالزمان (١) وحال هذا الكون بعينه حال ما قبله وامر متى العام والخاص باعتبار كون الشئ في زمان مطلق أو زمان خاص أو شخص.

فمنه ما هو متى حقيقي وهو كون الشئ له زمان مطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو كون هذه حركه الواقعة في ساعة مثلا في أول اليوم أو في الشهر أو في السنة أو في القرن أو في زمان الاسلام أو في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الأين والفرق بين البابين ان الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون.

واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد فان عدم الشركة في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع وحده الزمان حقيقة فكذا مع وحده المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الزمان الحقيقي فكما

(١) في أن نفس النسبة إلى الزمان أو حد منه أو ما يتعلق به ليس متى بل المتى امر أو هيئة يعرض لأجله هذه الإضافة للشئ الزماني. إسماعيل ره.

ان لكل متمكن أينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا تكون مشتركة بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان والمكان أسوة بالآخر. ثم قالوا إن الأمور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها وجواهرها في الزمان بالعرض. أقول ان وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا بعض الكميات والكيفيات والأوضاع والأيون التدريجية الوجود لها أكون تدريجية وحركة عبارة عن تدرج واقع في الكون لا الكون التدريجي فهي معنى نسبي إضافي وقد مر ان المعنى الإضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان والأشد والأنقص الا بالعرض فالمتى انما يلحق أولا وبالذات لتلك الأكون والوجودات وثانيا لمهياتها واما حركه فلا تدرج لها بل هي عين التدرج فلا متى لها بالذات بل بالعرض.

واعلم أن من اقتصر في تعريف الزمان انه مقدار حركه من جهة التقدم والتأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف ان يكون مقدار كل حركه في العالم العنصري أيضا زمانا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر وهو ان يوجد في الحد مقدار حركه الفلك أو حركه لا تنقطع أو أظهر الحركات أو أسرعها أو أشدها

فصل [٥]

في الوضع

وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها إلى بعض نسبه في الجهات المختلفة كالقيام والعود وليس هو النسبة وذلك لان النسبة وان كانت واقع بين اجزائه لكنها من باب الإضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب

هو الوضع كما مر .
وقد مرت الإشارة أيضا إلى أن هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة وهو كون الشيء مشارا إليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان هذا الوضع يعتبر فيه نسب الاجزاء إلى الحاوي والمحوى والجهات الخارجة والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن الذي ذكروا فيه من كون الشيء بحيث يشار إليه انه أين هو مما يتصل (١) به اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط فان هذا الأين لو كان أيننا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فان الاجزاء ليس لها أين بالفعل وليست أيونها مما ينضاف بعضها إلى بعض

على وجه يقال لبعض منها أين هي من الآخر .
ولو فرق بينهما بان أحدهما للمقدار والآخر للجسم الطبيعي فنقول ان الجسم الطبيعي انما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمي ولولا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم
كيفما كان بتوسط المقدار .

والحق عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكم وأطرافه لان مجرد كون الشيء كما أو مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الإشارة الحسية بأنه هيهنا أو هناك أو في الفوق أو في التحت أو جهة من جهات انما ذلك شان الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الإشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا واطلقوا الحس وأرادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والشحن كلها ليس شيء منها في ذاته واقعه في جهة من الجهات ولا للحس إليها إشارة

(١) اعتبار الاتصال لخراج العدد واعتبار كونه ثابتا وقارا لخراج الزمان فان الكم الذي له وضع هو الخط والسطح والجسم التعليمي . إسماعيل ره .

الا مع المادة بان كان وجوده في المادة مصححا لقبوله للإشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فان المقدار إذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذا نهاية مقدارية وذا اجزاء لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكره من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه ويتصور له أيضا شكل من غير أن يكون للشكل أين. وله أيضا سطوح وخطوط لها أوضاع بمعنى آخر وللخط نقطه لها وضع خاص لا بمعنى الإشارة الحسية.

وبالجملة فكما للعقل إشارة وللحس إشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية إشارة إلى المقادير وأطرافها غير تينك الاشارتين وللعقل وضع يختص بالعقلية والكميات و للخيال وضع يوجد للأشباح الادراكية وللحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة أو للمقدار المنقسم في بعض الجهات لا كلها أو في الجسم المنقسم في جميع الجهات

والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الأخير وكذا الوضع الذي جزء المقولة لا يوجد الا في عوارض المادة.

فان النقطة ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للإشارة الحسية والخط والسطح ما لم يقع في المادة القابلة لم يكن أجزاءهما بحيث يصح ان يقال يعرض لبعض منها بالقياس إلى بعض أين هو من الآخر.

ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي بالطبع وبالفعل كوضع الأرض من الفلك فان حيزيهما متميزان بالفعل واما الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا واما الذي بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحى إلى قطبها ونسبته إلى دائرة القطب ليست بالفعل إذ لا دائرة بالفعل فلا وضع الا بالتوهم أو بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف. اما التضاد فكون الانسان رأسه إلى السماء ورجله إلى الأرض مضادا لوضعه إذا صار معكوسا والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن

يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح.
واما الشدة فكالأشد انتصابا أو الأكثر انحناء.

فان قلت أليس قد مر في مباحث الكيف المختص بالكم انه لا يقبل التضاد
ولا الشدة وحكمتم بان استدارة الخط أو تحديب السطح لا يشتد ولا يضعف فهيهنا
كيف يحكمون بان الاستقامة والانحناء يقبلان التفاوت مع أن هذه الصفات لا يعرض
أولا الا للمقادير.

أقول نسبه هذه الاستقامة والانحناء وأمثالها إلى المذكور هناك كنسبة هذا
الوضع الذي هو المقولة إلى تلك الأوضاع فالمستدير مثلا إذا كان مجردا عن المادة
لا يمكن ان يصير أشد استدارة مع بقاء الموضوع إذ لا مادة هناك حتى يقبل التبدل
بخلاف ما إذا وقع شئ من الاستدارة والانحناء أو غيرهما في مادة مخصوصة لأنه
يصير

حينئذ واقعا تحت مقولة الوضع ويقبل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك فالانحناء
الطبيعي يقبل الأشد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك.
فاعلم هذا فإنه شئ يغفل عنه الأكثرون

فصل [٦]

في الجدة

ومما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط
بكله

أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم
والتنعل

وينقسم إلى طبيعي كحال الحيوان بالنسبة إلى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص
وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه اعتبار
خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فان هذا
من مقولة المضاف لا غير

فصل [٧]

في مقولتي ان يفعل وان يفعل
اما الأول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات
ما دام السلوك في هذا التأثير التجديدي كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد.
واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيرا غير قار الذات
ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود.
فإذا فرغ الفاعل من فعله أو المنفعل من انفعاله وبالجمله عن النسبة التي بينهما من
تجدد التأثير والتأثر لا يقال إن هذا محرك وذاك متحرك وينتهي التسخن إلى السخونة
القارة

والتسود إلى السواد القار فالتعبير عنهما بان يفعل دون الفعل وبان يفعل دون
الانفعال لأجل ان الفعل والانفعال قد يقالان للايجاد بلا حركه وللقبول بلا تجديد
ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم منفعلا عنه وليس في ذلك حركه لا في
جانب الفاعل ولا في جانب القابل (١) بل وجود يستتبع وجودا ويعرض لهما اضافته
فقط فالفاعل

والمنفعل بذلك المعنى إضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعيين تحت الزمان.
واما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه وللمنفعل عند
انقطاع تحركه كالقطع في نهاية حركه واحتراق الثوب بعد استقراره فهل
تكونان من هذين البابين أم لا.

فنقول هما من حيث تخصيصهما بأنهما في نهاية الحركتين يصح عددهما من
هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود حركه وأطرافها الدفعية
وإذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين وقد يعرض في هاتين المقولتين

(١) أي من حيث المفهوم واما من حيث الحقيقة فواجب فيضه الذي هو رحمه
للعالمين ويقال له المشية والرحمة الواسعة والحق المخلوق به والنفس الرحماني إلى
غير ذلك من الألقاب فافهم. إسماعيل ره.

التضاد والاشتداد.

واما التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد التبريد كما أن البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة.

واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك إلى غاية ما هو أقرب إلى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد آخر وكذلك قد يكون بعض التسويد أسرع وصولا إلى الغاية من بعض آخر منهما وهذا الاشتداد والتناقص غير الشدة والنقص اللذين في الكيف كالسواد فإنهما ليسا بالقياس إلى السواد نفسه بل بالقياس إلى الاسوداد الذي هو عبارة عن حركه إلى السواد فان السلوك إلى السواد غير السواد هذا ما قيل.

واعلم أن وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلى مرتبه فإنه بعينه معنى حركه ولا أيضا وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي أو الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات ما دام يؤثر

أو يتأثر فوجود السواد أو السخونة مثلا من حيث إنه سواد من باب مقولة الكيف ووجود

كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجي آخر أو يحصل من تدريجي آخر هو

من مقولة ان يفعل أو ان ينفعل.

واما نفس سلوكه التدريجي أي خروجه من القوة إلى الفعل سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل فهو عين حركه لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما

فصل [٨]

في دفع ما أورد على موجوديتهما

قال صاحب المباحث في هذا المقام عندي ان تأثير الشيء في الشيء يستحيل ان

يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر وكذا تأثر الشيء عن الشيء وهو قابليته

يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات القابل وذات المقبول. أما التأثير فلو كان أمراً ثبوتياً لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها من مؤثر أيضاً فيكون تأثير ذلك المؤثر (١) في ذلك التأثير زائداً عليه فننقل الكلام إليه ويفضي إلى التسلسل وهو محال وبتقدير أن لا يكون محالاً فالإلزام حاصل وذلك لأنه إذا كان بين كل مؤثر وأثر واسطة هي التأثير حتى فرضت أمور غير متناهية مترتبة فلا يخلو أما أن يكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شيء منها متلاقية. فإن تلاقى بمعنى أن يفرض مؤثر ومتأثر لا يتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثر لا يكون تأثيره زائداً على ذاته وذات أثره فحينئذ لا يكون تأثير الأول في الثاني زائداً عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا أمور زائدة على ذواتها وذوات آثارها.

وان لم يتلاق بمعنى أن لا يوجد هناك أمران لا يتخللهما ثالث فهذا نفى للمؤثرية إذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثراً في ذات آخر وأما القابلية فلو كانت ثبوتية يجرى الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما. قال فهذا برهان قاطع على أن المؤثرية والمتأثرية لا يجوز أن يكونا وصفين ثبوتين وستعرف في باب العلل أن المؤثرية لو كانت وصفاً ثبوتياً يلزم نفى الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ما ذكره تلخيصاً. أقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحكمة كمسألة الوجود وزيادته على المهيبة وأن لكل مهيبة نحواً خاصاً من الوجود والمهيئات كما أنها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد

(١) أقول الفاعل مؤثر في المنفعل بفعله ومؤثر في فعله بذاته لا بفعل آخر وأشير إلى هذا المعنى ما وقع من الحديث خلق الأشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها فلا أشكال فافهم. إسماعيل ره.

بوجود الآخر ضربا من الاتحاد وموجودية كل مهية أو معنى في الخارج عبارة عن صدق حده على شئ في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات نحو وجود المضاف في الخارج بأنه في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة أي كونه بحيث إذا عقل عقل معه شئ آخر.

إذا تقرر ذلك فنقول كما أن كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر أو الكم أو الكيف وغيرهما وكذا حدود أنواعها كحد الفلك أو الحيوان أو السواد أو السطح أو غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات وأجناسها وأنواعها فكذلك يوجد في الخارج أمور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض حد الأخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبية. وذلك لأنه لا معنى لوجود شئ في الخارج إلا كونه بحيث يصدق معناه على شئ صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية. واما الكلام في أن وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتأثر ليكونا من الاعراض أو لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر. ولك ان تقول في بيان عرضيتهما بان لكل من المؤثر والمتأثر على الوجه المذكور مهية أخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلا أو منفعا فان السواد يمكن وجود نوعه في سواد لا يشتد أي لا يتحرك في سواديته فيكون اسوداده بأمر زائد على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع السخونة فيه فكون السخونة مؤثرة في شئ على التدريج امر زائد على وجود السخونة. واما قوله لو كان التأثير أمرا ثبوتيا لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها من مؤثر.

فنقول ان بعض الصفات وان احتاجت إلى مؤثر لكن لا يحتاج إلى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فان الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذاتيات فلا يتخلل أيضا بين وجود الملزوم ووجود لازمه فان الجاعل كما لا يجعل النار جوهرًا بعد جعلها

موجودة فكذلك لا يجعلها حارًا بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع أن وجود الحرارة غير وجود النارية لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه.

فنقول التأثير التجديدي وإن كان أمرًا موجودًا في الخارج لكن من لوازم هويته بعض افراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلاً قد لا يكون كونها مسخنة أمرًا زائداً على وجود ذاتها الشخصية وإن كان زائداً على مهيتها ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصية قد لا يكون مفتقراً إلى جاعل آخر غير جاعل الذات بل ولا إلى جعل آخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلاً من الهوية غير مفتقر إلى جعل مستأنف غير جعل تلك الهوية فثبت ان كون التأثير التجديدي

موجوداً زائداً على ذات المؤثر ليس مما يحتاج إلى تأثير آخر ولا إلى مؤثر آخر. وكذا قوله فيكون تأثير المؤثر في ذلك التأثير زائداً عليه غير مسلم إذ لا يلزم من كون التأثير التجديدي الذي هو من مقولة ان يفعل أمرًا زائداً على ذات المؤثر ان يكون التأثير الابداعي أمرًا زائداً على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه اضافته الفاعلية والابداع ووجود الإضافات قد علمت أنها غير مستقلة في الخارج

الفن الرابع

في البحث عن احكام الجواهر وأقسامها الأولية

فإنها من عوارض الوجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في العلم الكلى الباحث عن عوارض الوجود من غير نظر إلى خصوصيات الأشياء وفيها مقدمه ومطالب

اما المقدمة ففي بيان مهية الجوهر والعرض وأحوالهما الكلية وفيها فصول:
فصل [١] في تحقيق مهيتهما

اعلم أن مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض.
فمثال الأول قولنا الانسان حيوان فان الوجود المنسوب إلى الانسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة.

ومثال الثاني زيد أعمى وزيد أبيض فان الوجود المنسوب إلى زيد بعينه ليس منسوباً إلى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدمياً أو وجودياً وتلك العلاقة ان يكون مبدء المحمول

منتزعا عنه أو قائما به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض وهذا النحو من الوجودية غير محدود فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود بالذات.

فنقول قد علمت أن كل موجود اما ان يصح ان يقال إن آنيته مهيته بمعنى ان لا مهية له الا الوجود الصرف الذي لا أتم منه أو لا يصح فالأول قد سلف بعض احكامه

بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده وأوصافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الان فيما وجوده غير مهيته بالمعنى الذي سلف منا ذكره أي ليس وجوده بذاته بل بغيره فأقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لان هذا الموجود لا يخلو اما ان يكون في محل أو لا يكون والمراد من كون الشئ في المحل ان يكون وجوده في شئ آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقتة عنه.
وقد أشكل على القوم هيهنا تفسير كون الشئ في محل واستصعبوه لما في لفظه في من الاشتراك والتشابه بين معاني كثيرة كما نقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي الخصب وفي

الراحة وفي اللفظ فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل وليست نفس الإضافة مما يصلح ان يكون مراده بلفظه في والا لصدقت على معنى مع ومن وعلى وغيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الأبوة والبنوة وغيرها.

وتخصيص الإضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره وان اخرج المعاني الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول وتقليل الشركاء إلى حيث يشمل المعاني المستعملة فيها لفظه في ويخرج الأغيار وكما أن كلا من معنيي متى والأين مما يستعمل فيهما لفظه في ولا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل منها خصوصية يدخلها فيما وضع له اللفظ.

فكذا القياس إذا انضمت معهما أمور أخرى يكون على هذا المنوال.

نعم يمكن ان يقال إن استعمال في في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع وككون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتغال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بديهية.

فان قلت لفظه في موضوعه لمعنى الاشتغال والإحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا.

قلت الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لأنه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في حركه غير كون حركه في الشيء والغرض ان كون الشيء في المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن وإن كان المذكور أيضا فضلا على ما يقصده السالك

المستقيم الطريق.

فإذا كان في المحل اشتراكه لفظيا فكل ما ذكره من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى امر مميز معنوي إذ ليس

فيه معنى واحد جنسي أو عرض عام بل معاني متعددة ينصرف إلى كل منها بقرينة خارجه لفظيه أو معنوية فان طريق ازاله الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد أو بالرسم أو بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا وإذا كان الحال كذلك فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشئ في شئ لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظه في المستعملة في هذا الموضع بالنسبة إلى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة مع مساهلة ما بأنه لو فرض هيهنا ان المنسوب إلى شئ بفي كان له معنى مشترك بين ذي المحل وغيره كان المذكور في التعريف قيودا مميزه لذي المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات في امر معنوي فكان يمتاز اما بالشيوع والمجامعة بالكلية فعن كون الخاص في العام وكون الشئ في الزمان والمكان.

واما بامتناع المفارقة والانتقال فعن الكون في المكان أيضا وفي الخصب وغيره وقد عرف معنى في الشئ هيهنا أي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شئ منها خاليا عن الفساد والخلل.

اما طردا أو عكسا أو كليهما كقولهم الاختصاص الناعت وكقولهم اختصاص شئ بشئ بحيث يكون أحدهما نعتا والآخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما إن كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا إن كان المراد به الحمل بالاشتقاق.

وربما تكلف بعضهم بان المراد غير الاشتقاق الجعلي وكقولهم ان الحلول كون الشئ ساريا في شئ بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر. ثم زادوا قيودا آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بأحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا أو تقديرا فبقي النقض بالنقطة والأبوة وغيرها مما لا سراية فيه فالتجأوا بنفي وجود هذه الأشياء عن الخارج ولم ينتبهوا لان لا اختصاص لهذا الايراد

بالأطراف والحدود الخارجية بل النقض وارد بالخياليات والوهميات منها.
وقد ذكرنا في شرح الهداية الأثرية شطرا من النقوض والأبحاث الواردة
على التعاريف المذكورة للحلول.

واما الذي ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو ان يقال
معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف لان لا
يرد

النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادئ العالية حسب ما هو التحقيق
من أن وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده.

وهذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه على الاعراض
والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الحصولات النسبية التي ليست على وجه الحلول
ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلى وكون الشيء في الزمان وفي المكان وفي
الراحة

وفي الخصب وكحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا
حصول الوجود للمهية لأنه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقا وبالجمله
لا خلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتأمل.

وإذا علمت معنى الحلول هكذا علمت أن الحال مفتقر لا محاله إلى محله
اما في وجود ذاته الشخصية وقوام مهيته النوعية لذاتها جميعا أو في وجود ذاته
الشخصية

دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من
غير محل فالأول يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند المحصلين من المشائين
صوره.

فحينئذ نقول لا يجوز ان يكون للمحل افتقار في وجوده إلى الوجود
الشخصي للحال سواء كان عرضا أو صوره والا لدار الافتقار من الجانبين بجهة
واحدة وهو دور مستحيل.

فالمحل اما ان يكون مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا مهية ووجودا فيسمى
باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرا في وجوده الشخصي إلى الوجود المطلق
العامي

للحال باي تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولي فالعرض والصورة يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم الحال وكذا الموضوع والهيولي يشتركان في امر يعمهما وهو

مفهوم المحل ومحل الشئ سواء كان ذلك الشئ صورته أو عرضا أو عرضا في صورته أو عرضا في عرض ان جاز ذلك لا بد وان ينتهي آخر الامر إلى محل لا محل له فيكون

مقوما للجميع فكل عرض مفتقر في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر أقدم بالطبع من العرض.

واما عند اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شئ من الجوهر بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركيب الجوهر من محل جوهر وحال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله.

ثم إنهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهيولي وهو ان كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا أو صناعيا إذا كان له تالف

ما من حال ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب والحال يسمى صورته كالهئية المخصوصة باعتبار كونهما جزئين لأمر واحد نوعي مطلقا

وليس من شرط الجزء الصوري عندهم ان يكون محصلا لمحله حتى يكون جوهرًا لكون مقوم الجوهر أولى بالجوهرية منه ولا من شرط الجزء المادي ان يكون مفتقرا إلى الحال في نحو وجوده النوعي بل المسمى صورته عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزء للمركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزء للمركب منه ومن ما يحله فعلى هذا جميع الاعراض المخصصة و المصنفة يصلح عندهم ان يكون صورًا ومحالها هيولياتها.

فإذا تقرر تغاير المذهبين وتخالف الاصطلاحين في هذه المعاني والأسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان ان رفع العام أو لازمه المساوي أخص من رفع الخاص أو لازمه المساوي وقلنا إن معنى الجوهر أو لازمه المساوي له ما لا يكون في موضوع.

فنقول اللا كون في الموضوع أعم من اللا كون في المحل لما عرفت ان الموضوع أخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجواهر أعم مما يكون في محل ومما لا يكون فيه إذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لا في موضوع.

وكذا العرض وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون أعم من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورته والمحل قد يكون جوهرًا وقد يكون عرضا على هذا التقدير. وإذا ثبت ما ذكرناه فيكون الأقسام الأولية للجوهر على مذهب أولئك القوم خمسة لأنه اما ان يكون في محل أو لا يكون فيه والكائن في المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلا لشيء يتقوم به أو لا يكون والأول هو الهيولى والثاني لا يخلو اما ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم أو لا يكون وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس أو لا يكون وهو العقل.

والأجود في هذا التقسيم ان يقال الجوهر إن كان قابلا للابعاد الثلاثة فهو الجسم والا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة اما امتدادية أو طبيعية أو جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزء منه فإن كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس والا فعقل وذلك لما سيظهر من تضعيف ما حققناه من كون الجوهر (١) النفساني الانساني مادة للصورة الادراكية التي يتحصل بها جوهر آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير

(١) فيكون ذلك الجوهر مركبا من المادة التي هي النفس والصورة الادراكية وليس جسما وليس جزئه صورته مادية ولا هيولي فيه يظهر الخلل في التقسيم الأول واما على التقسيم الثاني فهذا الجوهر ما دام التعلق بنفس وبعده عقل فلا خلل فتأمل. إسماعيل ره.

الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية.
وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده

فصل [٢]

في تعريف العرض

هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذي وقع لذي المحل مطلقا الا انا نورد
هيهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالأقدمين.

فنقول العرض هو الموجود في شئ غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه
دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة فقولنا في شئ لاستحالة وجود عرض واحد في
شيئين أو ما زاد عليهما.

اما العدد ومعنى الكل والبنية وغيرها فالموضوع في كل منها من حيث
كونه موضوعا له امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل
يكفي جهة وحده بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية فان موضوعها مجموع
الوحدات التي فيها لا كل واحد والا لكانت العشرة عشرات ومجموع الوحدات
امر واحد.

فان قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها.

قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها إلى الموضوع نسبة العرض
الخارج بل ربما تكون مقومه لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة إلى
المهية وخصوصا على ما ذهبنا إليه كما مر ذكره سابقا من أن لكل شئ وحده هي
بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشئ وقد سبق أيضا ان الوجود
ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شئ صورته ذاته المحصلة به حقيقته
الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي أعيت أذهان الفضلاء عن حلها
كما علمت.

واما الإضافات وخصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاور والمقاربة والمعية و
الاخوة وغيرها فسيجيئ ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية
والمعلولية أو القبلية والبعدية أو متماثلين كالتماثل والتجانس مختص بأمر لا يوجد
في صاحبه. وربما يتوهم ان قولنا في شئ لاخراج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد
لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي وانما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا
في الاجزاء إذ لو كانت لوجوده نسبه إلى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل
جزء جزء فيكون كل منهما كلا فيكون حينئذ كلات لا كل واحد والمفروض خلافه
هذا محال.

واما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو أيضا محال لأنه نفس المجموع لا
انه موجود في المجموع والا لكان الشئ موجودا في نفسه وهو محال إذ لا مغايرة
بين الشئ ونفسه فلكل كل صورته تمامية في اجزائه هي نفس وجود اجزائه جميعا
لا انه شئ آخر موجود في اجزائه كما ظن ولا انه موجود في واحد واحد كما توهم.
ومن ههنا ينكشف ما حققناه من أن الصورة النوعية للمركب الخارجي هي
عين وجود ذلك المركب وان التركيب اتحادي فيما له مادة وصوره في الخارج
وان العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها.
فعليك بالتثبت في هذه الأمور من دون تلثم وتزلزل واما قولنا غير متقوم
به فاحتراز عن وجود ما يحل في المادة وتقومها موجودة بالفعل نوعا من الأنواع
فلا جرم لا يكون عرضا بل صورته جوهرية.
اعلم أن صفات الأمور يكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد
استقرت له ذات متقررة بالفعل أم لا يكون.
فعلى الأول اما ان يكون الصفة التي تلحقها خارجة عنه لحقوق عارض لازم
أو مفارق أو ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه.

وعلى الثاني اما ان يكون الصفة تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزء من معنى ذاته أو ليست جزء من معنى ذاته أو لا يكون الصفة مما يتقرر ذاته بل لحوقها يكون لحوق امر يلحق الشئ بعد تمام تقريره ووجوده بحسب التبعية لما يقرره بالذات لحوقا لازما أو مفارقا فالمثال للأول وجود البياض للجسم أو الضحك للانسان وللثاني وجود النفس للحيوان (١) وللثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة امتدادية على الاطلاق والرابع وجود الصورة للهيولي وللخامس وجود البياض أو التحيز للهيولي.

واما وجود الفصل للنوع أو للجنس من حيث كون الفصل مأخوذا فصلا والجنس جنسا فهو قول مجازي كما مر لأن هذه الأمور إذا اخذت على الوجه المذكور

يكون وجود الجميع واحدا ومقتضى النسبة سواء كانت بفي أو اللام هو الغيرية فذلك مما قد خرج بالقيد الأول واما اخذ كل من الجنس والفصل أمرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبه الفصل إلى حد النوع بالدخول في تقرير مهيته وتحصيل معناه

والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعلية ذاته كما مر في مبحث المهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني.

ومنهم من فسر العرض بما يتقوم بشئ متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض والا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرًا ولكن ذلك لم يثبت عندنا.

(١) إن كان المراد منها النفس الحيوانية فلا فرق بين الثاني والثالث وإن كان المراد منها النفس الناطقة فلا فرق بين الثاني والرابع ويمكن ان يتكلف ويقال ان المراد هو النفس الحيوانية والفرق بين الثاني والثالث هو انه اعتبر في الثاني وجود الحيوان وكون وجود النفس جزء من وجوده وفي الثالث اعتبر معنى الجسم ومفهومه وكون الصورة جزء من معناه ولعله للإشارة إلى الفرق المذكور قال في الثاني بل هو جزء من قوامه وفي الثالث جزء من معنى ذاته فافهم. إسماعيل ره.

واما الأمثلة التي ذكروها في اثبات قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تأمل لان جميع هذه الأوصاف نسبتها إلى الموصوفات بها من الاعراض أشبه بنسبه الفصول إلى الأجناس إلى الأجناس في المهيئات البسيطة من نسبه الاعراض إلى الموضوعات.

والعجب أن الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر.

واحتج عليه بالأمثلة المذكورة مع أنه قد صرح بان الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو أيضا قد قرر ان مناط الفرق بين الحال عرضا في شئ أو مقوما هو جواز تحصيل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الامر الحال ومقابله عدم جواز تحصيله كذلك فإن كان الأول فالحال عرض والمحل موضوع وعرض وإن كان الثاني فهما صورته ومادة أو فصل وجنس.

فعلى هذا لا شك ان حركه لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطؤ ولا شك ان حركه السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركه وجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث إذا لوحظت معرأة عن مراتب السرعة والبطؤ يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل انما يتم بشئ من حدود السرعة والبطؤ فيكون هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الاعراض المتقومة به.

واحتج الشيخ أيضا بقوله هذه الاعراض تنسب إلى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها اعراض.

وأقول انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة ودريت ان وجود كل شئ هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحده العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحده الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات

وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات.
وربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بما يحل فيه.
وقد ذهل ان المعنى المجازى للألفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية.
واما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس
في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عمومية النوع في عمومية
الجنس من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب
فان كل واحد من هذه الأمور موجود في شئ هو جزء منه ووجود العرض في
الموضوع ليس كذلك.

واما قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك
الشئ من حيث طبيعته الا في محل ومن حيث شخصيته الا في ذلك المحل المعين
وبهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان
ووجوده في المكان ووجود الشئ في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة
وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقه هذه الأشياء عن ما ينسب إليها بفي
بحسب الطبيعة فلو كان في شئ منها امتناع مفارقه فهو لأمر خارج عن ذاته وعن
نحو وجوده الخاص كلزوم الكواكب في فلكه ولزوم المحوي من الفلك في
حاوية فهو لا يقتضى العرضية.

ثم عدم مفارقه الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقه الانسان
لا عن غاية مطلقة وعرض مطلق لا يوجب كون المنسوب إليه موضوعا وذلك لان
معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما مر هو ان الشئ بطبيعته يقتضى محلا وبشخصيته
يقتضى محلا شخصا والأمور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما لا
وجود له

يستحيل ان يوجد فيه شئ آخر (١) في الخارج وكلامنا في أن العرض في الموضوع

(١) فالمراد بالشئ في قولنا هو الموجود في شئ هو الشئ الموجود في الخارج
فلا يصدق تعريف العرض على كون الجسم في حيز مطلق وزمان مطلق وعلى كون الانسان في غاية
مطلقة وغرض مطلق فذالك الكونان قد خرجا عن التعريف بقولنا في شئ فتدبر. إسماعيل ره.

بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني على أن في الحكم بان كل جسم يستدعى مكانا عاما أو خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لا يفيد لعدم صدق الوجود في موضوع على الموجود في الحيز إذا أريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان على طريق اللزوم المستوعب للأزمنة والآنات جميعا كما هو شأن العرض بالقياس إلى الموضوع محل نظر (١) وذلك لان الجسم عند حصوله في الان لا يكون في زمان.

فان قلت لو صح وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة أو بالسكون إذ لا يمكن خلوه عنهما جميعا والاتصاف بكل منهما يقتضى مقارنه الزمان لان كلا منهما زمني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه وهو محال.

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين
الأول ان نختار الشق الأول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته بأنه متحرك أي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم أعم من أن يكون حركته واقعه في نفس ذلك الان أو في الزمان الذي هو حد من حدوده
فان قولنا هذا الجسم متحرك في الان أو متصف بالحركة في الان يحتمل وجهين
أحدهما ان قولنا في الان يكون قيذا وظرفا للاتصاف بالحركة.

(١) محل نظر لما قاله المصنف قدس سره في آخر الإلهيات في بيان حدوث العالم بعد تمهيد برهان فإذا تبين وانكشف ان معنى التغير والتجدد للأجسام ووقوعها في مقولة متى امر صوري جوهرى مقوم لها أو مقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها أو في مرتبة وجودها وشخصيتها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم منها وخلوه في الواقع عن عروضها انتهى ويكون نسبه الجسم إلى الكون في الزمان نسبه المادة إلى الصورة فلا تغفل. إسماعيل ره.

وثانيهما ان يكون قيذا وظرفا لنفس حركه لا للاتصاف بها.
فالأول لا يستدعى ان يكون وجود حركه في الان ولا السكون وإن كان
معناه سلب حركه عما من شأنه ان يكون متحركا وذلك لان نفى حركه في
الان إذا كان قيذا للمنفى أي حركه لا يستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى
يلزم منه كون السكون في الان لان رفع المقيد اما برفع ذاته المقيدة أو برفع
قيده فيكون رفعه أعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان يتحصل
رفع حركه في الان بوجود حركه لا في الان بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق
رفع حركه (١) في الان عليه.

والثاني ان التردد غير حاصر لجواز ان لا يكون الجسم متحركا في الان ولا
ساكنا في الان لان ارتفاع النقيضين أو ما يساوقهما وان استحال عن نفس الامر لكن
لا

استحالة في ارتفاعهما عن مرتبه من مراتب نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد
من حدود الامر الواقعي فكما ان زيدا الموجود مثلا في الأرض لا يكون في السماء
متحركا ولا ساكنا ومع ذلك فهو اما متحرك أو ساكن في الواقع إذ الواقع
أوسع وأشمل مما ذكر.

فان قلت إن الأجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقة
عن أمكنتها الخاصة فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن
مفارقه عنه.

قلت قد علمت أن استحالة المفارقة (٢) عن الموضوع في العرض لأجل ان
تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الأجرام فان تشخص كل منها بذاته وبأمر

(١) فلا يكون الرفع المذكور سكونا لان السكون لا يصدق على حركه لامتناع صدق
أحد المتقابلين على الآخر فتدبر. إسماعيل ره.

(٢) امتناع المفارقة لأجل ان المفارقة عن الامكان يستلزم حركه المستقيمة وهي ممتنع
على الطبائع الفلكية كما تقرر في مقره. إسماعيل ره.

متقرر في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لان نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمشخص لها من طبيعة نوعها وحصولها لتلك الأحيار تابع لتشخصها ونحو وجودها.

فان قلت ما ذكرتم غير جار في مواد الأجرام الفلكية فإنها موجودة في صورها وصورها متحصلة القوام وليست المواد جزء منها ولا يصح قوامها دون ما هي فيه أعني الصور.

قلت قد تفصى بعض الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا نسلم ان المادة يصح ان يقال إنها في الصور لأننا ذكرنا ان معنى في هو ان يكون ناعتا للمحل والمادة لا تنعت الصورة بل الامر بالعكس انتهى قوله.

وهو في غاية السقوط فان المراد من قوله لا يصح ان يقال إن كان مانعا لفظيا فهو غير مجد في تحقيق الحقائق وإن كان مانعا معنويا فهو غير ثابت مما ذكره لما سبق ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون رسما للحالية سواء كان المراد بالنعته (١) ما يحمل على الشئ مواطاة ويقال له حمل على أو اشتقاقا ويقال له وجود في.

ثم إن أريد بالناعت التابع للشئ في الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لأنها في الوجود تابعه للصورة كما سيجئ فلا وجه لما ذكره من التعكيس بل الحق في الجواب ان يقال إن الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض لان له وجودا

تابعا لوجود موضوعه لا ان وجودها بنفس الموضوع.
وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شئ متقوم بنفسه ومعنى الهيولى هو الموجود بشئ متقوم بنفسه.

(١) قد علمت أن المراد بالناعت التابع للشئ على وجه اتصافه به وانفعاله عنه وهذا انما يصح في حق الصورة بالنسبة إلى الهيولى لا الهيولى بالنسبة إلى الصورة. إسماعيل ره.

وبعبارة أخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى (١) في نفسها هو وجود صورتها الموضوعية وبين المعنيين فرقان واضح. وأعلم أن بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف الحقيقة ولكل منهما فضيلة على الآخر ودناءة بوجه آخر أما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع وأما دنائته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة. وأما فضيلة الهيولى فلكونها داخله في قوام الموضوع وأما دنائتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود.

فصل [٣]

في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد مر تحقيق معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطرده بالواجب تعالى ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب إلى أنها قائمة بالذهن على وجه الحلول.

وأما على ما ذهبنا إليه من أن الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلا أشكال.

وأعلم أن لنا منهجا آخر في دفع الأشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو أن عنوانات الأشياء التي تحصل بأنفسها في الذهن لا يلزم أن يكون كل منها فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد نام حساس ولا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه ولا أيضا معنى الحيوان فردا

(١) وعلى هذا يشكل كون الصورة حاله في الهيولى فان وجود الحال في نفسه عين وجوده للمحل لا عين وجود المحل فتأمل. إسماعيل ره

لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو ويحس ويتحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الأشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا لما يدخل في معناه ويحمل هي عليه حملا ذاتيا أوليا ولا يلزم ان يكون هي صادقه عليه محموله له حملا عرضيا متعارفا.

فإذا تقرر هذا فنقول لا منافاة بين كون الشئ مفهوم الجوهر وفردا للعرض كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوما للجزئي وفردا للكلي. واعلم أيضا انه قد سبقت الإشارة إلى أنه إذا أطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكتاب مثلا من غير تقييد بشئ أصلا فحينئذ يتصور معناه على وجهين أحدهما ان يكون هناك شئ ذلك الشئ يكون موجودا أو واحدا أو غيرهما حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض وعارض ونسبه بينهما فأريد بالواحد مثلا انسان موصوف بأنه واحد ففيه معنى الانسانية ومعنى آخر يغايره هو معنى الواحد ونسبه بينهما بالمعروضية لأحدهما والعارضية للآخر.

وثانيهما الامر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبه الا بمجرد الاعتبار والفرض من غير سبب يقتضى ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول ان بديهية العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى الا بحجه وبرهان بل الغرض ان مفهوم اللفظ عند الاطلاق لا يأبى عن اراده شئ من هذين المعنيين عنه وهكذا الحال في لفظ الموجود فإنه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعني البسيط والمركب لكن المراد ههنا هو المعنى المركب بقرينة ان الكلام في تعريف الامر الذي من الأجناس العالية والمفاهيمات والوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك. وقد علمت فيما سبق ان ما يعرضه الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية فإنهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لتعاليتها عن أن يكون لها صورته ذهنية مطابقه لكنها.

والذي في الذهن يكون وجهها من وجوها لا كنهها لها وهو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضه العموم والكلية كسائر الأمور الذهنية.

فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع انه مهية كليه حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل شئ الخاص به هو ما يكون مبدء لإثارة المخصوصة ومنشأ لأحكامه المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي نسب إليه هو ما لا يكون في موضوع فإذا حضرت مهيته في النشأة الذهنية وجدت فيها بنحو آخر

من الوجود فلم يكن هذا مما يتبدل به مهيتها وحال جوهريتها لجواز ان يكون لمهية واحده أنحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشآت مختلفة. كيف وقد ترى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي وأخرى موجودا بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل وأخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصریات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى

وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال في حق الأرض وما يتركب منها كل من عليها فان فإنك ميت وانهم ميتون.

واما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد وهو المشار إليه في قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض. فالمعاني الجوهرية وان كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرها بهذا المعنى. واما الباري جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه

قيوما بذاته لا بنحو خاص من الوجود.

هذا إذا كانت الجوهرية حال المهية.

وأما إذا كان المراد به الوجود الجوهرى فامتيازته عن الواجب بالامكان والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود بحد لا يتجاوزه وبه يغير الكم والكيف وغيرهما من المقولات وأشياء أخرى والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولا ينتهى إلى غاية بل غاية الأشياء محيط بالكل. وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ محيط.

وأما امتيازته عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما هو رأيهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها فاتقن ما علمناكه فإنك لم تجد في الكتب المتداولة على هذا الوضوح والإشارة

فصل [٤]

في أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا اعلم أن أكثر الحكماء على أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والأقلون على أن حمليه كحمل اللوازم الخارجية وربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة أولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن المهيئات وسلب الموضوع أيضا خارج عنها لاستحالة تقوم حقيقة من الحقائق من الاعداد والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كل مهية حقيقية. وثانيها انه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه وبين غيره مركبا من جنس وفصل. وثالثها انه لو كان جنسا لكان العقول والنفوس لاشتراكها مع الأجسام في

الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الأول عن الواحد الحقيقي كثيرا وبه ينهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الأحدية.

ورابعها انه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي والبسيط والمركب بالتقدم والتأخر وكذا بالأولوية وعدمها فان جوهر العالم الاعلى أولى بالجوهرية من السفليات والجوهر الصوري أولى بالجوهرية من الجوهر الهولي. وخامسها ان كليات الأجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والمهية فلو كانت الجوهرية مقوما لها لكانت مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان.

واما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الأول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع وبين ما من شأنه ان يكون موجودا بلا موضوع وان أحدهما عارض للمهيات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما لبعضها.

وفي الثاني أيضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الأول.

وفي الثالث ينحل العقدة فيه بوجوه

الأول ان المعلول الأول بسيط الذات في الخارج فيصح صدوره الخارجي عن الذات الأحدية الثاني انه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس ولا استحالة في أن يكون تأثير المؤثر في الفصل أقدم من تأثيره في الجنس تقدما عقليا.

وفي الرابع بما حققه المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم والتأخر في شئ اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشئ أو في مفهوم آخر.

فالأول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ووجود العرض القائم به معلولا ومتأخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه علة لمعنى العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده.

والثاني كتقدم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض افراد نوع

واحد منه على بعض آخر فان تقدم الأب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون حد الانسانية للابن أي حملة عليه متوقفا على ثبوته وحملة على الأب بان يكون جاعل جعل الانسانية للابن قبل ان جعل الانسانية الابن.

كيف وقد ثبت ان لا تأثير للجعل في نفس المهيئات فكيف يكون مهية بعضها سببا لمهية آخر متقدمة عليها بل الحق ان صدق الانسان عليهما بالسوية بل صدق جميع المهيئات على ذوات المهيئات بالسوية كما مر تحقيقه.

واما وجودها الزماني أو غير الزماني ففي بعضها قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الأب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبه الهيولى والصورة إلى ما يتركب منه فان الجزء الخارجي للجوهر كالهيولي للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرًا لكون الجسم لذاته جوهرًا من غير سبب ولا اشتراط للهيولي والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شئ منهما في أنهما جوهرية سببا لجوهرية جوهر ما سواء كان جسما أو غيره.

لست أقول في كونه جوهرًا موجودًا إذ فرق بين كون الهيولى والصورة أخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم وبين كونهما أخلق بالموجود لا في موضوع بالمعنى الذي علمت مرارا من الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية منفصلة لا تقدم للجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالخمس على الكل كالعشرة في الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة.

هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره وسنزيدك بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل لاثبات الجواهر الأولى

والثانية وما بعدها.

واما الخامس فكلييات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لا الشايع الصناعي وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح.

بحث و كشف

وربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين.

الأول ان معنى الجوهر الذي جنسوه كون الشئ بحال متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق ولا شك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر.

والثاني ان الكليات تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شئ من الاعراض مقولة عليها كذلك فلا شئ من كليات الجواهر باعراض وكل ما لم يكن بعرض كان جوهرًا فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب.

والثالث ان جوهرية الشخص إن كان لهويته الشخصية وجب ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرًا وان لم يكن لشخصيته بل لمهيته وجب ان يكون المهية جوهرًا فيكون المهية الكلية جوهرًا (١) وهذه الوجوه الثلاثة كلها سخيصة عندنا وهي أشبه بالمغالط منها بالبراهين.

(١) حاصل هذا الوجه ان كليات الجواهر مهية الشخص الجوهرية ومهية الشخص الجوهرية جوهر فكليات الجواهر جواهر اما بيان الكبرى فهو ان الشخص الجوهرية محلل إلى هويه ومهية فجوهريته إن كان لهويته الشخصية لزم ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرًا وهو محال فتعين ان يكون لمهيته والجواب انه إن كان المراد من المهية في قوله كليات الجواهر مهية الشخص الجوهرية المطلقة أي الكلية الطبيعية فهذا القول وهو الصغرى ممنوع لان كليات الجواهر هي المهية المعقولة من الاشخاص ولا شئ من المهية المعقولة مهية مطلقة للأشخاص فلا شئ من كليات الجواهر مهية مطلقة للأشخاص وان أراد منها المهية المعقولة فالصغرى مسلمة لكن نقول المراد من المهية في الكبرى إن كان المهية المعقولة فالكبرى ممنوعه لان المهية المعقولة ليست جزءًا تحليليًا للأشخاص فلم يكن جوهريتها لأجلها بل لأجل المهية المطلقة التي هي جزء تحليلي للأشخاص وان أراد منها المهية المطلقة فالأوسط غير مكرر فلا يلزمه النتيجة فتدبر. إسماعيل ره.

اما بيان الغلط في الوجه الأول فلانا لا نسلم ان مهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عن ما يقوم به كيف والكلية من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم به معلومه. نعم معلومه جوهر (١) وهي المهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة أو محسوسة فهيها مغالطات واشتباهاات.

أحدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث المهية وهما اخذ المهية كليه ومعقولة تارة واخذها مطلقه ولو عن هذا الاطلاق تارة أخرى وهو المراد بالكلية الطبيعي الذي وقع الاختلاف في أنه موجود بعين وجود الاشخاص أم لا بل انما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلية بين المعنيين. وثانيها الخلط بين كون الشيء نفس مهية الجوهر (٢) أو كونه ذا مهية

(١) أي بالحمل الأولى ولذا عند تعقل أنواع الجوهر كالانسان مثلا يكون معلومه جوهرًا أي مأخوذ في حده الجوهر جلوه.

(٢) المهية من حيث هي لا يكون جوهرًا ولا عرضًا أي لا يكون فردًا لهما بل إذا كانت موجودة بوجود لا يكون ذلك الوجود في الموضوع تكون جوهرًا وإذا كانت موجودة بوجود يكون في الموضوع تكون عرضًا.

أقول انهم قالوا إن المقولات كلها من سنخ المهيئات فالجوهر والعرض يكون من سنخ المهيئات وهو قدس سره أيضا قال كذلك فكيف يمكن ان يكون مهية لا تكون جوهرًا ولا عرضًا. وأيضا مهية الجوهر في الخارج جوهر بحيث يصدق عليها حد الجوهر فإذا حصلت في الذهن بحقيقتها ويقال انها لا جوهر ولا عرض بحسب ذاتها يلزم الانقلاب وهو صيرورة الجوهر لا جوهرًا ولا عرضًا. جلوه.

جوهرية.

والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الأول دون الثاني فان مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه وهذا بعينه هو الغلط

في سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنيي الحمل الأولى والصناعي. وثالثها الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الأحكام فان العلم بالممتنع ليس ممتنعا والعلم بالمعدوم ليس معدوما. ورابعها الاشتباه بين الوجود الذهني والوجود في الذهن وليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده ذهنيا فان القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسيهما والنفس ذهن وصفه الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصل وان كانت موجودة في الذهن فقدرة القادر وشجاعه الشجاع موجودتان بوجود أصيل في الذهن فكذلك الكلي المعقول من الجوهر موجود خارجي (١) من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهني أي عنوان مأخوذ من الجوهر موجود في النفس من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها.

(١) قال الشيخ في إلهيات الشفاء مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الأعيان لا في موضوع أي ان هذه المهية هي معقولة عن امر وجوده في الأعيان ان لا يكون في الموضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر أي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل أو لم يكن فان وجوده في الأعيان ليس في الموضوع فان قيل فالعقل أيضا من الأعيان قيل يراد بالعين التي إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله واحكامه.

فان قيل فقد جعلتم مهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرًا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا أيضا ان يكون مهية شيء توجد في الأعيان مره عرضا ومره جوهرًا حتى يكون في الأعيان يحتاج إلى موضوع ما وفيها لا يحتاج إلى موضوع له ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية يصير عرضا أي يكون موجودة في النفس لا كجزء انتهى. أقول مراده من التغير أي قوله أي يكون موجودة في النفس لا كجزء ان التغير لا يكون في نفس المهية حتى يلزم الانقلاب بل التغير في الوجود الذي يكون خارجا عن المهية. جلوه.

فالذي يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء ان كليات الجواهر أي معقولاتها التي في الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع. اللهم الا ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب أفلاطون و الأفلاطونيين.

واما بيان سخافة الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان الكليات بما هي كليات محموله على الجزئيات بل هي بهذه الحيشية مباين الوجود لوجود الجزئيات. لان وجودها وجود عقلي والجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون هي محموله عليها بأنها هي إذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود. فان قيل ألم يكن الكلّ محمولا على معنى الانسان مثلا والانسان محمول على زيد وعمرو فيكون الانسان الكلّ محمولا على أشخاصه فإذا كان زيد جوهرًا في ذاته كان الانسان الكلّ أيضا جوهرًا فالكلّي من الجوهر جوهر. قلنا في هذا الكلام مغالطة فان الانسان المذكور في الحكمين أعني قولنا زيد انسان والانسان معقول ليس امر واحدا بالمعنى والحيشية فلم يتكرر الأوسط ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئي كليا والنوع جنسا فان الانسان يحمل على زيد بهو هو والكلّي يحمل على الانسان بهو هو فيكون زيد كليا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان فيكون الانسان جنسا وهو محال. وان مثل هذه الأقيسة معدود في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشاوها الخلط بين الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اخذ الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا واعتبارا.

وبالجملة فقولہ کلیات یحمل علی الجزئیات الجوهرية ان أراد من
الکلی مفهوم الکلی وهو الکلی المنطقي ومعرضه بما هو معرضه أو مجموع
المعرض والعارض علی وجه التقييد فغير صحيح وان أراد منه نفس المہية التي
من شأنها أن تكون معرضه للکلية أي المہية من حيث هي بلا اعتبار قيد آخر
وهي التي يقال لها الکلی الطبيعي فليس المبحوث عنه هيہنا هو الکلی بهذا المعنى
لان البحث في أن الصورة المعقولة من الجوهر بما هي صورہ معقولة هل هي جوهر أم
عرض.

واما سخافة الوجه الثالث فلان الوسط وهي المہية لم يتكرر في الجانبين بمعنی
واحد فان جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة انها لمہيته الانسانية لكن لا نسلم ان
المہية

المعقولة منه جوهر بل اللازم منه ان المہية المطلقة أعم من أن تكون محسوسة أو
معقولة مہية جوهر أي مہية امر وجوده لا في موضوع فاللازم منه ان يكون بعض
افرادها أعني المحسوسات الخارجية جواهر إذ المہمة في قوة الجزئية فيکفي لصدقها
تحقق المحمول في بعض الافراد.

فثبت في هذا المقام ولا تكن من الخالطين ولنرجع إلى ما كنا فيه من
تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجية أم عرضا لازما
ظنون وإزاحات

ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها في نفی كون معنی
الجوهر مقوما للأنواع المتدرجة تحته.

فلنورد كلا منها علی الوجه الذي قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه.
فالوجه الأول ان الجوهر لو كان جنسا للأنواع الداخلة فيه لوجب ان يمتاز بعضها
عن بعض بفصول.

وتلك الفصول اما أن تكون في مہياتها جواهر أو لا يكون فإن لم تكن
كانت اعراضا وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشئ ء لا يكون
مقوما له فتعين ان يكون جوهرًا.

فقول الجوهر عليها اما ان يكون قول الجنس أو قول اللوازم.
فإن كان الأول يحتاج الفصل إلى فصل آخر ويتسلسل.
وإن كان الثاني فهو المطلوب وقول هذا مختل بوجوه
واما أولا فلانا نختار ان فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من
هذا ان يكون عرضا إذ المعتبر في تقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض هو الامر
التأصل في الوجود المتميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس
القاصي ليس كذلك إذ ليس ذا مهية تامه الذات.
واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر
داخلا في حد نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض
الخارجية حتى يكون هو في مرتبه وجوده الخاص عرضا غير جوهر.
بل نقول فصل الجوهر جوهر في نفس الامر وان لم يكن جوهر في
مرتبه ذاته من حيث هي ولا يلزم من ذلك أن يكون هو في تلك المرتبة
عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشئ من ثبوت المتقابلين كما أن زيدا
ليس من حيث انسانيته موجودا (١) ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيشة معدوما
والا كان ممتنع الوجود وكذلك ليس زيد من حيث مهيته متشخصا ولا يلزم منه ان
يكون كليا في ذاته.
وبالجملة ما يقال إن الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل
أو الوجود من عوارض المهيئات فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها

(١) يعنى ان الشئ اما ان يكون موجودا من حيث مهيته فيكون واجب الوجود واما
ان يكون معدوما من حيث مهيته فيكون ممتنع الوجود واما ان لا يكون موجودا ولا معدوما
من حيث مهيته فيكون ممكن الوجود وزيد لما كان ممكن الوجود فليس من حيث انسانيته
ومهيته موجودا ولا يلزم من ذلك أن يكون من تلك الحيشة معدوما لكونه ممكنا وارتفاع
المتقابلين عن المرتبة جائز كما علمت في مباحث المهية فتدبر. إسماعيل ره.

هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد.

فإذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مميز آخر لأجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الأنواع الأخر في معنى الجوهرية لا مكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب وعن الأنواع التي يميز عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتا ووجودا.

واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما لوحنا إليه ان حقائق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمعيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص يتحصل المهيئات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد أي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية إن شاء الله تعالى.

واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في كل جنس إذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شئ من الأشياء جنسا لما تحته كالحيوان مثلا فان فصله الذي يتحصل منه نوع حيواني ان في كان حد ذاته حيوانا فيجب ان يمتاز من سائر الأنواع الحيوانية بفصل آخر وان لم يكن حيوانا فيلزم ان يتقوم مهية الحيوان من غير الحيوان فيكون الا حيوان صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه.

والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضى ان يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا أو فصلا محصلا بل الأجناس كلها عرضيات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصية لكن يجب ان يعلم أن عارضيه الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الافهام القاصرة ومنه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على

نحو عروض المهية النوعية للتشخص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذي هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع أنه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيره.

وأما خامسا فان الذي ذكره في ابطال الشق الثاني وهو قوله لان العرض قوامه بالجواهر وما يتقوم بالشئ لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس إذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشئ ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض وهو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجه.

والوجه الثاني من الوجوه التي اعتقدها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن ان يكون مكتسبا والحكماء

اتفقوا على ذلك وإذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب ان يكون العلم بجوهريتها حاصلًا دائما ويكون علما أوليا.

أقول والحق في الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض الأصول منا التي سلفت في مبحث المهية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار (١) وعدم اندراجها باعتبار آخر ومن أن

(١) يعنى ان لها اعتبارين وجودها لنفسها واعتبار وجودها لغيرها فهي أي النفس بالاعتبار الأول مندرجة تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس وبالاختبار الثاني يكون الجوهر عرضا عاما لها لأنها بهذا الاعتبار يكون صورته وهي مع الفصل واحده ذاتا وان كانت غيره اعتبارا والجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل وإذا كانت الصورة عين الفصل ذاتا كان الجنس عرضا عاما بالقياس إليها أيضا وانما خصصنا هذا الحكم بالنفس لان سائر الصور المنطبعة يكون الاعتباران فيها واحدا بخلاف النفس فإنها لمكان تجردها يكون اعتبار وجودها لنفسها مغايرا لاعتبار وجودها لغيرها ولأجل هذا لا تنتفي بانتفاء البدن فتفطن. لأستاذ استاذنا الإلهي إسماعيل ره.

قول الموجود لا في موضوع على المهيئات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو بأحد المعنيين يصلح لان يكون جنسا لطائفه من المعاني الخارجة عنها طبيعة الوجود.

وبمعنى آخر ليس الا عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك المهيئات ومن أن المعلوم بالعلم الحضورى هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه ومهيته الكلية ومن أن النفس وسائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول.

فحينئذ نقول إن النفس الانسانية بل كل صوره نوعية حيوانية وغير حيوانية أمور بسيطة ووجودات مختصة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضور هوياتها في أنفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها

له مع غفلته عن كل معنى كلي فضلا عن الأمور النسبية والسلبية. ويمكن الجواب عنه بوجه آخر انسب للطريقة المشهورة وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحده جنسية مشتركة في الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شئ لا يكون جنسا للحقائق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها الا بأمور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسما لها الا انها لما كانت عنوانا لها ومرآة لملاحظتها أقيمت مقام الحد.

فإذا تقرر هذا فنقول ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعني رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان لهما ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع إلى ذاته يجد ذاته

حاضره عنده مع جواز سلب كل امر عنه فإذا ظهر له ان هذه الحالة يسمى في عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها إذا كان في حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرها وكان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرها ومن توقف في كون نفسه جوهرها أو عرضا فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر أو لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده أو لاستغراقه فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقوم ذواتهم وما ينسيهم أنفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما أشار إليه تعالى في كثير من آيات الكتاب المبين. ومما يجب ان يعلم أيضا ان النفس الانسانية في أول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل والمفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك العقليات وتصفيتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكل أحد بل الذي يدعى ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كأنها فارقت الأجسام والأوضاع والأمكنة والحركات والأزمنة في معرض المنع بل الظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم تجريد النظر إلى ذاتهم وتلخيصها عن الزوائد لانغمارها في ظلمه بحر الهيولى وغسق ليل الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل مهية جوهرية يتصور أمور ثلاثة استغناؤها عن الموضوع وكون المهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والمهية التي عرضت لها هذه العلية.

فان أريد بالجوهر المعنى الأول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك أيضا معنى جنسيا لان العلية حكم من احكام المهية يلحقها بعد تمام تحققها فان الشئ ما لم يتحقق مهيته استحال ان يصير علة بالفعل لشئ من الأشياء على أن عليه العلة ليست أمرا ثبوتيا فضلا عن أن يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث فنقول من الجائز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو

خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك المهيئات المختلفة في لازم واحد وإذا كان ذلك محتملا لم يكن

هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث.

اما أولا فلان ما ذكره يجرى مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان لا شبهة لاحد في أنه جنس طبيعي لأنواع الحيوانات وما ذكره في معناه ليس الا الادراك والتحرك الإرادي مع الجسم النامي وهو أيضا مما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من الجسمية ونوع من حركه كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم أيضا قيل إنه جنس للأجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشئ من هذه المعاني غير صالح لان يكون جنسا أو ذاتيا لأنواع الجسمية والحيوانية لان كلا منها اما معنى نسبي أو سلبي ومع ذلك الامر غير مشتبه على ذي الحدس الصحيح والقلب السليم لان المراد مبادئ هذه الأمور وكذا حال الفصول كلها لأنها أمور بسيطة عبر عنها بلوازمها وآثارها.

فما من فصل الا وقد ذكر في التعبير عنه صفه نسبية أو استعدادية كالحساس والناطق فإنهما فصلان مقومان للحيوان والانسان وقد فسر الأول بالادراك مطلقا والادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبي عند بعضهم واضافه عند بعض آخر وهما خارجان من الحقائق المتأصلة الخارجية فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقة موجودة والحل في الجميع ان المقصود من هذه المعاني مبادئها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم. ولست أقول المبادئ والموصوفات من حيث كونها مبادئ أو موصوفات حتى يعود الكلام بان مقوماتها أمور نسبية إضافية ولا يمكن دخول الإضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار إليها بهذه النعوت والأوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها ولأجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها وأقيمت مقام الحدود لها.

واما ثانيا فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصره لجواز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث إذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج أو في الذهن وسواء كانت محققه الوجود أو مقدره.

واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الأمور المتخالفة في امر واحد لازم غير صحيح من كل وجه إذ قد أقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة

من حيث تخالفها في امر واحد وكذا يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره الا لمقوم جامع إذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصي إلى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي إلى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في امر ذاتي كما علم في موضعه كذلك يمتنع ان يكون لأشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته الا لجامع ذاتي وهيهنا كذلك فان جميع المهيئات الجوهرية تشترك في امر واحد (١) حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجة وهو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع. فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها أو لازم لأمر مقوم لها مشترك بينها فيكون

(١) لا يخفى ان الجوهر المشترك بين الجواهر المحمول عليها بمعنى واحد فسرره الامام بالتفسير الثالث أي المهية التي عرضت لها العلية للاستغناء عن الموضوع بشرط الوجود ثم جعل هذا المعنى خصوصية كل جوهر وجوهر ثم فرع عليه نفى كون المعنى الثالث مشتركا فيه مطلقا سواء كان الاشتراك ذاتيا أو عرضيا وهل هذا الا تناقض صريح الا ان يكون المراد بكون المعنى الثالث مشتركا اشتراكه من حيث كونه عنوانا والمراد بكونه مختصا اختصاص المعنوي بهذا المعنى وعلى هذا يرد عليه جواز انتزاع معنى واحد من الأمور المتخالفة من حيث هي متخالفة وهو باطل محال كما عرفت فيما مر فتبصر. إسماعيل ره.

جنسا لإحالة العقل السليم ان يعرض امر واحد لأمر كثيرة مختلفه لذواتها بلا جهة واحده في ذواتها جامعها لمعانيها بحسب أنفسها.

واما رابعا فغاية الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله وإذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك وأين هذا من الدليل المعتمد عليه على أن قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج.

واما خامسا فلا يخفى ان كلامه في هذا الموضوع مشتمل على التناقض إذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين المهيئات المختلفة بمعنى واحد لكن جواز ان يكون عروضه لكل مهية بحسب خصوص تلك المهية لا لأمر ذاتي مشترك بينها ثم قال وإذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه. الوجه الرابع ان المهية التي يقال عليها انها جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيط فغير داخل تحت جنس والا لاحتاج إلى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا هذا خلف.

فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا واما المركب ففيه اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غنى عن الموضوع أو ليس غنيا عنه فإن لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرًا فالمركب ليس جوهرًا وقد فرض جوهرًا هذا خلف. وإن كان تلك الأجزاء جوهرًا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته أصلا وهو المطلوب.

وفيه بحث من وجوه الأول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا أو مركبا وذلك لجريان صورته الدليل فيه مع تخلف المدعى إذ لا حد ان يقول مثل

ما قاله في الحيوان من أنه ليس جنسا للحيوانات والا لكانت المهية المقول عليها الحيوان

اما أمرا بسيطا أو مركبا فإن كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه وإن كان مركبا فأجزاؤه اما حيوانات أو ليست بحيوانات ويتمم الدليل شبه ما ذكره فيلزم ان لا يكون للأشياء جنس في الوجود واللازم باطل كما لا يخفى فالملزوم كذلك فعلم أن ما ذكره مغالطة باطله.

الثاني وهو الحل ان يقال إن البسيط الذي تتركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين أحدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتيا له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس.

والشق الأول أيضا يحتمل وجهين أحدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس والشئ لا يكون فردا لنفسه.

وثانيهما ان لا يكون كذلك فهيها ثلثه وجوه في عدم اندراج الشئ تحت الجنس. والذي يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر نوعا من أنواع ذلك الجنس (١) هو أحد هذه الوجوه الثلاثة لا غير فالانسان مثلا مهية واقعه تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس

شيئا منهما متدرجا تحت الحيوان اندراج الشئ تحت الذاتي الأعم له اما الحيوان المطلق المأخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه إذ لا تغاير هناك أصلا.

واما الحيوان المأخوذ مجردا عن القيود الفصلية فهو اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما لنوع موجود فيه.

واما مادة للمركب منه ومن الفصل فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد.

(١) هو عدم صدق الجنس على البسيط لعدم كونه معناه فلا تغفل. إسماعيل ره.

واما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له.
واما المأخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على أحد
الاصطلاحين واما لكونه صورته لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا.
فان قلت الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقا
اندرج النوع تحت الجنس لأنه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه.
قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه وإن كان نوعا لكنه نوع اعتباري
عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه الحيثية إذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا
من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هذا خلف على أن مثل هذا الاندراج لو
كفى في كون الشيء واقعا تحت معنى جنسي في الخارج فليكيف في محل النزاع
أعني الجوهر البسيط أو أحد جزئي النوع الجوهرية وهو معنى الجوهر المأخوذ
مجردا عن شرط وقيد فجاز ان يكون البسيط جوهرًا موجودا [٥]
فصل في كون بعض الجواهر أول وأولى من بعض
عاده الحكماء ان يقسموا الجواهر إلى
جواهر أولى كالأشخاص وإلى جواهر ثانية كالأنواع وإلى الثالث كالأجناس وحكموا
بان الأشخاص

لأوليها أولى بالجوهريّة من الأنواع وكذا الأنواع أولى بالجوهريّة من الأجناس
وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي به يكون الجوهر جنسا
فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق
تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعبر في
تعريفه أو الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل أو باعتبار الشرف والفضيلة
فالأشخاص بحسب هذه المعاني أولى بالجوهريّة من الأنواع وأحق بكونها موجودا
مستغنيا عن الموضوع لأنها أشد استغناء عنه وأسبق وجودا من الأنواع الكلية وأقدم

تسميه بالجواهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة فلان الكلى محتاج إلى الشخص إذ لولا الشخص لما كان للكلية وجود بخلاف العكس إذ لو احتاج الشخص إلى الكلى في الوجود لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلى مقولا عليهما وليس كذلك كما بين سابقا واما من جهة الوجود لا في موضوع فالأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكميات لم يحصل لها ذلك بعد لان الكلية من الأمور النسبية فيحتاج الكميات إلى ما يضاف هي إليه بالكلية واما من حيث الفضيلة فالتقصيد من الطبيعة في اليجاد والتكوين متوجه إلى صيرورة النوع شخصا ليتمكن ان يحصل في الأعيان.

واعلم أنهم إذا قالوا إن الجواهر المحسوسة أولى بالجواهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة الا ذهنيات الأمور المحسوسة ومهيئاتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقات الشخصية فإنها أولى بالجواهرية والوجود من الكل لأنها أسبق السوابق الجوهرية وأقواها في الوجود لكونها أسبابا فعاله لوجود غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الأنواع إلى الأجناس في الأولوية والأولوية كقياس الأشخاص إلى الأنواع فان الطبيعة النوعية أقرب إلى التحصيل وأكمل في الوجود وأتم في جواب السائل عن مهية الشئ من الطبيعة الجنسية واما الفصول المنطقية أعني المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على واما البسيطة فهي أيضا جواهر لأنها مقومات للأنواع الجوهرية والمقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم.

وفيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما أسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في باب الجوهرية وأيضا لو كان حمل الشئ على الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلك

الشئ لكان الأبيض جوهرًا مع أنه عرض.
أبحاث وأجوبة

ان لشيخ اتباع الاشرقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء أصحاب المعلم الأول.
أحدها انه أُلستم قلتم ان الجوهر جنس والجنس لا يقع على ما تحته

بالتشكيك فان قلت ان اولوية في الجوهرية بل في معنى آخر فبطل قولكم ان الجواهر الشخصية أولى بالجوهرية من الأنواع والأنواع من الأجناس بل كان يجب ان يقولوا بعضها أولى بالوجود من بعض أو أولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية.

وثانيها انه لا يصح أيضا ان يقال إن الاشخاص أولى بالوجود العيني من النوع والجنس لأنهما كليان والكلي لا وجود له من حيث كونه كلياً فلا وجود لها من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت. اللهم الا ان يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي فحسب سواء كانت في الأعيان أو في الذهن وحينئذ لا يكون الشخص أولى بالجوهرية من النوع أيضا فان الشخص زاد على الطبيعة النوعية باعراض زائدة وجوهرية زيد انما هي باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه فلا معنى أصلاً لهذه الأولوية في الجوهرية. وثالثها ان من قال إن الجوهرية يقع بالتشكيك له ان يقول إن البسيط أولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلاً فإنه مركب من جوهرين هما الهيولى والصورة والمجموع هويته تحصل من الاجزاء فلو لا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرًا فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيه وكما أنه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسمًا فكذلك لولا جوهرية الجزئين ما كان مجموعهما جوهرًا. ثم إذا كانت الجسمية لاحقه بالانسان بتوسط الحيوان والجوهرية أيضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية والنفسية فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه بالمجموع. ورابعها ان الوجود عند من لا صور له في الأعيان لا يصلح للعلية والمعلولية فالعلل والمعلولات الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لأنه وصف اعتباري عنده لا وقوع له في الأعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية والمعلولية الا بالذات والحقيقة.

وخامسها ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما بين ان جعل كل منهما منه غير جعل الأخرى فهما موجودان ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فإنه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما امر اعتباري وعرض من الاعراض فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما لجزئيه إذ المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع والشئ الواحد لا يجوز ان يكون جوهرًا وعرضًا.

هذه خلاصه أبحاثه على الحكماء وانا أريد ان أجيب عنها جميعا بعون الله وحسن توفيقه.

اما عن البحث الأول فلان كون بعض الجواهر أولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضا للحكم بان الجوهر لا يقع على افراده بالتشكيك فان معنى ما حكموه كما أشرنا إليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا انها لا يكون فيه التفاوت وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص.

لست أعني بهذا ان كمية لا تكون أزيد وانقص من كمية ولكن أعني ان كميته لا تكون أزيد في أنها كمية من أخرى مشاركها لها فلا خط أشد خطية أي في أنه

ذو بعد واحد من خط آخر وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي فلا يجوز ان يكون كمية أشد وأزيد في طبيعتها من كمية أخرى انقص أو أكثر منها وبالغ في بيانه بايراد الأمثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر أولى في الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الافراد أولى في الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرًا.

وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما أسلفناه فاما إذا قلنا مثلا ان زيدا الأب أقدم في الانسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافي ما قد كنا أثبتنا من قولنا ان

لا تفاوت في نفس المهية أو الذاتي.
نعم لو قلنا إن زيدا من حيث كونه انسانا أقدم من عمرو كان في الكلام
تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر أقدم وأولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق
وجود جوهريته لا من حيث سبق جوهريته بما هي هي وهذا الفرق مما تقع الغفلة
عنه كثيرا فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف بينهم وغيره
واما الجواب عن البحث الثاني (١) فلان الكلى وان لم يكون موجودا في
الخارج الا انه موجود في الذهن بوجود عقلي متشخص بصفات النفس بل موجود
بنحو
آخر من الوجود غير الذي به يكون موجودة افراد المهية التي عرضت لها هذه الكلية
في الخارج فان مهية الانسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود افرادها
الخارجية يترتب عليه آثار مخصوصة بها فإذا وجدت في النفس وعرضت لها الكلية

(١) أقول حق الجواب عن البحث الثاني هو اختيار الشق الثاني من التردد الذي ذكره الباحث
وهو ان يكون المراد من النوع والجنس النوع الطبيعي والجنس الطبيعي وهما موجودان
في الخارج بعين وجود الشخص ولا شك ان الشخص أولى بالوجود العيني من النوع والجنس
الطبيعيين فإنه موجود بذاته وهما موجودان باعتبار صدقهما عليه واتحادهما به وكذا النوع
بالقياس إلى الجنس فان النوع بحسب الفصل في متن الدهر موجود بذاته والجنس موجود فيه
باعتبار صدقه على النوع واتحاده به والحاصل ان الشخص أي الزماني أولى بالوجود الزماني
من النوع والجنس فإنهما موجودان بالوجود الزماني باعتبار اتحادهما بالشخص في الوجود
الزماني والنوع أولى بالتحصل الدهري والوجود النوعي من الجنس فان الجنس مبهم
لا تحصل له أصلا والنوع متحصل بذاته دهرا مبهم زمانا والشخص لا ابهام له وهذا هو المراد
بتفاوت الشخص والنوع والجنس في الوجود وما ذكره المصنف قدس سره في الجواب انما
يتوجه لو كان البحث بحثا على التفاوت في الجوهرية وليس كذلك بل هو بحث على التفاوت
في الوجود والموجودية كما هو صريح كلام الباحث فتأمل. إسماعيل ره.

كان وجودها حينئذ وجودا يترتب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفساني وهو العلم فيكون في الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له وفردا منه وليس من باب الجوهر وإن كان هو بعينه نفس معنى الانسانية إذ ليس مصداقا ولا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا ولا شبهة في أن الجوهر الخارجي أولى بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر الذهني لأنها غير صادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه.

وهذا وجه آخر لطيف في توجيه كلامهم من أن الاشخاص الجوهرية أولى بالجوهرية من الأنواع والأجناس.

واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول حسب ما لوحنا إليه سابقا ان الجوهر المفسر بقولنا الموجود لا في موضوع يعتبر بوجهين أحدهما حال المهية والآخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع لان الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم والتأخر إذا وصف بهما المهيئات يكون ملاك التقدم والتأخر غيرها كالوجود في التقدم العلى والتأخر المعلولي وكذا الزمان في التقدم والتأخر الزمانيين والمكان وغيره في الرتيبين والشرف والخسة وأما إذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك أيضا نفسه.

إذا تقرر هذا فنقول لا شك في أن وجود الجوهر المركب بما هو مركب غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئية ويتوقف عليهما واما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا في أنها جوهرية غير جوهرية الجزئين في كونهما جوهرين وبحسبهما متوقفة عليهما فالحكماء المشاؤون واتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذي قال إن جوهرية الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذي قالوا به ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية الجزئين بالوجود والعدد وهذا امر واضح في النوع الواحد الطبيعي.

واما فيما ليست له وحده طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فليس

هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره.
وبالجمله الجوهرية لا ينقل من العلة إلى المعلول لأنها مفهوم واحد لا تفاضل فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم.
واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه بنفس حقيقته وذاته يكون متقدما ومتأخرا وجاعلا ومجعولا وتعدده وتكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلي نوعي أو جنسي لان تعدد المعاني والمهيات انما يكون بالوجود وتعدد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدري.
والحاصل ان جوهرية العلة والجزء لجوهرية المعلول والمركب في أنها جوهرية وهي أقدم وأفضل في أنها موجود من جوهرية المعلول والمركب وملاك التقدم والفضيلة في الوجود نفس الوجود كما مر فالجسمية أقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية وكذا الحيوان أولى وأقدم وجودا من الانسانية لا بالجسمية والجوهرية فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لا في كونها جسمية فكذلك لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية في كونها موجودة لا في كون الجوهرية جوهرية وكذا لولا جوهرية الجزئين موجودة ما كان مجموعهما جوهرًا موجودا لا انه لولا جوهرية الجزئين جوهرية ما كان مجموعهما جوهرًا لان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست إحداهما مستفادة من الأخرى فلا وجه للتفريع الذي ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه بالمجموع.
واما الجواب عن البحث الرابع فنقول ان من قال بنفي العلية والمعلولية والتقدم والتأخر في المهيات الجوهرية بل في المهيات مطلقا هم الحكماء المشائون ومن مذهبهم ان للوجود صورته في الأعيان بل الصورة العينية لكل شئ ليست الا

نحو وجوده.

واما من ذهب إلى أن الوجود لا حقيقة له ولا صورته منه في الخارج فلا محاله يلزمه القول بان العلية والمعلولية والتقدم والتأخر الذاتيين لا يكون الا من جهة المهيئات وبحسبها فإذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس أو كالمادة والصورة وما يتركب منهما فلا بد على مذهبه ان يكون المهيئة الجوهرية في كونها مهيئة جوهرية علة لمهيئة جوهرية أخرى كذلك لان هذا من ضروريات كون الوجود امر اعتباريا فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شئ من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى رأى المشائين في نفى التفاوت بين الذاتيات والمهيئات بالتقدم والتأخر والأولوية وعدمها ورأى رأى الرواقيين في أن الوجود امر ذهني لا تأثير لها ولا تأثير وانما الجاعلية والمجعولية بحسب المهيئات لا غير فيلزم عليه التناقض وقد مر في أوائل هذا السفر ورود هذا الالتزام على جمع من الاعلام وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المتبع للعقول في الاحكام.

واما الجواب عن البحث الخامس فانا نقول إن جوهرية الجسم وان لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليهما الا ان جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب إليه تبعا لأكثر القوم من أن جعل المادة غير جعل الصورة فاما إذا كان جعلاهما واحدا لم يكن لاحد ان يقول جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة إلى جنسه وفصله فالجسم جوهر موجود لا محاله وليس وجوده الجوهرية على ما اختاره عين وجود أحد جزئيه ولا جوهرية الجزء والكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي فمجرد انه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم ان لا يكون الكل في نفسه جوهرًا ثالثا بل للكل جوهرية

أخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها جوهرية ولا في كون الكل جوهرًا فجوهرية الكل جوهرية ثالثه غير جوهرية الهیولی وجوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية وبحسبها بالعدد
فصل [٦]

في ذكر خواص الجوهر
منها انه لا ضد

له. وهذا ان عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف. واما ان عني بالموضوع ما هو أعم من موضوع الاعراض ومادة الجواهر أي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فإنها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم عن الشيخ الرئيس ان هذا النزاع لفظي وهو ليس كذلك كما سنشير إليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض أنواع الكم إذ لا ضد للعدد كالثلاثة والأربعة لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد وأيضا ما من عدد الا فوqe عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد.

اللهم الا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد.

وقد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والإلهيين قالوا ومن توابع هذه الخاصية خاصة أخرى للجوهر وهو نفى الاشتداد والتضعف عنه إذ الاشتداد والتضعف انما يكونان فيما يقبل التضاد لان معناهما حركه نحو الكمال أو النقص

واجزاء حركه غير مجتمعه في محل واحد ولأن بقاء الموضوع شرط في تمام حركه والمسافة فهو إن كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وإن كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف فلا يكون موضوع باقيا فلا حركه في الجوهر وستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في اثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة في الطبائع وصور الجوهرية.

ولقائل ان يقول أيضا ان عد هذا الحال خاصية للجوهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلهما عندهم لان المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد والتقص في المعنى فان حركه في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمى بالاشتداد أو في الكم وسمى بالازدياد وكذا حركه في التقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف أو بالتقص ولأن الكمية الواحدة المعينة أيضا يبطل بالازدياد والانتقاص إذا كانت متصلة وإذا كانت منفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص فلا حركه للكم في كميته فكذا لا حركه للكيف في كفيته لان الاشتداد ليس بان كيفية ما تبقى بعينها ويضم إليها مثلها فان الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس انه يتألف من أمثال الضعيف كما مر نعم المادة يتحرك في المقادير

كما يتحرك الموضوع في الكيفيات.

لكنك تعلم أن مقصودهم ليس ان الجوهر لا يتحرك بل إن لا حركه فيه فلا يكون وزانه ان لا حركه للكم ولا للكيف بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لا حركه

في الكم أو لا اشتداد ولم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما أورده وكثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم حتى أن صاحب حكمه الاشراق غير العبارة في المطارحات عند عده خواص الجوهر فقال ومن أحوال الجوهر الغير العامة ومن خواص الجوهر انه لا يشتد ولا يضعف وهذا لاستحالة التضاد فيه فان الاشتداد والتضعف انما يكونان بين الضدين وهذا ليس خاصه الجوهر فان الكم أيضا لا يقبلهما على ما سيأتي فيه الكلام انتهى قوله. وليس فيما ذكره في مستأنف كلامه الا نفى حركه من الكم لا نفيا فيها فيه وأين هذا من ذاك كيف والمتحرك بالذات في كل حركه ليس الا الجواهر المادية بل الذي عد من الخواص لمقولة الجوهر نفى كونه حاصلا بالتدرج متحركا وهذا ما راموه بقولهم لا اشتداد ولا حركه لها بدلا عن قولهم لا اشتداد ولا حركه فيها ولهذا

قالوا إن جوهر لا يكون أشد في الجوهرية من جوهر آخر وإن كان أولى منه

في الوجود لان الأولوية تتعلق بوجود الشئ والأشدية تتعلق بمهيته
بحث وتحقيق

ولأصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان ونور العرفان
هيهنا نظر حكمي

وهو ان الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر وان الموضوع للحركة
الجوهرية في الطبائع المادية وحدته الشخصية محفوظه بوحده عقلية نورية فاعليه
للفاعل العقلي الحافظ للشخص الطبيعي في مراتب الاستعمالات الذاتية والأطوار
الوجودية وبوحدة ابهامية قابلية للمادة المنحفظة وحدتها في مراتب الانفعالات و
الانقلابات فاذن يصح وقوع حركه في الجوهر اما في مراتب التمامية والكمال
أو في مراتب الانتقاص لكن الأولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية
والثانية بحسب قسر القاسر أو قصور القابل فالأول كما في استكمالات الجوهر
الانساني من لدن كونه جنينا بل منسيا إلى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فان العقل
الصافي والذهن السليم يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بأمور
عرضية زائدة من أحوال المزاج وغيره من المقدار والوضع وما يجرى مجريهما
حتى أنه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا
قريب من البديهيات.

واما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها إلى بعض فان الماء إذا صار هواء عند
ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية قليلا قليلا بالتدرج حتى يقرب
طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء
أو نفذ الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الأنين وهو محال
أو غير مجاور له فيلزم تعرى الماء عن الصور بينهما وهو أيضا محال بل الحق ان
الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية على التدرج حتى صار هواء وذلك لان

الموضوع لهذه حركه الجوهرية هو الهولي ولكن لا بنفسها لعدم قوامها الا بصوره ما بل هي مع صوره ما لا على التعيين موضوعه لهذه حركه فإنما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فان الهولي مادة الكم المقداري لا يمكن خلوه عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقيه موضوعه للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها.

وقد علمت أن المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا في الوجود ولا في الوهم أيضا فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده ومع توارد خصوصيات الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه.

وأیضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون أسخن الافراد المائية وأبرد الافراد الهوائية يلزم المحذور المذكور أنفا من خلو الهولي من كافه الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجوز حركه في الصور الجوهرية أي الاشتداد والتضعف.

تنبيه

ومما ينبه على هذا المطلب ويؤكدده ان المنى في الرحم يزداد كمالات حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج في الاشتداد والاستكمال على سبيل

فساد دفعي وكون آني يلزم تعاقب الفواعل المتباعدة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير صحيح في الأفاعيل الطبيعية فان تفويض أحد الفاعلين مادة فعله إلى الآخر انما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعية فان مادة كل فعل طبيعي متقوم بفاعله.

وأيضاً لا شك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال وتوجهها غريزيا نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضائها مبطلا لنفسه ومفسدا لصورتها فمن أين حصلت علة الفساد وسبب البطلان للصورة الأولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا يقتضى الا حفظ صورتها والتوجه إلى غايتها وكمالها بامداد من القوى العالية. فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال وسبب غائي للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا إلى درجة العقل المستفاد وما بعده وفي جميع هذه الدرجات والمقامات وحده موضوع حركه محفوظه بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصالية بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب ترائد الاستكمال بتوارد الأحوال والاتصال أيضا ضرب من الوحدة الشخصية وإن كان على سبيل التدرج وعدم الاستقرار وهذا وإن كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم أن العاقل لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا.

ثم من نظر في أطوار الانسان وعجائب نشأته وعوالمه ورآه كيف تعرج تارة إلى سماء العقل رقيا وينزل إلى ارض الطبيعة هويا لم يبق له شك في أن له اشتدادا وتضعفا بحسب جوهر ذاته وانى لا أبالي بمخالفه الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها ويفتخر فان الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رؤوسهم وارض ولادتهم وأول منزل وجودهم وانما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الاعداد.

واما الذي يكسر سوره استنكارك واستبعادك حيث تقول انه يلزم الانقلاب في المهيئات والذاتيات فهو انك ان تحققت وأذعنت ما أسلفناه في أن الوجود هو الأصل في الموجدية والوقوع والمهيئات تابعة لأنحاء الوجودات وعلمت ان افراد الوجود بعضها أشد وبعضها أضعف كما أن بعضها أقدم من بعض بالذات لعلمت ان

الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية أو في الصورة الجوهرية حركه في وجود الشئ لا في مهيته.

والمشاؤون قائلون بان مراتب الأشد والأضعف أنواع مختلفه لكنها عند الاشتداد ليست متمايزة موجودة بالفعل والا لزم تركيب حركه من أكوان آنية غير متناهية وهو محال وانكشف لك ان انحفاظ المهيئات على ما هي هي في كل مرتبه من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعاني وكل مهية من المهيئات بحسب ذاته ليس الا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود ليس الا نفسه الا ان الحقيقة الوجود أنحاء وأطوارا كثيرة في شؤون ذاتها ودرجات نفسها لا بجعل

جاعل وتأثير فاعل وهو شديد الغموض ليس هيهنا موضع كشفه ولنرجع إلى ما فارقناه. فنقول ومن خواص الجوهر كونه مقصودا بالإشارة قيل إنها دلالة حسية أو عقلية إلى الشئ بحيث لا يشترك فيها غيره فالإشارة لو كانت إلى الاعراض فهي ان كانت حسية فمحسوسية الاعراض انما هي بأمور تابعه للمواد والأجرام فالإشارة إليها تابعه للإشارة إلى محالها وان كانت إشارة عقلية فهي لا تتناول الاعراض الشخصية

الا من جهة العلم بأسبابها وعللها فلا يكون العلم بها الا كليا فلا يكون إشارة إذ الإشارة

إلى شئ لا يحتمل الشركة كما قلنا.

ومن هيهنا يعلم أن كليات الجوهر أيضا لا يمكن الإشارة إليها ككليات الاعراض فقد أخطأ من ظن أن هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني غير قابل للإشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم

فلا يشار إليه بإشارة عقلية الا بتبعية العلم بأسبابها وعللها.

ومنهم من زعم أن العرض قابل للإشارة العقلية لأنها تعقل من حيث طبيعته دون الإضافة إلى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر والعرض في قبولها إذ الكلى من كل منهما مقصود بالإشارة العقلية والجزئي من كل منهما مقصود بالإشارة الحسية الا ان من عرف معنى كون الشئ مقصودا بالإشارة وان مرجعها نحو من الوجود

الحضورى ولا يكفي فيها مطلق المعلوماتية على الوجه الكلى لم يشتبه عليه الامر فان مهية العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فإنه لا حاجه له إلى محل.

والذي يتوهم فيه الحاجة إلى المحل من الصور المادية ليس كما توهم فان الحاجة لها إلى المادة ليست في تقويم وجودها بل في لوازم شخصيتها كما سيحى فمهية كل جوهر بحسب وجودها الذهني التي يعرضه العموم والاشترك مما لا شبهة في قبولها الإشارة العقلية من حيث تعينها العقلي (١) الذهني وان لم يقبلها من حيث ابهامها الخارجى بخلاف مهية العرض فإنها تابعه لغيرها في الوجود مطلقا فليست مقصوده الا بالعرض كما يظهر بالوجدان.

واما الجوهر المفارق البحث فهل يمكن ان يقع إليها إشارة عقلية مخصصه عينا وعقلا فالمشاؤون ينكرونها الا في علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون أثبتوها

. والحق في ذلك مع الرواقيين كما سيأتى في مباحث علم الله ومن خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبى وهذه يختص بما لا محل له من الجواهر فان الصور المادية وكذا كليات الجواهر على رأى المشائين وجودها لغيرها إذ ليس قوامها بذاتها أصلا وانما قلنا على رأى المشائين لما مر من مذهب الأقدمين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمه بأنفسها. ولقائل ان يقول اما الصور المادية فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة

(١) ان كليات الجواهر لها تعين عقلي وابهام خارجى فان وجود كل كلى في العقل مختص به لا يشاركه غيره فيه يشترك فيه جميع افراده الخارجية فكل كلى من الجواهر العقلية يكون مشارا إليه بالإشارة العقلية بحسب التعين العقلي ووجوده في العقل واما من حيث ابهامه الخارجى فلا يقبلها فالقائل قد خلط بين الابهام الخارجى والتعين العقلي فتدبر. إسماعيل ره.

وانما الحاجة لها إلى المادة من حيث تشخصها وليست المادة متقومة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها فما هو أصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لغيره وما هو لغيره فهو عرض

واما الكليات والصور الذهنية فقد مر انها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصله في العقل والجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصناعي فلم ينقدح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر.

لكننا نجيب عن الأول بان الجوهر الصوري وإن كان بحسب المهية مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت مهية متحدة مع التشخص في نحو من الوجود اتحادا بالذات

صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصي لغيره. وعن الثاني أيضا بمثل ما ذكرناه فان مهية الانسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرًا لكن يصدق عليها انها مما يوجد مفتقرا إلى موضوع عقلي قائما به فتكون عند وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها الشخصية التي يحمل عليها معنى الجوهرية أو يشمل في ذواتها عليه.

ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف في النفس. فان قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم القائم بالنفس والعلم الحسولي عرض فالكيف أيضا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف.

قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضادة في أنفسها لا بحسب نسبتها إلى امر خارج والصدق والكذب من الأمور النسبية فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الامر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عندما كذبت نسبتها إلى الواقع بعد الصدق

وهذا أيضا من الخواص الغير الشاملة فان الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولوحه محفوظ عن النسخ والمحو والاثبات وانما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي فان فيه كتاب المحو والاثبات لتطرق النسخ والتبديل في النفوس لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب.

ولا يتوهم ان الكلى من الجوهر الذي عندهم من الجواهر الثانية أو الثالثة مما يتغير لأجل كونه محمولا على الأبيض تارة وعلى الأسود أخرى لان ذلك لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات في صفه من الصفات فالكلي يشتمل على كل شخص وليس بحق ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه اسود فلا يتغير الجواهر الثواني والثالث من جهة ما هي ثوان وثالث أعني الأنواع والأجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا يتوهم ان هذه الخاصية توجد في الاعراض بواسطة ان تتخيل ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا وبياضا فتغير من السواد إلى البياض وذلك لان البياض إذا بطل فصله بطلت لونيته لأنهما مجعولان بجعل واحد فإذا زال لون زال بتمامه وحصل لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلي نسبته إلى الجميع سواء.

وما اشتهر من أن في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك انما يصح في جنس الأنواع المركبة لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مادة. وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو أطلق في جنس البسائط انه مما يقبل الفصول فمعناه ان الوهم يمكنه ان يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا فينسبه إلى أي الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقية له على أن ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لامرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولو أن الكلى بما هو كلي يقبلهما لكان كل لون سوادا أو بياضا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسوده لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة لا بياضا فلم يكن في الوجود سواد ما

ولا بياض ما ولو كانا لم يكونا معا بل على التعاقب في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية

فصل [٧] في استحالة ان يكون موجود واحد جوهرًا وعرضًا

هذا الحكم مما يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون أحدهما بمنزلة سلب الآخر والشئ وسلبه لا يصدقان على شئ بديهية فان مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع فلا نعني بالجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما أي موضوع كان فالشئ الواحد يستحيل ان يصدق عليه هذان المفهومان وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها.

أحدها ان فصول الجواهر جواهر مع أن الحكماء يقولون كثيرا من الفصول انها كفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول تكون جواهر وأعراضا معا. وقد أجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي.

ويمكن ان يقال في نفى كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود لأنه يحمل عليه حمل هو هو.

واما عند التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبه الفصل إلى الجنس حينئذ نسبه الصورة إلى المادة لا نسبه العرض إلى موضوعه فيكون

الفصل صورته عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجودها وتعيينها إلى تلك الصورة إذ المبهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال في فصول المركبات وأجناسها إلا أن لها في الخارج أيضا تعددا في الوجود بوجه فيكون مادة وصورته خارجيتين لا عرضا وموضوعا.

وثانيها أن الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجوهر المركب منهما جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرًا وعرضًا.

والجواب أن الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولا في المركب أيضا كذلك على ما قرروه ولا وجود لها في غير هذين فلا يكون عرضا

أصلا لعدم حاجتها إلى شيء من الأشياء حاجه العرض إلى الموضوع فيكون جوهرًا في ذاتها مطلقًا.

وثالثها أن الحرارة جزء من الحار والحر جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة إلى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرًا وعرضًا بالنسبة إلى الأمرين. والجواب أن الحرارة أن أريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالتها كما علمت من أن وجودها في الجسم الناري أعني مادة النار ليس كوجود شيء في الموضوع

بل كوجود شيء في المادة أعني الصورة وأن أريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء للحار لا في النار ولا في غيرها إلا بمجرد الفرض والاعتبار. ورابعها (١) أن العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل

(١) لا فرق بينه وبين الثالث إلا بالعموم والخصوص وبيان جوهرية جزء المركب الجوهري فإنه بين في الثالث بأنه جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر وفي الرابع بأن جزء الجوهر لا يكون عرضا فيه وما لا يكون عرضا فهو جوهر فتدبر إسماعيل ره.

ما لا يكون عرضا في الشئ كان جوهرًا فيه لكنه بالنسبة إلى القابل له عرض فالشئ الواحد يكون جوهرًا وعرضًا.

والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهرى وكذا بين مفهومي العرض والعرضى فان الأخيرين أعني الجوهرى والعرضى أمران نسبيان

والأولان أمران حقيقيان فكما ان الجوهر دائما في ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس إلى شئ بل لأنه في نفسه غير مفتقر إلى موضوع أصلا فكذا العرض في نفسه لا بالقياس إلى شئ.

واما العرضية أو الجوهرية بمعنى كون الشئ عرضيا أي خارجا محمولا أو جوهريا أي ذاتيا فذلك مما يكون بناءه على أحد هذين الاعتبارين واحدى هاتين النسبتين أعني الدخول في شئ والخروج عنه فهيهنا احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا لشئ ويجوز ان يكون عرضا في نفسه وجوهريا لشئ وأن يكون جوهرًا في نفسه وجوهريا لشئ أو جوهرًا في نفسه وعرضيا لآخر كالانسان بالقياس إلى الضاحك ويحتمل أيضا ان يكون شئ واحد عرضا في نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين آخرين كالبياض فإنه عرض في نفسه وعرضي بالقياس إلى الجسم القابل وجوهرى بالقياس إلى المركب منهما وأن يكون

شئ واحد جوهرًا في نفسه وجوهريا وعرضيا بالقياس إلى آخرين كالحيوان فإنه جوهر في نفسه وجوهرى للانسان وعرضي للماشي.

فقد انكشف ان مجرد كون الشئ في المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرًا الا إذا لم يكن مهيته محتاجة إلى الموضوع فان كانت مهيته مفتقرة إلى الموضوع فهو عرض سواء كان جزء للمركب أم لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهرى جوهر (١) فهو مشروط بان يكون المركب ذا طبيعة واحدة

(١) فان المركب الطبيعي لا بد ان يكون بين اجزائه حاجة لا على وجه دائر فلا يمكن تحقق التركيب الطبيعي من العرض وموضعه فان العرض وإن كان محتاجا إلى الموضوع لكن الموضوع مستغن عنه فيكون التركيب بينهما اعتباريا لا طبيعيا ومن ههنا ظهر ان الاشتباه نشأ من الخلط بين المركب الاعتباري وبين المركب الطبيعي فلا تغفل إسماعيل ره

لان جزء المركب الطبيعي إذا وجد في شئ فلا يكون وجوده فيه كوجود شئ في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني مبسوطه في قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه.

فمن أراد فليرجع إلى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لان غرضه مجرد السلوك إلى مطلوبه وتحصيل ما لا يتم الواجب من مطلوبه الا به وإزالة الموانع ورفع العوائق والقواطع والمجاهدة مع الشياطين والمدافعة مع قطاع الطريق والمضلين لا الإحاطة بجميع الأقوال والمذاهب والأبحاث. عقده وحل

ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل أكثر هذه المعاني مرارا كثيرة في كتبه وشروحه لكلام الحكماء رجع وقال إن لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ما حل في شئ فإنه يكون لذلك الحال اعتبار انه في محل واعتبار انه في المجموع.

اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في أنه لا يوجب العرضية لأنه جزء ومن شرط العرض ان لا يكون جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه أو لا يعقل والأول باطل لوجهين أحدهما ان الحال محتاج في وجوده إلى المحل فلو احتاج إليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما إلى الآخر والدور باطل.

الثاني ان هيولي العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود شئ من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتنميط ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركة هذا خلف فيكون الحال

جوهرًا وعرضًا وهذه هي العقدة التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرًا وعرضًا.

وأما حلها فبتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره.

أما أولاً فلأنه خلط بين الجوهر والجوهري أعني الذاتي وبين العرض والعرضي أعني الخارج عن الذات فاستدل على جوهرية كل ما حل في موضوع بأنه جزء للمجموع وجزء المجموع لا يكون عرضًا.

والحق أن جزء المجموع لا يكون عرضيًا له لا أنه لا يكون عرضًا في نفسه فلا يوجب كونه جزء الشيء كونه جوهرًا في نفسه بل كونه جوهرًا لغيره فلا منافاة بين كون الشيء عرضًا في نفسه جوهرًا لغيره.

وأما ثانيًا فقد وقع الخلط والاشتباه أيضًا بين حال الشيء في نفسه وبين حاله منتسبًا إلى غيره فاستدل من نفى أحدهما على إثبات مقابل الآخر وذلك باطل فإن عدم كون الشيء عرضيًا لا يوجب كونه جوهرًا إذ ليس مقابلًا له إنما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي فلا يثبت من نفى كون الشيء عرضيًا إلا كونه ذاتيًا وليس كل ذاتي جوهرًا في نفسه فإن اللونية مثلاً ذاتية للسواد وليست جوهرًا.

وأما ثالثًا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقًا لأن جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة والمحل المتقوم به كالهولي مختلف كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين المادة وصوره وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور ولو بالاشتراك مستحيلًا إنما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحده لأن البرهان إنما أقيم على هذا لا على غيره وإن أطلق لفظ الدور عليه لغة وعرفًا.

وأما رابعًا فلما سيحجى من إثبات أن المادة مفتقرة في تقومها إلى نوع من الصور أي نوع كان وليست مفتقرة أصلاً إلى شيء من الأعراض نحوًا من الافتقار. وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورته وبين كونه عرضًا فالعرض

طبيعة ناعية لا يمكن قوامها الا بالمحل.
واما الصور الجوهرية فحاجتها إلى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصيتها
ولوازم وجودها الخارجي.
فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية العرضية
تم المجلد الأول من السفر الثاني ويليه
المجلد الثاني انشاء الله