

الكتاب: المواقف

المؤلف: الإيجي

الجزء: ١

الوفاة: ٧٥٦

المجموعة: مصادر الحديث السنية . القسم العام

تحقيق: عبد الرحمن عميرة

الطبعة: الأولى

سنة الطبع: ١٤١٧ - ١٩٩٧ م

المطبعة: لبنان - بيروت - دار الجيل

الناشر: دار الجيل

ردمك:

ملاحظات:

المواقف

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم
سبحات من تقدست سبحان جماله عن سمة الحدوث والزوال وتنزهت سرادقات
جلاله عن وصمة التغير والانتقال تالألت على صفحات الموجودات أنوار جبروته
وسلطانه وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه تحيرت العقول والأفهام
في كبرياء ذاته وتولعت الأذهان والأوهام في ببداء عظمة صفاته يا من دل على ذاته
بذاته وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته صل على نبيك المصطفى ورسولك المحجبي
محمد المبعوث بالهدى إلى كافة الورى وعلى آله البررة الأتقياء وأصحابه الخيرة
الأصفياء ما تعاقبت الظلم والضياء
وبعد فإن أنفع المطالب حالا ومالا وأرفع المآرب منقبة وكمالا وأكمل المناصب مرتبة
وجلالا وأفضل الرغائب أبهة وجمالا هو المعارف الدينية والمعالم اليقينية إذ يدور عليها
الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى وعلم الكلام في عقائد
الإسلام من بينها

أعلاها شأنًا وأقواها برهانًا وأوثقها بنيانًا وأوضحها تبيانًا فإنه مأخذها وأساسها وإليه يستند اقتناصها واقتباسها بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة وألف فيه من الزبر المهدبة المحررة كتاب المواقف الذي إحتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولها ومن شعبه وفوائده على أطفها وأسناها ومن دلائله العقلية على أعمدها وأجلها ومن شواهدة النقلية على أفيدها وأجدها كيف لا وقد انطوى على خلاصة أباكار الأفكار وزبدة نهاية العقول والأنظار ومحصل ما لخصه لسان التحقيق وملخص ما حرره بنان التدقيق في ضمن عبارات رائقة معجزة وإشارات شائقة موجزة فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار واستمال إليه بصائر أولي الأبصار من أذكىء الأمصار والأقطار فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا واستهيموا برموز إشاراته اللامعة ولم يهتدوا إليها سبيلا فاجتمع إلي نفر من أجلة الأحباب المتطلعين إلى سرائر الكتاب واقترحوا علي أن أكشف لهم عن مخدراته الأستار وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الأسرار ليحتلوها بأعينهم متبرجات بزينتها متبخترات بمحاسن فطرتها فأسعفتهم إلى ذلك متمسكا بحبل التوفيق ومستهديا إلى الطريق وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها ويميط عن خرائده نقابها يهتدي به السادي إلى لب الألباب ويطلع به الناشي على التعجب العجاب وضمنته جميع ما يحتاج إليه من بيان ما فيه وما له وما عليه مراعيًا في ذلك شريطة الإنصاف مجانبا عن طريقة الاعتساف ولما تيسر لي إتمامه وختم بالخير اختتامه خبرت بالدعاء لمن أیده الله بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى وزاده بسطة في الفضل والندی وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى وأمده بمعقبات من السماوات العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى وذلك

فضل الله يؤتیه من یشاء لیحق به الحق ویقطع دابر الکافرین ویبطل به الباطل ویشفي غیظ صدور قوم مؤمنین ویجعل له لسان صدق فی الآخرین ویرفع مکانه یوم الدین فی أعلى علیین وما هو إلا حضرة المولى السلطان الأعظم والخاقان الأعلم الأکرم مالک رقاب الأمم من طوائف العرب والعجم المختص من لدن حکیم علیم بفضل جسیم وخلق عظیم ولطف عمیم شمل الوری أطفاه وعمهم أعطاه وصانهم أکنافه من کل ما لا یرتضي مکارمه لا تحصی ومآثره لا تستقصی

(مولى عطایاه سمت فوق المدى

* وتباعدت عن رتبة الإدراک)

(الدر والدری خافا جوده

* فتحصنا فی البحر والأفلاک)

من التجأ إلى جنابه یجد له مکانا علیا ومن أعرض عن بابه لم یجد له نصیرا ولا ولیا إذا هم بمنقبة أمضى وإذا عن له مکرمة أسرع إليها ومضى

(عزماته مثل السیوف صوارما

* لو لم یکن للصارمات فلول)

ناشر العدل والإحسان علی الأنام وباسط الأمن والأمان فی الأيام هو الذي رفع رايات العلم والکمال بعد انتکاسها وعمر رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها فعاتت ریاض العلوم إلى روائها مخضرة الأطراف وأضت حدائقها إلى بهائها مزهرة الجوانب والأکناف ملجأ سلاطین العالم بالاستحقاق ومفخر أساطین بني آدم فی الآفاق السلطان المؤید المنصور المظفر غیاث الحق والدولة والدين بیر محمد إسکندر خلد الله ملکه وسلطانه وأفاض علی العالمین بره وإحسانه

(وهذا دعاء لا یرد لأنه

* صلاح لأصناف البرية شامل)

وها أنا أفیض فی المقصود متوکلا علی الصمد المعبود فأقول قال المص

.. بسم الله الرحمن الرحيم
ضمن خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبمعل أولاً
تيمنا ثم قال الحمد لله العلي شأنه أمره وحاله في ذاته وصفاته وأفعاله فإنه تعالى جامع
لجهات علو الشأن لا يتطرق إلى سرادقات قدسه شائبة النقصان الجلي برهانه حجته
القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق
والأنفس تجليلها بصائر أولي الأبصار وتشاهد بها أسراراً يضيق عن تصويرها نطاق
الإظهار القوي سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه إذ لا يستعصى على إرادته شيء من الأشياء
ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال إلى
حال إيجادا وإفناء وإعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فإن رحمته وسعت كل شيء
على حسب حاله ثم أنه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى * (الذي خلق سبع
سماوات) *

هي أفلاك الكواكب السبعة السيارة فإن الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا
* (ومن الأرض مثلهن) *

مثل السماوات في العدد كما ورد في الأثر من أن الأرض أيضا سبع طبقات وفي كل
طبقة منها مخلوقات * (وما يعلم جنود ربك إلا هو) *
وقد تؤول تارة بالأقاليم السبعة وأخرى بطبقات العناصر الأربعة حيث

عدت سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الأمر أي حكمه أو تديره يتنزل بينهن من السماء السابعة إلى الأرض السفلى ببالغ حكمته التي هي إتقانه وإحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم نوع الإنسان على غيره بالعقل الغريزي أي بالقوة المستعدة لإدراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة وأهلهم جعلهم أهلا وفي نسخة الأصل وأهله بتأويل الإنسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء في مدارج الكمال وذلك بأن يرتقي أولا من الضروريات إلى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وإن كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة إليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها أصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة وأما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم أمرهم عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الأصلي الذي هو المهلة والمراد أنه تعالى أمرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها والتدبر لمصنوعاته وأطوارها وفي قوله ليؤديهم أي التفكر والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما أجمله من مباحث الإلهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شأنه وما يعقبه إلى العلم بوجود صانع لأن المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا أول لوجوده إذ لو كان أيضا حادثا لاحتاج

إلى صانع آخر فتسلسل أو دار قيوم قائم بنفسه مقيم لغيره فإن ذلك لازم لكونه صانعا
حقيقيا
حكيم لظهور إتقانه في آثاره الصادرة عنه واحد في صفات الألوهية لا شريك له فيها
وإلا لاحتل النظام المشاهد في العالم
أحد في حد ذاته لا تركيب فيه وإلا لكان ممكنا وحادثا
فرد لا شفع له من صاحبة أو ولد لعدم مجانسته غيره
صمد سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمدا أي قصده منزه عن الأشباه
المشاركة له في صفاته والأمثال الموافقة إياه في حقيقة ذاته
متصف بصفات الجلال أي العظمة يقال جل فلان إذا عظم قدره وجلال الله عظمته
مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال أي في الذات

والصفات والأفعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج إلى شيء من الأشياء فيما ذكرناه

عالم بجميع المعلومات لما سيأتي من أن المقتضى لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك أن نسبة ذاته إلى جميعها على السواء فوجب عموم علمه إياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء أي لا يبعد ولا يغيب عنه أقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لأن مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الإمكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته إياها على سبيل الاختراع والإنشاء أي بلا احتذاء مثال يقال اخترعه أي ابتدعه وأصل الخرع هو الشق وأنشأ يفعل كذا أي ابتداءً يفعل كذا

مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لأن وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للألوهية
تفرد بمتقنات الأفعال بالأفعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال وأحاسن الأسماء وإنما اختار صيغة الفعل أعني تفرد على متفرد تنبيهها على أنه استئناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فإن الإتيان المشير إليه قوله تعالى " صنع الله الذي أتقن كل شيء "

يدل على ذلك علمه وقدرته وإرادته كما أن أسماءه الحسنی تنبئ عن اتصاف المسمى
بالكمالات والتبرؤ من النقائص
أزلي هو أعم من القديم لأن إعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة وإنما ذكره مع
الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ أب دي فإنهما يذكران غالبا معا
توحد بالقدم والبقاء ربط بالأزلي على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحيده بالقدم
وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لأنها ليست مغايرة له وربط بالأبدي
توحيده بالبقاء فإنه الباقي بذاته وما سواه إنما هو باق به وإرادته وقضى أي حكم على
ما عداه بالعدم والفناء هو العدم الطارىء على الوجود فهو أخص من العدم مطلقا له
الملك توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وإنما ذكرها بصيغ الأفعال
لمناسبتها إياها يحيي ويبيد من الإبادة بمعنى الإهلاك ويبيد ويعيد وينقص من خلقه
ويزيد كل ذلك على وفق مشيئته لا يجب عليه شيء من الأفعال كما يزعمه أهل
الاعتزال إذ لا حاكم فوقه يوجهه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما
باطلا كما ستعرفه * (له الخلق والأمر) * له الإيجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته
ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه لا تعلق أفعاله بالأغراض
والعلل لأن ثبوت الغرض للفاعل من فعل يستلزم استكمالها بغيره وثبوت علة لفعله
يستلزم نقصانه في فاعليته وليس من يلزم من ذلك عبث في أفعاله تعالى لأنها مشتملة
على حكم ومصالح لا تحصى إلا أنها ليست عللا لأفعاله ولا أغراضا له منها
وقدر الأرزاق والآجال في الأزل أشار به إلى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما
ينتفع به حلالا كان أو حراما والأجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره
الذي ينقرض فيه كوقت الموت
وقوله ثم أنه بعث إليهم الأنبياء والرسل إشارة إلى مباحث النبوات

وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فإن البعثة مشتملة على أحكام كثيرة أشار إليها ههنا سوى الأمر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على أن ذلك الأمر يعرف بالعقل فإنه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والنبى غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلا مصدقا لهم للأنبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة فإن ما يصدق الله به أنبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لإعجازه الناس عن الإتيان بمثله وآية أيضا لكونه علامة دالة على تصديقه إياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر إذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم بتسكين الواو إلى تنزيهه عن النقائص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجة في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه ويأمرهم بمعرفته بمعرفة وجوده وتعظيمه بإثبات الكمالات الوصفية الذاتية وتمجيده بإثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث إليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا أحكامه المتعلقة بأفعالهم إليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية * (مبشرين ومنذرين) * بوعدته بنعيمه المقيم ووعيده بنار الجحيم فأقام بهم على المكلفين الحجة وأوضح المحجة فانقطعت بذلك أعدارهم بالكلية قال الله تعالى * (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) *

وأما من نشأ على شاهرق جبل ولم تبلغه دعوة نبي أصلا فإنه معذور عند الإشاعة في ترك الأعمال والإيمان أيضا ثم ختمهم بأجلهم قدرا مرتبة وشرفا وأتمهم بدرا شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى

وأشرفهم نسبا فإن الله اصطفاه من أشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور
وأزكاهم مغرسا مكان غرس وأطيبهم منبتا موضع نبات وأكرمهم محتدا مكان إقامة من
حتد بالمكان يحتد إذا أقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فإن الأماكن لها
مدخل في زكاء الأخلاق وطهارتها وطيب الأوصاف ووسامتها وحسن الأفعال
وكرامتها وهي أزكى البلاد عند المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى
" فلا يقربوا المسجد الحرام به عامهم هذا "
وأطيبها وأحبها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما أطيبك من بلد
وأحبك إلي
وأكرمها عند الله لقوله عليه السلام إنك لخير أرض وأحب أرض الله إلى الله
وأقوامهم دينا وأعدلهم ملة الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فإن الشريعة
من حيث أنها تطاع تسمى دينا ومن حيث أنها يجتمع عليها تسمى ملة وإنما كان
شرعه أقوم وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من
وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة

مع الحائض في بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن
الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين
العفو في القصاص إلى غير ذلك
وأوسطهم أمة الأوسط كالوسط بمعنى الأفضل * (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) *
وأسدهم أصوبهم قبلة فإن الكعبة أول بيت وضع للناس مباركاً وأسداً ما استقبل إليه
وأشدهم عصمة فإن الأنبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام أشدهم وأقواهم في
العصمة لأن الله تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم يأمره إلا بخير
وأكثرهم حكمة علمية وعملية كما تشهد به سيرته لمن تتبعها وأعزهم نصرة فإنه خص
بالرعب مسيرة شهر قال تعالى * (وينصرك الله نصراً عزيزاً) * بالغاً في العز والغلبة
سيد البشر كما اشتهر في الخبر
المبعوث إلى الأسود والأحمر إلى العرب والعجم وقيل إلى الأنس والجن
الشفيع المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعتني أي قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر
الشين من حشر يحشر ويحشر حبيب الله
* (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) *

أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كني عليه السلام بأبي القاسم
إما لأن القاسم أكبر أولاده وإما لأنه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر
الأب حينئذ مبالغة في مباشرة القسمة
وأنزل معه عطف على ختمهم وأشار إلى أظهر معجزاته الدالة على نبوته فإن الباقي على
وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا مبينا أي ظاهرا إعجازه أو
مظهرا للأحكام من أبان بمعنى ظهر أو أظهر فأكمل لعباده دينهم وأتم عليهم نعمته
ورضي لهم الإسلام دينا مأخوذ من قوله تعالى * (اليوم أكملت لكم دينكم) * الآية
كتابا بدل من كتابا عربيا

كريما مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصى
وقرآنا مقروءا قديما لأن كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها
ذا غايات هي أواخر السور ومواقف هي فواصل الآيات محفوظة في القلوب ويروى في
الصدور مقروءا بالألسن مكتوبا في المصاحف وصف
القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على أن هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف
حيث قالوا إن الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء
والمكتوب قديم وما يتوهم من أن ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء
والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لأن ذلك لقصور في آلات القراءة وأما ما
اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الأشعري من أن القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه
بهذه العبارات الحادثة فقد قيل إنه غلط من الناقل منشأة اشتراك لفظ المعنى بين ما
يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك وضوحا فيما بعد إن شاء الله تعالى

* (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) * لا يجد إليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات إلا أنه خص هاتين الجهتين لأن من يأتي شيئا يأتيه غالبا من قدامه أو من خلفه ولا يتطرق إليه نسخ أي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر أحكامه إلى يوم القيامة

ولا تحريف في أصله بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة أو وصفه بأن يغير مثلا إعرابه أو تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل إليهم في الإنجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء أي جعله متولدا منها وإنما لم يتطرق إلى القرآن تحريف أصلا لقوله تعالى * (وإننا له لحافظون) *

ولما توفاه إشارة إلى مباحث الإمامة فإنها وإن كانت من فروع الدين إلا أنها ألحقت بأصوله دفعا لخرافات أهل البدع والأهواء وصوتا للأئمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين إلى سوء اعتقاد فيهم وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم يعني أبا بكر رضي الله عنه إذ قد نزل فيه * (وسيجنبها الأتقى) *

وقد علم أن أكرمهم عند الله أتقاهم وأشار إلى أن انعقاد إمامته كان بالبيعة والإجماع أحقهم بخلافته وأولاهم فإنه عليه السلام جعله خليفة له في إمامة الصلاة حال حياته فأبرم قواعد الدين أحكمها ومهد بسطها ووطأها من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكاة معللين بأن صلاته عليه السلام

كانت سكننا لهم دون صلاته ورفع مبانيه وشيد يقال شيد البناء طوله وأقام الأود ورتق الفتق الأود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث يقال لم الله شعته أي أصلح وجمع ما تفرق من أموره وسد الثلثة الخلل وقام قيام الأبد بأمر دينهم ودنياهم الأيد بوزن السيد هو القوي وجلب المصالح جذبها ودرأ المفاسد دفعها لأولاهم وأخراهم وكفاه في دفع المفاسد أن قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى اتباع أثره هو بتحريك الثاء ما بقي من رسم الشيء والتزم وتيرته طريقته فجبروا فقهروا عتاة الجبابرة هما جمع العاتي وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب وقسروا أعناق الأكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى أضاءت بدينه الآفاق وأشرقت الآفاق بذلك كل الإشراق وزينوا المغارب والمشارك بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الأفعال المرضية ومكارم الأخلاق الزكية وطهروا من التطهير الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية إلى إهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل إلى العقائد الزائفة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل إلى المطلوب صلى الله عليه صلاة تكافئ تماثل سابق بلائه سابق مشقته وعنائه في إزهاق الباطل وإفنائته وتضاهي تشابه حسن غنائه نفعه وكفايته في إظهار الحق

وإعلائه ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصايح الدجى يهتدى بهم في مسالك الأفكار ومنازل الأعمال وعلى جميع أصحابه ممن هاجر إليه من أوطانه أو نصر وأوى في مكانه وسلم عليه وعلى آله وأصحابه تسليما كثيرا وبعد شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب فإن كمال كل نوع يعني أن كماله بعد تحصيله وتكملة نوعا بمنوعه المسمى كمالا أول على الإطلاق إنما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا

وأشار إلى أنه قسمان أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للإنسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به أيضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف وبحسب زيادة ذلك المذكور أعني الكمال الثاني ونقصانه بفضل بعض أفراد أي أفراد ذلك النوع بعضا إلى أن يعد أحدهم بألف

(ولم أر أمثال الرجال تفاوتت

* إلى المجد حتى عد ألف بواحد)

بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضا

(الناس أرض بكل أرض

* وأنت من فوقهم سماء)

وأما تفاضل الأنواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما أشار إليه بقوله والإنسان مشارك لسائر الأجسام في الحصول في الحيز في المكان والفضاء الخالي عن المتحيز وللنباتات في الإغذاء والنشوء والنماء وللحيوانات العجم في حياته بأنفاسه وحركته بالإدارة وإحساسه وهذه الأمور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث أنه إنسان بل إنما هي للجسم مطلقا أو للجسم النامي أو للحيوان وإنما يتميز الإنسان عن هذه الأمور المشاركة فيما ذكر بما أعطي من القوة النطقية التي هي كماله الأول المنوع إياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي

بها تتفاضل أفراده بعضها عن بعض من العقل أي استعداده لإدراك المعقولات والعلوم
الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وإدراك المحسوسات والتنبه لما بينها من
المشاركات والمباينات وأهليته للنظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال
وعلمه بما أمكن واستحال فإذا كماله الأشرف الأعلى إنما هو بتعقل المعقولات الأولى
واكتساب المجهولات منها وإن كانت الأخلاق الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالا
له معتدا به أيضا لكن الكمالات العلمية أرفع وأسنى إذ لا كمال له كمعرفته تعالى
والعلوم متشعبة متكررة والإحاطة بجملتها متعسرة أو متعذرة فلذلك أي فلتعسر الإحاطة
بل لتعذرها افترق أهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا أي تقسموا أمرهم فيما بينهم زبرا هو
بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى
الكتاب أي اتخذوا أمر العلم وطلبهم إياه فيما بينهم قطعا مختلفة أو كتبا متفاوتة دائرا
أمرهم فيه بين منقول متخالف الأصناف ومعقول متابين الأطراف وفروع متدانية
الجنوب وأصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم في اقتناء العلوم
وتفاضل رجالهم في الترقى إلى مراتبها إلى أن قال ابن عباس

رضي الله عنهما في درجاتهم إنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج مسيرة خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة الحبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروي من أثرت الحديث إذا ذكرته عن غيرك

اختلاف أمتي رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعني أي يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف أمته اختلاف هممهم في العلوم مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف أعني قوله فهمة واحد في الفقه لضبط الأحكام المتعلقة بالأفعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بهما أمر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما اختلفت همم أصحاب الحرب والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة أو صناعة فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف أيضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا ونظيرا وإذا كان الأمر على ما ذكر من تعذر الإحاطة بجملة العلوم فإذا الواجب على العاقل الاشتغال بالأهم وما الفائدة فيه أتم هذا كما ذكر وإن أرفع العلوم مرتبة ومنقبة وأعلاها فضيلة ودرجة وأنفعها فائدة وأجداها عائدة وأحراها أي أجدرها بعقد الهمة بها وإلقاء الشراشر عليها يقال ألقى شراشره أي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الأصل بمعنى الأثقال جمع شرشرة وإدآب النفس إتعبها فيها وتعويدها بها وصرف الزمان إليها علم الكلام المتكفل بإثبات الصانع وتوحيده في الألوهية وتنزيهه عن مشابهة الأجسام ترك الأعراض إذ لا يتوهم مشابهته إياها واتصافه بصفات

الجلال والإكرام أي بصفات العظمة والإحسان إلى المخلصين من عباده أو بالصفات السلبية والثبوتية أو القهر واللطف وإثبات النبوة التي هي أساس الإسلام بل لا مرتبة أشرف منها بعد الألوهية وعليه مبنى الشرائع والأحكام أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والأحكام الفقهية إذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه وأصوله وبه يترقى في الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الإيقان وذلك الإيقان هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب أن يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء وأنه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا أي أمرا منسيا قد ألقى وراء الظهر وصار طلبه عند الأكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلفا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس إلا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة

قال وقيل هما فعلان والمعنى أن منتهى ما يرتفع إليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات إلى دراية واستبصار في رواية فوجب علينا أن نرغب طلبه زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق وإني قد طالعت ما وقع إلي من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل بأمراض الأهواء في الآراء أو رواء أي ري أو إرواء لغيل لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق إليها وفي الصحاح أن الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرهما جمع ريان وبضمها المنظر الحسن سيما حذف منه كلمة

لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية أعني قوله والهمم قاصرة مؤولة بالظرف نظرا إلى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل إلى المعنى والإعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره أي انتفى حصول الشفاء والإرواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فإن هذا الانتفاء أقوى والرغبات في تعلمه فاترة والدواعي إليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم أنه بين ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله فمختصراتها قاصرة عن إفادة المرام باختصارها المنحل ومطولاتها مع الإسام بما فيها من الإسهاب الممل مدهشة للأفهام في الوصول إلى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال فمنهم من كشف عن مقاصده أي مقاصد علم الكلام القناع بإزالة أستارها عنها ولكنه قنع من دلائله بالإقناع بما يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد في الدلائل لكن يلحظ المقاصد ينظر إليها بمؤخرة عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت إليها طوائف من الناس واستقروا عليها والأقوال التي صدرت عن قبله والتصرف بالرفع عطفًا على نقل في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالي إلام المآل إلى أي شيء مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة أو يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق يجمع ويضم مغالط شبةا يغلط فيها لترويج رأيه ولا يدري أن النقاد من ورائه فيزيها ويفضحها ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها من المقدمات التي نظر فيها ما يؤدي إليه بادئ رأيه أي أوله بلا إمعان وتأمل ويبني عليها مطالبه وربما يكر يرجع ويحمل بعضها بعض تلك المقدمات على بعض بالإبطال ويتطرق إلى المقاصد بسبب

الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى ليظن به أنه بحر زخار كثير الماء موج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من هو كحاطب ليل كمن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر بأسره ضعيفة وقوية ثم أشار إلى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين وسخيف أي رقيق ركيك ما ألفاه ما وجدته أم متين أي قوي فصار جميع ما ذكره باعثا له على تأليف الكتاب كما أشار إليه بقوله فحداني ساقني وبعثني الحذب العطف والشفقة على أهل الطلب لهذا العلم ومن له في تحقيق الحق فيه إرب حاجة إلى أن كتبت هذا إشارة إلى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بإيجازه أودعته أوردت فيه لب الألباب خلاصة العقول وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل أي لم أترك جهدا سعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحجج تتبختر تتمايل في مشيها كالمتدلل بجماله اتضاحا مفعول له والشبه تتضاءل تتصاغر وتتحاقر افتضاحا كالذي ظهرت قبائحه وانكشفت سواته ونبهت في النقد والتزييف للدلائل والهدم والترصيف أي الإحكام للمقاصد على نكت هي ينابيع التحقيق وفقر تهدي إلى مظان التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على أجود بيت في القصيدة تشبيها لها بها وعلى قرينة الاسجاع أيضا وأنا أنظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء إلى المصادر مواضع الرجوع من صدر إذا رجع وأأمل في المخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل ثم

أرجع القهقري أي الرجوع إلى خلف أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور فأزيله وأتمه وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فطور أي شق فأسده وأصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما في حيزه من أودعته وما عطف عليه أي فعلت كل ذلك حافظا للأوضاع التي ينبغي أن يحافظ عليها رامزا مشيرا بإيجاز العبارة مشبعا موضحا بأطنابها في مقام الرمز والإشباع ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الأفعال المذكورة كما أردت ووفق الله وسدد في إتمام ما قصدت ثم بين مجيئه على وفق إرادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة أي ولا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره أوائله وروادفه أوآخره متعاقبا سوابقه ولو أحقه وقوله بكرا بدل من كلاما من أبتكار الجنان لم يطمئثها لم يمسهما من قبل إنس ولا جان وكنت برهة من الزمان مدة طويلة منه أجيل رأيي أديره وأردد قدامي كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر وأوامر نفسي من المؤامرة وهي المشاورة لأن كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه وأشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لأنه ينهى عن الفحشاء من أصدقائي مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله في كفاء متعلق بأجيل وما عطف عليها أزفها إليه يقال زفت العروس إلى زوجها أزف بالضم زفا وزففا يعرف قدرها ويغلي مهرها يكثره موفق من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى

اللبث يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع ناظر مستشرف إلى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه إشارة إلى اسم الكتاب ينصره فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الإعزاز من النصرة فإن السيف القاضب القاطع إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لآعب وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب حتى وقع غاية لإجالة الرأي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من وازنت بين الشئيين إذا وزنت أحدهما بالآخر لتعرف أيهما الأرجح ولا يوازي لا يحاذى ولا يقابل بأحد وهو غني عن أن يباهي غيره ويفاخره وأجل من أن يباهي يوفاخره والمعنى أنه أجل من متعلق المباهاة أي مما يمكن أن تتعلق به فلا يتصور أن يفاخره أحد أصلا وهو أعظم من ملك البلاد وساس أي حفظ وضبط العباد شأنا تمييز عن النسبة في أعظم وأعلاهم منزلا ومكانا وأنداهم راحة وبنانا يقا الفلان ندي الكف إذا كان سخيا وأشجعهم جأشا هو بالهمزة رواع القلب إذا اضطرب وفلان رابط الجأش أي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته وجنانا وأقواهم دينا وإيماننا وأروعهم سيفنا وسانا يقال رعته فارتاع أي أفزعته ففزع وأبسطهم ملكا وسلطانا وأشملهم عدلا وإحسانا وأعزهم أنصارا وأعوانا وأجمعهم للفضائل النفسية التي أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة وأولاهم بالرياسة الأنسية من شيد رفع وأحكم قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه حين أرادت أن تنعدم ورفع رايات المعالي أوان زمان ناهزت قاربت الانتكاس الانقلاب على رؤوسها وجدد مكارم الشريعة الفضائل التي دعي إليها في الشرع ولو أبدل لفظ المكارم بالمعالم لكان أقعد وقد آذنت أعلمت بالاندراس بالانمحاء محرز ممالك الأكاسرة والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو إسحاق لا زالت الأفلاك متابعة لهواه والأقدار متحرية لرضاه هذا دعاء قد

شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن أمثاله أولى إذ فيه مبالغة غير مرضية وإلى الله أبتهل
أتضرع بأطلق لسان وأرق جنان أي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة
يلزمها الإخلاص المستدعي للإجابة أن يديم أيام دولته ويمتعه بما خوله أعطاه وملكه
دهرا طويلا ويوفقه لأن يكتسب به بما خوله ذكرا جميلا في هذه الدار وأجرا جزيلا
في دار القرار إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف
وذلك لأن ما يذكر فيه إما أن يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الأول في
المقدمات أو لا يجب وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الأقسام الثلاثة
للموجود وهو الموقف الثاني في الأمور العامة أو عما يختص فإما بالممكن الذي لا
يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الأعراض أو بالممكن الذي يقوم بنفسه
وهو الموقف الرابع في الجواهر وإما بالواجب تعالى فإما باعتبار إرساله الرسل وبعثه
الأنبياء وهو الموقف السادس في السمعيات أو لا باعتباره وهو الموقف الخامس في
الإلهيات والوجه في التقديم والتأخير أن المقدمات يجب تقديمها على الكل والأمور
العامة كالمبادئ لما عداها والسمعيات متوقفة على الإلهيات المتوقفة على مباحث
الممكنات وأما تقديم العرض على الجوهر فلأنه قد يستدل بأحوال الأعراض على
أحوال الجواهر كما

يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام وبقطع المسافة المتناهية في
زمان متناه على عدم تركيبها من الجواهر الأفراد التي لا تتناهي ومنهم من قدم مباحث
الجواهر نظرا إلى أن وجود العرض متوقف على وجوده

- الموقف الأول في المقدمات وفيه مراصد
- ١ - المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم
 - ٣ - المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم
 - ٣ - المرصد الثالث في أقسام العلم
 - ٤ - المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية
 - ٥ - المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب
 - ٦ - المرصد السادس في الطريق وهو الموصل إلى المقصود

المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم وفيه مقاصد
المقصد الأول تعريفه

(٣٠)

المتن

ليكون طالبه على بصيرة فإنه من ركب متن عمياء أو شك أن يخبط خبط عشواء والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام

الشرح

وأما المراسد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم أنه لا بد منه عقلا بل أريد الوجود العرفي الذي مرجعه اعتبار الأولى والأحق في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة أيضا

الأول تعريفه أي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وإنما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فإنه إذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه أو رسما له فقد أحاط بجميعه إحاطة إجمالية باعتبار أمر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما إذا تصوره بغيره فإنه وإن فرض أنه يكفي في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه فإن من ركب متن عمياء وهي العماية بمعنى

الباطل أو شك أن يخبط خبط عشواء وهي الناقاة التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء إذا خبط أمره على غير بصيرة والكلام علم بأمور يقتدر معه أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالأول إشارة إلى المقتضى والثاني إلى انتفاء المانع وههنا أبحاث الأول أنه أراد بالعلم معناه الأعم أو التصديق مطلقا ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به

الثاني أنه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وبإطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به إلى حفظ أي وضع يراد إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وإن سلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا إذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلا

الثالث أنه اختار يقتدر على يثبت لأن الإثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية

المتبادرة من الباء ههنا واختار إثبات العقائد على تحصيلها إشعارا بأن ثمرة الكلام
إثباتها على الغير وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل
العقل فيه ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم منه أن يكون
العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه
الرابع أن المتبادر من الباء في قوله بإيراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب
عملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج
والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على قصد
المخطئ ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معيناً حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه
مرة لم يبق اقتدار على إثباتها قطعاً فيخرج المحدود عن الحد
الخامس أن هذا التعريف إنما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وإن أمكن تطبيقه
عليه بنوع تكلف فيقال علم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به والخ والمراد بالعقائد ما
يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسماً
أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى
اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها
والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية
وفرعية وأحكاماً ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وإنها

لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى أن يحاط بها كلها وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها أعني أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامها إذا رجع إليه وإن استدعى زمانا بخلاف العقائد فإنها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تتعذر الإحاطة بها والاعتقاد على إثباتها وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت أو خطأ فإن الخصم كالمعتزلة مثلا وإن خطأناه في اعتقاده وما يتمسك به في إثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من علم الكلام

المقصد الثاني موضوعه

موضوع العلم الذي يراد تحصيله وإنما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز إذ به أي بالموضوع تمتاز العلوم في أنفسها وبيان ذلك أن كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية إنما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله أن تجعل مضبوطة متميزة فتصدي لذلك الأوائل فسموا الأحوال والأعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد إما مطلقا أو من جهة واحدة أو بأشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي أو عرضي علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعا لذلك العلم لأن موضوعات مسائله راجعة إليه فصارت عندهم كل طائفة من الأحوال

متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في أنفسهم بموضوعاتها وسلكت الأواخر أيضا هذه الطريقة في علومهم وهو أمر استحساني إذ لا مانع عقلا من أن تعد كل مسألة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر أو لا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع إنما هو للمعلومات بالأصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك إن كان تعريفا للعلم وأما إن كان تعريفا للمعلوم فالفرق أنه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام أن جعل تعريفا للمعلومة وهو أي موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وکانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فإن حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به إثباتها تعلقا قريبا وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحثية المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضا فالأولى أن يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو العقائد الدينية أو وسيلة إليها لا يقال إن أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وإن أريد به ما صدق عليه من أفراده كان أعم منه فلا يكون أيضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه

مالم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لأننا نقول قد حقق هناك أيضا أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه نعم يتجه أن الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وإن كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينية

وقيل هو أي موضوع الكلام ذات الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي الأرموي إذ يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن أفعاله إما في الدنيا كحدوث العالم أي إحدائه وإما في الآخرة كالحشر للأجساد وعن أحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام في الدنيا من حيث أنهما واجبان عليه أم لا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث أنهما يجبان عليه أم لا ولا بد في هذه الأربعة من اعتبار قيد الوجوب أو عدمه وإلا لكانت من قبيل الأفعال دون الأحكام وفيه نظر من وجهين الأول أنه قد يبحث فيه أي في الكلام عن غيرها أي عن غير ما ذكرت من الأعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والأعراض أي أحوالهما لا من حيث هي مستندة إليه تعالى حتى يمكن أن تدرج في البحث عن أعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والأعراض لا تنتقل لا يقال ذلك البحث إنما يورد في هذا العلم على سبيل المبدئية لا على أنه من مسائله فلا يلزم أن يكون راجعا إلى أحوال موضوعه لأننا نقول ليس ذلك البحث من الأمور البينة بذاتها حتى تكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان فلا بد من بيانه في علم فإن بين في هذا

العلم فهو من مسائله فوجب أن يكون راجعا إلى أحوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل أخرى منه إذا لم تتوقف الأولى على الأخرى فتكون مسألة من جهة ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتي أو في علم آخر أي وإن بين في علم آخر كان ثمة علم أعلى منه أي من علم الكلام تبين فيه مبادئه شرعي إذ لا يجوز أن تبين مبادئه في علم أعلى غير شرعي وإلا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق إلى علم أعلى غير شرعي وإنه أي ثبوت علم شرعي أعلى من علم الكلام باطل اتفاقا

ولقائل أن يقول إن مبادئ العلم الأعلى قد تبين وإن كان على قلة في العلم الأدنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام أو احتياجه في مبادئه إلى علم غير شرعي فإن سلم بطلان الثاني فقد لا يسلم بطلان الأول إلا أن يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده

الثاني أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لأن المطلوب المبين في العلم إثبات الأعراض الذاتية لموضوعه ولا شك أنه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه وإلا لزم توقفه على نفسه واعتراض عليه بأن إثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه وأما إثباته فلا محذور فيه أصلا وأجيب بأن الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها وأما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الأعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا أن يجعل معها في قرن فيطلب إثباته مع إثباتها في علم واحد فيلزم إذا كان

موضوع الكلام ذاته تعالى إما كون إثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج إلى بيان أصلا أو كونه مبينا في علم أعلى سواء كان شرعيا أو لا فإن بيان وجود الموضوع إنما يجوز في الأعلى الذي هو أعم موضوعا دون الأدنى لأن الأخص يثبت في الأعم بانقسامه إليه وإلى غيره دون العكس

والقسمان يعني كون إثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا في علم أعلى من الكلام باطلان أما بطلان الأول فمما لا ينبغي أن يشك فيه وأما بطلان الثاني فقد خالف فيه الأرموي حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الآنية في الكلام مبينا في العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود المنقسم إلى الواجب وغيره وهو مردود بأن إثباته تعالى هو المقصد الأعلى في علمنا هذا وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي بل احتياجه إلى ما ليس علما شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا فإن قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال آنيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة إلى بيان كآنية الموجود الذي هو موضوع العلم الإلهي ولا نعني بآنيتهما سوى حملهما على غيرهما إيجابا فتدبر وقيل هو أي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الإسلام ويمتاز الكلام عن الإلهي المشارك له في أن موضوعه أيضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو أن البحث ههنا أي في الكلام على قانون

الإسلام بخلاف البحث في الإلهي فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه وفيه أيضا كالقول الأول نظر من وجهين الأول أنه قد يبحث فيه أي في الكلام عن أحوال المعدوم والحال وعن أحوال أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج أي يبحث فيه عن أحوال لأمر لا تتوقف تلك الأحوال على وجود تلك الأمور في الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم أم لا والدليل وجه دلالة كذا وينقسم إلى كذا فإن هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج وأما الوجود في الذهن فهم أي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك أن أحوالها إنما تعرضها من حيث أنها موجودة مطلقا فلا إشكال

الثاني قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعا فإن زعم هذا القائل أن الكلام هو هذه المسائل الحققة فقط ورد عليه ما أشار إليه بقوله وبهذا القدر أي بكون المسائل حققة على قانون الإسلام لا يتميز العلم أي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحققة والباطلة يدعي ذلك أي كون مسائله حققة على قانون الإسلام مع أن هذا الزعم منه باطل قطعا لأن المخطىء من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام كما أشير إليه بقوله وإن كفر ذلك المخطىء كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الأجسام المتسترين بالبلكفة أو بدع

كالمعتزلة وقد يجاب عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الإسلام أن تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب إليهما فيتناول الكل ولقائل أن يقول إن لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الإسلام قيذا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وإن جعلت قيذا له اتجه أن تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم

المقصد الثالث فائدته

وإنما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد أن يشرع فيه دفعا للعبث فإن الطالب إن لم يعتقد فيه فائدة أصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وإن اعتقد فيه فائدة غير ما هي فائدته غير ما هي فائدة أمكنه الشروع فيه إلا أنه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا وليزداد عطف على دفعا رغبة فيه إذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فائدته التي عرفها فيوفيه حقه من الجهد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وهي أي فائدة علم الكلام أمور

الأول بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية وهو الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان

* (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) * خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كأنه قال وخصوصا هؤلاء الأعلام منكم

الثاني بالنظر إلى تكميل الغير وهو إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة لهم إلى عقائد الدين وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم فإن هذا

الإلزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره إلى الإذعان والاسترشاد فيكون نافعا له
ومكملا إياه

الثالث بالنسبة إلى أصول الإسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده عن أن تزلزلها
شبه المبطلين

الرابع بالنظر إلى فروعه وهو أن تبنى عليه العلوم الشرعية أي يبنى عليه ما عداه منها فإنه
أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف
مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله فكلها
متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالأخذ فيها بدونه كبان على غير أساس وإذا سئل
عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فإنهم كانوا عالمين
بحقيقته وإن لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم
الفقه بعينه

الخامس بالنظر إلى الشخص في قوته العملية وهو صحة النية بإخلاصهم في الأعمال
وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال إذ بها أي بهذه الصحة في النية
والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله أي والفائدة التي
يفيدها ما ذكر من الأمور الخمسة وتنتهي إليها هي الفوز بسعادة الدارين فإن هذا الفوز
مطلوب لذاته فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات
المقصد الرابع مرتبه

المتن

ليعرف قدره فيوفي حقه من الجد
قد علمت أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها وغايته أشرف الغايات وأجداها ودلائله
يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة

وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو أشرف العلوم

الشرح

أي شرفه وإنما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب أن يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفى حقه من الجِد والاعتناء في اكتسابه واقتنائه إذا عرفت هذا فنقول قد علمت أن موضوعه أي موضوع الكلام وهو المعلوم أعم الأمور وأعلاها فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله ولا شك أنه إذا كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف مع أن موضوعه مقيد بحيثية تنبىء عن شرفه أيضا وغايته أعني تلك السعادة المترتبة على الأمور الخمسة أشرف الغايات وأجداها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها أي بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهي أي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة إذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الإلهي فإن مخالفة النقل إياها شهادة عليها بأن أحكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها أصلا وهذه الأمور المذكورة في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته هي جهات شرف العلم لا تعدوها أي لا تتجاوز جهات الشرف هذه الأمور التي ذكرناها وأما كون مسائل العلم أقوم فراجع إلى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو فالكلام إذا شرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف

المقصد الخامس مسائله

المتن

التي هي المقاصد وهي كل حكم نظري لمعلوم هو من العقائد الدينية أو يتوقف عليه إثبات شيء منها وهو العلم الأعلى فليست له مباد تبيين في علم آخر بل مباديه إما بينة بنفسها أو بينة فيه فهي مسائل له ومباد لمسائل آخر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور فممنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره فهو رئيس العلوم على الإطلاق

الشرح

بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وإنما وجب تقديم الإشارة الإجمالية إلى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه إليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وإنما قال التي هي المقاصد لأن كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الأصلية فيه وهي حقيقته ومباد إما تصورية أو تصديقية هي وسائل إلى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة إليها وأما عد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه أن الموضوع نفسه من المبادئ التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وآنيته أعني وجوده من المبادئ التصديقية المسماة عندهم أصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهي أي مسائل الكلام كل حكم نظري جعل المسألة نفس الحكم لأنه المقصود في القضية

المطلوبة في العلم وأما أطرافه فمن المبادئ التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب وإلا فالمسألة قد تكون ضرورية فتورد في العلم إما لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها أو لبيان لميتها وإنما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا إلى مآل معناه كأنه قال وهي الأحكام النظرية لمعلوم هو أي ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية أو يتوقف عليه إثبات شيء منها سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا وهو أي الكلام العلم الأعلى الذي إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر سواء كان علما شرعيا أو غير شرعي وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد في علم آخر بل مباديه إما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مبينة فيه فهي أي فتلك المبادئ المبينة فيه مسائل له من هذه الحثية ومباد لمسائل آخر منه لا تتوقف تلك المبادئ عليها أي على المسائل الأخر لئلا يلزم الدور ومما قررناه تبين لك أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل

مسائل كلامية وتجوز أن تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترىء عليه إلا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية مما لا يفوه به محصل فإن وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب فممنه أي من الكلام تستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره أصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم إن نفع الكلام فيما عداه بطريق الإفاضة والإنعام من الأعلى على الأدنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم المقصد السادس تسميته

المتن

إنما سمي كلاما إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة أو لأن أبوابه عنونت أولا بالكلام في كذا أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم

الشرح

وإنما وجب تقديمها لأن في بيان تسمية العلم الذي يتوجه إلى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تفضي الطالب مع ما سبق إلى كمال استبصاره في شأنه إنما سمي الكلام كلاما إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة يعني أن لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا أيضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادما للعلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا إلى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الإحسان والمرحمة فلا يسمى إلا رئيسا لها أو لأن أبوابه عنونت أولا أي في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله أو لأن مسألة الكلام يعني قدم القرآن وحدثه أشهر أجزائه وسبب أيضا لتدوينه حتى كثر فيه أي في حكم الكلام أنه قديم أو حادث التناحر أي التقاتل والسفك إذ قد روي أن بعض الخلفاء العباسيين كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الأمة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلب عليه تسمية للشيء باسم أشهر أجزائه أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من أنه يفيد قوة على النطق في العقلية والمخاصمات

المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم
من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الأول كان مقدمة للشروع
فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا ومن بيان انقسامه إلى ضروري
ومكتسب ثانيا ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثا ومن بيان
أحوال النظر وإفادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل إلى
المطلوب خامسا إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد وإثبات مباحث أخرى
تتوقف عليها العقائد وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من
القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر فالمباحث المذكورة
في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي أبحاث الأفكار تصريح بذلك حيث جعله
مشتملا على ثماني
قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول الأولى في العلم وأقسامه الثانية في النظر وما
يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية وفيه أي في العلم المطلق
ثلاثة مذاهب

المذهب الأول أنه ضروري أي تصور ماهيته بالكنه واختاره الإمام الرازي لوجهين الوجه الأول أن علم كل أحد بوجوده أي بأنه موجود ضروري أي حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لأن المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فإذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل أحد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقا عليه والسابق على الضروري أولى أن يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب والجواب عنه أن الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فإن هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر وهو أي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له إذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات منحصرة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها إلى توجه مستأنف إليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له وإذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلا فضلا عن أن يكون تصوره ضروريا ويجوز أن يجاب عنه أيضا بأنه إنما يتم إذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من أفراد متصورا بالكنه بديهية وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول إن كل واحد يعلم بالضرورة أنه موجود ويعلم أيضا كذلك أنه يعلم بذلك والعلم أحد تصوري هذا التصديق وهو بديهي أيضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهيا فإن قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من بدهية التصديق بدهية تصورية ولا بدهية شيء منهما

فإن التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز أن تكون تصوراته بأسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته أصلا قلت في رد هذا الجواب إن المدعي حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من أطرافه إذ لا تخلو عنه البله والصبيان الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بأن التصديق إنما هو الحكم وحده وتصورات أطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وإن كانت تصورات نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من أن هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لأننا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو إنسان أو حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بأن الواجب تعالى إما نفس أو لا وإن لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار أمر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم أن يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيًا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة

الوجه الثاني أن العلم لو كان كسبيا معروفا فإما أن يتعرف بنفسه وهو باطل قطعاً أو بغيره وهو أيضا باطل لأن غير العلم إنما يعلم بالعلم

٥٠ @ فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول إنه أي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فإنه إذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه أن يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا أن يكون ضروريا لجواز أن يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب أن غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فإن أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي نحاول أن نعلمه أي نطلب أن نحصله على ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور إذ اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لأن منشأهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الأولى تخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر وإذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما أن ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها

والثاني أن ترتسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية

المذهب الثاني وبه قال إمام الحرمين والغزالي أنه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما نصرنا بالدليل الثاني إنما قال ربما لأن النصره به تخيلية ألا يرى أنه إن تم دل على امتناع التحديد دون عسره وإن لم يتم لم يدل على شيء قالا وطريق معرفته القسمة والمثال أما القسمة فهي أن نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد إما جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك وأما المثال فكان يقال العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فإنهما أي القسمة والمثال إن أفادا تميزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها إذ لا يعني ههنا بتحديددها سوى تعريفها وإلا لم يحصل بهما معرفة لماهية

العلم لأن محصل المعرفة بشيء لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم أن الإمام الغزالي رحمه الله تعالى صرح في المستصفى بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الإدراكات الخفية ثم قال إن التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بإدراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر أنه إنما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به

المذهب الثالث أنه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات الأول لبعض المعتزلة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو أي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة أو دليل فاندفع دخول التقليد لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق أعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني داخلا فيه إلا إن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم أي على أصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فأشار إلى رده بقوله ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك إلا مع كون اجتماعهما

المستحيل معلوما بوجه ما ومناقض لكلامه أيضا لأن هذا أي إنكاره تعلق العلم
بالمستحيل حكم على المستحيل بأنه لا يعلم فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع
الحكم على ما ليس معلوما أصلا نعم قد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئا لغة فلا
يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع
ذلك أي كونه شيئا لغة

الثاني للقاضي أبي بكر الباقلاني أنه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم
الله سبحانه مع كونه معترفا بأن لله علما إذ لا يسمى علمه تعالى معرفة إجماعا لا
اصطلاحا ولا لغة وأيضا ففيه دور إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته
لأن المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وأيضا فعلى ما هو به قيد زائد لا
حاجة إليه إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك لأن إدراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا
معرفة

الثالث للشيخ أبي الحسن الأشعري فقال تارة بالقياس إلى المحل هو الذي يوجب كون
من قام به عالما أو هو الذي يوجب لمن قام

به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لأخذ العالم في تعريف العلم وقال
أخرى بالقياس إلى متعلق العلم
إدراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لأخذ المعلوم في الحد وفيه أن الإدراك مجاز
عن العلم لأن معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فإن
أجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لأن المعنى
المجازي هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني أن قوله
على ما هو به زائد فإن المعلوم لا يكون إلا كذلك
الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به إتقان الفعل أي إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل
فإن أراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً وإن أراد ما له دخل فيها فتدخل القدرة في
الحد ويخرج عنه علمنا إذ لا مدخل له في صحة الإتقان على رأينا فإن أفعالنا ليست
بإيجادنا وقد أورد عليه بعد تسليم أن فعل العبد بإيجاده علم أحدنا بنفسه وبالباري
تعالى وبالمستحيل فإن ما تعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا مما يصح إتقانه به

وإنما يرد عليه هذا أن لو أراد ما يصح به إتقان متعلقه وإما لو أراد ما يصح به الإتقان في الجملة وإن لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وأن التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى أو إثباته أي إثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وأنه يلزم أن يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال وأيضا الإثبات يطلق على الإيجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال هنا لإرادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه أو الثقة بأنه أي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وأنه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعا الخامس للإمام الرازي إنه اعتقاد جازم مطابق لموجب إما ضرورة أو دليل وإنما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا غبار عليه غير أنه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده أيضا على التعريف الأول المنقول عن بعض المعتزلة مع أنه علم يقال مثلا في الأعراض علمت معنى المثلث وفي الجواهر علمت حقيقة الإنسان أو أراد أن الأول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة السادس للحكماء أنه حصول صورة الشيء كليا كان أو جزئيا موجودا أو معدوما في العقل أي عنده ليتناول إدراك الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء في نفس المدرك بكسرهما وهو أي كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني وسنبحث عنه أي عن الوجود الذهني وكون

العلم عندهم عبارة عنه وهذا أي ما ذكره في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم أيضا وتسميتها علما أي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا إليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع إذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا أنه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة أي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل أحد أن يصطلح على ما شاء إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب السابع وهو المختار من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني أنه صفة أي أمر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وهو موصوفها تميزا خرج به عن الحد ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فإن هذه الصفات توجب لمحلها تميزا عن غيرها ضرورة أن الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الأسود بسواده متميز عن الأبيض وأما الإدراكات فإنها توجب لمحلها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها أيضا تميزا لمدركاتهما عما عداها أي جعلها بحيث تلاحظ مدركاتهما وتميزهما عما سواها بين المعاني أي ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به إدراكات هذه الحواس فإنها توجب تميزا في الأمور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك

والوهم فإن متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب أو السلب إلى نقيضه وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك ومحصله أن العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة إيجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لأن التمييز المتفرع على الصفة إنما هو له لا للصفة ولا شك أن تمييزه إنما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور أيضا إذ لا نقيض له لأن المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمنع بين التصورات فإن مفهومي الإنسان واللاإنسان مثلا لا يتمانعان إلا إذا اعتبر ثبوتهما لشيء وحينئذ يحصل هناك قضيتان متناقضتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة إيجابا وارتفاعها سلبا أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين إليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما وإطلاق النقيض على أطراف القضايا سواء كانت تلك الأطراف بمعنى السلب أو بمعنى العدول مجاز على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع أن بعضها غير مطابق لأننا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلا فإننا إذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان فتلك الصورة صورة للإنسان وعلم تصوري به والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان أو معدوما ممكنا كان أم ممتنعا وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا إشكال وأورد على الحد المختار العلوم العادية وهي العلوم المستندة إلى العادة كعلمنا مثلا بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فإنها تحتمل النقيض فتخرج عن الحد مع كونها من أفراد المحدود وإنما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور إن

شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الأفراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية إذا كانت متناسبة متجانسة في الأجسام كما ذهب إليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال وإذا قيل إنها متخالفة الماهية وما يتركب منه الحجر لا يجوز أن يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة أن الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز أن يكون المختار قد أعدمه وأوجد بدله ذهباً

والجواب أن يقال احتمال العاديات للنقيض بمعنى أنه لو فرض نقيضا واقعا بدلها لم يلزم منه أي من ذلك النقيض محال لذاته لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم بشيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه أي في العلم العادي للنقيض وذلك لأن الاحتمال الأول راجع إلى الإمكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأة ضعف ذلك التمييز إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للأول هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النفي فيه وأنه ممنوع ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة إلى الحس وثبوت الاحتمال الأول لا يقدر في شيء منهما والمعاني خصت بالأمور العقلية كلية كانت أم جزئية إذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك بإحدى الحواس الخمس فيخرج عن حد العلم إدراك الحواس الظاهرة لأنه يفيد تمييزا في الأمور العينية ومن يرى كالشيخ الأشعري أنه

أي إدراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتي يطرح هذا القيد فيقول صفة
توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قييدا في الحد المختار ويقول بين
المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد أي طرد الحد في جميع أفراد
المحدود وجريانه فيها وشموله إياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي
إذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالامنا ولذاتنا وهذا المختار إنما هو حد
للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال إنه نفس التعلق المخصوص
بين العالم والمعلوم كما سيأتي حده بأنه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض
واعلم أن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف
ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى أنه
صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج
عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضا لأنه في الحقيقة عقدة
على القلب فليس فيه انكشاف تام
وانشراح تنحل به العقدة

المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الأول

أنه أي العلم بمعنى الإدراك مطلقا ليتناول الظنيات أيضا أو بالمعنى المفسر بالحد المختار إن خلا عن الحكم أي إيقاع النسبة أو انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه أصلا كالإنسان أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق أو إنشائية كقولك اضرب أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما إذا شككت في زيد قائم فإن هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور وإلا أي وإن لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة أن التصديق هو الإدراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الأوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الإمام الرازي ونحن نقول إذا جعل الحكم إدراكا كما يشهد به رجوعك إلى وجدانك فالصواب أن يقال العلم إن كان حكما أي إدراكا لأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق وإلا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصصه وإن جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الإسناد والإيجاب والإيقاع والسلب والانتزاع فالصواب أن يقسم العلم إلى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتمدة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر وأما جعل التصديق قسما من العلم مع

تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم أو إدراكا وهما أي التصور والتصديق نوعان متميزان بالذات أي بالماهية فإنك إذا تصورت نسبة أمر إلى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الأمرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم إذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الأول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور

المقصد الثاني

العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فإنه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب ينقسم إلى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي أبو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق إلى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأورد عليه جواز زواله أي زوال العلم الضروري بعد حصوله بأضداده كالنوم والغفلة وأورد أيضا أنه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس أي الإحساس والوجدان وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما ورد عليه إذ عبارته مشعرة بالقدرة أي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فإنك إذا قلت فلان يجد إلى كذا سبيلا يفهم منه أنه يقدر عليه وإذا قلت لا يجد إليه سبيلا فهم منه أنه لا يقدر عليه فمراد القاضي أن الانفكاك عن

العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله بأضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده إذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل ليس بمقدور فإن قلت الانفكاك مقدورا كان أو غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور أو أراد به امتناع الانفكاك المقذور فيكون آخر كلامه تفسيرا لأوله فإن قيل فكذا النظري بعد حصوله أي هو أيضا غير مقدور انفكاكه إذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للإشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الأول

قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك إنما يوجد في الضروري وأما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بأن يدرك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق فإنه لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فإنها لا تحصل بمجرد الإحساس المقذور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فإنها تحصل بمجرد النظر المقذور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الإنسان بلذته وألمه وكالعلم بالأمور العادية مثل

علمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالأمر التي لا سبب لها ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبت مجرد العقل أي يثبت بمجرد التفاته إليه من غير استعانة بحس أو غيره تصورا كان أو تصديقا فهو أخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقذور تحصيله بالقدرة الحادثة وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي

قال الآمدي معنى تضمنه له أنهما بحال لو قدر انتفاء الآفات وأضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا إيجاب وتوليد مع أنه لا يحصل إلا معه ولم نقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قاله بعضهم إذ ليس إيجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقبيه بطريق العادة عندنا ولم نقل أيضا ما يحصل عقبيه إذ يدخل في الحد حينئذ بعض الضروريات أعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الألم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدورا سواه فإن الإلهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها إلى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى أن طريقه مقدورا فهو أي النظري عنده الكسبي وتعريفهما متلازمان فإن كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن

يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه جعله أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أي النظري يلازمه أي الكسبي عادة بالإفناق من الفريقين

المقصد الثالث

إن كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فإن كل عاقل يجد من نفسه أن بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه وإذ لولاه أي لولا أن بعضا من كل منهما ضروري لزم الدور أو التسلسل إذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فإذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا إلى تصور أو تصديق آخر هو أيضا نظري مستند إلى غيره من التصورات أو التصديقات فإما أن يدور الاستناد في مرتبة من المراتب أو يتسلسل إلى ما لا يتناهى وهما يمنعان الاكتساب لأنهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم أن لا يكون شيء من التصور والتصديق حاصلنا وهو باطل قطعا لا يقال إذا فرض أن الكل نظري فهذا الذي ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين إلى أن لا يكون شيء من الإدراكات حاصلنا أيضا نظري على ذلك التقدير وحينئذ يمتنع إثباته لأن إثباته إنما يكون بنظري آخر فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل أن دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لأن كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور ولأنا نقول ما ذكرنا في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الأمر بل هو معلوم لنا في نفس الأمر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع أعني كون تلك

القضايا معلومة في نفس الأمر والحق أن هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات أي اعترف بأن تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الأمر وزعم أنها كسبية على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في إبطاله إذ حينئذ يجب أن الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي في الواقع واقعة فإن جامعها ذلك التقدير فلا كلام وإن لم يجمعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الأمر وهو المطلوب لا على من يجحدها مطلقا أي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الأمر أيضا فإن هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لأن كل ما يورد في إثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية إذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال أراد أن ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل إنما يقوم حجة على من اعترف بأن لنا معلومات تصورية وتصديقية إلا أنها بأسرها كسبية وذلك لأننا إذا أثبتنا حينئذ أن الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم أن يكون بعض كل منهما ضروريا وأما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها فله أن يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورة

البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على أن تصور العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية أيضا فإن كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بأن العلم حادث إلى نظر وكسب المقصد الرابع

في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة وهي أن تلك المذاهب بتأويل الطرائق أربع

المذهب الأول أن الكل ضروري وبه قال ناس من أصحابنا وهو قول الإمام الرازي وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا إذ لا تأثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه أي توقف بعض من الكل أو توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لأننا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكننا نعني بالكسبي المقدور لنا ما تتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة

قال الإمام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لأنها إما ضرورية ابتداءً أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً وإذا كانت كذلك كانت بأسرها ضرورية وقال ناقده أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستعني عن النظر وقد سمي كل اليقينيات ضرورياً موافقة لقول أبي الحسن الأشعري

وفرقة تمنع ذلك أي توقفه على النظر وهؤلاء إن أرادوا بعدم توقفه أنه أي العلم لا يتوقف على النظر وجوباً إذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة أو أرادوا به أن العلم الحاصل بعد النظر غير واقع به أي بالنظر أو غير واقع بقدرتنا على وجه التأثير بل بخلق الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة وأحترز بذلك عما اختاره الإمام الرازي في المحصل من القول بوجود العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول إلى القاضي وإمام الحرمين فإنهما قالاً باستلزام النظر للعلم وجوباً من غير أن يكون النظر علة أو

مولدا وإن أرادوا بعدم توقفه عليه أنه لا يتوقف عليه أصلا أي لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كالعاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها

المذهب الثاني في هذه المسألة أن التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فإنه ينقسم إلى ضروري ومكتسب وبه قال الإمام الرازي واختاره في كتبه لوجهين أحدهما أن المطلوب التصوري إما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناءت على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة أو لا يكون مشعورا به أصلا فلا يطلب أيضا لأن المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول مجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة أيضا

وأجيب عن هذا الوجه بأن الحصر أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه أو غير مشعور به أصلا ممنوع لجواز أن يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه آخر ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه فعاد الإمام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال لا نسلم أن الوجه المجهول مطلقا أي من جميع الوجوه فإن المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته أو عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد يصور شيء مما يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فإن الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التي تطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا أو عرضيا له كما يعلم الروح مثلا بأنها شيء به

الحياة والحس والحركة وأن لها حقيقة مخصوصة هذه الأمور المذكورة صفاته فتطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها لتصور بكنهها أو بوجه أتم مما ذكر وإن لم يبلغ الكنه ومنهم من أثبت في جواب هذه الشبهة وراء الوجهين أي الوجه المعلوم والوجه المجهول أمرا ثالثا هو المطلوب يقومان أي الوجهان به وهذا القيد أعني قيام الوجهين بالأمر الثالث زائد على كلام هذا المثلث وفيه حزازة لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءا وإطلاق القيام عليه مستبعد جدا إلا أن يراد به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة إليه أي إلى إثبات الأمر الثالث لأنها قد اندفعت بما حققناه مع أن إثباته مخالف للواقع وذلك لأننا إذا أردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم أي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليتمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات أي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضا من أن يكون أمر ما صدق عليه معلوما لنا ليصح به توجيهنا إليه وطلبنا إياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور أن يكون المطلوب أمرا ثالثا وراء الوجهين فإن قلت قد يطلب مفهوم الإنسان من حيث هو هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الإنسان بوجه من وجوهه

فعلى هذا التقدير الأخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الإنسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً ووجهه المعلوم الذي به أمكن طلبه قلت مفهوم الإنسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا إلا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الأمر الثالث إلزاماً للإمام بما ذكره في مسألة المعلوم على الإجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا إجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغير العلم التفصيلي فإنه قد اعترف عنه هناك بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغير الوجهين فالزم ههنا بأن المطلوب التصوري ليس أحد الوجهين بل الشيء الذي له ذاك الوجهان ويشهد لما ذكرناه أن هذا المثبت قال في نقد تنزيل الأفكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومه ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتأخرين هو المولى شرف الدين المراغي إن هذه الشبهة إذا ردت إلى قوانين الاستدلال كانت قياساً مقسماً من منفصلة ذات جزئين وهو من حملتين هكذا المطلوب التصوري إما مشعور به وإما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك أن هذا الإنتاج إنما يصح إذا صدقت الحملتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير

مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق إذ العكس المستوي لعكس نقيض كل منهما ينافي الآخر فإن الأول ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوي... إلى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا أخص من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي... إلى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو أخص من نقيض الأول فينافيه أيضا وإذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة فإن انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض إلى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان وأجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى أي نحن نستدل هكذا التصور إما تصور مشعور به وإما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس العملية الأولى بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي... إلى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي العملية الثانية لأن موضوعه أعم من موضوعها ألا ترى أن ما ليس تصورا مشعورا به جاز أن لا يكون تصورا أصلا وأن يكون تصورا غير مشعورا به وقس على ذلك حال العملية الثانية فإن العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه أعم من موضوع العملية الأولى فلا منافاة بينهما

الوجه الثاني من متمسكي الأمام في امتناع كسبية التصور أن يقال الماهية أي المفهوم التصوري إن عرفت وحصلت بالكسب والنظر فإما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج منها سواء كان خارجا بتمامه أو ببعضه والأقسام بأسرها باطلة أما الأول فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لأن معرفة المعارف الموصلة متقدمة على معرفة المعارف الموصلة إليه وتقدم

الشيء على نفسه محال بديهية وأما الثاني فلأن جميع الأجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها لأنه تعريف للشيء بنفسه والبعض من أجزاء الماهية إن عرفها وإنها لا تعرف بالتخفيف من المعرفة إلا بمعرفة جميع الأجزاء عرف ذلك البعض نفسه وقد أبطل والخارج أي وعرف الجزء الخارج وهو منه وسيبطل وهذان المحذوران إنما يلزمان معا إذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالأولى أن يقال والبعض إن عرفها فلا بد أن يعرف جزءا منها فذلك الجزء إما نفسه فيكون معرفا لنفسه وإما غيره فيلزم التعريف بالخارج لأن كل جزء خارج عما يقابله من الأجزاء وأما الثالث فلأن الخارج لا يعرف الماهية إلا إذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورهما وأنه دور لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج رباها وتوقف تعريفه إياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورهما وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال لاستحالة إحاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا وأجاب عنه بعض المتأخرين

يعني صاحب نقد المحصل بأن جميع أجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد من أجزائها مقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع أجزائها قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الأجزاء فإما معها أي فإما أن يكون تحصل الماهية مع الأجزاء وإذ ليست تلك الأجزاء تمامها فلا بد هناك من أمر آخر معتبر في ذاتها فلا تكون جميع الأجزاء جميعا هذا خلف أو دونها أي ويكون تحصلها بدون الأجزاء وقطع النظر عنها فلا تكون أجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون أجزائها وإلا ظهر في العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الأجزاء نفس الماهية فإما أن يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا أو خارجا عنها فلا يكون أجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الأجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فإن الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الأحكام فإن كل إنسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد من الأجزاء جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءا لنفسه ثم أنه أيد هذه المناقضة بقوله وإلا أي وإن لم يصح ما ذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل أي كل الأجزاء على نفسه لأن كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن أن يجعل هذا نقضا إجماليا كما لا يخفى فإن أراد هذا المجيب بجميع الأجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه وإن أراد به الأجزاء المادية فقط لم يكن ما أراده أعني الأجزاء المادية وحدها جميعا

حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كافية في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه

وقال غيره وهو القاضي الأرموي بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الأجزاء ومحصله على ما لخصه في بعض كتبه أن جميع الأجزاء وإن كانت نفس الماهية بالذات إلا أنهما يتغايران بالاعتبار فإنه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الأجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجمع الأجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل إلى التصور الواحد المتعلق بجميع الأجزاء إجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك أن المتبادر من هذه العبارة هو أنا إذا تصورنا كل واحد من الأجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الأجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق أن الأجزاء إذا استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة فهي فتلك الأجزاء المستحضرة المرتبة الماهية يعني أن تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه لا أن ثمة مجموعا من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء آخر في الذهن هو الماهية أي تصورها وتوضيحه أن صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فإذا اجتمعت صورتان وتقيدت إحداها بالأخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالإكتساب من تصوري الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة إلى جميع أجزائها فالمعرف للماهية مجموع أمور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها وأما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالإكتساب

الذي هو جميع تلك الأمور وترتيبها وما أحسن ما قيل حدثت تصورات مجموع
تصورات محدود وهذا المجموع وتعريفه للماهية في الذهن كالأجزاء الخارجية
وتقويمها للماهية في في الخارج فإنها متقومة بجميع الأجزاء بمعنى أنه ما من جزء من
الأجزاء الخارجية إلا وله مدخل في التقويم والكل أي جميع الأجزاء مجتمعاً هو الماهية
بعينها لا أنها تترتب عليه أي على جميع الأجزاء فكما أن جميع الأجزاء الخارجية
المجتمععة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءاً منها بل خارجاً عنها لازم لها كذلك
جميع الأجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه أمر خارج عنها لازم لها وكما أن
كل واحد من الأجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل
واحد من الأجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضي
محتملاً لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه جزماً بل أشار بقوله والحق إلى أشعاره بما ليس
حقاً وستره أي الإمام الرازي يطرد هذه المغلطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن
بعض الأشياء بتغيير ما فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلاً إن كانت أجزاءه
وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وإن كانت غير وجودات فإن لم يحصل
عند اجتماعها أمر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وإن حصل فذلك الزائد هو
الوجود وتلك الأمور معروضاته لا أجزاءه وأنت خبير بأن هذا لو تم لدل على انتفاء
التركيب عن الوجود مطلقاً سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً فالأولى أن لا يقيد
التركيب بالخارجي إلا أنه قيده به إشعاراً بأن هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء
التركيب عن الوجود

مطلقا مع شهادة البديهية بتركيب بعض الأشياء في الخارج هذا أي هذا كما ذكرناه أو نختار أنه أي تعريف الماهية ببعض الأجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بأن يكون تصوره ضروريا أو يكون معرفا بغيره إن كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من أن معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعاً لا يقال لا بد أن يعرف شيئاً من أجزائها وذلك إما نفسه أو غيره فيلزم أحد المحذورين كما مر لأننا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها ألا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من أجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه لغيره الذي هو خارج عنه فإن قلت إذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الإشكال بحذفه إلى تعريفه به

قلت ويعود إليه أيضا الجواب برمته أو نختار أنه أي تعريف الماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفه إياها الاختصاص فإن الخارج إذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوّره إلى تصورها صلح أن يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا العلم به فإنه ليس شرطا في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال وإن سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج إياها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار شامل له أي مجملا لا على تصور ما عداها مفصلا وإنه أي تصور ما عداها باعتبار شامل ممكن كاختصاص أي كعلمنا باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الأحياء التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا إلا إجمالا باعتبار شامل لها فإن قيل الأمور الداخلة أي الأمور التي كل واحد منها داخل في

الماهية وإنما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لأن الشبهة عامة فيهما كما أن جوابها المذكور بتناولهما أيضا أو الخارجة إن كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا تعرف الماهية لها لامتناع تحصيل الحاصل وإلا امتنع التعريف بها أما إذا لم تكن حاصلة فلا يتصور التعريف بها قطعا وأما إذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلاحتياجها حينئذ إلى معرف آخر وينقل الكلام إليه فيما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري وأما إذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر

قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معا مرتبة وأنه أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله أن الأمور الداخلة أو الخارجة حاصلة إما ضرورة وإما اكتسابا منتهيا إلى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بأمر آخر فإذا جمع الأجزاء بأسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع إنما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الأجزاء وترتيبها وكذا إذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضه مع بعض فإنه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه أكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الأمور الخارجة المتعددة فإن قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله أن يقول إن المعاني البسيطة الحاصلة قد لا

تكون ملحوظة قصدا فإذا استحضرت ولو حظت قصدا أفادت العلم بالماهية وإن كان ذلك نادرا جدا

المذهب الثالث في هذه المسألة أن ما اعتقده لازم للمكلف مما يتوقف عليه إثبات التكليف والعلم به نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ويطله أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا كما ذهب إليه الأشاعرة أو عقلا كما ذهب إليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا شيء من غير المقدور كذلك أي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف

احتج لهذا المذهب بأنه أي بأن ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلًا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره ليثبت به الشرائع والأحكام التكليفية وأنه أي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور المذكورة من نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لا بهذه الأمور ولا غيرها وإذا لم يكن التكليف أصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز إجماعا والجواب أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه إجماعا من لا يفهم الخطاب أصلا كالصبي والمجنون أو يفهم ذلك ولكن لم يقل له إنك مكلف كالذي لم تبلغه دعوة نبي قطعا فإن هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه

عليه فلا تكليف على الأول اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من لا يعلم أنه مكلف مع أنه
خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فإنه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن
تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه وإلا لم يكن الكفار مكلفين إذ ليسوا مصدقين
بالتكليف ولأن عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف
شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه
فإن العلم بوقوع الشيء ظل لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به
لزم الدور

المذهب الرابع في هذه المسألة أن الكل نظري سواء كان تصورا أو تصديقا مما يلزم
اعتقاده أو لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهنم بن صفوان الترمذي رئيس
الجبرية

ويطلبه ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور أو التسلسل
على تقدير كون الكل نظريا

واحتجوا على مذهبهم بأن الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصوري أو
تصديقي إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم تحصل لها علومها بالتدرج بحسب
ما يتفق من الشروط كالإحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري
وهو المراد بالنظري

والجواب أن الضروري المقابل للنظري قد تخلو عنه النفس أما عند من يوقفه كالمعتزلة
والفلاسفة على شرط كالتوجه والإحساس وغيرهما أو استعداد به تقبل النفس ذلك
العلم الضروري فلفقده أي فقد ذلك الموقوف

عليه من الشرط والاستعداد وأما عندنا يعني القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره
تعالى ابتداء فإنه قد لا يخلقه الله تعالى في العبد حيناً ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد
متعلقة بذلك العلم أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضرورياً غير مقدور إذ
لم تتعلق به قدرة العبد ابتداءً ولا بواسطة

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية
أي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك إذ إليها المنتهى فإن
العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها وهي المبادئ الأولى ولولاها لم
نتحصل على علم أصلا وأنها تنقسم إلى الوجدانيات وهي التي نجدنا بها إما بنفوسنا أو
بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا لذتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا وأنها
قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة أي غير معلومة الاشتراك يقينا فلا تقوم حجة
على الغير فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه وإلى الحسيات أراد بها ما
للحس مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات وأحكام الوهم في المحسوسات
والحدسيات والمشاهدات والبديهيات أي الأوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية
القياس فهذان القسمان أعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان
حجة على الغير أما البديهيات فعلى الإطلاق وأما الحسيات فإذا ثبت الاشتراك في
أسبابها أعني فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر

أو حدس أو مشاهدة والناس فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما
معاً ووردهما معاً وقبول إحدیهما دون الأخرى
الفرقة الأولى المعترفون بهما وهم الأكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط
المستقیم إلى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية
الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط أي دون البديهيات وهذا القدح ينسب إلى
أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس صرح بهذه النسبة الإمام الرازي ولما كان هذا
القدح منهم مستبعداً جداً أشار المصنف إلى تأويله على تقدير صحة النسبة إليهم بقوله
ولعلمهم أرادوا بقولهم إن الحسيات غير يقينية أي جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد
الحس بل لا بد مع الإحساس من أمور تنضم إليه أي إلى الحس فتضطره أي تلجئ
تلك الأمور العقل إلى الجزم بما جزم به من الحسيات لا نعلم ما هي أي ما تلك الأمور
المتضمنة إلى الإحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا تكون
الحسيات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وإلا أي وإن لم
يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل فإليها أي إلى الحسيات تنتهي
علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها قدحاً في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا
يتصور ممن له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الأذكاء الأجلاء وإنما قلنا بانتهاء علومهم
إليها لأن العلم الإلهي المنسوب إلى أفلاطون مبني على الاستدلال بأحوال
المحسوسات المعلومة

بمعاونة الحس وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب إلى أرسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد والآثار العلوية وبأحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذة من الحس وعلم الأرصاد والهيئة المنسوب إلى بطليموس مبني على الإحساس وأحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الأوليات إنما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤول إلى القدح في البديهيات قالوا لو اعتبر حكم الحس فأما في الكلّيات أي في القضايا الكلية أو في الجزئيات أي في الأحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل أما الأول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكلّيات فظاهر لأن الحس لا يدرك إلا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض إدراكه إياها بأسرها فليس له تعلق قطعا بأفرادها الماضية والمستقبلية فلا يعطي حكما كلياً على جميع أفرادها سيما وقد ذهب المحققون إلى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في أحد الأزمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى جميع الأفراد المتوهمة

الوجود في الخارج أيضا ولا شك أنه لا تعلق للحس بها أي بالأفراد المتوهمة البتة فكيف يعطي حكما متناولا إياها والحاصل أن الحكم لا يعطي حكما كليا أصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكلليات قطعا

وأما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلأن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في كل معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وإنما قلنا يغلط كثيرا لوجوده

الوجه الأول أنا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة هذا إذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه أن ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئها إياها فيدر كهما معا جملة واحدة ويحسبها نارا وإذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدر كهما على ما هي عليه من الصغر وإذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء ترى كالإجاصة وسببه أن رؤية الأشياء على القول الأظهر إنما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم إن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ إلى المرئي على الاستقامة إلى طرفيه إذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلط والرقعة فإن فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا

ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هذا فإن تلك الخطوط تنعطف وتميل إلى سهم المخروط عند وصولها إلى ذلك الغليظ ثم تصل إلى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية أكبر منه في الأولى والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الأخيرين فلذلك ترى في الماء أكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فإن المقدار الواحد إذا جعل وترا لزاويتين مستقيمتي الأضلاع فالزاوية التي ضلعها أقصر كانت أكبر من الزاوية التي ضلعها أطول وبالعكس أي وترى الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق إلى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يرى أصلا وترى الواحد كثيرا كالقمر إذا نظرنا إليه مع غمز إحدى العينين وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منها بواحدة من العينين فالعصبتان إذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا فإذا انحرفتا أو انحرفت إحداهما امتدت تلك الخطوط إلى المرئي من محاذتين فيرى لذلك اثنين أو نظرنا إلى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الأفق فإننا نراه على التقديرين قمرين أما على التقدير الأول فلما مر وأما على الثاني فلأن الشعاع البصري ينفذ في الهواء إلى قمر السماء وينعكس من سطح الماء إليه أيضا فيرى مرة في السماء بالشعاع وكالأحوال أي الذي يقصد الحول تكلفا فإنه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في

العصبتين أو في إحداهما وأما الأحوال الفطرية فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس أي ويرى الكثير واحدا كالرحى إذا أخرج من مركزها إلى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بألوان مختلفة فإنها إذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الألوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدى أولا إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال فإذا أدرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول باقيا في المشترك عند إدراك اللون الثاني ووصول أثره إليه فيمتزج الأثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر وأيضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الألوان بأسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة ونرى المعدوم موجودا كالسراب قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فإن السراب ليس معدوما مطلقا بل هو الشيء يتراءى للبصر بسبب تخرج الشعاع البصري المنعكس عن أرض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له في الخارج أصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه إما بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبهة وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه إلا من يعرف تلك الأعمال وكالخط لنزول القطرة فإن القطرة إذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعاً والدائرة لإدارة الشعلة بسرعة فإنها إذا

أدبرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين أن البصر إذا أدرك القطرة أو الشعلة في موضع وأداها إلى الحس المشترك ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول فيرى كما مر ممتدا إما على الاستقامة أو الاستدارة وأيضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما أو دائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس أي ونرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا وسببه أن البصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذيا لشيء بعدما أدركه في موضع آخر محاذيا لذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فإذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذتين وحكمت بالسكون وهو متحرك أبدا لأن الشمس متحركة دائما إما ارتفاعا أو انحطاطا فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصا أو ازديادا فإن قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود أنه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن إحداهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة إلى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لأجزاء الشط مع تخيله السكون في

نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا ونرى المتحرك إلى جهة متحركا إلى خلافها كالقمر نراه سائرا إلى الغيم حين يسير الغيم إليه فإن القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق إلى المغرب أبدا فإذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر إياه ونظرنا إليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من أجزاء ذلك الغيم فإذا فرضنا حركة الغيم من المشرق إلى المغرب أيضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا و نفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل أن القمر بحركته إلى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة وإذا تحركنا إلى جهة رأينا أي القمر متحركا إليها إن كان هناك غيم رقيق وسببه أن الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة إلى أجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل أن القمر تحرك إلى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وإن تحرك القمر إلى خلافها كما إذا كان حركتنا نحو المشرق فإن القمر متحرك نحو المغرب ونرى الشجر المستقيم على الشط منتكسا في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر إنما تنعكس إليه على هيئة أوتار الآلة الحدياء المسماة في الفارسية بجنك فإذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه وهكذا وإذا كان الشجر على طرفي الرائي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى ما دونه ويكون ما هو أقرب منه أطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في روية

المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتسحب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك إذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول وكذا الحال في باقي الأجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء وترى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة إذا فرض المرآة كنصف قالب أسطوانة مستديرة فإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طول قليل العرض وذلك لأن الأشعة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه إنما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طولها بحاله والمنعكسة إلى عرضه إنما تنعكس من خط منحني مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحني أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه وإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الأمر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وإن نظر إليها بحيث يكون طولها موديا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول من الآخر لأن الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحني بل نقول إذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا وإذا كانت محدبة يرى ثالثا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية

الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض أن الحس لا يميز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار أي بكون شيء موجودا مستمرا عند تواردها أي توارد الأمثال كما تقوله أهل السنة في الألوان من أنها لا تبقى أنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام في الأجسام

من أنها أيضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع أن الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المتماثلة إذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقام الاحتمال أي احتمال غلط الحس في الكل أي في جميع أحكام الجزئيات هذا والسبب في غلظه عند توارد الأمثال أن الحس وإن تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي أن هناك أمرا واحدا مستمرا

الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم أي صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفاً منها فجاز في غيرهما مثله أي مثل ما ذكر فيهما من الغلط إذ يجوز أن يكون للإنسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وأن يكون له أمر عارض لأجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه والسبب في غلطهما أن النفس بسبب النوم للاستراحة أو للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتسلط على القوى فتركب صوراً خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالإحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك لا

يقال ذلك أي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعاً فلا يقع فيهما الغلط أصلاً لأننا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سبباً له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الأسباب المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها بأسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلاثة التي لا بد منها في نفي الغلط عن أحكام الحس مما لو ثبت فالبنظر الدقيق إذ كل واحد منها مما يتطرق إليه الشكوك والشبه بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل إليه أصلاً وأنه أي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق ينفي البدهة أي الضرورة وأيضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الأدلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولاً والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة إلى آخر ما قررناه ثم اشتغل في الأمثلة المذكورة ببيان أسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها وأعجب منه أي من العجب الذي أشرنا إليه منع كون الحس حاكماً بناه على أن الحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته إما الصدق أو الكذب وذلك إنما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي بل من شأنه الإحساس فقط فليس شيء من الأحكام محسوساً في ذاته نعم إذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن

العقل بواسطة إدراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وإنما كان أعجب لأنه يؤول إلى نزاع لفظي إذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطة فهذا المنع مما لا يجدي نفعا أصلا ونحن نقول إذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات أن الحكم في المحسوسات إنما هو للعقل أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الأحكام التي يستقل العقل بها إذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات أيضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جلية مبنية على أن الحس ليس حاكما فإن أجاب عن النقض بأن البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمتم بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضا وأما بيان الأسباب في الأغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط أو إزالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات لا إثبات الأحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره لكننا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه

الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض أصلا فإننا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة لا لون لها وهي الأجزاء المائية الرشبية وقولهم سببه أي سبب انا نراه أبيض مداخله الهواء المضىء بالأشعة الفائضة من الأجرام النيرة للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار بعضها إلى بعض فإن الضوء المنعكس يرى كلون البياض ألا ترى أن الشمس إذا أشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه إلى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فإذا كثر الانعكاس بين الأجزاء الرشبية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية من النمط الأول أي من قبيل بيان أسباب الغلط وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره وأظهر منه أي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك وإنما كان أظهر لأنه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم صلبة يابسة ومتفقة في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل وأما الثلج ففيه أجزاء مائية وهوائية فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل وأظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعا إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق وشئ منهما غير ملون أي ليس شيء منهما بملون وإنما كان أظهر منهما ليس هناك أجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها

والجواب عن شبه هذه الفرقة أن مقتضاه أي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على أن حكم الحس لا يعتبر في الكلليات ولا في الجزئيات أن لا يجزم العقل بحكم كلي أو جزئي بمجرد أي بمجرد الحس والإحساس

به أما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الأفراد وأما في الجزئي فلأنه قد يغلط فيه ونحن نقول به فإن جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الإحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم كما مر فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائما لا أن لا يوثق بجزمه أي بجزم العقل بما جزم به من الأحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الإحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفًا على أن لا يوثق أي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه أي لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بأن تنضم فيه إلى الحس أمور توجب الجزم باطل قطعًا إذ لا فائدة في هذا الموضوع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال

الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط أي لا في الحسيات فإنهم معترفون بها قالوا هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها وذلك لأن الإنسان في مبدأ الفطرة خال عن الإدراكات كلها فإذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورًا كلية يحكم

على بعضها ببعض إيجاباً أو سلباً إما ببديهية عقله كما في البديهيات أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا إحساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حساً فقد علماً متعلقاً بذلك الحس ابتداءً أو بواسطة كالأكمة فإنه لا يعرف حقائق الألوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم إحساسه بجزئياتها والعين فإنه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعتراض بأنه ليس يلزم من كون الإحساس شرطاً في حصول حكم عقلي أن يكون الإحساس أقوى من التعقل فإن الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى منه فلا يلزمنا من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي أصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها أنها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها أو من حقيقتها حقية لازمها ولهم في ذلك أعني القدح في البديهيات شبه الشبهة الأولى أجلى البديهيات وأقواها في الحزم قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون أعني الترديد بين النفي والإثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وأنه غير يقيني أما الأول وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها فلأن المعترفين بها أي بالبديهيات يمثلون لها بهذا الترديد بين النفي والإثبات وثلاثة أخرى تتوقف تلك الثلاثة عليه الأول من تلك الثلاثة المتوقعة عليه قولنا الكل أعظم من الجزء وإلا أي وإن لم يكن أعظم منه فالجزء الآخر معتبر في الكل لأنه جزء الكل وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الأول إذ المفروض أن الكل ليس أزيد منه فيجتمع النفي والإثبات

الثاني من تلك الثلاثة قولنا الأشياء المساوية في الكمية مثلاً لشيء واحد متساوية في الكمية وإلا أي وإن لم تكن متساوية في الكمية فحقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء وليست واحدة لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع أيضاً النفي والإثبات

قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج أكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم أيضا لكونه في الحقيقة راجعا إلى البحث عن الكم المتصل الثالث من تلك الثلاث قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وإلا أي وإن لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك أي كائنين في آن واحد في مكانين فالجسم الآخر معتبر وجوده وليس بمعتبر إذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه أنه موجود ومعلوما معا وقيل الأولى أن يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد المثليين وعدمه واحدا ولما أمكن أن يقال إن كل عاقل يعلم بالبدئية حقيقة هذه القضايا الثلاث وإن لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية أشار إلى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء وإن عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها ألا ترى إلى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفا لنفسه فإنه إشارة إلى ما قررناه وإن لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارات وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر فتأمل لكن بقي ههنا شيء وهو أن هذه الاستدلالات أخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة تجب أن تكون أبين من الدعوى

قالوا فقد لاح أن أجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء بأول الأوائل
وأما الثاني أعني كونه غير يقيني فلوجه أربعة
الوجه الأول أنه أي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون يتوقف
على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور
أطرافه وما يعتبر فيها وأنه لا يتصور أصلا بل تصوره ممتنع قطعاً فيمتنع التصديق
الموقوف على تصوره أيضاً فلا يكون حاصلًا فضلاً عن أن يكون يقينياً وإنما قلنا إن
تصوره ممتنع إذ كل متصور متميز فإن إدراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند
المدرّك أو هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره
ثابت في نفسه لأن المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعین الذي هو مفهوم ثبوتية وثبوتية
للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيكون المعدوم ثابتاً في نفسه فلا يكون
معدوماً بل ثابتاً موجوداً هذا خلف أي محال باطل لا يقال تصور المعدوم يقتضي تميزه
في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي إلا ثبوتته هناك وأنه أي المعدوم ثابت في
الذهن فلا خلف في ذلك إذ المعدوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن وأيضاً
إن كان المعدوم متصوراً فالحكم عليه بأنه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره إذ
لو لم يكن متصوراً أصلاً لامتنع عليه هذا الحكم قطعاً لأننا نقول في جواب الأول
الكلام في المعدوم مطلقاً أي المعدوم في الخارج والذهن معاً فإن قولنا الشيء إما أن
يكون أو لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين
ما يقابله ويمتنع أن يكون له أي

للمعدوم مطلقا ثبوت بوجه سواء كان في الخارج أو في الذهن لأن الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الآخر معرضة أي للحجة الدالة على أن المعدوم المطلق غير متصور لأصل تلك الحجة وأنها أي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لأنهما قطعتان وهو أي تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية إحدى حججنا القوادح في البديهيات كما سيأتي وقد يجاب بأن تحقق التعارض إنما يلزم إذ يلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب عنه

الوجه الثاني من تلك الوجوه الأربعة أنه أي قولنا الشيء إما أن يكون أولا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الوجود إذ لولا تميزه عنه لما أمكن بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الوجود وكان للعقل سلبها أي سلب تلك الحقيقة ورفعها فإن كل ماله حقيقة يشير العقل إليها يمكنه رفعها وإلا لم يكن لذلك الشيء مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله وإلا أي لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود وإذا كان للعقل سلبها عدم خاص لكونه مضافا إلى حقيقة العدم فقسم من العدم المطلق وهو هذا لعدم الخاص قسيم له لأنه رفعه الذي يقابله هذا خلف لأن قسم الشيء أخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد

الوجه الثالث من تلك الأربعة أن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المردد فيه في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه إما في نفسه فيكون كقولنا السواد إما موجود أولا أي ليس

بموجود وإما لغيره فيكون كقولنا الجسم إما أسود أو لا ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين و كلاهما باطل فالأول وهو أن يكون التردد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد إما موجود أو لا باطل لأنه لا يعقل شيء من طرفيه أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح أما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلأن وجود الشيء إما نفسه فلا يفيد حملة عليه بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولك السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فإن ادعيت حكم البديهية بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك وأما غيره وهذا أيضا باطل لوجهين أشار إلى أولهما بقوله فهو أي ذلك الشيء كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود إياه وإلا أي وإن لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام فيه إلى ذلك الوجود فيقال هو إما أن يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر أو غيره فالشيء معدوم في نفسه إذ لو كان موجودا عاد الكلام إلى الوجود الثالث فإما أن يثبت المدعي أو تتسلسل الوجودات إلى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعي وأيضا لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشيء مرتين وكان موجودا بوجودين هذا خلف فإذا ثبت أن الشيء معدوم في نفسه والوجود موجود وإلا أي إن لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما أو وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم إذ لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما أي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المطلوب وهو بطلان قولنا السواد إما موجود أو معدوم

إذ على الأول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان بأن يقال هذه أمور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات ويحصل المراد وهو بطلان حكم البدهة لأنها تحكم بأن هذه الحركات والألوان لا يجوز قيامها إلا بأمور موجودة

وأشار إلى ثانيهما بقوله وأيضا فإنه أي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والوجود وأنه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو أن السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد أن السواد موصوف بالوجود ولا إشكال فيه لأننا ننقل الكلام إلى الموصوفية بالوجود فإن مفهوم الموصوفية بالوجود إما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد أبطناه وأما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين إلا أن يراد به أن السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم إلى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فإن قيل لا يمتنع التسلسل في الأمور الذهنية لأن البرهان إنما قام على بطلانه في الأمور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين وإذا لم تقم بالذهن لم تكن أمرا ذهنيا بل خارجيا

وقد يقال معنى كونها ذهنية أنها ليست موجودا خارجيا بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين مع أن حكم الذهن بأن السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الإلزام الذي ذكرناه أو لا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بأن حكم الذهن يجب أن يكون مطابقا لنفس الأمر حتى يكون صادقا لا للخارج فإنه أخص منها وأيضا إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين أن يكون ظرفا لوجودها وأما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود فلأن وجوده إما نفسه فنفيه عنه أي سلب الوجود عن السواد حينئذ تناقض لأنه سلب الشيء عن نفسه أو غيره وهو باطل لوجهين

الوجه الأول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو أي تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الأول من الوجوه الأربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو محال وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه لما مر من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو أعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن أنه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور أصلا وقد يتوهم أن الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة إلى نفي الوجود عن السواد وتصوير هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل

والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله وأيضا فإنه أي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسنبتله في مسألة أن المعدوم ليس بشيء إذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون أيضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن أن يكون ذلك التصديق بديهيا

والوجه الثالث وهو أن يكون الترديد في قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم إما أسود أو لا باطل أيضا لأن الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لأنه حكم بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعاً ولأن المحمول إذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب أن يكون المعنى أن الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لأن الموصوفية ليست عدمية لأنه نقيض اللاموصوفية وتذكير الضمير للنظر إلى الخبر وهي أي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فإن المعدومات لا تتصف بالألوان والحركات فالموصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان أعني الموصوفية واللاموصوفية إذ لا ثبوت لشيء منهما ولا وجودية وإلا أي وإن كانت الموصوفية وجودية فإما نفسها أي نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال إذا كانت الموصوفية جزءا لهما أو غيرهما يعني به ما كان خارجا عنهما قائما بهما فلهما حينئذ موصوفية بها أي بتلك الموصوفية القائمة بهما فنقل الكلام إلى الموصوفية الثانية فإنها تكون أيضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فتتسلسل الموصوفيات إلى ما لا يتناهى وهو باطل وإذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون حينئذ للجزء

الثبوتي من قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعاً فإذا الحق منه هو السلب أبداً وأنتم لا تقولون به أي بتعيين الحقيقة في الجزء السلبي الوجه الرابع من الوجوه الأربعة الدالة على أن أجلى البديهيات ليس بيقيني أن يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما أي بين الموجود والمعدوم لما سيأتي بيانه في الموقف الثاني وإذ أثبتتها قوم بلغوا في الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقولهم ونفاها الأكثرون وادعوا أن البديهية شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم فأحد الفريقين أشتبه عليه البديهي وغيره فإن الانحصار فيهما إن كان بديهيًا فقد اشتبه على الفرقة الأولى البديهي وغيره وإلا فقد اشتبه على الأكثرين ما ليس بديهيًا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا ثقة به بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره أيضاً يقينياً وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه وأشار إلى أجوبة الوجوه الثلاثة فقال والجواب أن المتصور مفهوم المعدوم وذلك لأن المعدوم وقع هناك محمولاً فيراد به مفهومه وهو أي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على أنه تركيب تقييدي لا أي ليس مفهوم المعدوم أن ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الأمر وإلا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في

نفس الأمر متصفة بالعدم فيها وأنه باطل وهو أي مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا ولكونه محكوما عليه بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الأولين وتوضيحه أن يقال إن أردتم بما ذكرتم في الوجه الأول من أن أجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم أنه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وإن أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ أن يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه إنما المستحيل أن يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وإن أردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من أن أجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود أنه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم أن يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وإن أردتم به أنه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيما له وإنما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه أيضا إذ يكون عدم العدم المطلق من حيث أنه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث أنه عدم خاص قسيما منه والحمل أي حمل الموجود على السواد إنما صح للتغاير مفهوما فإن مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاتحاد هوية أي ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الإفادة كما في قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الأول الذي هو طرف الثبوت من الترديد الأول من الوجه الثالث أعني قوله وأيضا فإنه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الأول في هذا الشق أعني قوله فهو في نفسه معدوم اعتمادا على ما سيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وأنه ليس يلزم من كون

الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر في طرف النفي من هذا الترديد أيضا دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك ومما مر في جواب الأولين من الأربعة وجواب الثاني مما أسلفناه من أن عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا أعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الأول في الشق الأول من الترديد الثاني من الوجه الثالث كما أن قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق أيضا وحاصله أن يقال الموصوفية ونحوها من الأمور الاعتبارية كالإمكان والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضه أعني اللامتناع إذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا إنما المحال ارتفاعهما في الصدق لأن تناقضهما إنما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج وستفاد أنت فيما يرد عليك من المباحث الآتية زيادة تحقيق تتسلق به أي بذلك التحقيق الذي زيد لك إلى الجواب التفصيلي فيما أجبنا عنه إجمالا وفيما تركنا جوابه أيضا

الشبهة الثانية للقادحين في البديهيات فقط أنا نجزم بالعاديات التي جرت بها العادة كجزمنا بالأوليات التي هي البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم وطمأنينة العقل مع أن العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات فمنها أي من العاديات المحزوم بها أن هذا الشيخ الذي رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا أب وأم بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرا من ترعرا

الصبي أي تحرك ونشأ إلى أن شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها أن أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أناسا فضلاء محققين في العلوم الإلهية والهندسية ولا أحجاره أي ولم تنقلب أحجار البيت جواهر نفيسة ولا ماء البحر الذي رأيناه من قبل دهنا وعسلا وأن ليس تحت رجلي الآن ياقوتة من ألف من ومنها أن المجيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم لما خوطب به عالم بما يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم إذا تأملنا في هذه القضايا التي ذكرناها لم نجد ما يجوز الحزم بها فكان الاحتمال أي احتمال الخطأ قائما في الكل أي في كل هذه القضايا باتفاق العقلاء أما عند المتكلمين فلا ستناد الكل أي كل الأشياء عندهم إلى القادر المختار فعله أوجب أي أثبت وأوجد باختياره شيئا من ذلك أي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الأمور المستبعدة التي لم تجر بها عاداته للإمكان فإن هذه الأمور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذاتها قطعا وعموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت أو مستبعدة وأما عند الحكماء

فلا ستناد الحوادث الأرضية عندهم إلى الأوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل أي وضع غريب فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان مثله أو وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل بتعاقب الأمثال إلا في ألوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا تفي بضبطها التواريخ فافتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الأمر العجيب وأيضا إنما فصل هذه القضايا السابقة لأن المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها أعني تبديل صورة الملك فأنا أجزم بأن ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبريل وأنتم يا أهل الملة تجوزونه أي تجوزون ما ذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل إذ نقلتم أنه كان يظهر جبريل تارة في صورة دحية الكلبي وكان له أخرى دوي كدوي الذباب

والجواب أن الإمكان أي إمكان نقائص ما جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع أي وقوع تلك الأمور العادية جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا يزول بالتشكيك أصلاً كما في بعض المحسوسات فإننا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا تتطرق إليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر أن الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم وأما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم

الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط أن يقال للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوي القلب بحسب المزاج يستحسن الإيلاء ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به وضعيف القلب يستقبحه جدا ولذلك نرى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع بأكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان أو باطلا واعتاد به برهة من الزمان ونشأ عليه فإنه بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقيقته يجزم بصحته وإن كان باطلا وبطلان ما يخالفه وإن كان حقا فجاز أن يكون الجزم من بديهية العقل في الكل أي كل ما حكمت به لمزاج أو عادة عامين لجميع أفراد الإنسان المتفقيين في البديهيات فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الأمزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة لأننا نقول لا نسلم إمكان فرض الخلو عن جميع الأمزجة والعادات إذ قد لا نشعر ببعض من الهيئات المزاجية أو العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم إمكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الأمر ألا يرى أن البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة

مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد فرض زوالها والخلو عنها

والجواب أنه أي ما ذكرتم من تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا لا يدل على جواز كون الكل أي جميع القضايا البديهية كذلك أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة فإن الجزم بكون الكل أعظم أي أزيد من الجزء ليس مما للأمزجة أو العادات فيه مدخل قطعاً

الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة للأحكام البديهية فقط قولهم مزاوله العلوم العقلية دلت على أنه قد يتعارض دليان قاطعان بحسب الظاهر بحيث تعجز عن القدح فيهما وما هو أي العجز عن القدح فيهما إلا للجزم بمقدمتهما مع أن إحداهما أي إحدى تلك المقدمات وهي الأمور المعتبرة في صحة الدليلين خطأ قطعاً وإلا أي وإن لم تكن إحداها خطأ بل كانت بأسرها صواباً اجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين حينئذ وإذا كانت إحداها خطأ مع جزم بديهية العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها

فإن قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما دائماً فإن ذلك العجز لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين عن كذب أي قرب قلنا نحن لا ندعي العجز عن القدح دائماً بل بالإطلاق فحين العجز ولو أنا نجزم لما لا يجوز الجزم به وأنه أي الجزم في أن بما لا يجوز الجزم به كاف في رفع الثقة عن أحكام البديهية

والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية أن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهي على تجريدهما أي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك

الحكم وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما إما لكونهما نظريين أو لغير ذلك فيتطرق الخطأ إلى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد أطرافها على ما هو حقها

الشبهة الخامسة لهم أنا نجزم بصحة دليل آونة أي أزمنة متطاوله ونجزم لأجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطأ ظهورا لا تبقى معه فيه شبهة ولذلك ننقل المذاهب المتنافية وأدلتها المتخالفة إذ ربما لاح حقيقة ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس فجاز مثله في الكل أي كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الأمان عنها

الشبهة السادسة لهم أن في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها أي البداهة في تلك القضايا وهو أي ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وإنكارها يوجب الاشتباه في البديهيات بأسرها ورفع الأمان عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على إحدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها أي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بدايتها

الأولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا يحكم بذلك بديهية العقل وأنكره الأشاعرة والحكماء واتفقوا على أنها ليست من القضايا الأولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة

الثانية لهم أيضا فإنهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لأفعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي وهما أي الأشاعرة والحكماء منعاه أي كذبا هذا الحكم وعارضاه أي قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة أخرى في أنه لا بد له

أي للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر فإن
حركته يمينة ويسرة إذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور
إحديهما عنه من مرجح يرجحها على الأخرى فهو أي فذلك المرجح من خارج أي لا
يكون صادرا عن العبد وإلا تسلسل ما صدر عنه من أفعاله إلى ما لا يتناهى بل ذلك
المرجح أمر واجب هو إرادته تعالى إما بغير واسطة وإما بوسائط فإن استناد الجائز إلى
الواجب أمر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار
الثالثة للحكماء والمعتزلة أيضا قالوا يمتنع بالبدئية رؤية أعمى الصين في ظلمة الليل
ببقعة الأندلس ويمتنع أيضا بالبدئية رؤية مالا يكون مقابلا للرائي أو في حكمه كما في
رؤية الأشياء في المرآة فإنها في حكم المقابل وجوزه أي ما ذكر من الرؤيتين الأشعرية
فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا
الرابعة لكل أي لجمهور الناس حتى العوام فإنهم قالوا الأعراض كالألوان وغيرها باقية
مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بديهية العقل وأنكره أي بقاء الأعراض
الأشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا أنها متجددة أنا فأنا إما بإعادة المعدوم وإما
بتعاقب الأمثال

الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له فإن البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وأنكره الموحدون عن آخرهم أي اتفقوا على إنكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن أن يكون العلم به بديهيا وقالوا إنه حكم وهمي

السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا يجب بالبديهة انتهاء الأجسام أي انتهاء كل واحد منها إلى ملاء أو خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الأحكام الوهمية الكاذبة

السابعة للحكماء القائلين بقدوم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا بزمان فلو كان حادثا مسبقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها

الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشيء إلا عن شيء آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا عن شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الأشياء التي لا تعلق لها بمادة أصلا

التاسعة لهم أيضا قالوا الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر فإنه يجوز أن يترجح أحد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه إليه

العاشرة للمتكلمين قالوا الإنسان محل لألمه ولذته أي يدر كهما بذاته وقال الحكماء بل محلها ومدركهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو أي ذلك الجسم الذي حلت فيه تلك القوى آلة له أي للإنسان وليس هو ذات الإنسان قال في

النهاية اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الإنسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الإنسان بل قواها

الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فإنها الإنسان بالحقيقة
الحادية عشرة للأشعرية قالوا يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم أو معدوم وجوزه المعتزلة
توليدا

وجوابهما أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال في
جواب الخامسة لا نسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم
ذلك فالبديهي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي
هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفي جواب السادسة
أن أصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا أنها ضرورية ولذلك أوردنا الإمام الرازي
في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البدهية بمعنى الأولية فيها سلمنا ولكن الأولى قد
يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في الأوليات وقد أجيب عنها أي عن
الشبهة الأخيرة أعني السادسة بأن الجازم بها أي بتلك القضايا التي ادعت أصحاب
المذاهب بداهتها بديهية الوهم لا بديهية العقل وهي أي بديهية الوهم كاذبة لا اعتماد
على أحكامها إذ تحكم بما ينتج نقائضها أي نقائض الأحكام الصادرة عنها فإنها تحكم
بأن الميت جماد وأن الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن
الميت يخاف منه بخلاف بديهية العقل فإنها صادقة قطعاً وقد يقال أراد أن بديهية الوهم
تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جزمتم بها
قلنا فيتوقف الجزم بها أي بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل

الذي يظهر به كذب بديهية الوهم إذ به يمتاز بديهية العقل عنها فيدور أي يلزم الدور لأن هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه وأيضا إذا توقف الوثوق بجزم البديهية بقضية على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها إذ لو جزمت به أيضا لكانت تلك القضية من الأحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي مالم نتيقن أنه لا ينتج نقيضه أي مالم يتيقن أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهية ما ينتج نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد أجب عن الشبه الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي إما بديهيات أو نظريات مستندة إلى بديهيات فلو كانت قاذحة في البديهيات لكانت قاذحة في أنفسها ورد بأنها لم نقصد بإيراد الشبه إبطال البديهيات باليقين بل قصدنا إيقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ثم أنهم أي المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا لخصوصهم إن أجبتم عنها أي عن هذه الشبه فقد التزمت أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها إلا بالجواب عنها أي عن هذه الشبه وأنه أي الجواب عنها إنما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات ضرورية لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق وهو أي عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لأجل الضرورة هو المراد من إيراد تلك الشبه وأيضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا إذا كان الجواب بمقدمات نظرية وإن كان بمقدمات بديهية توقف الشيء أعني البديهي على نفسه وإن لم تجيبوا عنها أي عن الشبه تمت ونفت الجزم بالبديهيات

وأجيب عن ذلك بأننا لا نشتغل بالجواب عنها لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها

١١٣ @ فاسدة قطعاً وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها أو نشتغل بالجواب لإظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيّات إلى ذلك الجواب فإنه جازم بها مع قطع النظر عنه

الفرقة الرابعة المنكرون لهما أي للحسيّات والبديهيّات جميعاً وهم السوفسطائيّة قالوا دليل الفريقين يبطلهما أي الحسيّات والبديهيّات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان أصله المنحصر فيهما ولا طريق إلى العلم غيرهما أي غير الضرورة والنظر وأمّثلهم أي أفضل السوفسطائيّة اللأدرية القائلون بالتوقف فإنهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لأنه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلاً فوجب التوقف في الكل فإذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيّات والبديهيّات والنظر جميعاً وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعاً بذلك البطلان والوجوب فيتناقض بنفسه كما توهمتم بل يفيدنا شكاً فأنا شك في بطلان تلك الأمور ووجوب التوقف وشاك أيضاً في أنني شك وهلم جرا فلا ينتهي في الحال إلى قطع شيء أصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة أخرى تسمى

بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا وإنما نشأ مذهبهم هذا من الإشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة نفاثه أو لا يتناهى وهو أيضا باطل لأدلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجودا لكان إما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للإشكالات القادحة في الوجوب والإمكان وبالجملة ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم أنكم جزمتم بانتفاء الأحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه

ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا أن العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم ولا استحالة فيه إذ ليس في نفس الأمر شيء بحق واحتجوا على ذلك بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على أن المعاني تابعة للإدراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعرون إلى هذه الطوائف الثلاث

وقيل ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فإن سوفيا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما أن فيلا بلغتهم اسم المحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم أي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لأنها لإفادة المجهول المحتاج إلى النظر بالعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة أي محتاجة إلى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى القيذان

المعتبران في المناظرة فلاشتغال به أي بجواب ما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم
ومحصل لغرضهم كما قرروه في قولهم إن أجبتهم عنها.. الخ بل الطريق معهم في
إلزامهم ودفع إنكارهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها
حتى يظهر عنادهم في إنكار الأشياء كلها مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة أو بين
دخول النار والماء أو بين مذهبك وما يناقضه فإن أبوا إلا الإصرار على الإنكار أو جعوا
ضربا وأصلوا نارا أو يعترفوا أي إلى أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات وبالفرق بينه
وبين اللذة وهو من البديهيات
قال ناقد المحصل والحق أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل
لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما
يرومونه كيلا يركنوا إلى شيء منها إذا لاح لهم في بادئ رأيهم

المرصد الخامس في النظر
إذ به يحصل المطلوب الذي هو إثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى وفيه
مقاصد

المقصد الأول

في تعريفه قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن وأورد
عليه أسئلة أربعة

السؤال الأول إن الظن ينقسم إلى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم
مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد
عليه المصنف فقال لا يطلبه عاقل فإذا المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقتة للواقع
فيكون علماً لا ظناً وحينئذ يكون قوله أو غلبة ظن مستدركاً ويمكن أن يقال قد يكتفى
بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك

قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فإن
المقصود الأصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية
ولا يلزم من طلب الأعم الذي هو الظن مطلقاً طلب الأخص الذي هو الظن الغير
المطابق فلا يلزم طلب الجهل

السؤال الثاني غلبة الظن غير أصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه أي عن تعريف القاضي ما
يطلب له أصل الظن فلا يكون تعريفه جامعاً

قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكأنه قيل أو غلبة

الاعتقاد التي في الظن وفائدة العدول إلى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان مأخوذة في ماهيته وقد أجاب عنه الآمدي بأن له أي النظر خاصيتين إفادة أصل الظن وإفادة غلبته بأن يزداد رجحانه وقوته متقاربا إلى الجزم وقد اكتفى في تعريفه بذكر إحداهما يعني إحدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل أي كل خواصه في تعريفه وفيه نظر إذ يوجب جوابه هذا جواز القناعة بقوله يطلب به علم فإن إفادة العلم خاصة ثلاثة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على إحدى الخواص لأن ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولأن هذه الخاصة التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعا إذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء بإحدى الخاصتين أو الخواص فإنما يصح في الخواص الشاملة

السؤال الثالث التحديد إنما يكون للماهية من حيث هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تعديد لأقسامه فإن ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر

قلنا هذا تعريف رسمي والانقسام إليهما أي إلى هذين القسمين خاصة له أي للنظر مميزة إياه فيما عداه وقد يقرر هذا السؤال الثالث في هذا الموضوع وغيره من الحدود المشتملة على التردد بعبارة أخرى فيقال لفظة أو للترديد وهو أي التردد للإبهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه أي كون أوفى الحدود التي ذكر فيها للترديد بل هو للتقسيم أي أيا كان من القسمين المذكورين في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله أن المراد بأو أن قسما من المحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذلك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة

المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد بأو أن الحد إما هذا وإما ذاك على سبيل الشك أو التشكيك لينافي التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زائد لا حاجة إليه إذ باقي الحد مغن عنه فإنه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن والجواب أن المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية أي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكرا وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا كيف كانت أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب

قال إمام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما هو المتعارف والباقي من الحد فصل له يميزه عن سائر الحركات التخيلية ولا يقال إن الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى أنك إذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن لم يفهم منه أن أصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما أوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب

قال الآمدي لم يذكره جزاء من التعريف بل قال النظر هو الفكر بيانا لاتحاد مدلولهما وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى لأن بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وإنما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لأن المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد ولو أريد بيان ترادفهما لقليل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريفه الشامل لجميع أقسامه من الصحيح والفساد والقطعي والظني والموصل إلى التصور سواء كان في مفرد أو مركب والموصل إلى التصديق على اختلاف أقسامه وله أي للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه أي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم أرباب التعاليم القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى أمر آخر وعليه إشكالان أحدهما أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما أي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فإن هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه أي كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها نورا قليلا خداجا ناقصا كما قال ابن سينا لا يشفي غليلا لأن هذا الحد إنما هو لمطلق النظر فيجب أن يندرج فيه جميع أفراد التامة والناقصة قل استعمالها أو كثر وقد أجيب أيضا بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لأنهما بحسب مفهوميهما

أعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما إليه إلا مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب وأيضاً هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعاً وكلاهما مردود أما الأول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجها عن كونه حداً إلا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج وأما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب إلى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للانتقال إلى المطلوب من غير حاجة إلى قرينة رلاً أنه لم ينضب انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن أيضاً للصناعة وللأختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا إليه وخصوا حد النظر بما هو المعتمد منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الإشكال فغير تعريف النظر إلى أنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور

وثانيهما أنه أي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه لا الصحيح منه فقط وإلا وجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب أيضاً أن يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قوله بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة أيضاً بل هي مجهولة جهلاً مركباً فلا يكون التعريف جامعاً ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الأعم إذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونه مستدركاً نعم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات ونقول نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع أقسامه

في التصورات والتصديقات بلا إشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره هذا وأما من يراه أي النظر مجرد التوجه إلى المطلوب الإدراكي بناء على أن المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا إلى ذلك المطلوب أفاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عديميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما أن الإدراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لإدراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعاليم وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه ولا شك أيضا في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه أكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم إلى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لا بد أيضا أن يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي إلى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو

المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وأما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الأولى بل الأكثر أن ينتقل أولاً من المطالب إلى المبادئ ثم منها إلى المطالب ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه إلى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم أيضاً أن الإمام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات المقصد الثاني

إنه أي النظر ينقسم إلى صحيح وهو الذي يؤدي إلى المطلوب وفساد يقابله أي لا يؤدي إلى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً لكنه أراد أن يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المخترع عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو أنه ترتيب العلوم بحيث يؤدي إلى هيئة مخصوصة للتأدي إلى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي منزلة الصورة له فإذا اتصفت كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصفت الترتيب قطعاً بصحته في نفسه أعني تأديته إلى المطلوب وإلا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما فتكون جواباً لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال صحته

أي صحة النظر بمعنى تأديته إلى المطلوب بصحة المادة أي بسبب صحتها أما في التصورات فمثل أن يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة وأما في التصديقات فمثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة إما قطعاً أو ظناً أو تسليمياً وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط المعتمدة في ترتيب المعارف والأدلة معاً أي بسبب هاتين الصحتين مجتمعين وفساده بفسادهما معاً أو فساد أحدهما فقط ومنهم من قسمه أي النظر إلى الجلي والخفي وهذا بعيد لأن النظر أمر يطلب به البيان ولا يجمعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان يعني الجلاء والخفاء بوجهين أحدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات فإن الأشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المطلوب فإن الشكل الأول لا يحتاج في ذلك إلى وسط وغيره يحتاج إلى وسط أقل أو أكثر وثانيهما بحسب المادة فإن المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة

وأكثر وذلك بأن لأن لا يكون المطلوب مستندا ابتداء إلى مقدمات ضرورية بل ينتهي إليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة وقليلة وأقل وذلك بأن يستند إلى الضروريات مثلا بواسطة واحدة أو ستند إليها ابتداء مع تفاوتها أي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وإن كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره وأنت خبير بأن الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف أيضا فإن أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية إلى الضروريات بواسطة أو وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فإن أريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل أو المعرف والتجوز لا يمنعه بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا نظر جلي وذاك نظر خفي وإن أريد بجلاء النظر وخفائه غيره أي غير ما ذكرنا فلا ثبت له أي لا دليل له يدل على ثبوته المقصد الثالث

النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور وأما إفادته للظن فقد قيل إنها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد فقال الإمام الرازي قد يفيد أي النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود وهو أي هذا المدعى الجزئي وإن سهل بيانه فإن قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج إلى مؤثر يفيدنا العلم بأن هذا محتاج إلى المؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قل جدواه لأن المقصود الأصلي من إثبات كون الظن الصحيح مفيدا للعلم أن يستدل به على أن الأنظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بأن يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم فهذا يفيد العلم وإذا

كان المدعى الذي أثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود إذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله إلا بالكلية الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا
وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فإنه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم أي مناف له كالموت والنوم والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد له أي للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فإن قلت الأنظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا تدرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فإن المقصد الأصلي هو الأنظار التصديقية لأن حالها في الإفادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول أن من عرف حقيقة النظر الذي يدعي أنه يفضي إلى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فإننا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة الأول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهية العقل أن من حصلت له هذه العلوم الأربعة فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولا ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس إليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما يديهيا لا يحتاج فيه إلى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما
ثم قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم هذا أي كون النظر الصحيح مفيدا له إن كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج

عليه أو نظريا محتاجا إليه وهما باطلان أما الأول يعني كونه ضروريا فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء أصلا خصوصا إذا كان الضروري أوليا وهذا أي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولأننا نجد بينه أي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضروريا معلوما ببديهية العقل ونجزم بأنه أي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك أي كونه دونه في القوة إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وأنه أي احتمالاً للنقيض ينفي بدايته قطعاً فلا يكون بديهاً وأما الثاني يعني كونه نظرياً فإنه إثبات للنظر بالنظر إذ يحتاج على تقدير كونه نظرياً إلى نظر يفيد العلم به فيلزم إثبات الشيء بنفسه وأنه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوماً حينما ليس معلوماً

فإن قيل هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقاً في نفسه مع امتناع العلم به

قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لأن المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فاختار في جواب الشبهة طائفة منهم الإمام الرازي أنه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولكم لو كان ضرورياً لم يختلف فيه

قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه مع كونه ضرورياً قوم قليل وكيف يقال لا يجوز اختلافهم فيه وقد أنكروا قوم من العقلاء البديهيّات رأساً كما

عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم ههنا إنما يكون لخباء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي ولعسر في تجريدتهما عن العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدر في كونه بديهيًا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه أدنى منه في القوة إنما هو لاحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه قلنا ممنوع بل ذلك التفاوت إما للإلف والاستئناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرًا بخلاف ما نحن فيه أو لتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك أن التفاوت الناشئ من هذين لا يقدر في البدهة وقال طائفة منهم إمام الحرمين إنه نظري ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر وأنكر عليه الإمام الرازي في النهاية فقال إن إثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه ليتمكن إثباته به وذلك يستلزم أن يعلم حينما لا يعلم وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب يجب أن لا يكون حاصلًا حال الطلب ومن حيث أنه آلة الطلب يجب أن يكون حاصلًا في تلك الحال وهو تناقض قال فبطل ما توهموه من أن نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه وإثباته معًا بخلاف إثبات الشيء بنفسه إذ لا تناقض فيه أصلاً فظهر أن إثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص إلا في دعوى الضرورة كما لخصناها

والجواب أنه أي إمام الحرمين إنما يمنع كون إثبات كون النظر بالنظر إثباتًا للشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضًا حتى يتجه عليه ذلك الإنكار وتحقيقه أي تحقيق ما ذكرناه من أن إثبات النظر بالنظر ليس إثباتًا للشيء بنفسه وإن أوهمته العبارة أنا نشيت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فإنه يفيد أو

المهملة القائلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين بمشخصه أي بقضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من أفراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً

وكل ما هو كذلك فهو حق قطعاً فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعاً وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم أما الصغرى فإذا لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة أخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه منافع للعلم يشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلأن النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة أعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال إلى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وأما الكبرى فلإمتناع تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان إذا نظرنا فيهما أفاد لنا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم ثم إن حكمنا بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين من حيث خصومهما فقط من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر أو لا فلا يلزم حينئذ إلا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد تكون القضية المشخصة ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بإفادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية أو المهملة بل تكونان نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية فإن الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشيء بكونه نظراً ما كما في القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية المشخصة فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من

حيث أنه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فإن قلت لا شك أن الكلية مشتملة على أحكام الجزئيات كلها فإذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث أنه فرد من أفراد موضوع الكلية فالأول ضروري أثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور أصلاً واعلم أن ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لأن لزوم إثبات الشيء بنفسه إنما يظهر في إثبات الكلية بالنظر وأما إثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء إلى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيداً للعلم بديهيها كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداءً أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت أن إثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم إثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الإمام الرازي فكن على بصيرة ثم عورضت هذه الشبهة فقل قولكم لا شيء من النظر مفيد للعلم إن كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع إذ لا يتصور إنكار أكثر العقلاء وهذا لا يمنع إذ لا يتصور إنكار أكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف إنكار أقلهم إياه فإنه جائز كما مر وإن كان نظرياً لزم إثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح لأن المدعى سالبة كلية قد أثبتت بموجبة جزئية مناقضة إياها وهذه المعارضة إنما تتم إذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية إذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية وأما إذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيداً للعلم فله أن يختار أن هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الإفادة فلا

يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض والمنكرون طوائف سياق كلامه مشعر بأن ما تقدم شبهة واحدة للمنكرين بأسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب أن اشترك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وأن ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية أعني السمنية ألا ترى إلى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد وإلى أن هذه الشبهة في قوة أولى الشبه المنسوبة إليهم فإن كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومراد الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم إثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق أفردتها عن الشبه الأخر

الطائفة الأولى من أنكر إفادته للعلم مطلقا أي زعم أنه لا يفيد أصلا لا في الإلهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة إلى سومنات وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس ولهم شبه

الشبهة الأولى العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق إن كان ضروريا لم يظهر خطأه لامتناع الخطأ في الضروريات والتالي باطل إذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وأنه لم يكن علما وحقا ولذلك تنقل المذاهب ودلائلها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وأنت تعلم أن هذا منقوض بأحكام الحس فإنها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها وإن كان نظريا احتاج إلى نظر آخر لأن

المستفاد من النظر الأول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية أخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها ويتسلسل إذ نقل الكلام إلى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري أيضا فلا بد من نظر ثالث يفيدته وهكذا إلى ما لا نهاية له فإن قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت أنا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وأن كونه كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية

قلنا نختار أنه ضروري وإن كان حصوله عقيب النظر إذ قد عرفت أن بعض الضروريات إنما تحصل عقبيه كالعلم بأن لنا لذة من ذلك النظر أو ألما أو غما أو فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وأنه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطأه أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع إنما وقع فيه أي النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان أو فاسدا ويمكن أن يجاب أيضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء إلى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة أو المهملة ويكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقبيه علم بديهي كما مر ومن اختار أنه نظري وقال لا يتسلسل لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد أيضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة إلى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معا لأننا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه إلى حكم آخر بالوجدان وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم إذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بإفادة النظر للظن إذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الأولى والسابقة فإن الظن ضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف

العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة إلى ظن آخر قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فإنهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم أي اللزوم في المتصلات والعناد في المنفصلات ومنهم من فرق بأن طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة أن الحكم في إحداهما لا يجمع الحكم في الأخرى دفعة ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الإنتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفي حصول إحداهما عقيب الأخرى بلا فصل إذ بذلك يتحقق النظر فيهما أعني الحركة المعدة لحصول النتيجة والتوجه إلى مقدمة غير العلم بها بل هو أي التوجه إليها هو النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين أي التوجهين إلى المقدمتين وملاحظتهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل أن التفات النفس إلى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحداهما قصدا وتتوجه بالقصد إلى الأخرى عقيب الأولى بلا فصل فيحضران معا وإن لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج إليه في الإنتاج وتوضيح هذا الجواب أنك إذا حددت نظرك إلى زيد وحده ثم حددته كذلك إلى عمرو القائم عنده ففي حال تحديقك إلى عمرو كان عمرو مرثيا قصدا وزيد مرثيا تبعا لا قصدا كذلك إذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا إلى ملاحظة مقدمة أخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والأولى تبعا فقد اجتمع العلمان وإن لم يجتمع التوجهان

الشبهة الثالثة النظر لو أفاد العلم وأعلم أن ذلك المفاد علم فمع العلم بعدم المعارض المقاوم إذ معه أي مع المعارض وظهوره للنظر يحصل التوقف لأن الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فإذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما أفاده النشر علم وحق بل جوز كون نقيضه

حقا وعدمه ليس ضروريا وإلا لم يقع المعارض أي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج إلى نظر آخر يفيد وهو أي ذلك النظر الآخر أيضا محتمل لقيام المعارض فلا يعلم أيضا أن ما أفاده علم وحق إلا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج إلى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على أنظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما أن العلم بأن النتيجة حقة أي بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر الحاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لأن العلم الأول يتوقف عليه ولم يرد بإفادته النظر الصحيح القطعي للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض أنهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فإنه باطل لأن المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة أو بأن المعارض معدوم بل أراد أنه إذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بأنها حقة جزما بديهيا لا يتوقف إلا على تصور طرفيه وكذلك إذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بأنه معدوم قطعاً ألا ترى إلى قوله المعارض في نفس الأمر ضروري أي يعلم

بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الأمر
الشبهة الرابعة النظر إما أن يستلزم العلم بالمنظور فيه أو لا والأول ينافي كون عدم العلم
بالمنظور فيه شرطاً له أي للنظر لأن عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطاً
له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي
والثاني وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى أنه
يستعقبه عادة كما هو مذهبنا أو إعدادا أو توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فإذا تم
النظر حصل العلم كما أنه إذا تمت الحركة الحسية وصل إلى المكان الذي قصد بها
الحصول فيه لا بمعنى أنه يعني النظر علة موجبة له أي للعلم بالمنظور فيه كإيجاب
حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي هو
بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطاً له أي للنظر
الشبهة الخامسة المطلوب إما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل أو لا
فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب قلنا
هو معلوم تصورا فإننا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة أو
انتفائها فيتميز المطلوب عند حصوله عن غيره بتصوير طرفيه فيعرف أنه المطلوب وإنما
خص الجواب بالمطلوب التصديق لأن المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما
أشرنا إليه ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية
الشبهة السادسة أن دلالة الدليل أي إفادة النظر فيه العلم

بالمدلول إن توقفت على العلم بدلالته عليه أي على ذلك المدلول لزم الدور لأن العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالإضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وإفادة النظر إياه على الآخر وإلا أي وإن لم تتوقف إفادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلاً وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالمدلول وإن لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وأنه باطل لأن الدليل إذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان أجنبياً منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيداً للعلم به قلنا لا تتوقف إفادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه دليلاً موصولاً بالفعل إلى العلم بالمدلول فإنه أي وجه الدلالة الأمر الذي بحسبه ولأجله ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالاً بالفعل على المدلول أمراضاً في مقيس إلى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وإفادته أي إفادة النظر فيه للعلم بالمدلول مثلاً وجه الدلالة العالم على الصانع هو الحدوث أو الإمكان الثابت له في نفسه قبل أن يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به إفادة النظر في العالم للعلم بالصانع وأما دلالته عليه بالفعل فمتوقف على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو أجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده أي بعد النظر إما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به أي بذلك العلم لكونه غير مقدور حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه

حكّمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وأنه أي قبّح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الإجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى أو لا يجب فيجوز حينئذ انفكاكه عنه عن النظر فلا تكون إفادته إياه محزوما بها وهو المطلوب عندنا

قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف إنما هو بالنظر المقذور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى أيضا في وجوب النظر ورد عليه بأن الإجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل إيجابها راجعا إلى إيجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالأولى في الجواب ما ذكره الإمام الرازي من أن النظري الواجب الحصول حكّمه حكم الضروري إلا في المقدورية وما يتبعها فإن الإنسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضروري إذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فإذا أوجب تصورهما حكما إيجابيا لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لأن موجه النظر فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبّح التكليف به وأيضا إن سلمنا أن التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقذور فهذا الذي ذكرتموه من قبّح التكليف بغير المقذور إنما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين

الأفعال وتقبيحها ولا يلزمنا فإن جميع الأفعال حسنة بالنسبة إلى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا

الشبهة الثامنة لو أفاد النظر العلم فيما أن يكون ذلك معه أو بعده والأول باطل إذ لا يجتمعان لأن النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذلك الثاني باطل أيضا لجواز طرو ضد للعلم بعده أي بعد النظر بلا مهلة كنوم أو موت أو غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده

قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أوأنا إليه عند تحرير المبحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له

الشبهة التاسعة لو أفاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لأننا إذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه أي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه إما ثبوت الصانع في نفس الأمر أو العلم وكلاهما باطل أما الأول فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع لأن انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فإنه تعالى بتسحيل عليه العدم أوجد العالم أو لم يوجد وأما الثاني فلأنه يلزم حينئذ أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم دليلا إذ المفروض أن موجبه اللازم له هو العلم فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو أيضا باطل لأن الأدلة أدلة في أنفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها أم لا

قلنا إنه أي الدليل الذي نظر فيه واستدل به يوجب وجود الصانع

أي يستلزمه من غير أن يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم أو يوجب العلم به أي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا وذلك لأن هذه الحيثية هي الدلالة بالإمكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتمدة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه

الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا مستندا لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا إلى شبهة أو تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد إلى ما يجزم أنه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فإذا ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا إلى شبهة لا علما مستندا إلى موجب حقيقي

قلنا هذا الذي ذكرتم إنما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما وأما نحن فنقول إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتبها المفضي إلى المطلوب فإنه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الإشكال بتميز العلم عن الجهل بركون النفس إليه دون الجهل فإن ذلك التمييز بالركون مع التماثل بينهما مشكل لأن حكم التماثلين واحد فكيف يتصور الركون إلى أحدهما دون الآخر وأيضا فيلزمهم الكفرة

المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون إليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا عنه بأن التماثلات تختلف بالعوارض فإذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه

الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا إنه أي النظر يفيد

العلم في الهندسيات والحسابيات لأنها علوم قريبة من الأفهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الإلهيات فإنها بعيدة عن الأذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق بذاته تعالى وصفاته وأفعاله واحتجوا على ذلك بوجهين الأول الحقائق الإلهية من ذاته وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر إما لأنه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب إليه جمع وإما لأنه إما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقائق الإلهية أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق أيضا قلنا لا نسلم أنها لا تتصور بحقائقها قطعا لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه إلى كنه حقائقها فإنه غير ممتنع وإن لم يكن الانتقال من اللازم إلى كنه الملزوم أمرا كلياً وان سلم أنها لا تتصور بالكنه أصلاً فيكفي للتصديق اليقيني تصورها يعارض ما وهو حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن لأنه أيضا تصديق متفرع على التصور فيجب أن لا يكون حاصلًا في الإلهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني أقرب الأشياء إلى الإنسان وأولها بأن يكون معلوماً له بحقيقته وأحواله هويته التي يشير إليها بقوله أنا وإنها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فإنه بديهى لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضاً أو جوهرًا مجرداً أو

جسمانيا منقسما أو غير منقسم إلى غير ذلك من صفاتها إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الأقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الأقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالا متناقضة وإذا كان أقرب الأشياء إليه كذلك أي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بأبعدها عنه وإفادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى لا من القياس الفقهي كما ترى

قلنا لا نسلم أن هوية الإنسان غير معلومة له أصلا وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر أي على عسر معرفتها وإما الامتناع أي امتناع معرفتها أو عدمها فلا تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الأنظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الإلهيات أشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين الأول صدق المعلم ولا بد منه إن علم بقوله أي إخباره بصدقه في أقواله لزم الدور لأن إخباره هذا إنما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الإخبار وإن علم

صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية في معرفة الأمور الإلهية فلا حاجة إلى المعلم

وأجيب عن هذا الوجه بأنه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بأن يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية

الوجه الثاني لو لم يكن العقل في معرفته تعالى لاحتاج المعلم فيها إلى معلم آخر ويتسلسل وأجيب عنه بأنه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره أو ينتهي إلى الوحي أي أن سلم احتياجه إلى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء إلى النبي الذي يعلم الأشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فإن من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الأقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل إلا بمعلم مكابرة صريحة نعم إذا كان هناك معلم كان الأمر أسهل وهذا المعتمد إنما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم بلا معلم في معرفة الله تعالى وأما من قال إنه يفيد فإن مقدمات إثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الإيمان في الدنيا كالمأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان ألا ترى إلى قوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله مع أن كثيرا

منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم من هذه الأمة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه متكررة متكررة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم فدللت دلالة ظاهرة على أن التعلم غير محتاج إليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم لهم أي للملاحظة وجهان

الأول أنه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الأمر كذلك بل كان العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة

قلنا ذلك الخلاف إنما وقع لكون بعض تلك الأنظار الصادرة عنهم فاسدة فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فإن المفيد للعلم عندنا إنما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم

الثاني نرى الناس محتاجين إلى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بأدنى نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن العلم فكيف لا يحتاجون إليه في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع مع أن المطلوب فيها اليقين قلنا الاحتياج إلى المعلم بمعنى العسر أي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه وأما بمعنى الامتناع فلا نسلمه ولا يفيد كلامكم المقصد الرابع

في كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة
الأول مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه أي حصول العلم

عقيب النظر بالعادة وإنما ذهب إلى ذلك بناء على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة وعلى أنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه أيضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالأحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الأفعال وإذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما أو أكثريا يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق للعادة أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى مؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم أو أكثرى فيكون عاديا

الثاني مذهب المعتزلة أنه أي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه إما بالمباشرة وإما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلاهما صادرتان عنه الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة أي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في

إبطال قاعدة التوليد واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقياس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم بالمنظور فيه وأجابوا أي المعتزلة بأننا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعللة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية

التذكر فإنه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضا من أفعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية إذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فإن صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه لأن العلة غير مشتركة وإلا أي وإن لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو التوليد والتزمنا التوليد ثمة أي في التذكر فإن أبا هاشم صرح بأن التذكر السانح للذهن بلا مقصد من العبد لا يولد العلم التابع له لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لأن ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل أنه أي قياس الأصحاب قياس مركب يعني مركب الأصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الأصل فإنه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فإن صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر وإن لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده وأيضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الأصحاب بالفرق قالوا التذكر إنما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد

التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء أنه بسبيل الإعداد فإن المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه أي ذلك الفيض والاختلاف في الفيض إنما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن إعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا أي لزوما عقليا وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي وهو أنه يعني العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقبية عقلا غير متولد منه

قيل أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وإمام الحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي أما وجوبه عقلا فلأننا نعلم ضرورة وبديهة أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع أن لا يعلم أن العالم حادث وهذا الاستدلال جار في سائر الأشكال والأقيسة إذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج إليه من بياناتها وإما أنه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث إلى الله تعالى ابتداء ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدره العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله ابتداء وكونه قادرا مختارا وأنه ومع القول بأنه لا يجب على الله شيء إذ لا وجوب عن الله كما تزعمه الحكماء القائلون بأنه موجب لا مختار ولا وجوب عليه أيضا كما تزعمه المعتزلة وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إلى الله سبحانه وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وإن كان الكل واقعا بقدرته كما تقول المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الأفعال

عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب إذ يمكنه أن يفعله بإيجاد ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الأشعري وحينئذ يقال النظر صادر بإيجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه المقصد الخامس

شرط النظر إما مطلقاً سواء أكان صحيحاً أو فاسداً فبعد الحياة أمران الأول وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسيأتي تفسيره الثاني عدمي وهو عدم ضده أي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد الإدراك مطلقاً من النوم والغفلة والغشية فإنه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وأما العلم به من وجه فلا بد منه ليتمكن طلبه والجهل المركب به أعني الجزم به على خلاف ما هو عليه إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه أما صاحب الأول فلا امتناع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثاني فلا لأنه جازم بكونه عالماً وذلك

يمنعه من الإقدام على النظر إما لأنه صارف عنه كالامتلاء عن الأكل وإما لأنه مناف
للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم

فإن قلت إن كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فماذا تقول فيمن يعلم شيئا
بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر إذ يلزم حينئذ اجتماع المتناقضين قلت النظر
ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني يعني أن المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالمنظور
فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو أي هذا الوجه غير
معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما إذا قصد به العلم بالمنظور فيه الذي هو
النتيجة فإنه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في
الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاقد الأدلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي
يطلب به العلم بالمنظور فيه وأما عدم الظن به على ما هو عليه أو على خلافه فليس
شرطا له وأما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فأمران

الأول أن يكون النظر في الدليل واستعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل وليست به
الثاني أن يكون النظر في الدليل من جهة دلالاته على المدلول وهي أمر ثابت للدليل
ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل إلى المدلول كالحديث أو الإمكان للعالم فإن النظر
في الدليل لا من جهة دلالاته لا ينفع ولا يوصل إلى المطلوب لأنه بهذا الاعتبار أجنبي
منقطع التعلق عنه كما إذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله أو قصره
المقصد السادس

النظر في معرفة الله تعالى أي لأجل تحصيلها واجب إجماعا منا ومن المعتزلة وأما
معرفة تعالى فواجبة إجماعا من الأمة واختلف في طريق ثبوته أي ثبوت وجوب النظر
في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند أصحابنا

السمع وعند المعتزلة العقل أما أصحابنا فلهم في إثبات وجوب النظر المؤدي إلى المعرفة مسلكان

الأول الاستدلال بالظواهر من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى * (قل انظروا ماذا في السماوات والأرض) *

وقوله تعالى * (فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) * فقد أمر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والأمر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل * (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب) * قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لا كها أي مضغها بين لحييه أي جانبي فمه ولم يتفكر فيها

فقد أوعد بترك التفكير في دلائل المعرفة فهو واجب إذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الأمر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد

والمسلك الثاني وهو المعتمد في إثبات وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى * (فاعلم أنه لا إله إلا الله) * لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الأمر غير الوجوب ولأن العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الإمام الرازي وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب كوجوبه وعليه إشكالات

الأول أن وجوب المعرفة يتوقف على إمكانها وليس إمكانها باعتبار كونها ضرورية لأن الإنسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوء من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا إمكان معرفة الله تعالى فرع إفادة النظر العلم مطلقا أي في الجملة وفي الإلهيات خاصة وفيها بلا معلم وقد مر الإشكال عليه أي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر أيضا الجواب عنه أي عن ذلك الإشكال الثاني أنا وإن سلمنا إمكان معرفته تعالى لكن لا نسلم إمكان وجوبها شرعا لأن وجوبها كذلك إنما يكون بإيجاب الله تعالى وأمره وهو غير ممكن إذ إيجاب المعرفة إما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل أي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع أو لغيره وهو تكليف الغافل فإن من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه إياه وهو أيضا باطل قلنا المقدمة الثانية القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا - ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق كما مر من أن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له إنك مكلف لا من يعلم أنه مكلف

الثالث سلمنا إمكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم وقوعه قولكم أجمعت الأمة على ذلك قلنا لا يمكن الإجماع منهم على وجوبها عادة كعلى أي كالإجماع منهم على أكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة في آن واحد

قلنا يجوز الإجماع منهم فيما يوجد فيه أمر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله من توفر الدواعي إلى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجتمع عليه وما ذكرتم من الإجماع على طعام واحد أو كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب أمزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية إلى عدم الاتفاق فيه

الرابع الإجماع إن ثبت في نفسه امتنع نقله إلينا فلا يصح أن يتمسك به وإنما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الأرض ومغاربها فلا يعرفون بأعيانهم فكيف تعرف أقوالهم وجواز خفاء واحد إما لخموله أو لوقوعه في بلاد الكفار أسيرا وجواز كذبه في قوله إن الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية إلى المفسدة ولا شك أن المعبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به وجواز رجوعه عن حكم أفتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر بفتح الخاء وكسرها وأيضا نقل الإجماع بطريقة التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات

قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم الإجماع عليه بطريق التواتر كالأركان الإسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل القاطع على الظني

الخامس وإن سلم نقله بعد تسليم إمكانه وإمكان نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل - أي كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطأ على كل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولأن انضمام الخطأ الصادر من أحدهم على انفراده إلى الخطأ الصادر من واحد آخر وهكذا إلى أن يشملهم الخطأ بأسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على خطأ

قلنا كون الإجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت إليها ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكميهما فإن كل واحد من الإنسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ إلى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالأدلة من عصمة الأمة السادس منع وقوع الإجماع عليه على وجوب المعرفة بل الإجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الأعصار إلى عصرنا هذا العوام على إيمانهم وهم الأكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار على الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا إذ غاية مجهودهم الإقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بإيمانهم

قلنا كانوا يعلمون أنهم يعلمون الأدلة إجمالا كما قال الأعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير أقسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحر ذات أمواج لا تدل على اللطيف الخبير غايته أي غاية ما في الباب أنهم قصرُوا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فإن المعرفة الواجبة أعم من الإجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك أو ندعي نه أي العرفان التفصيلي

واجب لكنه فرض كفاية فإن الوجوب الذي ادعيناه أعم من ذلك أي من فرض الكفاية وفرض العين أيضا والحاصل أن المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على إيمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الأعصار

السابع سلمنا انعقاد الإجماع على وجوب المعرفة لكن لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالإلهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فإنهم إذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا همهم إليه وسلطوا أذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم أو التعليم كما تقول به الملاحدة أو التصفية كما تقول به الصوفية فإنهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه إلى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيده العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة وأما أصحاب النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة الخصم

قلنا كل ذلك يحتاج إلى معونة النظر فإن القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في إفادتها إلى قول الإمام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الإمام بضوء الشمس فكما أنه لا يتم الإبصار إلا بهما كذلك لا تحصل المعرفة إلا بمجموعهما والإلهام

على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره فيكون باطلا إلا بعد النظر وإن لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم إلى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر أو قلنا المراد أنه لا مقدور لنا من طريق المعرفة إلا بالنظر فإن التعليم والإلهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا وأما التصفية كما هو حقها فتحتاج إلى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهى في حكم ما لا يكون مقدورا أو قلنا نخصه أي وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له إليها إلا بالنظر وذلك بأن لا يكون متمكنا إلا منه كجمهور الناس إذ من عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل إلى معرفته لم يجب النظر عليه

الثامن سلمنا أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر إذ الدليل الذي بنيتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فإن تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا

قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعني ما لا يتم الواجب إلا به مقدورة والوجوب ههنا أي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فإن العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة أو الشك عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارنا للشك وإذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة

والحج إذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وأيضا يمكن أن يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك

فإن قلت إذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها

قلت وجوبها مطلق بالقياس إلى النظر وإن كان مقيدا بالقياس إلى ما ذكرنا فإن الإطلاق والتقييد مما يختلف بالإضافة ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجوب العقل وإن لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك

التاسع لا نسلم أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب شرعا لأن الوجوب الشرعي إما خطاب الله أو مترتب عليه ويجوز أن يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء

قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات أي لا يمكن أن تتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بإيجاب السبب المستلزم إياها فإيجابها إيجاب لسببها المقذور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو إزهاق الروح وهو غير مقذور له بذاته فإنه أمر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للإزهاق وهو ضرب السيف قطعا أي هو أمر بذلك المقذور يقينا إذ لا تكليف بغير المقذور شرعا وتلخيصه أن المقدمة إذا كانت سببا للواجب أي مستلزما إياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها لأن القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وإن تعلق في الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقذور فإذا كلف بالمسبب كان تكليفا بإيجاد سببه لأن القدرة إنما تتعلق

بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فإن الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجابا لمقدمته وقد يجاب عنه بأنه أي العبد لو كان مأمورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه وإلا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فإن عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما أن التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من إيجابها وعدم إيجابها

فإن قلت إذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فإذا تركها فإن لم يبق وجوب والواجب لم يكن واجبا مطلقا وإن بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة

قلت هذا بعينه جاز فيما إذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق أن المحال هو أن يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول تقديرها إذ المحال أن يجب وجوب الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الإشكال التاسع على الثامن لكان أنسب بمساق الكلام

العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة على أنه ليس واجبا أحدها أنه أي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به أي بالنظر فيما ذكر ولو

كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل
الفقهية على اختلاف أصنافها وكل بدعة رد لما ورد في الحديث وهو أنه قال عليه
الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد أي مردود جدا
قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد
والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين لهما لأن أهل مكة كانوا يحتاجون النبي
عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد
والنبوة حتى قال تعالى في حقهم * (بل هم قوم خصمون) * وكان النبي عليه السلام
يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة والقرآن مملوء منه أي من البحث عن تلك
الدلائل التي يتوصل بها إلى العقائد الدينية وإثباتها عند الخصم وهل ما يذكر في كتب
الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم ألا ترى إلى قوله تعالى * (لو كان
فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) *
وقوله تعالى * (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) *
وقوله تعالى * (أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة) * إلى آخر السورة
فإنه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلق الإنسان وأشار إلى شبهة المنكرين

للإعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن أن تصير حية واحتج على صحة الإعادة بقوله تعالى * (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) *

وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الإعادة حيث قالوا إن الإعادة مثل الإيجاد أول مرة وحكم الشيء حكم مثله فإذا كان قادرا على الإيجاد كان قادرا على الإعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين

أحدهما اختلاط أجزاء الأبدان والأعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الأعضاء حتى يتصور الإعادة والثاني أن الأجزاء الرميمة يابسة جدا مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن أشار إلى جواب الأول بأنه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز أجزاء الأبدان والأعضاء وإلى الجواب الثاني أنه جعل النار في الشجر الأخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة أولى لأن المضادة ههنا أقل من ذلك ثم إن لمنكري الإعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الإعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن إعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر وذلك باطل لأصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السماوات والأرض لزمه إن يسلم كونه قادرا على إعدامها فإن ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الأوقات وأن يسلم كونه قادرا على إيجاد عالم آخر لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله

قال في نهاية العقول إن الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته

وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تحصى فكيف يقال إن الرسول
والصحابا لم يخوضوا في هذه الأدلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم إنهم يعني
الصحابا لم يدونوه أي علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير
المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه
الأمور ولم يبالغوا في تطويل الذبول والأذنان كما بالغنا فيه وذلك أعني ترك التدوين
والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الأذهان وحدة القرائح ومشاهدة
الوحي المقتضية لفيضان الأنوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم
ويدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شك أو شبهة كل حين من الأحيان مع متعلق
بالاختصاص أي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم تكثر الشبهات
معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل مع أنه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات
في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبه في كل حين من الأحيان السالفة
فاجتمع لنا بالتدرج كل ما حدث في الأعصار الماضية فاحتج في زماننا إلى تدوين
الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك أي عدم تدوينهم الكلام كما لم
يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات
وأبوابا وفصولا كما ميزناها كذلك ولم يتكلموا فيها أي في أقسامه ومسائله
بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعله علة في
القياس والقلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلة والجمع وهو أن يجمع بين الأصل
والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو أن يفرق بينهما بما يختص
بأحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو إسقاط ما لا مدخل له في العلية وتخريجه وهو
تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة إلى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم
مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضا قدح في الكلام وبالجملة فمن البدعة ما هي
حسنة هذا إشارة إلى أن قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير

الجواب أنك إن ادعيت أن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يشتغلوا بالأبحاث الكلامية أصلاً فالاشتغال بها مطلقاً بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه وإن ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيهما يعني ثاني وجوه المعارضة أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر روي أنه صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمتم عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً وقال عليه الصلاة والسلام إذا ذكر القدر فأمسكوا ولا شك أن النظر جدل فيكون منهيًا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل إنما هو حيث كان الجدل تعنتاً ولجاجاً بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى* (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق)*

وقال تعالى * (بل هم قوم خصمون) *
وقال * (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) *
ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيًا عنه وأما الجدل بالحق لإظهاره وإبطال
الباطل فمأمور به قال الله تعالى * (وجادلهم بالتي هي أحسن) *
وقال تعالى * (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن) * ومجادلة الرسول صلى
الله عليه وسلم لابن الزبيري وعلي للقدري مشهورة روي أنه لما نزل قوله تعالى *
(إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) * قال عبد الله بن الزبيري قد عبت
الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة ما أجهلك بلغة قومك أما علمت
أن ما لما لا يعقل
وروي أيضا أن شخصا قال إني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي
فقال علي رضي الله عنه أملكها دون الله أو مع الله فإن قلت أملكها دون الله فقد
أثبت دون الله مالكا وإن قلت أملكها مع الله فقد أثبت له شريكا
هذا كما مضى والنظر غير الجدل فإن الجدل هو المباحثة لإلزام الغير والنظر هو الفكر
ولا يلزم من كون الجدل منهيًا عنه كون النظر

كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى بقوله * (ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) * فيكون مرضيا لا منهيها
وثالثها أي ثالث الوجوه المعارضة قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز ولا
شك أن دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد إذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا
الكف عنه

قلنا إن صح الحديث أي لا نسلم صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل إنه من
كلام سفيان الثوري فإنه روى أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال إن بين الكفر
والإيمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى * (هو الذي خلقكم فمنكم
كافر ومنكم مؤمن) * فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع
سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وإن سلمنا صحته فالمراد به التفويض إلى الله
سبحانه فيما قضاؤه وأمضاه والانقياد له فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر
والاقتصار على مجرد التقليد ثم إنه خبر آحاد لا

يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع وأما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الأصحاب في إثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم أيضا في إثباته إلا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا أي يتمسكون في إثبات وجوبها بالعقل لا بالإجماع والآيات لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف أي من اختلاف الناس في إثبات الصانع وصفاته وإيجابه علينا معرفته فإن العاقل إذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فإن لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره أي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فإن العاقل إذا شاهدها جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فإن لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضا خوف وهو أي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فإن العاقل إذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم ونسبوه إلى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم إلا بالنظر كان النظر أيضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما تمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الأكثر فإن أكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وأن لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف أصلا وإن سلم حصول الخوف فلا نسلم أنه أي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه أي الخوف إذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر لا يقال الناظر فيه أي في عرفانه تعالى أحسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لأننا نقول ذلك ممنوع لأن النظر قد يؤدي إلى الجهل المركب الذي هو أشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة أدنى إلى الخلاص من

فطانة ببراء ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام أكثر أهل الجنة البله
ثم لنا في أنه يعني النظر أو العرفان لا يجب عقلا بل في أنه لا يجب شيء عقلا بل
سمعا قوله تعالى* (وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا) * نفى الله سبحانه وتعالى
التعذيب مطلقا دنيويا كان أو أخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك
الواجب عندهم إذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي
كونه بالعقل إذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله أنه لو
كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات
حينئذ فيلزم أن يكونوا معذيين قبلها وهو باطل بالآية لا يقال المراد بالرسول في الآية
الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية أو المراد من الآية ما كنا معذيين بترك
الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لأننا نقول
كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف
الوضع والأصل وحينئذ لا يجوز صرف الكلام إليه إلا للدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز أن
يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب النظر إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء
وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة إذ يقول المكلف حين يأمره النبي بالنظر
في معجزته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من

ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا أنظر ما لم يجب النظر علي فإن ما ليس بواجب علي لا أقدم عليه ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي إذ المفروض أن لا وجوب إلا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر لأن ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى إفحامه

وأجيب عنه بوجهين

الأول النقض وهو أنه أي ما ذكرتم من لزوم إفحام الأنبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وإنما كان مشتركا إذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا لأن وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا أنظر أصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر

لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس أي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا إلى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظريا قريبا من الضروري محتاجا إلى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه لأننا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة

الأنظار باطل قطعاً وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر له للمكلف أن لا يستمع إليه أي إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكلامه الذي أراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه أي بترك النظر أو الاستماع إذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلاً فلا تمكن الدعوة وإثبات النبوة وهو المراد بالإفحام

الوجه الثاني الحل وهو أن قولك لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا إنما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الأمر موقوفاً على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الأمر على العلم به إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لأن العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فإنه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلاً لا علماً فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم أيضاً أن لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر والشرع ثابت في نفس الأمر علم المكلف بثبوته أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لأن الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل إن شرط التكليف هو التمكّن من العمل به لا العلم به وبهذا الحل أيضاً يندفع الإشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل لأن الوجوب ثابت بالعقل في نفس الأمر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه المقصد السابع

قد اختلف في أول واجب على المكلف أنه ماذا فالأكثر ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري على أنه معرفة الله تعالى إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية

وقيل هو النظر فيها أي في معرفة الله سبحانه لأنه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني
وقيل هو أول جزء من النظر لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة
وقال القاضي واختاره ابن فورك وإمام الحرمين إنه القصد إلى النظر لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه والنزاع لفظي إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أو لا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا وإلا أي وإن لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقا فالقصد إلى النظر لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا أيضا وقد عرفت أن وجوب المقدمة إنما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم إن المصنف ألحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا وإلا فإن شرطنا كونه مقدورا فالنظر وإلا فالقصد إلى النظر هذا أوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة إلا أنه يدل على أن القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وإن أمكن توجيهه بأنه لو كان مقدورا لاحتاج إلى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا
قال الإمام الرازي إن أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقبيه

مقدورا بل واجب الحصول وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد
وقال أبو هاشم هو أي أول الواجبات الشك لأن القصد إلى النظر بلا سابقة شك
يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو
وجود النظر مع ما يمنعه ألا ترى أنك إذا تصورت طرفي المطلوب فإن جزمت به كان
حاصلا وإن جزمت بنقيضه كان مانعا وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك
لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه فيجوز القصد إلى النظر لتحصيل العلم
ورد قول أبي هاشم بوجهين
الأول أن الشك غير مقدور فلا يكون واجبا إجماعا وفيه نظر إذ لو لم يكن الشك
مقدورا لم يكن العلم أيضا مقدورا لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء عند أبي هاشم
والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده أيضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور
قال الآمدي والحق أن ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره إلا أن
دوامه مقدور إذ له أن يترك النظر فيدوم الشك أو أن ينظر فيزول الشك وأنت خبير بأن
ما قاله لا ينفع أبا هاشم لأن الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد إلى النظر هو ابتداء
الشك لا دوامه
الثاني وهو الصواب في الرد عليه أن وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك على ما تقتضيه
قاعده لأنه الخوف المقتضي لوجوب المعرفة إنما نشأ عنده من الشك الحاصل من
الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم وإذا كان وجوبها مقيدا بوجوب
الشك عنده فلا يكون إيجابها إيجابا له ولا مقتضيا لإيجابه كإيجاب الزكاة لما كان
مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن إيجابا لتحصيل النصاب ولا مستلزما

لإيجاب تحصيله اتفاقا فرع أن قلنا الواجب الأول النظر فيمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان أصلا بأن مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن أمكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه فإن شرع فيه بلا تأخير واحترمه المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً وأما إذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات ففيه احتمال وإلا ظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فإنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم وإنما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع إلى الشروع في النظر

وقد يقال في هذا التخصيص إيماء إلى أنه المختار فإن القصد إلى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب أن يقصد إلى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبقاً بقصد آخر

المقصد الثامن

الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل أي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلاثة أحدها واختاره الإمام الرازي أنه يفيد مطلقاً سواء كان فساداً من جهة مادته أو من جهة صورته لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال إن دليله هذا يرشد إلى أن المختار عنده هو المذهب الثالث

أعني التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور أنه لا يفيد مطلقا سواء كان فاسدا مادة أو صورة وقد احتج عليه بأنه لو أفاده واستلزمه لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل وليس الأمر كذلك

والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم وإلا أي وإن لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيد العلم فإن قلت شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم

قلنا هو مشترك إذ شرط إفادته أي النظر الفاسد للجهل اعتقادها أي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل وأثبتته أي المذهب الثاني وهو عدم الإفادة المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل أي ليس له في نفس الأمر ما لأجله يستلزمه وإن كان قد يجلبه اتفاقا كما في المثال الذي أورده الإمام الرازي بيانه أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر إلى المطلوب بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء أضداد العلم قال الآمدي إن الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فإن الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الأمر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لأجلها تكون مستلزما للمطلوب بل استلزامها إياه راجع إلى أن الناظر

اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها وهو منحط في ألا ترى أنه رذا ظهر خطأه في اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة أصلا فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب لرابطة بينهما في نفس الأمر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل إذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لأجلها الاعتقاد بذلك الخلاف أعني الجهل المركب بالمطلوب ولا خفاء به أي بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الإمام الرازي في المثال الذي أورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكرته حق ولكن ليس الشأن من أتى بالنظر الفاسد فيه أي في ذلك المثال اعتقده كذلك أي اعتقد أن مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وإن كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل أن يقول ليس كل من أتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة وإذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم

فإن قلت إذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لأنه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له فيما ذكرته

قلت إنه إذا لم يعتقد المقدمات لم يكن أيضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لأنه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لأجلها يستلزم بعضها بعضا فإنه لا فرق بين المقدمات الصادقة

والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الأول مثلا في استلزام النتيجة إنما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الأولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة أعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الأمر ولا شك أن حصول العلم في الأولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق وإما ما ذكره من التحرير فإنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الأمر ولأجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران أفعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فإنه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الأمر لكون تلك الأفعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد أن هناك ارتباطا عقليا أداه النظر فيه إلى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام

وثالثها أن الفساد إن كان من المادة فقط استلزمه لما مر من استدلال الإمام وفيه بحث لأن قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيدا جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور وأما استلزامه إياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة وإلا أي وإن لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط أو منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل إذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت

صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة لا تستلزم اعتقاداً أصلاً لا خطأ ولا صواباً

المقصد التاسع

فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر

قال ابن سينا شرط إفادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فإن من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن أنها حامل وما هو أي ظنه كونها حاملاً إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة عاقر إذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها

عاقراً ولم يظن أنها حامل ومنعه الإمام الرازي فقال ليس ذلك التفطن شرطاً لإفادة النظر للعلم لأن العلم بأن هذا مندرج في ذلك وبأن إحدى المقدمتين مرتبطة بالأخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به أي بأن هذا مندرج في ذلك وبأن هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة أخرى منضمة إليها أي إلى المقدمات الأخرى مرتبطة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة أخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والواجب لا نسلم أن ذلك الذي وجب العلم به مقدمة أخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين إلى النتيجة فإنه قال هكذا فلا سبيل إلى درك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل أيضاً إلى ذلك إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤدياً إلى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة إلى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على رأي ابن سينا

وكون التفطن شرطا شرطا للإنتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء فإننا نجد
شكليين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع إنتاج إحداهما لنتيجته بين جلي
وإنتاج الآخر خفي محتاج إلى بيان وما ذلك إلا لأن هيئة الأول قريبة من الطبع يتفطن
لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها إلا بدليل أو تنبيه وفيه نظر لاختلاف
اللوازم في الأشكال فقد يكون إنتاجها لبعض من تلك اللوازم أظهر من إنتاجها لبعض
آخر منها وتفصيل الكلام أن الأشكال مختلفة على سبيل منع الخلو إما في المقدمات
وإما في النتائج فإذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الأول والرابع كان اللازم من
أحدهما عكس اللازم من الآخر وإذا كان أحد الاختلافيين لازما وقد يجتمعان أيضا
جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم أو لاختلاف الملزومات
أو لاختلافهما معا فإن اللزوم بين أمرين قد يكون بينا ولا يكون بين أمرين آخرين أو
بين أحدهما وأمر آخر بينا والحق أنه إن أراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للإنتاج
اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لأنه لو كان حصول
المبادئ وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا
الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لإنهاء الكسبيات إلى الضروريات وليس كذلك
فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر وإن
أراد أمرا آخر وراءه أي وراء الاجتماع المذكور فممنوع إذ لا حاجة بنا بعد ترتيب
المقدمتين على هيئة الشكل الأول إلى أمر آخر والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من
الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع

النتيجة وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الأشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في البغلة إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم إذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وأمكن ذلك الظن

المقصد العاشر

قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغير العلم بالمدلول قال الإمام الرازي هناك دليل مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة أيضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه أو إمكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالة هو الحدوث أو الإمكان وهو مغاير له عارض

وقال آخرون لا يجب ذلك أي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا إلى ذاته وإلا أي وإن لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغيره لزم التسلسل لأننا ننقل الكلام إلى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالإمكان مثلا فإنه أيضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة يغيره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل إذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله تعالى والصانع بل كان ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع

ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هؤلاء قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك فإن وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه أي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف

قال ناقد المحصل هذه المسألة إنما تجري فيما بين المتكلمين عند استلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايراً لهما إذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط وأجاب بأن وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو أمر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالإمكان والحدوث

المرصد السادس في الطريق
الذي يقع فيه النظر وهو الموصل إلى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد
المقصد الأول

في تحديده وتقسيمه إلى أقسامه الأولية هو أي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه إلى مطلوب اعتبر الإمكان لأن الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل
يكفيه إمكانه وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل
به إليه إذ ليس في نفسه وسيلة له وأراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في
أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إلى المطلوب كالعالم
مثلا فإنه يسمى عندهم دليلا ويتناول أيضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب
وحيث يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع ترتيبها وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب
التصوري والتصديقي ولما كان الإدراك إما تصورا أو تصديقا فكذا المطلوب الإدراكي
الذي يطلب بالنظر فإن كان المطلوب تصورا سمي طريقه الذي يمكن أن يتوصل
بالنظر فيه إليه معرفا وإن كان المطلوب تصديقا سمي طريقه دليلا وهو أي الدليل
بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل إلى الظن كالغيم الرطب الموصل إلى ظن المطر
والقطعي الموصل إلى الجزم والقطع كالعالم الموصل إلى العلم بوجود

الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني إمارة وقد يخص الدليل أيضا مع التخصيص الأول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمي على العلة كتعفن الأخلاط ويسمى هذا برهانا آنيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا

المقصد الثاني

المعرف تحب معرفته قبل معرفة المعرف لأن معرفته طريق إلى معرفته وسبب لها فلا بد أن تتقدمها فيكون غيره إذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل أن يكون معلوما ويكون أيضا أجلى منه إذ لو ساواه في الجلاء أو كان أخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف هذا تغريع على كونه أجلى أي لا يعرف الشيء بما لا يعرف إلا به فإنه لا يكون أجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة أو أكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد إشارة إلى شرط آخر للمعرف أي لا بد من أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التميز إذ لولاه أي لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه أعم مطلقا أو من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو أن يكون بحيث كل ما صدق على شيء صدق عليه المعرف أيضا أو خرج عنه بعض أفرادها على تقدير كونه أخص إما مطلقا أو من وجه فلم يكن جامعا لجميع أفراد المعرف ولا منعكسا وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف وأعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب إليه المتأخرون إذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع أفراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها

بغيرها وأما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغيره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغيره وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالأعم والأخص وأيد ذلك بأن المعرف لا بد أن يفيد التميز عن بعض الأغيار فإن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلا لم يكن سببا لتصوره وأما التميز عن جميعها فليس شرطا له لأن التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء إما ذاتي أو عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرفا بالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان أو رسما ولا بد فيه أي في المعرف من مميزات مساو للمعرف فإن

كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا وإلا سمي رسما وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام إما حد تام مركب من الجنس والفصل القريين وإما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب وإلا فناقص إما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد وإما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الرسم والمركب إذا لم يكن بديهي التصور يحد بأجزائه حدا تاما وناقصا دون البسيط فإنه لا يمكن تحديده إذ لا جزء له فإن تركب عنهما عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور حد بهما وإلا فلا يحد بهما إذ لم يقع جزءا لشيء وكل متصور كسبي مركب أو بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون تصورهما مستلزما لتصوره يرسم وإلا أي وإن لم تكن له خاصة كذلك فلا يرسم فإن كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا أمكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته وإلا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الأول

التعريف بالمثل سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب أو لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثل فإن كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الأقسام الأربعة المذكورة للمعرف وإلا أي وإن لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم تصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثل قسما على حدة ولما كان استئناس العقول القاصرة بالأمثلة أكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها والثاني التعريف اللفظي وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ أوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الأسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به إفادة تصور غير حاصل إنما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت إليه ويعلم أنه موضوع بإزائه فماله إلى التصديق وهو طريقة أهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي وأقسامه الأربعة التي ذكرت وحقه أن يكون بألفاظ مفردة مرادفة فإن لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله وأعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم إلى قسمين أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فإذا علم مثلا مفهوم الجنس إجمالا وأريد

تصوره بوجه أكمل فإن حصل نفس مفهومه بأجزائه كان ذلك حدا له إسميا وإن ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما له إسميا

والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة إما حدا أو رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لأن المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود فإنه إذا قال مثلا الإنسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الإنسان بكونه حيوانا ناطقا وإلا لكان مصدقا لا مصورا أي مفيدا للتصديق لا التصور بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه أكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال لا نسلم أن الإنسان حيوان ناطق فإن ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب لا نسلم كتابتك نعم يصح أن يقال لا نسلم أن هذا حد للإنسان أو أن الحيوان جنس له أو أن الناطق فصل له.. إلى غير ذلك فإن هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فإذا أريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وإن سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فإذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به أحكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فإن سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه وإلا فلا ويقال أيضا هذا معارض بأنه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس فإن سلم الحد الثاني بطل حده وإلا فلا إذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كان منهما مفهوم على حدة أما إذا قيل الإنسان حيوان ناطق وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال ثم إنه يقدم في

التعريف الأعم لكونه أظهر عند العقل فتقديمه أولى ولأن الأخص قيد له مخصص إياه فكان تقديمه عليه أنسب وما يقال من أنه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري حتى إذا أخرج الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء إذ ليس للحد التام جزء خارج عن أجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الألفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج إلى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس إلى السامعين فإن اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع حينئذ في المشترك وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز إلى غيره وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لأنه بصدد الإظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة المقصود الثالث

الاستدلال إما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالإنسان فإنه يستدل بحال الأول على حال الثاني وهو أي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وعرف بأنه قول أي مركب إما مسموع وهو جنس للقياس المسموع وإما معقول وهو جنس للقياس المعقول وإنما احتيج إلى قوله مؤلف لأنك إذا قلت قول من قضايا تبادر منه أنه بعض منها فصرح بأنه مؤلف من قضايا وأراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة في نفس الأمر أو لا لزم عنه أي عن ذلك القول لذاته أي لا لمقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في

قياس المساواة أو غريبة لازمة لإحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما إذا بين اللزوم بعكس النقيض قول آخر أراد به المعقول لأن المسموع غير لازم أصلاً والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج إلى مزيد أطناب مشهور في الكتب المبسوطه وأما بالجزئي على الكلي أي بحال بالجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقرت الشيء إذا تتبعته وهو إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته أما كلها فيفيد اليقين كقولنا العدد إما زوج وإما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياساً مقسماً واستقراء تاماً أو بعضها فلا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأن الإنسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع أن التمساح بخلافه فإنه عند المضغ يحرك فكه الأعلى وأما بجزئي على جزئي أي بحالة على حالة وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياساً وهو مشاركة أمر لأمر آخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل لذينك الجزئين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك إما باشمال الدليل على المدلول وهو القياس أو باشمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء أو باشمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل فإن قلت ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا إن دخل أي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له أي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لأن

المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالإضافي لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه أعني المسمى بالحقيقي وحينئذ كان الاستدلال بأحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسما برأسه وإلا أي وإن لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر أصلا

فإن قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم أحدهما إلى الآخر فإنك إذا كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدلت بأحد الكلين المتساويين على الآخر لا بالكلية على الجزئي فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال مع أنه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم إنه إن استدلت بالكلية على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس

قلت المقصود أنا أثبتنا في المثال المذكور لكل واحد واحد من أفراد الإنسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فإن ملاحظة مفهوم الناطق هو الأمر الذي يفيدنا الحكم بها أي بالحيوانية على كل واحد واحد من أفراد الإنسان

والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الإنسان ولا شك أن كل واحد منهما جزئي لمفهوم الناطق فرجع إلى الاستدلال بالكلية على الجزئي وقد يجاب أيضا بأن كل واحد من المتساويين يعد جزئيا إضافيا للآخر إذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان أسود وكل أسود كذا وههنا بحث آخر وهو أن القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة أو لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلية على الجزئي أصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق أو لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما

بالاشتغال كما ذكر وإما بالاستلزام الذي لا اشتغال معه فإما صريحا كما في
الاستثنائيات المتصلة وإما غير صريح كما في الايتثنائيات المنفصلة وأما الاقترانيات
الشرطية فراجعة إما إلى الاستلزام أو الاشتغال فتأمل
المقصد الرابع

القياس وهو العمدة لإفادته اليقين فإن الاستقراء لا يفيد يقينا إلا إذا كانت قياسا مقسما
وكذا التمثيل لا يفيد إلا إذا كان العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع إلى القياس هكذا النبذ
مسكر وكل مسكر حرام صورته خمس

الأولى أن يعلم حكم إيجابي أو سلبي لكل أفراد شيء هو الأوسط ثم يعلم ثبوته أي
ثبوت ذلك الشيء الذي هو الأوسط لآخر هو الأصغر كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك
الحكم الإيجابي أو السلبي للآخر كذلك أي لكاه أو بعضه قطعاً حاصلًا بالبديهية فقد
أشار إلى كلية كبرى الشكل الأول وإيجاب صغراه مع فعليتهما وإلى نتائج الأربع
اللازمة من ضروبه الأربعة لزوماً ضرورياً

الثانية أن يعلم حكم إيجابي أو سلبي لكل أفراد شيء هو الأكبر ومقابله أي ويعلم
مقابل ذلك الحكم لآخر وهو الأصغر كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر
كله أو بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمته سلبي
وإيجاباً بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فتكون ضروبه أيضاً أربعة وأنه لا ينتج
إلا سلبي كلياً أو جزئياً يحتاج في العلم بلزومه إلى نوع تأمل وهو أن يكون ذلك الشيء
لو كان ثابتاً للآخر لا اجتماع فيه الحكمان المتقابلان

الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين هما الأصغر والأكبر الثالث هو الأوسط ولا بد أن يكون
ثبوتهما أو ثبوت أحدهما لذلك الثالث كلياً فيعلم حينئذ

إلتقاؤهما فيه أي في ذلك الثالث إما كله أو بعضه ولا يعلم إلتقاؤهما فيما عداه بل يجوز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلاثة وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم ثبوت أحد أمرين لشيء إما كليا أو جزئيا ويعلم مع الأول سلب الآخر عن ذلك الشيء أو بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة أخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية إحدى المقدمتين وإيجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا ينتج إلا جزئيا موجبا أو سلبا وإنما لم يتعرض للشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة إلى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج إليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره

الرابعة أن تثبت ملازمة أي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم الملزوم عدم الملزوم وإلا أي وإن لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أو من عدم اللازم عدم الملزوم فلا لزوم بينهما إذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم من غير عكس أي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز أن يكون اللازم أعم فيوجد مع عدم الملزوم

الخامسة أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر

قطعا فإن تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر أي كذبه وإن تنافيا فقط لزم من ثبوت كذب أيهما كان عدم كذب الآخر أعني صدقه ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان وإذا اجتمعتا معا كان هناك أربع نتائج ولهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جملة قد أفرد لها فن على حدة إلا أن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه

المقصد الخامس

ما هي الطرق القوية وهنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية

الأول أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه أما الأول وهو أنه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها وأخرى بحصر وجوه الأدلة مع نفيها أي نفي الوجوه كلها بالاستقراء أي تتبعناها فلم نجد ههنا شيئا منها وهو عائد إلى الأول إذ مآله إلى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الأدلة فالتمسك بالأول أولى لتسقط هذه المؤنة

وأما الثاني وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين أشار إلى الأول بقوله فإذا لولاه أي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال شامخة بحضرتنا لا نراها واللام في قوله لعدم الدليل على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى أنه إذا جوز ثبوت

ما لا دليل عليه فحينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بحضرتنا لأنها من قبيل ما لا دليل على ثبوته وانتفت النظريات أيضا لجواز وجود معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه أو غلط فيه لا دليل عليه والحاصل أنا إذا استدللنا بدليل على حكم نظري فإن جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الأمر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز أيضا أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وأشار إلى الثاني بقوله وأيضا فإن ما لا دليل عليه من الأشياء غير متناه يعني أن غير المتناهي من جملة الأشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز إثبات ما لا يتناهي وإثباته محال والجواب أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه إما أن تريدوا به عدمه في نفس الأمر أو عدمه عندكم فإن أردتم الأول قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الأمر ممنوع فإن تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليل عليه لا يفيد أن ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فإن الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وإن أردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر وإلا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر أعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الأمور التي ليست عندهم أدلتها ولزم أن يكون الأجهل بالدلائل

أكثر علما لأن جهله بدليل أي شيء كان دليل له يوصله إلى العلم بعدم ذلك الشيء
فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقيمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم
دليلا على ثبوته فإن اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد
العالم بثبوته جهلا فيكون الأجهل بالدلائل أوفر علما بالأشياء مع أنه أي العلم بالدليل
قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين
بانتفاء المدلول

وفي نهاية العقول أن الدليل قد يحدث في الاستقبال كإخبار الشارع بما لا يعلم إلا
بإخباره من أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس
الأمر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل الشاهق
بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فإنه
يجب انتفاؤه وإلا لكان العلم بعدم الجهل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في
المقدمات القطعية ضرورية كانت أو نظرية ضروري معلوم بالبدية فلا يتوقف على
الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له إن امتنع لقاطع دل على امتناعه
امتنع القياس عليه أعني قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التي لم يدل قاطع على
امتناعها لظهور الفارق حينئذ وإلا أي وإن لم يمتنع القاطع منع الحكم الذي هو وجوب
الانتفاء فيه أي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الأمر كسائر الأمور التي لا دليل
على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وأيضا إن صح ما ذكرتم من أن عدم الدليل على
الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم
بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين أي الانتفاء والثبوت الجزم

بهما معا في شيء واحد لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا فإننا إذا لم نجد مع إنسان ما يدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فإننا إذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا وأيضا يلزم هنا أي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود إثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم ثمة أي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه أي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الإشكال لأننا نقول الجزم بعدم نبوته أي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل

على نبوته بل للدليل القاطع الدال على أن لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته

وأما الثاني أي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا أنه يفضي إلى إثبات ما لا يتناهى بل الغرض أنه لا فارق بينهما أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الأول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه إثبات ما لا يتناهى وإنما يتمشى هذا الجواب لو أثبت الملازمة بين جواز الأول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة

الطريق الثاني من ذينك الطريقتين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات

قياسا فقهيًا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو أي هذا الإثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه أو كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه أي في إثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه أشهرها أمور ثلاثة أحدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعندما أي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الأضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم إذا تأملنا وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحا وإذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعندما فعلنا أن قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكر من أن الدوران يدل على المدار للدائر دل على علية المعلول المساوي لعلة فإن العلة دائرة معه وجودا وعندما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلوم أيضا دائر مع الجزء الأخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائرة فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصورة فإن قلت كون المدار صالحا للعلة معتبر عندهم وليس شيء من

المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وأيضا كون تلك الوجوه مثلا صالحا لعلية القبح في العقل مما لا يتيقن به أصلا وإن جاز أن يظن والمقصود ههنا إنما يتم باليقين دون الظن وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر في الحكم الدائر أمرا مقارنا للمدار دونه وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر وقد ينفي هذا الاحتمال أي احتمال كون المؤثر أمرا مقارنا بوجوه الأول الرجوع إلى أنه لا دليل عليه أي على المقارن فيجب نفيه وقد مر فساده الثاني أنهما أي المدار والدائر متلازمان علما يعني أنه إذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلا إذ علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئا غيرها أي أصلا وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وإن علمنا سائر الأشياء فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمتضايين كالأبوة والنبوة فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية كيف أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما يعلم به وحده غيره علة له أي لذلك الغير فإن كثيرا من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلا ألا ترى أنا إذا علمنا ملاقات النار للقطن علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة وإذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وإن لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من أن يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وأنت خبير بأن هذا الاتفاق

إنما هو بين الأشاعرة وأما المعتزلي فربما خالفهم في ذلك فالأولى أن يقال إن كثيرا من المسببات تعلم من أسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات

الثالث الدوران لو لم يفد كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللا بغير المدار لجاز استناد المتحركة إلى علة غير الحركة مع دوران الأولى على الثانية وجودا وعدمًا وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات قلنا إن سلم التغاير بين المتحركة والحركة أي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتي الأحوال فلا نريد بالحركة إلا ما يوجب المتحركة

فإذا قيل لنا جوزوا إسناد المتحركة إلى غير الحركة كان معناه جوزوا أن يكون الموجب للمتحركة غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل أن العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالة على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر

الرابع المقارن الذي زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر أن لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر حصل المطلوب الذي هو الحكم إذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد

الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا وإلا أي وإن لم يلزمه ولم يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مدارا لأنه إن كان المقارن أخص لم يكن المدار مدارا وجودا وإن كان أعم لم يكن المدار مدارا عدما هذا خلف قلنا لعل المدار لازم للمقارن أعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع أي نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة أيضا مصادرة على المطلوب

وثانيها أي ثاني الأمور التي هي أشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كأن يقال مثلا علة كون السواد مرثيا إما وجوده أو كونه عرضا أو محدثا أو لونا أو كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رويته فإذا قيل قد تكون العلة المقتضية لصحت الرؤية في السواد أمرا آخر سوى هذه الأقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الأمر الآخر فينتفي وهذا رجوع إلى أول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه

وثالثها أي ثالث الأمور التي هي أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة الإلزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الأصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الإمام الرازي وهي أي الإلزامات من أنواع القياس بالحقيقة

فتارة تكون على صورة قياس الطرد أما في الإثبات كقول الأشعرية الله عالم بالعلم لأنه مريد بالإرادة اتفاقاً وأما النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لأن تذكره لا يولده وأخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الأشعرية في خلق الأعمال لو كان العبد قادراً على الإيجاد لكان قادراً على الإعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادراً على الإعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الإيجاد أيضاً وهو أي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالإلزامات لا يفيد اليقين لأن حكم الأصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا بين منع ثبوت حكمه أي حكم الأصل لأنه إن سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع وإن لم يسلم له تلك العلة منع حكم الأصل لأنه إنما قال به لأجلها فهذا قياس مركب الأصل كما عرفته في التذكرة فللمعتزلي أن يقول إنما حكمت بأن مريدية الله تعالى معللة بالإرادة لأن المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فإن صح ما قلت من أن المريدية صفة جائزة ظهر الفرق وإلا منعت كون المريدية معللة بالإرادة وأن يقول إنما منعت من اقتدار العبد على الإعادة لأمر لا يوجد في الإيجاد وذلك لأن قدرته على الإعادة إما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالإيجاد أو غيرها والأول باطل لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلق في بعض الأوقات بإعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدور آخر لزم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بإيجاد شئيين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات إذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والأقدر والثاني أيضاً بطل لأنه إذا كانت القدرة المتعلقة بإعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد وإذا صح ذلك

صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الأصول التي اعتقدتها ساقتني إلى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على الإعادة دون الإيجاد فإن صحت ظهر الفرق وإن فسدت منعت الحكم في الأصل وجوزت اقتدار العبد على الإعادة أيضا وأعلم أن عد الإلزامات من طرق إثبات العلية سهو من المصنف لأنه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس .. إلى آخره وإنما وقع منه هذا السهو بناء على أن الإمام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة أربعة الأول قولهم مالا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من أنواعه رد الغائب إلى الشاهد أو بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الأصل معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الأول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في إثبات علة الأصل في الأقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الإلزامات وهي بالحقيقة من أنواع القياس وأراد أن الإلزامات ثالث الطرق الأربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالأدلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين فتوهم المصنف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة

المقصد السادس في المقدمات
أي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق إلى التصديق مطلقا على
قسمين قطعية تستعمل في الأدلة القطعية وظنية تستعمل في الإمارة فـالقطعية أي اليقينية
واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا
كذا والمراد أن القطعية الضرورية التي هي المبادئ الأول سبع
الأولى الأوليات وهي ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما
فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في
تصوراته وهذا القسم لا يخفى أيضا على الأذهان المشتعلة النافذة في التصورات
الثانية قضايا قياساتها معها وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب
الحكم بينه أو هي قريبة من الأوليات نحو الأربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم
بمتساويين زوج
الثالثة المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود
الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات أو الحس الباطن
كالحكم بأن لنا فكرة وأن لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية ويعد
منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا واعلم أن الحس لا يفيد
إلا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد
من الإحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الإحساسات الجزئية تعد
النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا شك أن تلك الإحساسات إنما تؤدي
إلى اليقين إذا كانت صائبة فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الإحساسات لم
يتميز الصواب عن الخطأ

الرابعة المجربات وهي ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما أو أكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد أن يكون هناك سبب وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب وإذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعاً وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل

الخامسة الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع باتقان فعله فإننا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجريات والفرق بينهما أن السبب في المجريات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا أكثريا وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها

السادسة المتواترات وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معيناً فقد أحال فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط

مبلغ ما يقع معه اليقين فإذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وأن تكون مستندة إلى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شأنه أن يحصل بالإحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابعة الوهميات في المحسوسات فإن حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فإن العقل يصدقه في أحكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فإنه إذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان واعلم أن العمدة من هذه المبادئ الأول السبعة هي الأوليات إذ لا يتوقف فيها إلا ناقص الغريزة كالبله والصبيان أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات وأما المجريات والحدسيات والمتواترات فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين إن كفى في حكم العقل فهو الأوليات وإن لم يكف فإما أن يحتاج العقل إلى أمر ينضم إليه ويعينه في الحكم فذلك الأمر إن كان هو التوهم فهو الوهميات وإن كان غيره فهو المشاهدات أو يحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك أن ذلك الأمر يكون مبادئ لتلك القضية فإن

كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وإن كانت غير لازمة لها فإما أن يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات أو بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادئ الأول أو يحتاج إليهما معا فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالأخبار وهو المتواترات أو لا وهو المجربات فإن العقل فيهما يحتاج إلى أمر ينضم إليه وهو استماع الأخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة وإلى أمر آخر ينضم إلى القضية وهو القياس الخفي ولك أن تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها إلى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك أدرجت فيما قبله

والمقدمات الظنية التي تسعمل في الإمارة فقط أربع
الأولى مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر كمسائل أصول الفقه إذا سلمها الفقيه وبنى عليها الأحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها
الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح أو عند الأكثر كقولنا الإله واحد أو عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها إما لمصلحة عامة أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية أو مزاجية سواء كانت صادقة أو كاذبة
الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب

كالمأخوذات من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار بخلاف المأخوذات من الأنبياء الذين علم أنهم لا يكذبون فإنها بعد ما علم استنادها إليهم مستعملة في الأدلة النقلية كما ستعرفها

الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب ولتتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم أي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية

الأولى أنهم إذا أرادوا نفي عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا ليس عدد أولى من عدد فينتفي العدد بالكلية كنفي مسألة الوحدة فإنهم احتجوا على وحدانيته تعالى بأن الإله الواحد كاف في إيجاد الخلق فلو ثبت إله ثان لم يكن أولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لإفضائه إلى ذلك المحال وكفى مسألة عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فإنهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق إلا بمعلوم واحد إذ لو تعلق بأكثر منه لم

يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف وكفى مسألة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين فإنهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد إلا بمقدور واحد إذ لو جاز تعلقها بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا إذا أرادوا إثبات عدد غير متناه قالوا إما أن لا يثبت عدد أصلا وهو باطل أو يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك نحو كون الله عالما بكل معلوم فإنه تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد وعالميته أمر واجب وليس عدد أولى من عدد فإما أن لا يجب كونه عالما بأكثر من واحد وهو باطل اتفاقا أو يجب كونه عالما بكل ما يصح أن يعلم وهو المطلوب ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فإنهم أثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة عدم الأولوية بين عدد وعدد في نفس الأمر ممنوع لجواز أن يكون لبعض الأعداد رجحان

وأولوية على بعض في نفس الأمر فجاز أن يكون الثاني مثلا حاصلًا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء عدد آخر وعدم الأولوية في ذهنك لا يفيد إذ لا يلزم من عدم العلم بالأولوية عدمها في نفسها إلا أن يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه فإن قال المستدل نختار الأول وهو أن عدم الأولوية في نفس الأمر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الأعداد مثلا حكم مثله من سائر الأعداد فإن المثيلين يتشاركان في الأحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع.. إلى ما لا يتناهى من أمثاله وإذا لم تصح تلك الأمثال لم يصح هو أيضا قلنا ما ذكره إعادة للدعوى بعبارة أخرى مع أنه لزمه في صورة الاستدلال على نفي الأعداد نفي الواحد أيضا لأنه مثل الثاني والثالث فإذا انتفيا انتفى الواحد قطعًا فإن قيل ليس الواحد مثل العدد

قلنا إن كان العدد نفس الأحاد فقط كان الواحد مثلا له وإن اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هي مبدأ لخواصه لم تكن الأعداد متماثلة أصلا ولزمه في صورة الاستدلال على إثبات ما لا يتناهى من الأعداد فساد آخر أشار إليه بقوله وإذا يلزمهم صحة عدم العالم فإنه يصح تقديم أحداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وبأوقات ثلاثة وهلم جرا لأن الأوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم أحداثه على ذلك الوقت بأوقات لا نهاية لها مع أنهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الأولى مشترك بين جانبي النفي والإثبات كما تحققته ويخص جانب النفي بسؤال وهو أن ما لا يتناهى من الأعداد إن امتنع لدليل قاطع دل عليه لم يقس عليه ما لا يمتنع من الأعداد المتناهية إذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه وإلا أي وإن لم يمتنع

ملا تناهى من الأعداد لدليل دل عليه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من إثبات عدد مخصوص أمرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية وهي قريبة من الأولى أنهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفة وجودية كانت أو عدمية بالمساواة مطلقا كنفى المعتزلة قدم الصفات أي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته وإلا ساوت تلك الصفات الذات في القدم فتساويها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس هذا خلف وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم وإلا فهو أي علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها وإلا فمثل الله في أنها ليست متحيز ولا حالة في تحيز فتساويه مطلقا فيلزم إما كون الواجب ممكنا أو كون الممكن واجبا وضعفه أي ضعف ما حكموا به من التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا إلى إظهاره ألا ترى أن الأنواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع أنها ليست متماثلة مطلقا بل الأشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها

المقدمة الثالثة أنهم إذا أرادوا إثبات صفة الله تعالى قالوا هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى وإذا أرادوا نفي صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فتنتفي عنه وقد تعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في أمور ثلاثة في الأفعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والإيلام بلا سبق جنائية ولحقوق عوض نقص فيجب أن ينفي عنه وهو أي الكمال في الأفعال هو الحسن والنقصان في الأفعال هو القبح ويعتبر أيضا في الذات فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والإمكان نقص فيجب نفيه عنه وفي الصفات الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وإنما تثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على إثبات الصفة أن لو قبلها أي تلك الصفة الذات فإن الذات إذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها ألا ترى أن إيجاد العالم في الأزل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لأن فعله يجب أن يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والإرادة وحصل معنى الكمال أنه ماذا وكانت تلك الصفة كمالا لها أي للذات لائقا بها في نفس الأمر إذ يجوز أن يكون كمالا بالقياس إلينا ولا يكون كمالا بالقياس إلى ذاته تعالى كالكتابة مثلا ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجر أن يكون له كمال منتظر وإثبات ذلك موقوف على أنه موجب بالذات

المقصد السابع

الدليل إما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة أو نقلي بجميعها كذلك أو

مركب منهما

والأول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع أصلا

والثاني وهو الدليل النقلى المحض لا يتصور إذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول وأنه لا يثبت إلا بالعقل وهو أن ينظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد إثباته بالنقل دار أو تسلسل

والثالث يعنى المركب منهما هو الذى نسميه بالنقلى لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق ثم إنه قد يقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام فىقال مقدماته القرىبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى * (أفصيت أمرى) *

وكل عاص يستحق العقاب لقوله * (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) *

وقد يكون بعضها مأخوذا من العقل وبعضها من النقل كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص فلا بأس أن يسمى هذا القسم الأخير بالمركب من العقلى والنقلى فظهر صحة تليث القسمة كما وقع فى عبارة بعضهم والمطالب التى تطلب بالدلائل ثلاثة أقسام

أحدها ما يمكن عند العقل أى مالا يمتنع عقلا إثباته ولا نفيه حتى ولو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفى ولا إثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة الإسكندرية فهذا المطلوب لا يمكن

إثباته إلا بالنقل لأنه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب فإنها إنما تعلم باخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

لثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا المطلوب لا يثبت رلا بالعقل إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر

الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم إذ يمكن إثبات الصانع دونه بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسول ثم يثبت بإخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوحدة فإن إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحدا فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية فهذا المطلوب يمكن إثباته بالعقل إذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن أيضا إثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت

المقصد الثامن

الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب أو لا قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة لتوقفه أي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع أي وضع الألفاظ المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بإزاء معان مخصوصة والإرادة أي وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة منه

والأول وهو العلم بالوضع إنما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الألفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات وأصولها أي أصول هذه العلوم الثلاثة تثبت برواية الآحاد لأن مرجعها إلى أشعار العرب وأمثالها وأقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالأصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فإن امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالأقيسة وكلاهما يعني رواية الآحاد والقياس دليلاً ظنيان بلا شبهة

والثاني وهو العلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل أي نقل تلك الألفاظ عن معانيها
المخصوصة التي كانت موضوعة بإزائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى معان
أخرى إذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى التي
نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك إذ مع وجوده جاز أن يكن المراد معنى آخر
مغاييرا لما فهمناه وعدم المجاز إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا
الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا وعدم الإضمار إذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه
عن حاله وعدم التخصيص إذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا
جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتأخير فإنه إذا فرض هناك تقديم وتأخير كان
المراد معنى آخر لا ما أدر كناه والكل أي كل واحد من النقل وأخواته لجوازه في
الكلام بحسب نفس الأمر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم أن بعضهم أسقط
الإضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف أدرجه في
التخصيص لأن النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الأزمان ثم بعد هذين الأمرين أعني
العلم بالوضع والعلم بالإرادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما
دل عليه الدليل النقلي إذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعا بأن يؤول
الدليل النقلي عن معناه إلى معنى آخر مثاله قوله تعالى

* (الرحمن على العرش استوى) *

فإنه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه
تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وإنما
قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي إذ لا يمكن العمل بهما بأن يحكم بثبوت
مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما بأن يحكم بانتفاء مقتضى
كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بأن يحكم بثبوت ما
يقتضيه الدليل

النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي إبطال للأصل بالفرع فإن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل لأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس إلا العقل فهو أصل للنقل الذي تتوقف صحته عليه فإذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الأصل بالفرع وفيه أي في إبطال الأصل بالفرع إبطال للفرع أيضا إذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته وإذا أدى إثبات الشيء وتصحيحه إلى إبطاله وإفساده كان مناقضا لنفسه أي مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها فكان باطلا ومحالا إذ لو أمكن لأمكن اجتماع النقيضين أعني نفسه ونقيضه وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقل على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقل وهو المطلوب لا يقال جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات لأننا نقول هذا منع لا يضر المعلل لأن وجود المعارض العقلي إذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلى اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الوجه الذي كان المستدل بصدده وأيضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وحينئذ لا يبقى النقلى حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت أنه لا بد في إفادة الدليل النقلى اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني إذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية وهو أي عدم الوجدان لا يفيد القطع والحزم بعدم الوجود إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق أن دلالتها أي دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها يتوقف على أمور عشرة ظنية فتكون دلالتها أيضا ظنية لأن الفرع الموقوف لا يزيد على الأصل الذي هو

الموقوف عليه في القوة والمتانة وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل والحق أنها أي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة نقلت إلينا تواترا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة فإننا نعلم استعمال لفظ الأرض والسما والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرها فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعا فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والإرادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فإنه إذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه نعم في إفادتها اليقين في العقلية نظر لأنه أي كونها مفيدة لليقين مبني على أنه هل يحصل بمجرد أي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي و أنه هل للقرينة التي تشاهد أو تنقل تواترا مدخل في ذلك أي الجزم بعدم المعارض العقلي وهما أي حصول ذلك الجزم بمجرد مدخلة القرينة فيه مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه أي النفي والإثبات فلا جرم كانت إفادتها اليقين في العقلية محل نظر وتأمل

فإن قلت إن كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقلية كما لزم منه ذلك في الشرعيات وإلا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتها وانتفاء ولا

طريق له إليها والمراد بالعقلية ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات
فلأجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلية في
العقلية وإن حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقلية
فإنها بمجرد تفيد الجزم بعدم المعارض لأنها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها
أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها
لأن أحكام البديهة لا تتعارض بحسب نفس الأمر أصلاً كما مر وقد جزم الإمام الرازي
بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في
المسائل النقلية تارة لإفادة اليقين كما في مسألة حجية الإجماع وخبر الآحاد وأخرى
لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية الفرعية

الموقف الثاني في الأمور العامة

(٢١١)



(۲۱۲)

أي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فإما أن يشتمل الأقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فإن كل موجود وإن كان كثيرا له وحدة ما باعتبار و كالمهية والتشخص عند الفائق بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لمهيته أو يشمل الاثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية قد يقال الأمور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها إما على سبيل الإطلاق كالإمكان العام أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وإنما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الأقسام الثلاثة إذ قد أوردنا كلا من ذلك أي مما يختص بواحد منها في باب فلم يبق إلا الأمور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وفيه أي في ذها الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث تلك الأمور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات إلى معروضاتها ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها المقدمة في قسمة المعلومات إلى معروضات الأمور العامة وهي عند المتكلمين أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الأربعة وبيان ذلك أنه إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أو لا وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين

الموجود والمعدوم وهو الحال أولا فهذه أربعة احتمالات ذهب إلى كل واحد منها طائفة منهم

الاحتمال الأول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة أيضا بينهما وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم أي ما من شأنه أن يعلم إما أن لا يكون له تحقق في الخارج إنما اعتبر قيد في الخارج لأنهم لا يقولون بالوجود الذهني أو يكون والأول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثتان ورباعية

الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة أمر حق أي ثابت وقال به القاضي الباقلاني قولا مستمرا وإمام الحرمين منا أي من الأشاعرة أو لا فإنه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة أيضا فالمعلوم على رأيهم إما لا تحقق له أصلا وهو المعدوم أو له تحقق إما باعتبار ذاته أي لا بتبعية الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره أي له تحقق تبعا له وهو الحال وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لأن الذوات وهي الأمور القائمة بأنفسها إما موجودة أو معدومة لا غير إذ لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا تكون حالا و قولنا لموجود لأن صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا و قولنا لا موجودة لتخرج الأعراض فإنها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة لتخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فإنها معدومة لا أحوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فإنها عندهم أحوال حاصلة للذوات

حالتي

وجودها وعدمها والجواب أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له في الجملة لا أنه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالأحوال حال العدم وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم أو قال به ولم يقل باتصافه بالأحوال فالاعتراض ساقط من أصله

الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة هو مذهب أكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم إما لا تحقق له في نفسه أصلا وهو المنفي المساوي للممتنع أو له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم والممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا وأيضا فإما أن لا كون له في الأعيان وهو المعدوم ممكنا كان أو ممتنعا أو له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم أخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه أي من المعدوم وأنت تعلم أن نقيض الأخص مطلقا أعم مطلقا من نقيض الأعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي أعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه أي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين لكن الأقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقا فهو راجع إلى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم إلى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لثلا يتوهم من إطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثبات قسما منه لكنه مندفع بأن قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وإنما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة

الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق أيضا وهو قول بعض

المعتزلة من مثبتي الأحوال فيقول الكائن في الأعيان إما أن يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود أو يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الأعيان أيضا قسما من الثابت كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسما منه وغيره أي غير الكائن في الأعيان هو المعدوم فإن كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت وإلا فمنفي فالأقسام أربعة فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول الموجود والمعدوم والممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي أي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف النفي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت والموجود أيضا وأما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن أن يعلم ولو باعتبار إما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم وإما له تحقق ما هو الموجود ولا بد من انحيازه بحقيقة أي لا بد من أن ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو فإن انحاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي وإلا فهو الموجود الذهني فإن الذهن لا يدرك إلا أمرا كلياً فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره إلا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فإنه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بأن الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص يغير حقيقته حتى ينحاز بهما معا عن غيره وبأن الجزئيات المدركة

بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بأن الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبأن المدرك بالحواس لا ينحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم إليها في هذا التحقق بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية ج شخصية انحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص إلى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه أنه منحاز عن غيره بحقيقته فإن الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضا وكل ذلك تعسف والأظهر أن يقال الموجود إما أن يكون وجوده أصلا يترتب عليه آثاره ويظهر منه فهو الموجود الخارجي والعيني أو لا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء إذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة وإظهار لكون الإمكان مقتضى الذات كالوجوب وهو أي الممكن لذاته إما أن يوجد في موضوع أي في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض أو لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه أي ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فإن المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل فالمحل أعم من المادة لصدق المحل على الموضوع أيضا والحال أعم من الصورة لصدق الحال على العرض أيضا

والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندارج الأخص تحت الأعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود أي في الخارج إذ لا يثبتون الموجود الذهني إما أن لا يكون له أول أي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله أي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم أو يكون له أول أي يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث إما متحيز بالذات أو حال في المتحيز بالذات أو لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به أي المتحيز بالذات المشار إليه أي الذي يشار إليه بالذات إشارة حسية بأنه هنا أو هناك اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فإنه قابل للإشارة سبيل التبعية وقيد الإشارة بكونها حسية لأن المجردات على تقدير وجودها قابلة للإشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه أي في المتحيز أن يختص به بحيث تكون الإشارة الحسية إليهما واحدة كاللون مع المتلون فإن الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر دون الماء مع الكوز فإن الإشارة إليهما ليست واحدة فإن الماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وإن كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسيرا للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالأولى أن يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه أعني الذي جعلناه قسما ثالثا من أقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا إذ لم نجد عليه دليلا فجاز أن يكون موجودا وأن لا يكون موجودا سواء كان ممكنا أو ممتعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو أنه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين

الأول أنه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف وهو أنه ليس

متحيزا ولا حالا في متحيز ولا بد من أن يمايزه الباري بغيره أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وأنه محال الثاني أن هذا الوصف أخص صفات الباري فإن من سأل عنه أي عن الباري لا يجاب ذلك السائل إلا به أي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه أيضا في الحقيقة فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم وجواب الأول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شيء من المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود أو سلبي كنفى ما عداهما عنهما و جواب الثاني أنا لا نسلم أنه أي هذا الوصف أخص صفاته تعالى بل أخص صفاته إما الوجود الذاتي وإما كونه موجدا لكل ما عداه أو القدم إذ لا يشاركه فيها غيره و جواب الثاني بوجه آخر أن يقال هذه الدعوى أي دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته لا تخلو عن مصادرة لأن كونه أخص صفاته إنما يتم إذا ثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي فإثباته بها دور

المرصد الأول في الوجود والعدم

وفيه مقاصد

المقصد الأول في تعريفه

أي تعريف الوجود فقل إنه بديهي تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفا لفظيا
وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا
والمختار أنه بديهي لوجوه وهذه الوجوه إما استدلالات كما هو الظاهر منها فإن بداهة
التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان وإما تنبيهات بناء على ما
قيل من

أن الحكم بداهة تصوره بديهي أيضا لكن قد يحتاج في الأمور البديهية إلى تنبيه بالنسبة
إلى الأذهان القاصرة

الأول أنه جزء وجودي لأن المطلق جزء من المقيّد بالضرورة وهو متصور بالبديهية لأن
من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعاً وجزء المتصور
بالبديهية بديهي إذ لو كان كسبيا محتاجا إلى تعريف لكان ذلك المتصور أيضا محتاجا
إلى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل أي تنزلنا عن كون وجودي متصورا
بالبديهية وقلنا إن تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء إلى دليل أي طريق موصل يلزم من
وجده وجوده أي من وجوده ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي

ويكون وجوده أي وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل متسفادا من دليل آخر وبه يتم الدليل على بدهة تصور الوجود فإنه إذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهية كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا أيضا

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسبا

فإن قيل علم الإنسان بوجوده مكتسب

قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لأننا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا إلى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء إلى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فإذا حمل كلامه هذا على أن علم كل إنسان بأنه موجود ضروري فلا إشكال في ذكر الدليل وإن حمل على أن كل إنسان يتصور وجوده بديهية فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل إلى التصور كما أشرنا إليه ثم إن المصنف مع تصريحه بأن وجودي متصور بالبديهية وجزء من المتصور بالبديهية بديهيا قال ههنا أو نقول بعد التنزل إلى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء إلى دليل ولا دليل على سالتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء إلى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق بطريق البدهة فاتجه الإشكال بأن الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة إنما يكون في اكتساب التصديق

فلعله أراد كما أنه لا دليل عن سالبيتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين لأن السلب لا يعقل إلا بالقياس إلى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي إما ضروري أو منته إليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه أي جواب الوجه الأول أنا لا نسلم أن وجودي حقيقته بكنهها متصورة بالبدئية نعم أنا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب وأنه لا يستدعى تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما أن أحد طرفيه أنا والمشار إليه بأنا حقيقته بكنهها غير بديهية وإذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهية كان اللازم منه بدهية تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه إنما الكلام في أن تصوره بكنهه بديهي هذا إذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات أما إذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بدهية أو كسبا وإذا كان عارضا لإفراده لم يلزم من تصور إفراده بالكنه بدهية تصور عارضها أصلا فإن قلت المحمول في قولك أنا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وأيضا إذا قلت وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الإضافة فلا بد أن يكون متصورا

قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي أن يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز أن يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما قوله في التنزل أولا لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لا بد من دليل هو ضروري أي معلوم بالضرورة وأما وجوده فلا إذ قد لا يكون له أي للدليل وجود فإن الدليل كما يكون وجوديا يكون عدما أيضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فإننا نستدل بصدق المقدمتين في

نفس الأمر على صدق المدلول فيهما لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فإن الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل أنا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما إلى المدلول كذلك نتوصل بتصور أجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها إلى المعرف فلا يتم استدلالكم فإن قيل المعرف أو الدليل سواء كان وجوديا أو عدميا لا بد أن يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا أو منتهيا إليه دفعا للدور أو التسلسل وبذلك يتم مقصودنا

قلنا إن سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد أعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الإيجاب أعم من وجوده له

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بدهية تصور الوجود هو أن يقال قولنا الشيء إما موجود أو معدوم تصديق بدهي وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية أو مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الأمور أيضا بديهية فإن قيل إن زعمت أنه أي هذا التصديق بدهي مطلقا أي بجميع أجزائه فمصادرة لأن الوجود من جملة أجزائه فالحكم بأن ذلك الجميع بدهي موقوف على الحكم بأن الوجود بدهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي أو زعمت أن الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بدهي غير محتاج إلى استدلال لم ينفع لجواز أن يكون تصور طرفيه معا

أو تصور أحدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيًا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقًا ولا مصادرة لأن بدهته مطلقًا في نفس الأمر تتوقف على بدهة أجزائه في نفس الأمر ولكن لا يتوقف العلم ببدهته مطلقًا على العلم ببدهة أجزائه أي العل ببدهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا إذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبه والصبيان علم إجمالا أن كل واحد من أجزائه بديهي فإذا أريد أن يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق وكل جزء من أجزائه بديهي فظهر أن العلم بالكلية القائلة بأن كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببدهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من أن العلم بكلية كبرى الأول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فإن الحكم على زيد من حيث أنه فرد من أفراد الإنسان إجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فإن الحكم يختلف باختلاف العنوان فالأحكام الجارية على خصوصيات أفراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة إلى الفعل نعم إذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الأفراد كما إذا علم أن الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك أن هذا التصديق بديهي مطلقًا لم يصح الاستدلال ببدهته على بدهة شيء منها لأنه دور وجوابه أي جواب الوجه الثاني أنه يكفي تصورهما أي تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع إنما وقوع في التصور ولكنه الوجه الثالث وإنما ينتهز حجة على من يعترف بأن الوجود متصور

بالكنه ويدعي أنه بالكسب أنه لو كان الوجود مكتسبا فإما بالحد أو بالرسم لانحصار كاسب التصور فيهما والقسمان باطلان أما تعريفه بالحد فلأن الحد كما مر إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد وإلا أي وإن لم يكن بسيطا بل مركبا فأجزاؤه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية أو لا تكون أجزاءه وجودات بل ما ليست بوجودات فعند الاجتماع بين تلك الأجزاء التي كل واحد منها ليس وجودا لا بد أن يحصل أمر زائد على تلك الأجزاء وإلا أي وإن لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد فلا وجود هناك أصلا إذ ليس ثمة إلا تلك الأجزاء التي ليست وجودات ويكون ذلك الأمر الزائد الحاصل عند اجتماع الأجزاء الذي هو الوجود عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هي أي تلك الأجزاء علل الوجود ومعرضاته لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها لا أجزاءه فيكون التركيب في فاعل الوجود أو قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود أجزاء فتلك الأجزاء تتصف إما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن أو بالعدم ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الأجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة فيلزم حينئذ اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود أجزاء فتلك الأجزاء إما أن تتصف بوجود مع أو بعد أي مع الوجود الذي هو المركب أو بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله بل هو إما معه أو متأخر عنه أو يتصف بوجود قبل أي قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء أي الوجود على نفسه أو لا تتصف تلك الأجزاء به أي بالوجود فلا شك أنها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود أعني تلك الأجزاء التي لم تتصف بالوجود وأما تعريفه بالرسم فلوجهين أحدهما أن الرسم لا يفيد

معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف لما مر في شرائط المعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقرار فإننا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود أعرف من كل ما نحاول تعريفه به وأيضا فهو أي الوجود أعم المفهومات والأعم جزء الأخص والجزء أعرف من الكل لأن العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وأيضا فالفيض من المبدأ الفيض عام والنفس الإنسانية قابلة للتصورات وإذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض إلا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه أقل كان إلى الفيض أقرب والأعم لا شك أنه أقل شرطا ومعاندا من الأخص لأن شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لأن الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام أصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة إلى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها أكثر من وقع الخاص وارتسامه فيكون أعرف وجوابه أي جواب الوجه الثالث أنا نختار أن تعريف الوجود بالحد فنختار أو لا أن أجزاء التي يحد بها وجودات قولك فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا ممنوع فإن وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي أي حقائق الأشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود متخالفة في أنفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا الإشارة إلى أن الخلاف في كون الوجود بديها أو كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا وإما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب أن يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي أو يقال كله كسبي إذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديها فالأولى في الجواب أن يقال أجزاءه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز أن يكون صدق الوجود على تلك

الأجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على أجزائه كذلك ونختار ثانيا أن أجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الأجزاء أمر آخر قلنا نعم و ذلك الأمر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وإن كان كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله أو فاعله ثم ما يكرته منتقض لسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا إذ نطرده بعينه في السكنجيين مثلا فنقول إن كانت أجزاءه سكنجيات ساوى الجزء الكل في الماهية وإن لم تكن سكنجيات فإن حصل عند الاجتماع أمر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجيين كان التركيب في علل السكنجيين ومعرضاته لا فيه وإن لم يحصل كان السكنجيين محض ما ليس بسكنجيين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب رذ أجزاءها لا تخلو عنها أو عن نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها إذ نقول مثلا أجزاء الدار إما دار أو ليست بدار فعلى الأول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه أي العدم بالعدم وأنه أي الوجود بل العدم أيضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالموجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معرض الوجود فإنه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لأنه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال إنما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم أن يقال أجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب أن جزء الوجود إذا كان معدوما كان الوجود أيضا معدوما وقد عرفت أنه لا استحالة فيه و الحق عند الشيخ الأشعري اتصافه أي اتصاف الوجود بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنها موجودة فحل الشبهة عنده أن أجزاء

الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لأن وجود كل شيء عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلا فيها أو خارجا عنها وقد عرفت أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لأن الوجود إذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة لا تتصف أجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك أي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح بإثبات الوساطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح إلا على مذهب مثبتي الأحوال فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الأحوال كما أن الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب في الوجود تتصف الأجزاء بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لأن الحد في المشهور إنما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الأجزاء الخارجية المتميزة الوجود في الخارج وهو أي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على الفرع بحسبه إنما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه أو نختار أنه أي جزء الوجود يتصف بالمعدوم أي بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود حينئذ محض العدم حتى يكون محالا بل محض معدومات فلا يلزم إلا كون الوجود مركبا من أجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب

من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج فإنه مركب من أجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض أمور لا شيء منها بعشرة أعني الوحدات التي تتركب منها العشرة وكذا الحال في الأجزاء الذهنية فإن الحيوان نفسه ليس عين الإنسان في الحقيقة وإن كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون أحد النقيضين جزءا من الآخر فإنه صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا أيضا أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه وإيصاله إليه وإما أنه لا يفيد أي الكنه شيء من الرسوم أصلا فلا لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وأن يكون للوجد خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لإبطال الرسم لا أعرف من الوجود مصادرة فإن من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي أنه كسبي كيف يسلم أنه لا أعرف منه بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهيا فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا على كون الوجود أعرف مما عداه الأعم جزء الأخص ممنوع بل قد يكون الأعم عرضا عاما للأخص فلا يلزم من تصور الأخص ولو بالكنه تصور الأعم فجاز أن يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا إلى الفاعل المختار فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام وقوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته أقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه إنما هو بالنسبة إلى تحققهما أي تحقق العام والخاص في الهويات إذ العموم والخصوص إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك فالأعم يكون متحققا في هويات وأفراد أكثر والأخص في أفراد أقل فإذا ترتبت الأشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة إلى نوع الإنسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقيق الأعم أو معاند له فهو شرط لتحقيق الأخص أو معاند له فإنه لو لم يتحقق الأعم في ضمن فرد لم يتحقق الأخص في ضمنه بدون العكس إذ قد يتحقق الأعم في ضمن فرد غير فرد

الأخص لا بالنسبة إلى تحققهما في الذهن إذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة ألا يرى أن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم إذا كان الأعم جزء الأخص وكان الأخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الأعم في الذهن شرطا لتحقيق الأخص فيه وكذا معاند تحقق الأعم فيه أن فرض هناك معاند لتحقيق الأخص فيه من غير عكس كلي والمنكر له أي لكون الوجود بديهيا فرقتان الأولى من يدعي أنه سبي محتاج إلى معرف لوجهين الأول أنه إما نفسي الماهية كما و مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فإنه ليس كنه شيء منها بديهيا إنما البديهي بعض وجوهها وإما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود حينئذ من عواضها أي من عوارضها الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لأن العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا أيضا لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبيا والجواب لا نسلم أنه إذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضة ومن يدعي أن تصور الوجود أول الأوائل في التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه أي عن هذا الوجه بأنه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وإنها بديهية وفيه نظر لأن الماهية من حيث هي ماهية أعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بأن يقال هي أيضا غير مستقلة بالمعقولة

بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ إلى أحد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب

الوجه الثاني أن يقال لا شك أنه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب أن تعريفه ليس لإفادة تصوره حتى ينافي كونه بديها بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلفت النفس إليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا ما له التصديق كما مر والأمور البديهية يجوز تعريفهما بحسب اللفظ فإن البديهي وإن كان حاصلًا في الذهن بديهية لكن قد يكون مجهولا من حيث أنه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم أنه مدلول مراد به وقد أجيب عن الوجه الثاني أيضا بأن أحدا لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا أنه أي الوجود ليس هو الكون في الأعيان بل هو شيء يوجب الكون في الأعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا أنه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الأعيان

الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديها من يدعي أنه لا يتصور الوجود أصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بأمرين

الأول أن تصوره إنما يكون بتميزه عن غيره لأن المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز أنه ليس غيره ومعنى أنه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل إلا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا إليه

فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب أن
تصوره بتميزه عن غيره في نفس الأمر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصويره تعقل
السالب الذي هو المفضي إلى الدور سلمناه لكن السلب والإيجاب غير العدم والوجود
كما عرفت في بداهة الوجود إذ قد عرفت هناك أن المعتبر في الموجبة صدق المحمول
على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل
يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الإيجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى
هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله أيضا
نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف
لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه

الأمر الثاني لتصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس على
تقدير كونه متصورا وللنفس وجود آخر وإلا امتنع أن نتصور شيئا فيجتمع حينئذ في
النفس المثلان أعني وجودهما والوجود المتصور والجواب أن ما ذكرتم من أن تصور
الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نسلم الوجود الذهني
ولئن سلم فيكفي في تصويره أي تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود
حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه إلى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل
يكون المعلوم نفسه حاصلًا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود
النفس أو عارض له فإنه على التقديرين حاضر عندنا وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا لا
بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا أو نمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة
الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس

على أن الممتنع هو يقوم المثلان بمحل واحد قيام الأعراض بمحالتها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم قال بأنه أي الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الأولى أنه أي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على أن المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما الثانية أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل أي مؤثر ومتأثر أو المنقسم إلى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة أنه ما يعلم ويخبر عنه أي يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل أو إلى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه وكله أي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالآخفى كما لا يخفى فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وأيضا الثابت يرادف الموجود والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له أثر في الغير والمنفعل موجود فيه أثر من الغير والقديم موجود لا أول له والحادث ههنا موجود له أول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والإخبار إمكان وجودهما فالتعريف بها أيضا دوري المقصد الثاني في الوجود المشترك في أنه أي الوجود مشترك اشتراكا معنويا أي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير أبي

الحسين وأتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة أيضا إلا أنه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وإنما ذهبوا إلى كونه مشتركا معنى لوجوه الأول أنه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به أي الوجود عند التردد في الخصوصيات من أنواع الموجودات وأشخاصها ضرورة أنه أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك إما نفس الخصوصيات أو مختص بها ذاتيا كان لها أو عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها أما على الأول فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي أعيان تلك الخصوصيات وأما على الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً

والثاني باطل لأننا إذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بأن له سببا فاعليا موجودا ثم إذا ترددنا في أن ذلك السبب واجب أو ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر أو عرض وإذا كان جوهرًا فهو متحيز أو غير متحيز وهكذا إذا ترددنا في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا إذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا أنه واجب فإنه يزول اعتقاد كونه ممكنا إلى اعتقاد كونه واجبا مع أن اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير أصلا فلولا أن الوجود المشترك معنى لتغير اعتقاده أيضا لا يقال إذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا إذا زال اعتقاد بعضها إلى بعض زال اعتقاد معنى الوجود إلا أن الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لأننا نقول نحن نعلم أن

هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وأنه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب أن يكون الاشتراك معنويا

الوجه الثاني أنا نقسمه أي الوجود إلى وجود الواجب و وجود الممكن و وجود الجوهر و وجود العرض وهكذا نقسمه إلى وجودات الأنواع وأشخاصها أو نقسم الموجود إلى هذه الموجودات بأسرها فإن المال في التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه التي ينقسم إليها ابتداء لأن حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك لا يقال قسمة الوجود إلى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى الغورا والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لأننا نقول هذه يعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا تختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فإنه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين إنما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الاشتراك بالمعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد أنه يعود الإشكال لجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب أي نجزم بأن له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية إلى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص

مشتركين وهو باطل لأن الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصيات متميزة فلا تكون
مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق أنه إن أريد مجرد الاشتراك أي إن أريد من
الاستدلال بهذين الوجهين مجرد أن الوجوه معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء
كانت أفراده متماثلة في الحقيقة أو لا فهما أي مفهوما الماهية والتشخص أيضا
عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينهما وإن كانت
أفرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض
بهما وإن أريد التماثل في الوجود أي إن أريد أنه مشترك وأفراده متماثلة متفقة في
الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما أي بالماهية والتشخص
وارد عليهما لأن أفرادهما متخالفة لا متماثلة وأنت خبير بأن المتبادر من دعوى
الاشتراك مطلقا هو المعنى الأول
الوجه الثالث أن العدم مفهوم واحد إذ لا تمايز فيه أي في العدم بالذات فلا تعدد فيه إذ
لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا مقابله أعني الوجود معنى واحد وإلا بطل الحصر العقلي
فيهما يعني أن قولك الشيء إما موجود أو معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فإذا
كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة
أنه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فإنك إذا قلت زيد إما أن يكون موجودا
بوجود خاص أو لا يكون موجودا أصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز أن يكون موجودا
بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فإن قيل إذا أريد أنه إما موجود بوجود ما من
الوجودات وإما ليس موجودا أصلا لم يبطل الانحصار قلنا فحينئذ كان الحصر
بملاحظة اللفظ وأوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب
اختلافه

والجواب أنا لا نسلم أن العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب إضافته إلى الوجود فإن كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك أن الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وإن كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان أيضا لكل وجود مخصوص بشيء رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفع حصر عقليا كما أن الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي

الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية أي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها إلى دليل بل يكفيها أدنى تنبيه إذ نعلم بالضرورة أن بين الوجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لأنها ثابتة مع قطع النظر عن الألفاظ وأوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه إلا المعاند فإنه غير مقنع له وأما بالنسبة إلى المصنف فهو قاطع فيما ادعيته كذا في المباحث المشرقية قال المصنف وتعود قضية الماهية والتشخيص فإن الحال فيهما أيضا كذلك فإن اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وإن ادعى معه التماثل بين أفراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخيص

الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم أنه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري إذ لولا أنه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بأنه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان في كل وجود أنه كذلك أي غير مشترك وإذا لم تكن الدعوة المتعلقة بأمور متعددة واحدة عامة لها لم يكن إثباتها بدليل واحد عام لأن تلك الدعوة حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد

تلك الأمور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل أن الدليل إذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد أن تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها إياه إنما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه إذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال إن الوجود غير مشترك فلا شك أن حكمه غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل إلى أن يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من أن يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات بأسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم إيجابي صادق هو أنه غير مشترك فلا بد أن يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك

والجواب أنا نأخذها أي الدعوة سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بينها بل يكفيها تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فإنه لا يقتضي شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحقيقه أن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن أن يجاب أيضا بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليه حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول إياها من غير حاجة إلى أن يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فإننا إذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة

الشيء إما أن يجب وجوده أو لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر
فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميزان أصلا بخلاف ما إذا كان الوجود
معنى واحدا لاستحالة أن يكون نسبة المعنى الواحد إلى شيء واحد بالوجوب
والإمكان معا بالنظر إلى ذاته

والجواب أن ما ذكرتم مبني على جواز أن يكون لشيء واحد وجودان وكون الشيء
الواحد له وجودان وإن كان الوجود نفس الحقيقة أو زائد عليها معلوم الانتفاء
بالضرورة لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين أو أن تكون موجودة بوجودين
وإن كانا زائدين عليها وأما من قال ليس الوجود مشترك معنى بل هو مشترك بين الكل
اشتركا لفظيا فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة في الكل وسيجئ حجتهم وههنا مذهب
ثالث نقل عن الكشي وأتباعه وهو أن الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن
ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف إليه
المقصد الثالث في الوجود والماهية

في أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب ثلاثة لأنه إذ لم يقل
أحد بأن الوجود جزء الماهية فإما أن يكون نفس الماهية في الكل أي الواجب
والممكن جميعا أو زائد عليها في الكل أو يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها
في الممكن أو بالعكس وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد فانحصرت المذاهب في
ثلاثة

أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري من المعتزلة أنه نفس الحقيقة
في الكل أي الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلاثة

الأول لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة أي إذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة إذ لا واسطة بينهما فيلزم حينئذ من انضمام الوجود إليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وأنه تناقض إذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا

والجواب من وجهين

الأول النقص بسائر الأعراض الزائدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود فإذا انضم إليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس بأسود بالسواد فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بزسود معا وأنه تناقض

الثاني الحل وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي في المرصد الثاني وكل منهما أي من الوجود والمعدوم أمر زائد عليها ينضم إليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني به أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم وأنه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة وإذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة ولا نعني به أن الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه أن الوجود ينضم إلى الماهية وحدها لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا إلى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل

وجودها وبعبارة أخرى ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الأعراض إلى محلها

الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده أي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فإن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف و أيضا يلزم تقدم الشيء على نفسه إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق إن كان غير الوجود اللاحق بأن يقال لو كن الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث وتتسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً فيكون هو عين الماهية وذلك لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهي عارضة للماهية فتقتضي أن يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية وإلا لم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب

والجواب أن الضرورة التي ادعيتموها إنما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فإن البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود فإن قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف نفسه وأما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لأنها تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية له ولقائل أن يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للأحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم

الظنية في أحكامها العامة فلا يصح قطعاً بل الصواب أني قال الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية أي موجودة في الخارج فإن قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازها عن معروضه إنما هو في العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى أنه ليس السلب داخلاً في مفهومه لا بمعنى أنه موجود في الخارج فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري هذه وقد اعترض بأن هذين الوجهين إن صحا لزم منهما أن الوجود ليس زائداً على الماهية لا أنه عينها لجواز أن يكون جزءاً منها وإن لم يذهب إليه أحد

الوجه الثالث لو كان الوجود زائداً على الماهية أو جزءاً منها لكان له وجود آخر لا متناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وحينئذ نقل الكلام إلى وجود الوجود وتتسلسل الوجودات إلى ما لا يتناهى

والجواب المنع أي لا نسلم الملازمة إذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجوداً بل معدوماً ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً إنما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مر وإن سلم أن للوجود وجوداً على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زائداً عليه ولا جزءاً منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدث نفسه على تقدير كون القدم والحدث موجودين في الخارج وكذلك أمثاله أي أمثال ما ذكر من وجوب الوجوب وإمكان الإمكان وغير ذلك من الأنواع المتكررة التي سيأتي ذكرها فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه أي على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فإنه لا يكون قديماً إلا بانضمام أمر آخر إليه أعني مفهوم القدم وأما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بأمر زائد عليه ينضم إليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليه وأما

الوجود فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه ألا ترى أن كل ما يغير الضوء إنما يكون مضيئاً بواسطة قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به وثانيها مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن أما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله إذ لو قام وجوده بماهيته أي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائداً عليها إذ لا يجوز أن يكون جزءاً منها وإذا كان زائداً عليها وجب أن يقوم بها وإلا لم تكن موجودة أصلاً ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده وصفاً محتاجاً إليها أي إلى ماهيته وإنها غيره والمحتاج إلى الغير ممكن فيكون وجوده ممكناً فله علة وهي أي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبية وإلا لكان وجود الواجب معلولاً لغيره فلا يكون الواجب واجباً فهي أي تلك العلة الماهية الواجبية والعلة متقدمة تقدماً ذاتياً على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية الواجبية على الوجود أي على وجودها بالوجود وأنه محال لما مر من الوجود في الدليل الثاني للشيخ وهي أنه يلزم كون الشيء موجوداً قبل وجوده وكونه موجوداً مرتين وأنه يلزم إما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات ويلزم أيضاً ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لأن الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد أن تتقدمها بوجود لا يكون زائداً عليها وإلا لم يكن ذلك الجميع جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب فإن قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكناً محتاجاً إلى علة مبني على أن وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد أنه محتاج إلى علة توجده بل المراد أنه على تقدير

زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي إما الماهية أو غيرها وأجيب عنه بأن العلة لا شك أنها متقدمة على المعلول وأما أن تقدمها عليه يجب أن يكون بالوجود فممنوع فإن التقدم الثابت للعلة بالقياس إلى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فإنها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله لأنه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم كون وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل وإذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك وأيضا فالأجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس كذلك التقدم الثابت للأجزاء بالوجود لأننا نجزم بذلك التقدم للأجزاء وإن قطعنا النظر عن الوجود أي عن وجود الأجزاء والماهية فإننا إذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود أو عدم معها جزمنا بتقدم أجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما أمكن ذلك الجزم أصلا لا يقال هو أي تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود أيضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فإننا إذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد أنهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد أنهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل لأن نقول فهذه الحثية أي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس إلى الماهية وأنها تلحقه أي هذه الحثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لأنها ثابتة للمقوم قبل أن يوجد إلا أنا لا نتعقله إلا باعتبار الوجود وهو أي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف لنا في سند المنع إذ قد ثبت حينئذ أن علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز أن

يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من أنه أراد أن هذه الحثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لأن هذه الحثية ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج إلى علة خارجية وكلامنا فيها وأيضا قوله فهذه الحثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى أجاب الحكماء بأن المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد وأن يلاحظ العقل له وجودا أو لا حتى يمكنه أن يلاحظ له إفادة الوجود وذلك لأن مرتبة الإيجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فإن ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعا سواء كان إيجاد غيره أو إيجاد نفسه وحينئذ لا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزها من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلية لا بد وأن يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لأن استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فإن تقويمه الماهية ودخوله في قوامها إنما هو بالنظر إلى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم وإلا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب أن يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية و بين ما جعلتموه مستندا للمنع هو العلة القابلية والمقدمة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه أي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناها اشتباه أصلا

وثالثها أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن جميعا
فهنا بحثان

الأول أنه زائد على الماهية في الممكن لوجوده أربعة
الأول أن الماهية الممكنة من حيث هي هي تقبل العدم وإلا أي وإن لم تقبل العدم
ارتفع عنها الإمكان واتصفت بالوجوب الذاتي و لا شبهة في أن الماهية الممكنة حال
كونها مأخوذة مع الوجود تأباه وإلا جاز أن تكون موجودة معدومة معا ولو كان
الوجود نفس الماهية الممكنة أو جزءها لم تكن كذلك بل كانت تأتي العدم من حيث
هي هي أيضا أما على تقدير كون الوجود نفسها فلأن الوجود يأبى قبول نقيضه وأما
على تقدير كونه جزءا لها فلأن الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع
الوجود فلا تقبل العدم لما مر

وأجيب عن هذا الوجه بأنك إن أردت بقبول العدم أنها أي الماهية الممكنة تثبت في
الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع لأن الماهية حال العدم لا ثبوت لها
في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وإن أردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نسلم
أنها لو كانت نفس الوجود أو كان الوجود جزءها لما قبلته أي لما قبلت الماهية من
حيث هي هي العدم وذلك لأن الوجود نفسه يرتفع بالكلية لأنه إذا ارتفع الماهية
الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا إذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك
الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة وإذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه
اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها
الوجه الثاني أنا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك

في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به لا يقال الشك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فإنه أي الوجود الذهني نفس التعقل والتصوير فإذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق وأنه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا أو ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعي لأننا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه إذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لأن حصول الشيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوت له فإن الشعور الشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه أي في الوجود الذهني ومن أثبته أثبته ببرهان لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتج إلى برهان وأيضا فالماهية الخارجية أي المتحققة في الخارج إذا لم تكن معقولة لأحد خالية عن الوجود الذهني فيغايرها فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضا

فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعي ولا يمكن أن يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها أيضا إذ يتوجب عليه أنا لا نسلم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الأرموي حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني أنا نعلمه أي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فإن هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلمه أي وجود الممكن تصديقا لأن الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج إذ الوسط غير مكرر وليس له ورود إذ الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بأنا نشك في ثبوته أي ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا أنه إنما لا يجوز الشك في الجزء إذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم أن شيئا من الماهيات معقول كذلك وأيضا المثال الجزئي لا يصح قاعدة كلية فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها فما ذكرتموه إنما يصلح لإبطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لا لإثبات أن كل وجود زائد عليها

الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها فائدة معنوية أصلا بل كان يعد هذرا وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معنوية معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما لا يعتد به والأظهر أن يقال وكأن قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون أو ذو لون وليس فيه فائدة جديدة إذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه

الوجه الرابع أنه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان إما نفسها أو جزءها والأول باطل لأنه أي الوجود مشترك لما مر دونها أي

دون الماهية لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها وكذا الثاني باطل إذ لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان أعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات إذ لا ذاتي لها أعم منه فكان جنسا لها إن كان محمولا عليها وإلا كان جزءا مشتركا مثل الجنس وتتمايز أنواعه المندرجة تحته بفصول أو بأجزاء مختصة مثل الفصول هي أيضا موجودة لكونها مقومة وأجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها أي لتلك الفصول أيضا إذ الفرض أنه جنس للموجودات فلها أي للفصول فصول آخر كذلك أي موجودة أيضا ويلزم التسلسل وترتب أجزاء الماهية الواحدة إلى غير النهاية وأنه محال إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط لأن البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعاً والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لأن مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة أيضا فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة إلى ما لا نهاية له فصل هو وسيط وواحد فتقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية وأيضا فالموجود إما جوهر فلا يكون جزءا للعرض أو عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان

والجواب عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الأول بأن يقال يجوز أنه قد يكون جنسا للأنواع أي أنواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فإنه جنس للأنواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس إلى الفصل الذي يقسمه عرض

عام له وإنما جاز ذلك لأن المدعي هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز أن يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بأن يقال قوله الموجود إما جوهر أو عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فإنهما أي الجوهر والعرض من أقسام الموجود والوجود ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء

قال المصنف والتحقيق أن هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن إنما تفيد تغاير المفهومين أي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين أي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع إنما وقع فيه أي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فإن عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل إن ما صدق عليه السواد من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما أي للوجود والسواد هويتان متميزتان في الخارج تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد القائم بالجسم فإن للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الأولى بالثانية و ما ذكره من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وأنه ليس لهما هويتان متميزتان هو الحق المطابق للواقع وإلا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود أيضا هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان لها أي للماهية قبل انضمام الوجود إليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري وفحوى دليله لأنه يدل على امتناع كون الوجود متميز

الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لأن ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والأسود إلا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطأة كالسواد وأيضا لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود وبالجمله فالهوية الثابتة في الأعيان هوية السواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم وإما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع نعم لما أثبت الحكماء الوجود الذهني فإنهم وإن وافقوه في ذلك أي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بأنه أي الوجود يغير الحقيقة الخارجية ذهنا فإنه إذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل إلى أمرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وإن خالفوه في التقارير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية فليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء إنما الموجود أو الشيء في الخارج جواد أو إنسان أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الأعيان بل

هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث أنها في الذهن ولا يحاذي بها أمر في الخارج وذلك أي الوجود في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فإن مفهومات هذه الألفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الأعيان شيء هو حقيقة مطلقة أو تشخص مطلق أو ذاتي أو عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الأولى ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات وإلا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا

قال المصنف فإن النزاع في أن الوجود زائد أو ليس بزائد راجع إلى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبتته كالشيخ قال إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن أثبتته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتأخرين في أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثاني أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه الأول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته بل كان موجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته إما لذاته فيكون كل وجود مجردا لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن أيضا مجردا عن الماهية وقد أبطلناه في البحث الأول وإما لغيره فيكون مجرد واجب الوجود لعللة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته إلى غيره سواء كان ذلك لغير وجوديا أو عدميا هذا خلف الوجه الثاني أن الواجب مبدأ الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات إما الوجود وحده أو هو مع قيد التجرد والأول يقتضي أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الأشياء الموجودة مبدأ لكل شيء منها حتى لنفسه

وعلله لأن الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه أظهر من أن يخفى والثاني يقتضي أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزءاً من مبدأ الوجود أي فاعله وأنه محال بديهية ومؤد إلى انسداد باب إثبات الصانع لأنه لما جاز أن يكون المركب من العدم موجوداً مع كونه معدوماً جاز أن يكون العدم الصرف موجوداً أيضاً لا يقال لم لا يجوز أن يكون التجرد الذي هو عديم شرطاً لتأثره لا جزءاً من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لأننا نقول فإذاً كل وجود مبدأً لما الواجب مبدأً له إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط أي شرط يمكن اجتماعه معاً لمساواته وجود الواجب الذي جامعته الشرط ويعود المحال وهو جواز كون كل شيء مبدأً لكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد أجاب عنهما أي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بأن النزاع في أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات إذ لا يقول عاقل بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى وإلا لكان حقيقته أموراً متعددة مقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود فإن ما صدق عليه أنه وجود أي ما يحمل عليه الوجود مواطأة ليس في الواجب أمراً زائداً بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ إنما يلزم هذا إذا كان وجوده مساوياً في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها

وإن كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز أن يكون أمرا عارضا لها خارجا عن ماهيتها وبهذا القدر ثم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال وأما حصته أي حصة الواجب من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا يشفي غليلا فإنه اعتراف بأن حصة الكون في الأعيان عارض لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهية الممكنات وإلى هذا المعنى أشار الإمام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فإن قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق إذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للماهية إلا أن يثبت أن للممكنات أمرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الأعيان هو أي ذلك الأمر الثالث ما صدق عليه أنه وجود ويثبت أيضا أنه أي ذلك الثالث معروض للحصة من الكون في الأعيان عارضة للماهية الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بأن في الممكن ثلاثة أمور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب أمرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب ولكن لم يقد عليه أي على ذلك الأمر الثالث دليل أصلا بل ولا قال به أحد فإن التزمه في الممكن ملتزم إظهارا للفرق التزمنا نحن عدمه في الواجب وقلنا ليس فيه إلا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته وطالبناه بإثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت أنت أن حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وإن كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما توطأ أو تشكيكا وأن قوله وأما حصته إلى آخره فمزيد

توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الإبطال لا تجدي نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أمورا ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال نعم ههنا اعتراضان واردة على الوجهين أشار إلى أولهما بقوله فإن الوجود مقول على أفراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فإنه في وجود الواجب أولى وأقدم وأقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من أفراده إذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها كما اشتهر فيما بينهم فالأشياء التي يصدق عليها أي على كل واحد منها أنه وجود لا موجود يعني الأشياء التي يحمل عليها الوجود مواطئة وهي الوجودات لا الأشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فإن تخالفها لا ينفعنا مختلفة بالحقيقة أي يجوز أن يكون كذلك لأن الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو أي الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضى للتجرد

والقيام بالذات وللمبدئية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدئية لاختلاف الوجودين بالحقيقة وأشار إلى الثاني بقوله وأيضا قلنا أن نطرح هنا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز أن يكون ذلك المشترك عارضا لأفراده وأن تكون حقائق الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك كالماهية

والتشخيص العارضين لما تحتها فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما وأقول إذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركه في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة أشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك إذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الوجود الذاتي إضافة تقتضي في الواجب طرفين أحدهما الماهية والآخر الوجود لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الواجب إضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لأن الواجب هو الأمر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الأمر هو ذات الواجب لأنه بذاته ممتاز عن غيره والصواب أن يقال إن فسر الواجب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان أمرا سلبيا غير محتاج إلى تحقق شيئين في الواجب وإن فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فإن قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلنا تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لأنها في ذواتها محتاجة إلى غيرها فكذا في اقتضاءها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فإنه مستغن عما عداه بالكلية إلزام للحكماء القائلين بأن وجود الواجب عين ذاته وهو

الوجه الرابع من تلك الوجوه إلا أنه إلزامي فإن الحكماء اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب أن يكون في الواجب كذلك وبه أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فإنهم أثبتوها في العناصر بأنها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الأفلاك وإن لم تكن قابلة للانفصال إلا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قاذمة بالهيولى في العنصریات وجب قيامها بها في الفلكيات لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه وأبطلوا المثل المجردة التي قال بها أفلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية وأبطلوا أيضا مذهب ديمقراطيس في تركيب الأجسام البسيطة الطباع من أجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا

والجواب منع كونه أي الوجود طبيعة نوعية بل هو أمر عارض لأفراده المتخالفة الحقائق

المقصد الرابع في الوجود الذهني

لا شبهة في أن النار مثلا لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا وأصيلا وهذا مما لا نزاع فيه إنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا وهذا الموجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير أصيل وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الأفاضل الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من إن تحريره عسير جدا احتج مشبهوه وهم الحكماء بأمور

الأول أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق أي من غير إضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل الإطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو ونحكم عليه أي على ما لا وجود له في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة ككونها محكوما عليها بالإمكان العام وملزومة أو لازمة لبعض الأشياء وكون الممتنع مثلا أخص من المعدوم وأعم من شريك الباري وكونه متعلقا إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع أو على ما صدق عليه وأنه أي الحكم على تلك الأمور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها

إذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الأمر فرع ثبوته أي ثبوت ذلك الغير في نفسه وإذ ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فإن قلت لو صح هذا الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالأحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجودا إما خارجا أو ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لأن كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس الأمر يستلزم وجوده في الجملة وإذ لا وجود له أصلا فلا علم ولا إخبار وأنه تناقض لأن المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والإخبار عنه فيكون معدوما وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرنا أنه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا أنه يصدق بمعنى أنه ثمة أمرا يصدق عليه في نفس الأمر أنه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فإن عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استحالة في ذلك أجاب عنه أي عن الأمر الأول الذي يتمسك به الحكماء في إثبات الوجود الذهني للإمام الرازي بمنع أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور إما قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون فإنه ذهب إلى أنه لا بد في كل

طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلي أبدي وما استدل به أرسطو على إبطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائماً فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول أفلاطون ههنا على ما نقل من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان أنسب أو قائم بغيره كما يقوله الحكماء فإن الصور أي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال فإنه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد أن يرتسم فيه صور ما يوجده فإذا التفتت النفس إليها شاهدها

والجواب أن المرتسم فيها أي في الأمور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلاً إن كانت الهويات أي هويات ما يتصوره لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وأنه سفسطة ظاهرة البطلان وإن كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني إذ عرضنا مقصودنا إثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن أي اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا أو لاحظها أي لاحظ الذهن تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وإنما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لأن بطلانه أظهر والحاصل أن تلك الأمور المتصورة إذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراية وسواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بأنه إن أريد بالأمور الثبوتية أمور ثابتة في الخارج فلا نسلم أنا نحكم بها على ما لا وجود له

في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وإن أريد بها أمور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب وأجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة أيضا إذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض أيضا بأنك إن أردت أن تلك الأمور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وإن أردت أنها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة وأجيب بأننا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الأمر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها وإذا ليس في الخارج فهو في الذهن الأمر الثاني من الأمور الدالة على الوجود الذهني أن يقال من المفهومات ما هو كلي أي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج إذ كل موجود في الخارج فهو مشخص متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لأنها عدم المنع من فرض الشركة وإن سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الأول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال أيضا للحقائق الكلية كالإنسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الأعيان بل في الأذهان ويتجه عليه أن دعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة نعم أفراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة

الأمر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا أو مقدرا أو لا يكون موجودا فيه أصلا والتالي باطل وقد أشار إلى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله فإننا إذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به أن للممتنع أي ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا أي لا نريد ذلك قطعا إذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلا بل نريد به أن الأفراد المعقولة للممتنع أي ما يصدق عليها الممتنع في العقل من الأفراد المعقولة للمعدوم أي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الأمر أنها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع أفراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الإيجابي فلذلك قال وهذا بالحقيقة عائد إلى الأول والحاصل أن قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط إما محققة أو مقدره فلولا أن يكون للممتنع أفراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه أن مفهوم المعدوم أمر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل مثلث تساوي زواياه قائمتين إذ ليس الحكم فيها مقصورا على الأفراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الأفراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الأمر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم إيجابي واحتج نافية وهم جمهور المتكلمين فإن بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لأننا إذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة

والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وأيضا يلزم اجتماع الضدين إذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل وأجاب عنه أي عما ذكر من الوجهين الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود أصيل والحرار ما يقوم به هوية الحرارة أي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين أيضا لأن التضاد من أحكام الأعيان والهويات دون الصور والماهيات وبأن الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الأشياء فإن ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا وأما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن إذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن إن كان مساويا لها أي للهوية عاد الإلزام وتم الدليلان معا وإلا لم تكن هي الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا لأننا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وأنه أي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فإن الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الحقيقة والأحكام إذ في الهويات أمور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها أي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية إلا ذلك أي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة وإذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها أي هل يساوي الحاصل الهوية أولا إن أردت به أنه هل يساوي نفس الهوية اخترنا أنه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وإن أردت أنه هل يساويها في الماهية أو لا فهو كلام خال عن التحصيل إذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية

الهوية أو لا وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات أو جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة إلى خصوصية أحد الوجودين وإن كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي لأن منشأ الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلت أن الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الإجمالي يكفيننا ولا حاجة بنا إلى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن

المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز أم لا
الموجودات الخارجية متميزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا يشك فيه أيضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه وأما المعدومات التي من جملتها العدميات ففي تمايزها وتعددتها اللازم للتمايز خلاف منهم من أثبتته فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصح وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما أي غير عدمي الشرط وال ضد فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم منه بين العدميات لم تختلف مقتضياتها ولا أحكامها من كون بعضها ملزوما لآخر أو لازما له أو مساويا أو مباينا إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لأن المعدومات والعدميات نفي صرف لا إشارة إليها أصلا وكل ما هو متميز فله وجود إما في الذهن وإما في الخارج لأن التميز صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف

بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بتميز أصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان أنسب بقوله والحق فيه أي في الخلاف في تمايز المعدوم أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لأنه لا تمايز بين المعدومات إلا في العقل فإن تلك الأحكام إنما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الأمر في العقل لا في الخارج إذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها إلا في العقل فإن كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدومات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلا وإلا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنيا مع أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متميزة المقصد السادس في أن المعدوم شيء أم لا وأنها أي هذه المسألة من أمهات المسائل الكلامية إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الإمام الرازي هذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فإن القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن أن يعكس الحكم فإن من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال

غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة إن المعدوم الممكن شيء أي ثابت متفرد في الخارج منفك عن صفة الوجود فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقرر متحققة في الخارج وإنما قيدوا المعدوم بالممكن لأن الممتنع منه منفي لا تقرر له أصلا اتفاقا ومنعه الأشاعرة مطلقا أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها أي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقرررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء وبه أي بما ذهب إليه الأشاعرة قال الحكماء أيضا فإن الماهية الممكنة وإن كان وجودها زائدا على ذاتها إلا أنها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني يعني أنها إذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة بأحد الوجودين لأن تقرررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لأن كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بأنها ممتازة عن غيرها أو لأنها ثابتة في علم الملائكة الأعلى مع ما لها من الأحكام كما هو قاعدتهم نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الذهن وإما أن المعدوم في الخارج شيء في الخارج أو المعدوم المطلق شيء مطلقا أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وإن غايرته لأن قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء وللنفاي أي للذي ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه

الأول الثبوت والتحقق والتقرر أمر زائد على الذات أي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها أي دون خصوصية الذات فإن ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها وإلا لزم التسلسل وإفادة الحمل فإن قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود إلا هو أي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف فإن قلت يكفي أن يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة إلى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وإفادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لأن كلا منهما زائد على الذات ومشارك ومفيد قلنا بل هو أي الثبوت أعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه فإن فسر الثبوت به أي بالوجود فلفظي أي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لأننا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى أعم من الوجود وأنتم تقولون ليس بثابت بمعنى أنه ليس بوجود الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لأنكم تقولون بأن الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية مع أنها أي تلك الذوات المتقررة إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل المتناول لما خرج ولما لم يخرج بمتناه هو ما خرج منها إلى الوجود فإن الموجودات متناهية اتفاقا والأكثر من غيره بمتناه بمرهان التطبيق لأننا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة إنما زادت عليها بمتناه فتكون أيضا متناهية فالكل الذي هو الأكثر متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف ونقض هذا

الوجه بمراتب الأعداد فإنها غير متناهية مع أنه إذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان إحداهما زائدة على الأخرى بمتناه فيلزم أن يكون الأكثر الذي هو مراتب الأعداد متناها وهو باطل وإن اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضا بمعلومات الله تعالى فإنها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية

الوجه الثالث الذوات المتقررة في حال العدم إما واجبة التقرر فتكون واجبة مع أنها فرضت ممكنة ويلزم أيضا تعدد الواجب أو لا تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فتكون تلك الذوات محدثة مسبوقه بالنفي وعدم الثبوت وهو المطلوب فقبل الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرر الذي هو أعم من الوجود الوجه الرابع أن العدم صفة نفي أي صفة منفية غير ثبوتية لأنه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي أي منفي غير ثابت كما أن الموصوف بصفة الإثبات أي بالصفة الثبوتية إثبات أي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال الآمدي هذا المسلك وإن حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره إلا أنه هكذا مقررا محررا لم نجده لغيرنا وهو في غاية الأحكام والحسن وأنه في غاية

الضعف والقبح إذ لا نسلم أن المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب أي بالصفة السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الإثبات إثبات فقياس تمثيلي من غير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما لأن ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة ثبوتية بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعاً عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفياً في نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلاً متباينين متخالفين بالذات لأن مقتضى ذوات الأشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها وإلا أي وإن لم تتباين لذواتها فإن اتحدت لذواتها لم تتكرر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلاً منحصرًا في فرد واحد وإلا أي وإن لم تتحد لذواتها أيضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتمايزات أي الصفات المتعاقبة فإن ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يعرض له كل واحدة منهما بسبب أمر خارج عنه ويلزم السفسطة أعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها إن أردت به لماهياتها اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد أيضا لذواتها ولا يلزم كونها مورداً للمتمايزات إذ التميز إنما يعرض للهويات الثابتة في العدم وكل ما تمتاز به هوية عما عداها فإنه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة إلى الهويات نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لأموار بها يمتاز

بعض افرادها عن بعض وأما أن ذلك التقارن على سبيل التوارد والتنزيل فلا فإن قلت إذا لم تقتض الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لأمر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة وإن أردت به لهوياتها فنختار تباينها وتكثرها لذواتها قولك فكل شئيين مختلفان بالذات قلنا نعم فإن الهوية لا تعرض لها كثرة ولا فهو يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة إن أي ما ذكرتم في العدم وارد عليكم في الوجود فإن ماهية السواد من حيث هي اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وإن اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وإن لم تقتض شيئاً منهما كانت مورداً للمتمايزات مع أنها من حيث هي ليست موجودة فإن قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت أنه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال إن الشخصيات المميزة للهويات إنما تتوارد على الماهيات المعدومة إذا خرجت إلى الوجود وأما حال العدم فلا كثرة وأيضاً جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فإذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد في إثبات هذا المطلب وجهان الأول أن القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لأن الذوات ثابتة أزلية فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها والوجود حال لأننا نشبته بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن ذلك تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال أو نقول لمن أثبت الحال منهم الذوات أزلية والأحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة فإن الأحوال كما اعترفتهم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجداً للممكنات ولا قادراً على إيجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله

تعالى إنما هو في اتصاف الذات بالوجود لأننا نقول ذلك الاتصاف أمر عدمي فلا يكون أثرا للمؤثر وفيه بحث لأن المراد أن القدرة إنما تجعل الذات متصفة بالوجود لا أنها توجد الاتصاف والفرق بين ألا ترى أن الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وإن لم يكن موجدا لاتصافه به

الوجه الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق أعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه أي عن مفهوم المنفي وإلا أي وإن لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم أمرا ثابتا لأن كل متميز عن غيره ثابت عندكم وأنه يعني مفهوم المعدوم صادق على المنفي أي على ما صدق عليه المنفي و كل ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف وما يقال من أن المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق حينئذ بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه أي صدق المعدوم على المنفي ثبوته إذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأول جزئية فإنه بمعزل مما قدمناه من التحرير وإنما خذلهم ذلك القول أنهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا لأن قصدهم أي قصد المستدلين بالوجه الثاني الإلزام أي إلزام المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضي الثبوت وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وأنه على تقدير كونه أعم من مفهوم المنفي يلزم أن يكون متميزا عنه فيكون أمرا ثابتا فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بأمر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وحينئذ لا يتجه عليه أصلا ما قالوه من أن الكبرى في الشكل الأول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفي لا يكون

ما صدق عليه المعدوم نفيًا محضًا وإلا لم يكن بينهما فرق وإذا لم يكن نفيًا محضًا كان ثابتًا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه أنه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيًا محضًا بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحينئذ تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم أن الأظهر على تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزًا عنه فيكون ثابتًا وقد اتصف به ما صدق عليه من أفراده فيكون أيضًا ثابتًا وأما ما يقال من أن المعدوم ليس عندهم أعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من أنهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضًا وحينئذ إما أن يكون مساويًا له أو أخص منه مطلقًا أو من وجه أو أعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى للمثبت أي للذي يثبت كون المعدوم ثابتًا وجهان

الأول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت أما الأول فلأنه أي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتمييزه عن غيره وإلا لم يكن هو بكونه متصورًا أولى من الغير لا يقال إن أرادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وإن اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لأننا نقول لعلهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله وأيضًا مراد فإن بعضه مراد دون بعض و بعضه مقدور دون بعض ولولا التمييز بين المعدومات لما عقل ذلك أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض

وأما الثاني فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل وذلك لا يتصور إلا بتعيينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا إشارة عقلا إليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات فإن بعضها كشرية الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين

والخياليات كبحر من زئبق وجبل من ياقوت وإنسان ذي رأسين فإن بعضهما متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والألوان والأشكال المخصوصة وعندهم أن الثابت في العدم ذوات الجواهر والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض ونفس الوجود فإنه متميز عن العدم وغيره أيضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فإن ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لأنها عبارة عن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والأحوال فإنها متميزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الأحوال لأن كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة إذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالأحوال إنما يتجه على نفاة الحال كأنه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم أحوالا لا شك أنها متميزة وليست ثابتة عندكم أصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما وأما القائل بالحال فيقول إنها ثابتة على أنها واسطة هذا كما ذكر و قد بينا أن ثبوته أي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا و كونه مرادا فإن ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية أيضا فلا يمكن إثباته به أي إثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن إن أردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر أنه لا يوجب الثبوت وإلا لكان المنفي أيضا ثابتا وإن أردتم به غيره أي غير ذلك القدر معناه أي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم أولا تصويره حتى نعلم أنه ماذا وتقريره أي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به و

عليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فإننا من وراء المنع في المقامين الوجه الثاني المعدوم المتصف بالإمكان لأن كلامنا في المعدوم الممكن وأنه أي الإمكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا أي ثابتا لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الإمكان ثبوتيا بل هو أمر اعتباري كما سيأتي في ذلك المرصد أيضا على أنه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الأول ولهم شبه غيرهما أي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود إليهما نحو أنه أي المعدوم الممكن في الأزل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان إذ لا يتصور التغاير إلا بين شيئين وهذا راجع إما إلى الأول إذ حاصله أن كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر وإما إلى الثاني بأن يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه إما النقض أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد إلى إيجادها فإن ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد أولى من غيره ومحصوله أنه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع إلى الوجه الأول والجواب كالجواب فإن التميز في علم الفاعل كاف في القصد و نحو أن الإدراك أي الإحساس علم أي نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشيء فليجز أن يكون لنا مدرك أي محسوس ليس بشيء وهذا راجع إلى الأول وجوابه النقض بالمستحيل فإنه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس وأيضا ما ذكره تمثيل حال عن الجامع فإن الإحساس نوع من العلم يخالف التعقل ألا نرى أنه لا يتعلق بالمعدوم وإن كان ثابتا فلا

يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهية مجعولة أم لا وهي أن يقال لو كانت الذوات غير متقررة في أنفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الإنسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل إنسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في أنفسها وسيأتيك جوابها هناك
خاتمة للمقصد السادس

وفيها بحثان

الأول في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شيء أم لا فإنه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود أي لفظ الشيء عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل أي يلزمهم إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم إلا أن يقولوا المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب إليه البيهسية و قال الناشئ أبو العياش هو القديم وللحادث مجاز و قالت الجهمية هو الحادث و قال هشام بن الحكم هو الجسم و قال أبو الحسين البصري والنصيبي من معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في

المعدوم وهذا قريب من مذهب الأشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات والظاهر معنا فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالإنكار ولا يفرقون في إطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود قديماً أو حادثاً جسماً أو عرضاً ونحو* (خلقتك من قبل ولم تك شيئاً)* ينفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لأن الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله "والله على كل شيء قدير" ينفي اختصاصه بالقديم لأن القدرة إنما تتعلق بالحادث دون القديم والأصل في الإطلاق الحقيقة فيبطل به قول أبي العياش الناشئ وقوله "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك" ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قوله هشام وقول لبيد ألا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لأن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً فيبطل به قول الجهمية

البحث الثاني في تعريفات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء أي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكاً عن صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال أبو إسحاق بن عياش الذوات في العدم معرفة عن جميع الصفات ولا تحصل لها الصفات إلا حال

الوجود وقال غير ابن عياش إنها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرًا والعرض عرضا وهي أي الصفات على الإطلاق إما عائدة إلى الجملة أي البنية المركبة من أمور عدة أو إلى التفصيل أي إلى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها

و القسم الأول العائد إلى الجملة هو الحياة وما يتبعها من القدرة والعلم والإرادة والكرامية وغيرها فإنها محتاجة إلى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر إذ لا يتصور حلول الحياة في الأعراض المركبة و القسم الثاني العائد إلى التفصيل إما للجواهر وإما للأعراض فللجواهر أنواع أربعة من الصفات

الأول الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الأجناس

الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فإن الفاعل لا تأثير له في الذوات لأنها ثابتة أزلا وإثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرًا لأن الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا أي متصفا بصفة الوجود

الثالث ما يتبع الوجود أي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا إنه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فإنه إذا فرض أنه تعالى خلق جوهرًا واحدًا فقط كان له في أول حدوثه كون بدون شيء من هذه الأربعة ومنهم من قال إنه أحد الأربعة

الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز أي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية وهم

يقولون إنه معلل بالكون وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الأربعة فليس له بكونه أسود أو أبيض صفة إذ لا معنى لكونه أسود إلا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة وللأعراض الأنواع الثلاثة الأول أعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي هي من صفات الأجناس وما بالفاعل وهو الوجود و الصفة التابعة له أي للوجود وهو الحصول في المحل فإن العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود وأما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه أمرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة زائدة على حدة كما مر وابن عياش ينفيهما حال عدم لأن التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلًا في الحيز قطعًا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لأنها عين التحيز فلذلك أثبت الذوات خالية عن صفات الأجناس و أبو يعقوب الشحام يثبتهما فيه لأنهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهرًا مع إثبات الحصول في الحيز لأنه معلول التحيز فلا ينفك عنه و أبو عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز فإنه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال عدم وأنه أي البصري يختص من بينهم بإثبات عدم صفة واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعًا قادرًا عالمًا حيا يحتاج إلى إثباته أي بيان وجوده

بالدليل فإنهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف المانع بالصفات المذكورة أن يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل قال الإمام الرازي إنه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات أمورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها إلى دلالة منفصلة و قال المصنف لعلهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صناعا أي ذاتا تتصف بها كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة إذ معناه أنه لا يصح صناعا للعالم إلا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا تقول فيمن يقول شريك

الباري يجب اتصافه بهذه الصفات وإلا لم يكن شريكا له وإنه ممتنع في الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لأن جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فإن جميع العقلاء متفقون على ذلك المقصد السابع الحال

وهو الوساطة بين الموجود والمعدوم وقد أثبتته إمام الحرمين أولا والقاضي منا وأبو هاشم من المعتزلة فإنه أول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت أن الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والإثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فإن أريد نفي ذلك أي نفي ما ذكرناه من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات وقصد

إثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وإن أريد معنى آخر بأن
يفسر الموجود مثلا بما له تحقق أصالة والمعدوم بما لا تحقق له أصلا فيتصور هناك
واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والإثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين
إلى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لأنا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى
الثابت والمنفي وأنتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في
ذلك والذي أحسبهم أي أظنهم أرادوه حسباننا يتأخم اليقين أي يقاربه أنهم وجدوا
مفاهيم يتصور عروض الوجود لها بأن يحاذى بها أمر في الخارج فسموا تحققها
وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفاهيم ليس من شأنها ذلك العروض كالأمر
الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثابتة فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن
نجعل العدم للوجود سلب إيجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا تنازعهم في المعنى
ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التأويل أيضا أن النزاع لفظي
قيل قد أسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لأنهم لم يصرحوا بهذا المعنى
وليس في عبارتهم ما فيه نوع إشعار به مع أن الامتناع والذوات المتصفة به كشريك
الباري مثلا ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الأحوال حجة
المثبتين للحال وجهان
الأول الوجود ليس موجودا وإلا لزاد وجوده على ذاته لأنه يشارك سائر الموجودات في
الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود
بعد وجود إلى غير النهاية ولا معدوما وإلا اتصف الشيء بنقيضه
قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فإن كل مفهوم مغاير للوجود فإنه إنما يكون موجودا
بأمر زائد ينضم إليه وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه كما مر وامتياز
عما عداه بقيد سلبي وهو أن وجوده ليس زائدا على ذاته أصلا فلا يتسلسل أو معدوم
وإنما يمتنع اتصاف الشيء

بنقيضه بهو هو بأن يقال مثلا الوجود عدم أو الموجود معدوم أما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بعد في أن يصدق أيضا أن الوجود ذو لا وجود

الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الألوان وفصل يمتاز به عنها وهو قابضية البصر فرضا إنما قال ذلك لأن خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الإنسان بالناطق مثلا فإن الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا فنقول الجزآن إن وجدا وهما معنيان أي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى إذ لا بد أن يقوم أحد ذينك الجزئين بالآخر وإلا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطله وإن عدما معا أو أحدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وأنه محال بديهية

قلنا نختار أنهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم قلت بأن محال وحجتكم عليه سنبتلها أو نمنع الملازمة أي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لأنهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم أحدهما بالآخر فيه لأن التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الشيء الآخر به أي بالشيء الأول الذي هو اللون أو يقوم الأول بذلك الآخر بل هو أي السواد لون ذلك اللون بعينه

في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج وسنزيد هذا شرحا في مكانه حيث نبين تركيب الماهية من الأجزاء المحمولة وأن تلك الأجزاء إنما تتمايز في الذهن دون الخارج فإن قيل إذا كان السواد أمرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط أعني صورتني اللون وقابض البصر وأنه محال بالضرورة لأن مطابقة إحدى المتغايرتين إياه ينافي مطابقة الأخرى له بديهة قلنا لا نسلم استحالة أي استحالة أن يكون للبسيط تانك الصورتان وإنما جزمك بذلك أي بكونه محالا إنما هو بديهة وهمك لإفك بالصور الخيالية كالنقوش على الجدار والمتخيل في المرآة فإن صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتها لأمر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك إلى أن الحال في الأجزاء العقلية كذلك ولو علمت أن هذه الصور التي هي الأجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها أي تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر بيان للشروط وقوله والتنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات أي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها أي بحسب المشاهدة فإن التنبه إنما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم تستبعد جوابا لقوله ولو علمت أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما إذا شاهدت زيدا فارتسم فيها أو في بعض آلتها صورة تطابقه فقط وأن تعقل صورة أخرى تطابقه وبني نوعه كما إذا شاهدت مع زيد أفرادا كثيرة من الإنسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الإنسان التي تطابق زيدا وبني نوعه وأن تعقل صورة أخرى تشاركها أي تشارك ذلك الشخص وأنته بتأويل الهوية الشخصية فيها أي في تلك الصورة الأخرى المشاركون له في جنسه كما إذا شاهدت مع أفراد الإنسان أفراد الفرس أيضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه

خاتمة للمقصد السابع في تعريفات القائلين بالحال

ذكر لهم فرعين

الأول أنهم قسموه أي الحال إلى معلل أي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف
بالحال كما تعلل المتحركة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية
بالقدرة وإلى غير معلل هو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم
به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه
زائدا على الماهية فإن هذه أحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فإن قلت
جوز أبو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال
المعلل أن تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه أن
الأحوال المعللة لا تكون إلا للحياة وما يتبعها فإن غيرها من الصفات لا توجب
لمحالها أحوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الأشاعرة يقولون
الأسودية والأبيضية والكائنية والمتحركة كلها أحوال معللة
الثاني من الفرعين أنهم قالوا الذوات كلها متساوية في أنفسها وإنما تتميز الذوات
بعضها عن بعض بالأحوال القائمة بها ويبتله أن الذوات

المتساوية لا بد وأن يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالأحوال فإما أن يكون ذلك الاختصاص لا لأمر يقتضيه وأنه ترجيح بلا مرجح وإما أن يكون لإمر وذلك الأمر المقتضي للاختصاص إما ذات للكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمراجحة أو صفة الذات للكلام في اختصاص الذات بها أي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات أعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم أحوالا أو لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الأحوال وأما على رأينا يعني نفاة الأحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وأنها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز أن تكون الحقائق المختلفة مقتضية لأمر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو أن تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم كما هو رأيكم فإنه ممتنع قطعاً وربما قال النافون للأحوال إن ملخص حجة المثبتين لها هو أن الحقائق مشتركة في أمور ومختلفة بخصوصياتها وما به من الاشتراك غير ما به من الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الوساطة التي هي الحال وذلك منقوض بأن الأحوال تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وأنها أي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال فتشارك سائر الأحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجوداً ولا معدوماً فثبت حال آخر فتتسلسل الأحوال إلى غير النهاية أو نقول وإنما أي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشترك سائر الأحوال في مفهوم الحال وتماز عنها بخصوصية أخرى وهكذا وأجيب عنه بوجهين

الأول التزام التسلسل في الأحوال ورده الإمام الرازي بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر لأن إثبات الصانع إنما يتوقف على امتناع التسلسل في الأمور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الأحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الإضافات والسلوب اتفاقا والثاني أن الأحوال لا توصف بالتمائل والاختلاف فلا يصح أن يقال إنها مشتركة في الحالية لأنه وصف لها بالتمائل ولا إنها متميزة بخصوصياتها لأنه وصف لها بالاختلاف

وأجاب الإمام الرازي عنه أيضا بأن ذلك جهالة لأن كل أمرين يشير إليهما العقل بوجه من الوجوه إما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر أو لا فعلى الأول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف إما صفة موجودة أو حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود أما على الأول فلأن وجود الصفة فرع وجود الموصوف وأما على الثاني فلأن الحال لا يقوم إلا بالموجود فإطلاقهما أي إطلاق التماثل والاختلاف على الأحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بأن الأحوال لا توصف بها بالمعنى الأول جهالة ثم إن الإمام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب أجاب عن كلام النافين بأن الحال أي مفهومه ليس حالا بل هو سلب إذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب إنما يتمشى إذا ادعى أن مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب بجواب آخر أيضا وهو أن مفهوم الحال مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة فلا

يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل وأما إذا ادعى أن الخصوصيات المميزة لبعض الأحوال عن بعض أحوال أيضا فلا يتم ذلك الجواب إلا إذا قيل إن الخصوصيات أيضا سلوب واعلم أن المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال أحكام فاسدة مبنية على أصول باطلة فلذلك أعرضنا عن الإطناب فيها وتضييع الأوقات في توجيهاتها

المرصد الثاني
من مرصد الأمور العامة في الماهية
قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما أعني الماهية لأن البحث عنها من
حيث أنها صالحة لمعروضية أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنها وفيه أي في هذا
المرصد مقاصد اثنتا عشر
المقصد الأول

في تمييز الماهية عما عداها لكل شيء كلياً كان أو جزئياً حقيقة هو بها هو وهذا
تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى
الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي إما أن تقاس
إلى أمور مباينة إياها فذلك لا التباس فيه لأن الأمور المباينة لها مسلوقة عنها بمعنى أنها
ليست نفس الماهية ولا داخله فيها ولا عارضة لها وإما أن تقاس إلى أمور داخله فيها أو
خارجة عنها عارضة لها فإذا قيست إلى الأمور العارضة لها يقال هي مغايرة لما

عدها من الأمور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها أصلا فأينما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الأربعة أو مفارقا عنها كالكتابة للإنسان فإن الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية فليست الماهية الإنسانية من حيث هي ماهية إنسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى أن شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء منها فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات إذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل هذه أمور زائدة عن الماهية الإنسانية تنضم إلى الإنسانية فتكون الإنسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجوده ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة إذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها إما مجملا أو مفصلا ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظ أمرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها وإلا لما احتيج إلى ملاحظة أخرى وأيضا لو كان شيء منها نفسها أو داخلا فيها لما أمكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم أيضا أنها ليست مقتضية ولا مستلزمة لشيء من المتقابلات على التعيين وإذا قيست الماهية إلى الأمور الداخلة فيها صح السلب بمعنى أنها ليست نفسها لأن الداخلة في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها وأما الأجزاء المحمولة فهي وإن كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فإذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل الإنسانية من حيث هي إنسانية وليست كان الجواب الصحيح أنها ليست من حيث هي هي لأنها من حيث هي

ليست فإن تقديم حرف السلب على الحيشية كما في العبارة الأولى معناه المتبادر أنها إذا أخذت بهذه الحيشية لا تقتضي وذلك لأن الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيشية على حرف السلب أنها إذا أخذت بهذه الحيشية تقتضي لا وذلك لأن الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الإيجاب العدولي وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين أراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقليل أهى أو لا لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لأنه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض إذ لا مخرج عنهما وإن قلنا أي وإن أجبنا عن هذا السؤال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته إذ ليس شيء من الألف واللا ألف نفس الماهية ولا داخلا فيها فإن قيل الإنسانية التي لزيد من حيث أنها إنسانية إن كانت هي التي لعمره كان شخص واحد في آن واحد في مكانين ومتصفا بالأوصاف المتقابلة معا وإن كانت غيرها لم تكن الإنسانية أمرا واحدا مشتركا بين أفراده قلنا معنى هذا الكلام أن الإنسانية من حيث هي إما واحدة مشتركة بين أفراده وإما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لأنها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فإن الحيشية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وإن أجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لأن وحدتها وتغايرها وكونها في زيد أو عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيشية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان أظهر بل هما أي كون الإنسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الإنسانية يلحقانها بعد النسبة إليهما أي إلى الوحدة والتعدد

المقصد الثاني في اعتبارات الماهية
بالقياس إلى عوارضها التي ذكر حالها في المقصد الأول وهي ثلاثة تقييد الماهية
بوجودها وتقييدها بعدمها وإطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية إذا أخذت مع قيد زائد
عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه فإن وجود
الأشخاص في الخارج بين لا ستره به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية
المخلوطة موجودة قطعاً وفيه بحث وهو أن الشخص هل هو مركب في الخارج من
الماهية والتشخص أو هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه إن شاء الله
تعالى وإذا أخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء
وأنها لا توجد في الخارج وإلا لحقهما الوجود الخارجي والتعين فلم تكن مجردة عن
جميع اللواحق كما فرضناه هذا خلف وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل
بالوجود الذهني قيل لا توجد لأن وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا تكن
مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل توجد لأن الذهن يمكنه تصور كل شيء
حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات أصلاً فلا يمتنع أن يعقل الذهن الماهية
المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بأن يعتبرها معرأة عنها ويلاحظها كذلك
وإن كانت بحسب نفس الأمر متصفة ببعضها ألا ترى أنه يمكنه الحكم على المجردة
مطلقاً باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء إلا بعد تصوره ويقرب من هذا
ما قيل من أن المعدوم مطلقاً أي خارجاً وذهناً قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني

فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك إذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فإنه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل إن شرط تجردها عن الأمور واللواحق الخارجية وجدت في الذهن بلا اشتباه وإن شرط تجردها مطلقا أي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا توجد فيه لأن الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فإن كونه أي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية إذ هي أي العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيذا فيه أي في الشيء بأن يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظه له وهذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن من غير أن يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه وبعد وضوح الحق في أن مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا نمنعك أن تسميها أي تسمي الأمور العارضة للشيء بحسب نفس الأمر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على أن المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وإن كانت عارضة لها في نفس الأمر لا ما يجعله الذهن قيذا فيها واعتبر عروضه لها وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه أعم من الأوليين وقد وجدت في الخارج إحدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الأخص في الخارج مستلزم لوجود الأعم فيه فتكون هي أي المطلقة أيضا موجودة فيه وذلك ظاهر إذا كان التركيب في الأشخاص خارجيا كما أشرنا إليه

المقصد الثالث

قال أفلاطون الماهية المجردة موجودة فإنه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض أزلي أبدي لا يتطرق إليه فساد أصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بأن الإنسان قابل للمتقابلات وإلا لم تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لأن ما يكون معروضا لبعضها يستحيل أن يكون قابلا لما يقابله وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع أن يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعاً وعلمت أيضا أن القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فإنها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلا عن الآخر فالماهية الإنسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة وأما وجود فرد من الماهية الإنسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو أي لتشخصهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لاستحالة أن يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا إن أراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فإن اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان أيضا فظهر أن دليله غير واف بما ادعاه ولا يوجد في الخارج إلا الهويات الجزئية هذا الذي ذكرناه إنما يرد عليه أن حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وإن عني به معنى آخر مثل ما أوله به بعض المتأخرين وهو صاحب الإشراق من أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها أمرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يديره أي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع أفرادها وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في

الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الأمطار ونحوها فذلك بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام
المقصد الرابع

الماهية إما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع أو مركبة تقابلها فهي التي تلتئم من عدة أمور مجتمعة وينتهي المركب إلى البسيط إذ لا بد أن يكون في المركب أمور كل واحد منها حقيقة واحدة وإلا لكان مركبا من أمور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لأن العدد أي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لأن الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للإنقسام أو لا وكلاهما يعتبر بالقياس إلى العقل تارة وبالقياس إلى الخارج أخرى فالأقسام أربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من أمور عدة تجتمع فيه كالأجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من أمور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فإنها بسيطة في الخارج وإن كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من أمور تتمايز في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من أجزاء متميزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينته إلى البسيط لزم محال آخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وأنه محال إذا كان في زمان متناه فلا تكون الماهية المعقولة معقولة وهذا إنما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه

المقصد الخامس في تقسيم الأجزاء للماهية المركبة

وهو من وجهين

الأول أنها إن صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية أو غير متساوية وإلا فمتباينة والمشهور أن المتداخلة ما يكون بعضها أعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج إلى جعلها قسما ثالثا والأظهر في العبارة أن يقسم الأجزاء إلى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة إلى متداخلة ومتساوية أما المتداخلة فإن صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالإرادة إذا اعتبر ماهية مركبة منهما وإلا أي وإن لم يصدق كل منهما على كل أفراد الآخر مع كونها متصادقة في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص إما مطلقا وحينئذ إما إن يكون العام الخاص وهذا إنما يكون في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الأبيض فإن العقل يعتبر منهما ماهية واحدة أو لا يقوم العام الخاص بل يكون الأمر بالعكس نحو الحيوان الناطق فإن الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فإن الأعم ههنا أعني الموجود صفة للأخص على عكس الجسم الأبيض ولا شك أن الصفة متقومة بالموصوف مطلقا وأما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه وأما من وجه قسيم لقوله إما مطلقا نحو الحيوان الأبيض فإنه ماهية اعتبارية لأن الماهية الحقيقية يمتنع أن يكون بين أجزائها عموم من وجه وأما المتباينة فإما أن يعتبر الشيء مع علة من علة الأربعة أو مع معلول له أو مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس إليه فإن قلت تتركب الشيء مع علة يستلزم تتركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم

استدراك قلت معنى تركيب الشيء مع علته أن يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له
الإضافة إلى تلك العلة ومعنى تركيب الشيء مع معلوله أن يعتبر من حيث عرضت له
الإضافة إلى ذلك المعلوم فلا استدراك أصلا

والأول وهو المعتبر بالقياس إلى العلة إما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فإنه اسم لفائدة
اعتبرت إضافتها إلى الفاعل أو مع القابل نحو الفطوسة وهي التعكير الذي في الأنف
اعتبر فيها الشيء بالإضافة إلى قابله أو مع الصورة نحو الأفتس وهو الأنف الذي فيه
تعكير وهو يجري مجرى الصورة من الأنف أو مع الغاية نحو الخاتم فإنه حلقة يتزين
بها في الإصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة
والثاني وهو المعتبر بالنسبة إلى المعلوم نحو الخالق والرازق وأمثالهما مما اعتبر فيه
الشيء مقيسا إلى معلوله

والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا إما متشابهة في الماهية نحو أجزاء
العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة أو متخالفة في الماهية وهي إما متمايزة عقلا لا
حسا كالجسم المركب من الهبولى والصورة فإن أجزاءه متخالفة متمايزة في العقل
دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة أو خارجا أي حسا
كأعضاء البدن وعلى هذا ففي قوله نحو الإنسان المركب من النفس والبدن نظر فإن
النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وإن أريد بالخارج ما يقابل

الذهن كانت الهيولى والصورة من الأجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل المتميزين في الحس فإن الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الثاني أنها أي الأجزاء إما وجودية بأسرها بمعنى أنه لا يكون في مفهوماتها سلب أو لا تكون كذلك والقسم الأول إما حقيقية أي غير إضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة والإنسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد أو إضافية نحو الأقرب فإن مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما إضافيان أو ممتزجة من الحقيقية والإضافية نحو السرير فإنه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يتحصل السرير وإنه أمر نسبي لا يستقل بالمعقولة والثاني وهو ما لا تكون بزسرها وجودية نحو القديم فإنه موجود لا أول له فقد يتركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض تلمها هو عدمي محض لأنه غير معقول فإن العدميات لا تعقل إلا مضافة إلى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم أن هذه الأقسام المذكورة في هذين التقسيمين إنما هي في الماهية على الإطلاق أعم من أن تكون ماهية حقيقية أو اعتبارية وأما إذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا تكون أجزاؤها إلا موجودة فتكون وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والإضافية إذا لم تجعل الإضافات من الموجودات الخارجية والنسبة بينها أي بين أجزاء الماهية الحقيقية قد تمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الأول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركيب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من أمرين متساويين

المقصد السادس
الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا
ففيه مذاهب ثلاثة

الأول أنها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة أو مركبة إذ لو كانت الإنسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل إنسانية لأن ما يكون أثرا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب أنا لا نسلم استحالته فإن المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فإذا ارتفع الجعل في وقت أو دائما ارتفعت الإنسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الإنسانية إنسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال وإنما المحال هو الإيجاب المعدول وحاصله أن عند عدمه أي عدم جعل الجاعل ترتفع الماهية الإنسانية عن الخارج رأسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم إيجابي بل يصدق سلب جميع الأشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا أنها تتقرر في الخارج مع اللإنسانية حتى يلزم صدق قولنا الإنسانية لا إنسانية والمحال هو هذا الثاني الذي هو الإيجاب المعدول والأول الذي هو السلب مما نقول به المذهب الثاني أنها مجعولة مطلقا أي في الجملة إذ لو لم تكن أي شيء من الماهيات مجعولة أصلا ارتفعت المجعولية مطلقا أي بالكلية لأن ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية به أي بالموجود فهو أيضا ماهية في نفسه والمقدر أن لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا تكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما أورده المصنف في تحرير المسألة أن أحد المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة أما البسيطة فلأنها

ممكنة والممكن محتاج لذاته إلى فاعل وأما المركبة فكذلك أيضا أو لأن أجزاءها البسيطة مجعولة

والجواب أن المجعول هو الوجود الخاص أي هويته لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها بارتفاع المجعولية رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر

المذهب الثالث الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لأن شرط المجعولية الإمكان وذلك لأن المجعولية فرع الاحتياج إلى المؤثر والاحتياج إليه فرع الإمكان وإنه أي الإمكان لا يعرض للبسيط فإنه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة لا تتصور إلا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بأنه لو صح ما ذكرتم لم تكن المركبات أيضا مجعولة لأنه فإذا لم تكن البسائط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر في مباحث التعريف فإذا لم يكن شيء من أجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب أيضا مجعولا وأنه يفضي إلى نفي المجعولية بالكلية وأنتم لا تقولون به لا يقال في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها أي انضمام بسائط المركب بعضها إلى بعض أو وجودها أي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لأننا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام أو الوجود أيضا له ماهية فهي إما بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير أو مركبة فيعود الكلام فيه وفي أجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل هو أن البسيط له ماهية ووجود فلعل الإمكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة إلى الوجود فالإمكان يقتضي شيئين لا جزءين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم أن هذه المسألة من المداحض التي تزلق فيها أقدام الأذهان وأنا نريد

أن نثبت أقدامك في هذه المسألة بإشارة خفية إلى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود إلى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض أي الأمور التي تعرض لتلك الماهية ثلاثة أقسام

قسم يلحق الماهية من حيث هي أي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني أيضا إذ لا مدخل في ذلك اللحق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فأينما وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية للأربعة فإنها لازمة لماهية الأربعة وعارضة لها سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن فلو فرض أربعة موجودة بأحد الوجودين غير زوج لم تكن أربعة فيلزم التناقض وكذا الحال في تساوي زوايا المثلث لقائمتين فإنه لازم لماهية المثلث وإن لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للأربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود أي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي أي نحو التناهي والحدوث للجسم فإنه أي نحو ما ذكر لا يلزم ماهيته أي ماهية الجسم من حيث هي بل وجوده الخارجي فإن من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن ذلك الشخص متناقضا في نفسه ولا متصورا لجسم غير جسم كما لزمه ذلك في تصور أربعة غير زوج

وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذى به أمر في

الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للأشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فنبهوا بقولهم إن الماهية غير مجعولة على أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية أي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور مثلا إنسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا إنسانا حتى يلزم التناقض وأرادوا نعني هؤلاء النافين بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لأن الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الغير سواء كان فاعلا موجدًا أو جزءًا مقومًا أنها أي المجعولية بهذا المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فإن الاحتياج إلى جزئها الداخلة في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعًا فأينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج إلى الغير بخلاف البسيطة إذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وإن اشتركتنا في الاحتياج اللازم للوجود وأرادوا بقولهم الإمكان لا يعرض للبسيط إذ ليس فيه شئان أن الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا أيضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة أو بسيطة وقد أرادوا عروض المجعولية لها في الجملة أي أرادوا أن الاحتياج عارض لها أعم من أن يكون عروضه لنفس الماهية أو للوجود وأعم من أن يكون إلى الفاعل الموجد أو الجزء المقوم وهذا أيضا كلام صدق لا شك فيه وأن عاقلا عطف على أن هذه المسألة أي واعلم أن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقريرها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر إليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة إلا ما ينسب إلى المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير

تأثير للفاعل فيها وإنما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه بعد لأن البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي أو من لوازم وجودها الخارجي أو الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وأيضا كما أن الماهية الممكنة محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة إليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فإنها أينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا أو غير بين وإن فسر المجعولية بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وأبعد من ذلك ما قاله الإمام الرازي من أن معنى قولهم الماهية غير مجعولة أن المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخله فيها على قياس ما قيل من أن الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب أن يقال معنى قولهم الماهية ليست مجعولة أنها في حد أنفسها لا يتعلق بها جعل جاعل ولا تأثير مؤثر فإنك إذ لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما فتكون إحداهما مجعولة تلك الأخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى أنه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فإن الصباغ مثلا إذا صبغ ثوبا فإنه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وإن لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في أنفسها مجعولة ولا وجوداتها أيضا في أنفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا

المعنى مما لا ينبغي أن ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أولاً وبين إثباتها لها
بما بينا أننا أنه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقاً وبإثباتها مطلقاً كلاهما صحيح إذ حملاً على ما صورناه ومن ذهب إلى أن المركبات مجعولة دون البسائط فإن أرادوا بالمجعولية أحد المعنيين فالفرق باطل لأن المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما معاً وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معاً وإن أرادوا كما هو الظاهر من كلامهم أن ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة إلى ضم بعض أجزائها إلى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة إلى التأثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتميزان بأن المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا أيضاً صواباً بلا ريب
المقصد السابع
المركب إما ذات إن كان قائماً بنفسه وإما صفة إن كان قائماً بغيره

والأول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر منها وإلا أي وإن لم يقم بعض أجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع من أنه لا بد من حاجة بعض الأجزاء إلى بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد أن يؤخر عن التاسع على أن حاجة بعضها إلى بعض لا يجب أن يكون بقيامه به لجواز أن يكون احتياجه إليه بوجه آخر ولا بد في الأول أيضا من أن يكون بعض أجزائه قائما بنفسه وإلا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني أي المركب الذي هو صفة يقوم بثالث هو غير المركب وأجزائه فإما أن يقوم أجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا أو يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه أي قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة هي التي الجزء القائم به ابتداء

المقصد الثامن

إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء سواء كانت أجناسا أو فصولا أو غيرها إذا علم أنها مشاركة لغيرها في ذاتي أي أمر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور إذ يعلم بالضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بأن يشتركا أي يحكم على الماهية بكونها مركبة بأن تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعرض ثبوتي أو سلب أي عارض سلبي لجواز كونه أي كون ذلك الذاتي أعني ما ليس بعرض تمام ماهيتهما كأفراد البسيط الذي هو طبيعة

نوعية فإن أفرادها تختلف بالتعينات التي هي أمور عارضة مع أن الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذل الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو أنه ليس مفهومه إلا الثبوت فقط وللماهيات أمر وراءه وليس يلزم من ذلك تركيب الوجود ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلب فإن هذا أيضا لا يقتضي التركيب إذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوته أو سلبية ويتميزان إن بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لأن اللازم المذكور المستند إلى الماهية لا يستند لما به الاشتراك وإلا كان مشتركا مثله بل لا بد أن يستند إلى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض أو سلب وأما الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي أو سلبي فظاهر أنه لا يقتضي تركيبا أصلا

المقصد التاسع

لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الأجزاء بعضها إلى بعض إذ لو استغنى كل من الأجزاء عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بحسب الإنسانية قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح وأورد العسكر فإنه مركب من الأحاد مع

استغناء كل منها عن الآخر والمعجون فإنه مركب من المفردات مع أن كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقد ذلك الحكم الكلي وأجيب عنه بأن الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات بأسرها محتاج إلى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لأن مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للإنسان والحجر الموضوع بجانبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والأولى في الجواب أن يقال أما المعجون فلا بد فيه من مزاج أي صورة نوعية تابعة للمزاج يستعقب كيفيات وآثارا صادرة عنه وأنه أي ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ومحتاج إلى الأجزاء الأخر لحلولة فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الإمام الرازي في المباحث المشرقية وأما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة إلى الجزء الأول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا إشكال وإن حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا إلى باقي الأجزاء لزم تركيب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركيب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص أو الهيئة المرتبة عليه قال والمحال تركيب الجوهر من عرض قائم به فإنه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركيبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لأن اللازم حينئذ تأخر أحد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل أن يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتأمل وأما العسكر فإنه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة إلا أنه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الإنسان والحجر في أن المركب فيهما عين الآحاد بأسرها وفي أنه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من أجزائه وفي أنه يمكن أن يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للأمر المتعددة وحدة اعتبارية إلا أن تلك الهيئة

إذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر أمرا موجودا في الخارج لأن ما جزؤه عدم فهو عدم قطعاً وذلك مما لا يقول به عاقل ثم إنه يجب أن تكون الحاجة بين الأجزاء إما من جانب واحد أو من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك أعني استلزامها الدور بأن يحتاج كل جزء إلى الآخر من جهة واحدة وأما احتياج كل جزء إلى الآخر من جهتين فجائز إذ لا دور فيه كما تحتاج الهيولى إلى الصورة من وجه وهو أن بقاء الهيولى بالصورة وتحتاج الصورة إلى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها إلى الهيولى وسيأتي ذلك في موقف الجواهر

المقصد العاشر

قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الأجزاء إلى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك أن الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد أن يكون بينهما حاجة فأحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل وإلا استلزمه وكان الجنس منحصرًا في نوع واحد أو نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب وأجيب عنه بأن المحتاج إليه هو العلة الناقصة وأنها غير مستلزمة لمعلولها فإن أردت بالعلة العلة التامة منعنا كون أحدهما علة للآخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الأجزاء لا تستلزمه أي كون أحدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر وإن أردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها إنما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك إذ يكفي

أن يقال إن أردت بالعلة التامة الخ ثم أن المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو أن الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم إنما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس أمر مبهم في العقل يصلح أن يكون أنواعا كثيرة هو عين كل واحد منهما في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها وإنما تحصله بالفصل فإنه إذ انضم الفصل إليه صار متعينا ومتحصلا فهو أي الفصل علة له يحصله في العقل أي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل إبهامه أي يعينه لنوع واحد من تلك الأنواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعيينه في الذهن لا أنه علة خارجية لوجوده إذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما عليية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس في الذهن وإلا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال إبهامه في العقل بين لا حاجة به إلى دليل اخترعه المتأخرون لهم فإنه ليس المقدر مثلا أمرا ممتازا في الخارج يقترن به تارة كونه خطأ أي فصل الخط المميز إياه عن مشاركاته في المقدارية وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدر إلا الخط من غير أن يكون هناك شيئا يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدار آخر هو السطح ليس إلا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس إلا نعم المقدر أمر مبهم في العقل يحتمل كل واحد من الأنواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج إلى أن يكون أحدهما بل أحدها أي إلى أن يقترن به فصل واحد منها ليفرزه ويحصله فما لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم تحصل له الصورة الخطية

المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتقرر لك من هذا الذي صورناه في المقدار وأنواعه أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بأن يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف والأمران المتميزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بهو هو وإن كان بينهما أي اتصال فرضت كالملازمة والحلول في الهولي والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص ويتحصل مفهوم العام بالخاص كما تحققته فيكون له أي لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هويتها في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الإنسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم إليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الإنسان ثم ينضم إلى هذه الماهية موجود آخر هو الشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد إذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الأشياء بعضها على بعض بالمواطأة فإذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث أنه هو الناطق أي من حيث أنه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيشة ما من شأنه أن يحصله كالناطق مثلا كان هو الإنسان إذ لا معنى للإنسان إلا حيوان دخل في طبيعته الناطق وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره أي غير الناطق منضم إليه أي إلى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هي غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها أي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما وإذا أخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار أنه ناطق بوجه كما أخذناه أولا أو غيره بوجه كما أخذناه ثانيا فهو المحمول على الإنسان والحاصل أن الأجزاء المتميزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فإن الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شيء أي ب شرط

أن ينضم إليها صورة أخرى فيطابقان معا أمرا واحدا فلا يلاحظ حينئذ تغيرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث أنهما يطابقان الماهية الإنسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شيء أي بشرط أنها صورة على حدة بحيث إذا انضمت إلى صورة أخرى كانتا متغايرتين وقد تتركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق إذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وقد تتركب منهما ماهية الإنسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شيء فيكون لها جهتان إذ يمكن أن يعتبر التغير بينها وبين ما يقارنها وأن يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله أي حمل الحيوان مثلا عليه أي على الإنسان أن هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهم الخارجية أو الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه يعني قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من أن المحمول إن كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين وإن كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو أن تقول لا إشكال في تركيب الماهية من الأجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطأة إنما الإشكال في تركيبها من الأجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الأوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها أن يقال ماهية الإنسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب

٣١٠ @ والضحك إلى غير ذلك وليست نسبة هذه المفهومات إلى الماهية الإنسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي وأخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر وأخواته ثم إن هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك أنها متغايرة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها أيضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن إما أن تكون صورا لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه أو تكونه صورا لأشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثاني إما أن تكون تلك الماهية المتعددة موجودة بوجودات متعددة أو بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب إلى كل واحد منها طائفة

الاحتمال الأول أن تكون تلك الصورة لشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بأن لأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وإن جعل الأشياء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما إلا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا إشكال عليه إلا ما سلف من أن الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لأمر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك

الاحتمال الثاني أن تكون تلك الصور لأمر مختلفة الماهية إلا أنها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه أن ذلك الوجود الواحد إن قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وإن قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود أجزائه وكلاهما محال

الاحتمال الثالث أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا

وهو مردود بأن الأجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فإن المتمايزين في الماهية والوجود وإن فرض بينهما أي ارتباط أمكن يمتنع أن يقال أحدهما هو الآخر أو يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من أنها لما التأمّت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض أيضا واعلم أن تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية إنما يصح في الذاتيات دون الأمور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الإنسان أعمى إذ ليس لمفهوم الأعمى هوية خارجية متحدة بهوية الإنسان وإلا كان مفهومه موجودا خارجيا متأصلا كالإنسان وإذا أريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل أن المتغايرين مفهومان متحدان ذاتا بمعنى أن ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم أيضا أن الماهية المركبة من أجزاء خارجية أي غير محمولة عليها لا يجوز أن تكون مركبة من أجزاء محمولة وذلك لأنه إذا حصلت الأجزاء الخارجية بأسرها في العقل فلا شك أنه تحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الأجزاء حدا تاما لها إذ لا معنى للتحديد التام إلا تصوير كنه الماهية فلو كان لها أجزاء محمولة أيضا فإن لم تشتمل على تلك الأجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لأن الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الأجزاء وإن اشتملت عليها فحينئذ إن لم تشتمل على أمر زائد كانت هي تلك الأجزاء بعينها لا أجزاء محمولة وإن اشتملت على أمر الزائد فذلك الزائد إن دخل

في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وإن لم تدخل فلا اعتبار به في الأجزاء وبالجملة مجموع الأجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما أنه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الأجزاء لكان مجموعها أيضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وأنه محال فبطل ما قيل من أن تركيب الماهية من أجزاء غير محمولة لا ينافي تركيبها من أجزاء محمولة بل كل مركب خارجي إذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له وإذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له وكل مركب فإنه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية إذ لا بد أن يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فإن النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك أن المركب من أجزاء غير محمولة لا يجوز أن يتركب من أجزاء محمولة وأن المركب من الأجزاء المحمولة لا يكون إلا بسيطا في الخارج وفرعوا على عليه الفصل كما فهموا فروعاً أربعة

الأول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين أي لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جزءان أحدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الأمر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر وإلا لكان كل منهما علة للآخر وأنه محال وأورد عليهم الحيوان والناطق فإنه جنس للإنسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك

والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الإنسان بالقياس إلى نوعي الملك والفرس وأجابوا عنه بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذي له النطق أي إدراك المعقولات فإنه ليس مشتركا بين الإنسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وإن كان المراد بهذا الناطق هو هذا العارض أعني مفهوم ما له قوة إدراك المعقولات لم يكن فصلا للإنسان بل هو أثر من آثار فصله الفرع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا أخيرا أو لا فصلا قريبا في مرتبة واحدة وإلا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب لأن الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الأبعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لأنه إذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في أفراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة أخرى وأما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك إذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر أولا كما نحن بصده فإن طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد أفراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لأن تعدد العلل الناقصة جائز فإن قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز أن يكون للجنس أجزاء وأن يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الأمور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالإرادة فصلا قريبا للحيوان لأننا نقول بل كل منهما أثر لفصله فإن حقيقة الفصل إذا جهلت عبر عنها بأقرب آثارها كالناطق لفصل الإنسان

ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الإرادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان ويكفي في ذلك أي في أن الفصل القريب لا يتعدد أن الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده وإلا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فإذا تركبت ماهية من أمرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو أردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فإن الماهية المركبة من الأمور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة إذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وإن جعل صفة للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريفا على العلية

الفرع الثالث لا يقوم فصل قريب إلا نوعا واحدا وإلا أي وإن لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط أثران هما جنسا ذينك النوعين وهذا إنما يتم إذا كان الفصل القريب بسيطا فالأولى أن يقال فيتخلف عنه معلوله لأن جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر

الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتقدم أنه أي الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة إلا جنسا واحدا وإلا فللبسيط أثران إذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته

المستلزمة إياه سواء كانت علة تامة أو جزءا أخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت أن الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب أن لا يقوم نوعين في مرتبة والأظهر أنهما مشتركان في الدليل بلا تفرع بينهما وكل ذلك أي جميع ما ذكر من الفروع ضعفه ظاهر لابتنائه على أن الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر حقيقته أي حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما لخصناه وأوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فإن قلت هل تتأتى هذه الفروع على ما لخصه أو لا قلت أما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا مانع منه عليه لجواز أن يكونا مفهومين في كل منهما إبهام من وجهة فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية إذ لم يحز أن يكون بين أجزائها عموم من وجه وأما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لأن الواحد منهما أن تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا لا فصلا مقوما له وإن لم يتحصل الجنس بأحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا إذا كان للماهية جنس فإن المركب من المتساويين لا يتصور فيه إبهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت وأما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيستلزم أن يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله وأما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فإن كانت في نوعين لزم ذلك أيضا أعني أن يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وإن كانت في نوع واحد لزم أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لأنه لا يتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحده وإلا لكان النوع وحده متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن أن يكون له مدخل في تحصيل الآخر إلا باعتبار تحصيله في نفسه فيلزم أن يكون تحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور

المقصد الحادي عشر

الماهية كالإنسان مثلا تقبل الشركة أي لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعيين المخصوص كتعيين زيد مثلا فإنه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعيين الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي أي موجود في الخارج أم لا فذهب المحققون من العلماء إلى أنه وجودي لأنه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم يعني الكاتبي إن أردت بالمعين معروض التعيين وحده فلا نسلم أن التعيين جزؤه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه ألا ترى أن العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج أو المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نسلم أنه أي المعين بهذا المعنى موجود فإن من يمنع وجود التعيين كيف يسلم أنه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده

والجواب أن المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبه لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الإنسان وحده قطعا وإلا لصدق على عمرو أنه زيد كما يصدق عليه أنه إنسان فإذا هو الإنسان مع شيء آخر نسميه التعيين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب ثم أنه بين أن تركيب الشخص المعين من الماهية والتعيين إنما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم أن نسبة الماهية إلى الشخصات كنسبة الجنس إلى الفصول فكما أن الجنس مبهم في العقل

يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها إلا بانضمام فصل إليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان إلا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشيء منها إلا بمشخص ينضم إليها وهما متحدان ف بالخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها وإلا لم يصح حمل الماهية على أفرادها بل ليس هناك إلا موجود واحد أعني الهوية الشخصية إلا أن العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية إلى الجنس والفصل ثم أشار إلى الفرق بقوله بيد أنه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى الحاصلة من مشخص آخر لأن المشخصات أمور جزئية لا ترتسم صورها في ذات النفس بل في آلاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة إنما ترتسم في الآلة ولا تتناولها إلا الإشارة الحسية أو الوهمية بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الأنواع فإنها أمور كلية يتحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها أي بذواتها لا بمشخصاتها كما يتبادر إليه الوهم إذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والمشخص ومن ههنا ظهر أن لا وجود في الخارج

إلا للأشخاص وأما الطبائع والمفاهيم الكلية فينتزعهما العقل من الأشخاص تارة من ذواتها وأخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع في الخارج إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لأن كل موجود خارجي فهو بحيث إذا نظر إليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهية وإن أراد أن في الخارج موجودا إذا تصور هو في ذاته اتصفت صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل فهو أيضا باطل لما مر آنفا من أن الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وإن أراد أن في الخارج موجودا رذا تصور وجرده عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج إلا للأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع إلا في العبارة وأما ما يقال من أن الطبيعة الإنسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثير فتحتاج إلى من يكثرها فإذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الإنسانية موجودة في الخارج على أنها متكثرة لا على أنها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه أن كل واحد من تلك الكثرة لا بد أن يشتمل على أمر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهية

وقد احتج الإمام الرازي على كون التعيين أمرا وجوديا بأنه لو كان عدما لكان إما عدما مطلقا وأنه ظاهر البطالان لأن العدم المطلق لا تميز

فيه فكيف يميز غيره وإما عدما مضافا وحينئذ إما أن يكون عدما للاتعين العدمي فيكون هو وجوديا وإما أن يكون عدما لتعين آخر فذلك التعين الآخر إن كان عدما فهذا التعين عدم العدم فهو وجود والتعين الآخر مثله فيكون هو وجودا وإن كان ذلك التعين الآخر وجودا وهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو أيضا وجود فثبت أن كون التعين عدما يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا والجواب لا نسلم أنه لو كان التعين عدما لكان عدما وإنما يلزم ذلك إذا كان العدمي بمعنى العدم أو مستلزما له وهو ممنوع لأن العدمي يقابل الوجودي كما أن العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له أي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد القائم بالجسم فإن ثبوته له إنما هو بوجوده له لا أن يكون ذلك أي ثبوته لموصوفه باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القائمة بالجسم إذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوته لها واتصافه بها إنما هو في الذهن وهو أي الوجودي بالمعنى المذكور أعم من الموجود لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبدا كالسواد المعدوم دائما فإن ملخص معنى الوجودي أنه مفهوم يصح أن يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد أو لم يوجد وأما صدق الموجود بدون الوجودي في الموجودات القائمة بذواتها وإذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما

للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل إنه أي الوجودي عرض من شأنه الوجود الخارجي سواء وجد أو لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر إذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من أن لا يكون التعيين وجوداً أن يكون عدماً أو كان الوجودي ما ليس بعدم فتكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية إذ يصدق عليها أنها ليست نفس مفهوم العدم ولا قائل به فإن قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم أيضاً وهو المناسب للمقام وإذا لم يكن التعيين موجوداً كان معدوماً قطعاً قلت فحينئذ يجاب بأن التعيين إذا كان معدوماً لم يلزم أن يكون عدماً لشيء آخر بل ربما كان شيئاً معدوماً في نفسه وهو ظاهر وأما المتكلمون فقالوا التعيين أمر عدمي لوجهين الأول لو كان التعيين وجودياً لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور وأجيب عنه بأن الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعيين إليها وفيه أي في هذا الجواب نظر إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى منها إذ لولا امتياز إحداهما عن الأخرى لم يكن اختصاص التعيين بإحداهما وانضمامه إليها أولى من

العكس وذلك أي امتياز الحصة عن الحصة إنما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب أن يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وإن كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الأجناس وتوضيحه أن التعين أو الفصل ينضم إلى الماهية فتخصص الماهية حال الانضمام لا أنه ينضم إلى حصة منها متميزة قبل الانضمام

الوجه الثاني لو كان التعين موجودا خارجيا لكان معينا فإن كل موجود خارجي لا بد أن يكون متعينا في نفس فهو أي كل واحد من التعين مشارك للتعينات الأخر في كونها تعينا ويمتاز عنها بتعين آخر يخصه فيتسلسل إذ ننقل الكلام إلى ذلك التعين الآخر وأجيب عنه بأن كونه تعينا أي مفهوم التعين المشترك بين التعينات أمر عارض للتعينات وهي متميزة بذواتها المخصوصة والمحجوج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض

قال المصنف وفيه نظر لأن كل تعين أي كل فرد من أفراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لأن كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه أم لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعيينه غير ماهيته لأنه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل ولقائل أن يقول لا نسلم أن كل تعين له ماهية كلية ينتزعا العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بأن كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من أفراد التعين هو في نفسه بحيث إذا لاحظ العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله إلى ماهية قابلة للاشتراك وأمر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لأفراد الإنسان والحق أن هذين الدليلين الخلفيين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على كون التعين أمرا منضمًا إلى الماهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت أنه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وهذا أي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضمًا إليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون نفيه فإن هذا

النفي هو اللازم مما استدلوا من الوجهين فإذا النزاع لفظي فإن الحكماء يدعون أن التعيين أمر موجود على أنه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون أنه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضمًا إليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى

المقصد الثاني عشر

قال الحكماء الذاهبون إلى كون التعيين وجوديا التعيين إن علل بالماهية بأن تكون مقتضية لتعيينها اقتضاء تاما إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها انحصار نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعيين الذي علل بها ولم يمكن أن يوجد معها تعيين آخر وإلا انفك عنها التعيين الأول فيختلف المعلول عن علته المستلزمة إياه هذا إذا كان تعيين الماهية زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء وأما إذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلا بل هذا أقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد وإلا أي وإن لم يعلل التعيين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها أي في الماهية لأنه أي حلول شيء في الماهية فرع تعيينها لأنها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز أن يعلل تعيينها بما حل فيها وإلا دار ولا يعلل أيضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها إذا هو مباين عنها نسبه إلى الكل سواء فلا يمكن أن يكون علة لتعيين شخص دون آخر ولا لتعيين ماهية دون أخرى بل يعلل بمحلها أي بمحل الماهية فيجوز تعددها أي تعدد أفرادها بتعدد القوابل أي المحال إما

بالذات كهيولات الأفلاك القابلة لصورها الجسمية و كالنطف القابلة للصوره الإنسانية
وإما بسبب أعراض تكتنفها كهيولى العناصر الأربعة فإنها واحده مشتركة بينها وقد
عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد أشخاصها
وإذا لم يتعدد ألقاب بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية
الحالة في شخص واحد أيضا كهيولى كل فلك بالقياس إلى صورته النوعية وبنوا على
هذا الذي ذكره من أن تعدد أفراد الماهية الواحدة إنما يكون بتعدد قابلها أعني مادتها
على أحد الوجهين أن ما ليس بمادي ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في
الشخص الواحد لأن علة تعيينه ليست المحل إذ لا محل لغير المادي فهي إما الماهية
نفسها أو ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز أن يكون للمجرد
محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل إما ذاتا أو استعدادا ولما كان لقائل
أن يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم أجاب بقوله والنفوس الإنسانية
إنما تعددت وإن لم تكن مادية أي حالة في المادة لتعلقها بالمادة التي تعلق التدبير
والتصرف فهي في حكم الماديات فتعدد بحسب تعدد المادة التي تعلق بها بخلاف
العقول المجردة من المادة بحسب الذات والتعلق فإن أنواعها منحصرة في أشخاصها
قال بعض الفضلاء إذا كان تعيين الماهية المتعددة الأفراد معللا بالقابل فالقابل إن كان
تشخصه بماهيته أو لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم

يقولوا به أي يكون تعيينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد بل تعيينه عندهم بصورته فإن تشخص الهيولي معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولي ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وإن كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي ادعيتموه وإن كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لأننا ننقل الكلام إلى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل أنه لو صح دليلكم على أن تعدد أفراد الماهية النوعية إنما يكون لقبالها للزم تسلسل القوابل إلى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بأن تعيينه أي تعيين القابل معللا بأعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لا يجدي خبر لقوله والجواب وإنما قلنا إنه لا يجدي نفعا لأنهم لما جوزوا تعيينه أي تعيين القابل لما حل فيه لأن مرجع ما ذكروه هو أن علة تشخص القابل أمور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بأمور أخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا إلى ما لا نهاية له اتجه لنا أن نقول فلم لا يجوز تعيين الماهيات بصفات العارضة لها كذلك أي على سبيل التعاقب إلى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ في تعدد أفراد الماهية النوعية إلى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن أصل الدليل أيضا بجواز أن يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضي تشخصا معيناً وإذا تعدد الفاعل المباين تعدد أفراد الماهية أيضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على أن التعيين ليس

وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له علة فعلته إن كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها وإن كانت القابل فتعين القابل إن كان بماهيته انحصر نوعه في شخص وإن كان بقابل آخر لزم التسلسل وإن كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز أن تكون العلة أمرا مباينا فلا يكون التعين أمرا وجوديا وقد يقال في إثبات كون التعين عدميا التعين معناه أنه ليس غيره وهو سلب لا وجود له في الخارج ومنع بأن هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها أعني التعين شرع في الأمور العارضة لها بالقياس إلى الوجود فقال

المرصد الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة
المقصد الأول

تصوراتها وكذا تصورات ما يشتق منها أعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فإن
من لا يقدر على الاكتساب أصلا يعرف هذه المفهومات ألا ترى أن كل عاقل يعلم أن
الإنسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا إلى غير ذلك من
موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلاثة إما بأحد الآخرين أو
بسلبه إذ لم يزد على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه فإذا قيل له
وما الممتنع قال ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده وإذا قيل له ما الممكن قال ما لا
يجب وجوده ولا عدمه أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلاثة في
تعريف الآخر ألا ترى أنه عرف الواجب

الوجود تارة بالممتنع المنسوب إلى العدم وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى العدم أيضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب إلى العدم وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى الوجود وعرف الممكن أولا بسلب الواجب المنسوب إلى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب إليهما أيضا وإنه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الأمور فيقال الوجوب امتناع العدم أو لا إمكان العدم والامتناع وجوب العدم أو لا إمكان الوجود والإمكان لا وجوب الوجود والعدم أو لا امتناعهما فلا يجوز أن تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس إلى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني أنها مشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة أظهرها الوجوب إذ لا استحالة في كون بعض الضروريات أجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الإمكان والامتناع بالوجوب أولى من العكس وإنما كان الوجوب أظهر لأنه أقرب إلى الوجود الذي هو أظهر المفهومات وأجلاها وذلك لأنه يؤكد الوجود وأما الامتناع فهو منافي للوجود والإمكان ما لم يصل إلى حد الوجوب لم يقرب إلى الوجود وما هو أقرب إلى أجلى التصورات كان أظهر من غيره واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهي ثلاث فالأولى استغناؤه في وجوده عن الغير وقد عبر عنها بعدم احتياجه أو بعدم توقفه فيه على غيره

الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما
الثالثة الشيء الذي يمتاز به الذات عن الغير وإطلاق الوجوب على المعنيين الأوليين
ظاهر مشهور وأما إطلاقه على الثالث فإما بتأويل الواجب

أو إرادة مبدأ الوجود وهي أي هذه الخواص أمور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم أما تغايرها فلأن الخاصة الثالثة عين الذات فإنه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والأولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية وأما تلازمها فلأنه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده إلى غيره وبالعكس ومتى وجد أحد هذين الأمرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذي ذكرناه من معاني الوجود وليكن هذا على ذكر منك فإنه ينفعل فيما يرد عليك من أحكامه أي أحكام الوجود من كونه وجوديا أو عدميا وكونه عين الذات أو زائدا عليها فالمعنى الأول عدمي والأخيران وجوديان بمعنى أنه لا سلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الأولين وكذا الإمكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالأولى احتياجه في وجوده إلى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده أو عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث أيضا متغايرة متلازمة على ما مر في الواجب المقصد الثاني

إن هذه أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج أما الامتناع فلأنه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي وأما الوجود فلوجهين الأول أنه لو وجد الوجود في الخارج لكان إما ممكنا أو واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فإن كان ممكنا والواجب إنما يجب به إذ لولا قيام الوجود به لم يكن واجبا أصلا فبالأولى أن يكون الواجب ممكنا هذا خلف وإن كان الوجود واجبا كان له وجود آخر

وتسلسل وجوابه أنا نختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل إذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل من أن وجود الوجود عينه وأيضا جاز أن يكون وجوب الوجوب أو ما بعده من المراتب أمرا اعتباريا فإن وجود فرد من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه وإلا لم يصح لأن وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه وربما نختار الشق الأول ويجاب عنه أي عن الوجه الأول بأنه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب لجواز أن يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات الوجوب وقولك به أي بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فإن الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمة علة هي الوجوب ولا معلول هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لأن الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فإنه إذا قام الوجوب بذات أوجب لها الواجبية فإن قلت لنا أن نقول إذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فإذا فرض وقوع هذا الجائز لخلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت إذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا إلى ذاته لكنه يمتنع نظرا إلى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور

الوجه الثاني وهو الأقوى أنه لو كان الوجوب موجودا فإما نفس الماهية ويبطله أنه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل مرتبتين فكيف يكون نفسها وإما زائدا

على الماهية وسنبطله حيث نبين أن الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز أن يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لأنه ظاهر البطلان وأيضا كونه نسبة ينافيه ومن أوجب على هذا الوجه الثاني بأن منع كونه نسبة فقال نختار أنه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذ كونه نسبة فلعله أراد بالوجوب المعنى الثالث أعني ما تتميز به الذات فإنه تعالى متميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لأن المستدل أراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع أراد به ما تتميز به الذات عن الغير وفي الملخص إن أريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك أنه عديمي وإن أريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا أيضا لا يمكن أن يكون أمرا ثبوتيا وفي شرحه أن الوجوب يطلق على معينين الأول منهما عديمي بالضرورة

والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضة وأما الإمكان فلهذا الوجه بعينه أشار به إلى الوجه الأول فيقال لو كان الإمكان موجودا لكان إما واجبا أو ممكنا فإن كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه أولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وإن كان ممكنا نقلنا الكلام إلى إمكانه ويتسلسل ويجاب بأن إمكان الإمكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر به إلى الوجه الثاني كما توهمه العبارة إذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب إذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي وقد يتكلف إجراء الثاني في الإمكان فيقال لو كان موجودا لكان إما نفس ماهية الممكن أو جزءها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود أو كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها إذ يستحيل استفادتها إمكانها الذاتي من غيرها وإلا لم تكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب إما بالذات وهو محال في الممكن وإما بالغير والوجوب بالغير فرع الإمكان الذاتي فللممكن قبل إمكانه إمكان آخر ووجه

آخر وهو أنه أي الإمكان سابق على الوجود لأن الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متأخرة عنه أي عن الوجود فإن قيام الصفة الموجودة بموصفها فرع لوجوده فلا يكون الإمكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب كما استعمله الإمام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح أن يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل أن يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفيها في الاستدلال على كون الوجوب أو الإمكان أمرا عدميا امتناع تأخره عن وجود الموصوف فلا نحتاج في ذلك إلى بيان التقدم فلا يتوجه علينا أنا لا نسلم تقدمه لجواز أن يكون معه وحينئذ نقول لا شبهة في أن الإمكان أو الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحديث ونظائره ضابط يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات إحداهما أساس الوجه الأول الدال على كون كل واحد من الوجوب والإمكان أمرا اعتباريا والثانية أساس الوجه الآخر الذي استعمل في الوجوب أيضا إذا اكتفى فيه بامتناع التأخر أن كل ما تكرر نوعه أي يتصف أي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري أي كل نوع كان بحيث إذا فرض أن فردا منه أي فرد كان موجود يجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على أنه حقيقته ومرة

على أنه صفته فإنه يجب أن يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج وإلا لزم التسلسل في الأمور الخارجية المترتبة الموجودة معا نحو التقدم فإنه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد وإلا كان ذلك الفرد حادثا مسبوqa بالعدم ولا شك أن القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فإذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فإنه لو وجد فرد منه لحدث وإلا كان قديما فالموصوف به أولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فإنه لو وجد لبقى وإلا اتصف بالفناء وإذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا والموصوفية فإنها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية أخرى والوحدة فإنها لو وجدت لكانت الواحدة وإلا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة والتعين فإنه لو وجد لكان له تعيين آخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه الأمور وأمثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل

قال المصنف والمنع ما ذكرنا من أن وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه أن ما حقيقته غير الوجوب فإنه لا يكون واجبا إلا بوجوب يقوم به وأما الذي حقيقته الوجوب فإنه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فإنه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرها هذه هي القاعدة الأولى وأما الثانية فهي قوله وكذا أي وكذا اعتباري أيضا كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن الوجود أي وجود الموصوف كالوجود فإنه على تقدير كونه زائدا يجب أن يكون من المعقولات الثانية إذ لا يجب أن يكون ثبوته للماهية

متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث والذاتية والعرضية وأمثالها فإنها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب أن تكون اعتبارية إذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وأنه محال بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابط وأصل كلا شامل لموارد متعددة أعطيناكه ههنا حذفاً لمؤنة التكرار عنا فاحتفظ به واعتن بشأنه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الأمور الاعتبارية واعلم أن هذه الوجوب والإمكان والامتناع التي نحن فيها غير الوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل أو الذكر وموادها بحسب نفس الأمر وذلك لأن المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وإمكان الوجود والعدم فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون أخص من جهات القضايا وموادها فإن المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوماً آخر وحينئذ إما أن يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد أسود وإما أن يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد أعمى والوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا ومواردها جارية في الكل فيقال زيد يجب أن يكون أسود أو أعمى أو يمتنع أو يمكن كما يقال زيد يجب وجوده أو يمتنع أو يمكن وهذا الأخير هو الذي نحن بصدده إذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا الواجب الحيوانية أو السوادية أو غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن وإلا أي وإن تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها أي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليس كذلك فإذا قلنا مثلاً الزوجية واجبة للأربعة

فنعني به وجوب الحمل أي حمل الزوجية على الأربعة وامتناع الانفكاك أي انفكاك الأربعة عن صفة الزوجية وهذا أي وجوب الحمل الذي بين الأربعة والزوجية غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء ووجوده ألا ترى أن الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وأن الزوجية واجبة الحمل والصدق على الأربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض المجادلين أنها أي هذه الأمور الثلاثة سوى الامتناع إذ لم يدع أحد كونه وجوديا أمور وجودية لوجه ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والإمكان

الأول الوجوب لو كان أمرا عدميا لم يتحقق إلا باعتبار العقل له إذ لا تحقق للعدميات في أنفسها إنما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم أن لا يكون الواجب واجبا إلا إذا اعتبر العقل وجوبه والتالي باطل فإن الواجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل أم لا يوجد فرض أصلا بل ولو فرض عدم العقول كلها وحينئذ لا يتصور أن يوجد منها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الإمكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم إذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل أم لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل أن يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج أو نفس الأمر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في أحدهما ألا ترى أن زيدا أعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لأن الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء آخر به وكذا الحال في نفس الأمر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والإمكان مثلا أمرا عدميا اعتباريا أن لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الأمر

الوجه الثاني أن نقيضه الوجوب وهو عدمي لصدقه على

الممتنع فإن الممتنع لا واجب فهو وجودي وإلا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول
الإمكان نقيضه هو اللا امتناع عدمي لصدقه على الممتنع فالإمكان وجودي والجواب
النقض بالامتناع لأن نقيضه هو اللا امتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون
الامتناع وجوديا وتحقيقه أي تحقيق الجواب بطريق الحل أن ارتفاع النقيضين بمعنى
الخلو عنها محال أي يستحيل أن يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بأن لا يصدق
شيء منهما عليه فلا يجوز أن لا يصدق على أمثاله أنه واجب ولا أنه ليس بواجب أو
لا يصدق عليه أنه ممتنع ولا أنه ليس بممتنع فكل مفهوم وجودي كان أو عدما مع
نقيضه الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شيء بأن يصدقا عليه
معا ولا يرتفعان عنه بأن لا يصدق عليه شيء منهما وأما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن
الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز أن يكون الوجوب واللا وجوب وكذا الامتناع واللا
امتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك أنك إذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب
مثلا لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان وإذا اعتبرت وجود مفهوم
الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضا
وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللا وجوب في نفسه حتى يلزم من
عدمية اللا وجوب أعني ارتفاع وجوده في نفسه أن يكون الوجوب موجودا في نفسه
والوجه الثالث وهو لابن سينا أن إمكانه لا أي إمكانه عدمي ولا إمكان له أي ليس له
إمكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الإمكان المنفي ونفي
الإمكان فلو كان الإمكان عدما لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا
وجوبه لا وقولنا لا

وجوب له وهو أي هذا الوجه قريب من الوجه الأول لأن محصولهما أنه لو كان
الإمكان أو الوجوب أمرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا أو الواجب واجبا إلا أن
الملازمة هناك بينت بأن العدمي لا تحقق له إلا باعتبار العقل وههنا بأن اللا عدم لا
تمايز بينها والنقض هو النقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا
عدم له واحد أيضا فلو كان الامتناع أو العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا أو المعدوم
معدوما والحل أن يقال قولنا إمكانه لا معناه أنه متصف بصفة عدمية هي الإمكان وقولنا
لا إمكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما أن فرقا بين اتصاف الشيء بصفة
ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك أيضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب
الاتصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والإمكان بل لك طرفها في
كل ما حاولت إثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الأشياء في
نفس الأمر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر أدلة متقابلة بعضها
يدل على وجودية الوجوب والإمكان وبعضها على عدميتها أشار إلى قانون يتوصل به
إلى نفي الأشياء التي اختلف فيها وذكر هناك أدلة متقابلة فقال ولو شئت نفي شيء فقل
هو إما وجودي أو عدمي أي إذا أردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا
وجوب أصلا إذ لو كان له وجوب فإما أن يكون وجوديا أو عدميا وكلاهما باطل أما
كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا أو لأنه لو وجد الوجوب مثلا لكان إما زائدا على
ذات الواجب أو لا يكون زائدا على ذاته أو لأنه لو وجد لكان وجوده إما زائدا على
ماهيته أو لا يكون زائدا عليها ويطل كل من الزيادة وعدمها بدليل نافية وأما كونه
عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك بين قسمين أو أقسام

يمكنك نفيه بنفي قسميه أو أقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان إما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو أبدي لأنه إن زال لكان زواله إما بنفسه أو بأمر عدمي كعدم الشرط أو وجودي موجب كطريان الضد أو مختار والكل محال أو بنفي مذهبين متقابلين فيه كأن يقال لو كان العالم موجودا لكان إما قديما أو حادثا ويطل كل واحد بدليل نافية وكثير من شبه القوم في الأشياء التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي فنتركها أي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لأنه أي لأن ذلك الكثير من الشبه فأنته أولا نظرا إلى المعنى وذكره ثانيا نظرا إلى اللفظ عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إيرادا وإبطالا على طرف التمام يعني قد نبهناك على مأخذ إيرادها وإبطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك إيرادها وإبطالها فلا حاجة بنا إلى التصريح بها في مواضعها قال الميداني قولهم هو على طرف التمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المراد والتمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من القصب أي فرجها يقال إنه ينبت على قدر قامة المرء المقصد الثالث

في أبحاث الواجب لذاته وهي أربعة أحدها أنه أي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف واعترض عليه بأننا لا نسلم لزوم ارتفاعه

من ارتفاع ذلك الغير إنما يلزم ذلك إذ لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول إنما يلزم من ارتفاع العلة إذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع أما إذا كان له علة أخرى فلا وأيضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز أن يستلزم المحال والجواب أن ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور أن يكون ذلك الثبوت معللا بغيره وإلا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فإذا فرض أنه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بأن الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه إليه فلا يجتمعان لتنافي لازميتهما وثانيها أنه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من أجزاء متميزة في الخارج ولا من أجزاء متميزة في الذهن وإلا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده إلى جزئه بحسب نفس الأمر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الأمر إلى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج إلى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج إلى العلة هو الممكن وإن سلم أن المحتاج إلى الغير على الإطلاق ممكن لكن جميع أجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرجه الاحتياج إليها أي إلى الأجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لأننا نقول جميع أجزائه وإن كان ذاته لكن كل واحد من أجزائه ليس ذاته بل هو غيره فإذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من أجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا إلى غيره فلا يكون واجبا

وثالثها لو كان الوجود وجوديا أي موجودا في الخارج لم يكن زائدا عن ماهيته أي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية وإلا وإن لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجود محتاجا إلى الماهية إذ لا بد أن يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج في وجوده إلى معروضه فيكون ممكنا مستندا إلى علة ويعلل بها أي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها وإلا احتاج الواجب في وجوبه إلى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد لما ستعرفه من أن الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته وما لم تجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لأن وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متأخر عن وجوبها فإن الشيء ما لم يجب وجوده إما لذاته أو لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه أي الوجود نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الواجب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لأننا نقول إنما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور وهو كونه موجودا لأن النسب عندنا أمور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا بكلامنا

ورابعها أنه لا يكون الوجود مشتركا بين اثنين لأنه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان في الماهية لا بد أن يتمايزا بتعين فيلزم حينئذ تركبهما من الماهية والتعين وإنه محال لما

مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نسلم أنه نفس الماهية لجواز أن يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لأننا نقول المدعي هو أنه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا أنه لو كان وجوديا لكان نفس الماهية والأظهر أن يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا

المقصد الرابع

في أبحاث الممكن لذاته وهي أيضا أربعة

أحدها قال الحكماء الإمكان محوج للممكن إلى السبب أي الإمكان علة احتياج

الممكن إلى المؤثر وفي إثباته منهجان

الأول دعوى الضرورة فإن الممكن ما يتساوى طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته ومعنى كونه أي كون الإمكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن إلى السبب أنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لأمر مغاير للممكن يترجح أحدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما أي تصور الموضوع الذي هو معنى إمكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا إلى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم أدنى تمييز ألا ترى أن كفتي الميزان إذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت إحداهما على الأخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر إلا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر

وكسب وهذا معنى كون الإمكان محوجا إلى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين إلى المرجح مركز في طباع البهائم أيضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فإنه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه أن هناك مرجحا رجحه عليه فنفرت وهربت منه قلنا ذلك أي نفورها لحدوثه لا لإمكانه فإنه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم أن لا بد له من محدث لا أنها تخيلت تساوي طرفي الصوت وأن لا بد هناك من مرجح فإن قيل لو كان الحكم بأن الإمكان محوج إلى السبب المؤثر ضروريا أوليا كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق إذ لا تفاوت بين الأوليات ولم تختلف فيه أيضا العقلاء لأن بداهة عقولهم حاكمة به حينئذ قلنا قد مر جوابه وهو أن الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين أو للإلف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي أحد الضروريين دون تصور طرفي الآخر وإنه يجوز أن يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد أنكر طائفة البديهيات رأسا وإن قيل أكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان أحد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك أن أكثر العقلاء لا يقدمون على إنكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في تخصيص الله العالم بوقته الذي أوجده فيه بلا مرجح مخصص مع أن سائر الأوقات تساويه في صحة الإيجاد فيها والنافون للغرض عن أفعاله تعالى يعني الأشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من أفعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع أن تلك الأفعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الأحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع أن نسبتها إلى الضدين أي إلى ذلك الشيء وضده سواء وفي

اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه أيضا في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة كالغرب أو الشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته إليه وعلى سرعة مخصوصة أو بطء معين مع تساوي نسبة حركته إليهما وعلى قطبين معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الأخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقدارهما من الغلظ والرقعة قلنا لم يقل أحد من العقلاء المذكورين بأن أحد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض أحكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمون ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع أحد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة فمركز في عقولهم بطلانه وإلا لما احتالوا في دفعه بأسرهم ولا اجترأ بعضهم على التزامه وسنصلها أي تلك الأجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب

المنهج الثاني في إثباته الاستدلال عليه وفيه طرق الأول الماهية الممكنة المقتضية للتساوي أي تساوي الوجود والعدم بالقياس إليها فلو وقع أحدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا وأولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة إلى ماهية الممكن ومناقض له قلنا إنما يناقضه أي المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات له أي لذلك الطرف الواقع لأن معنى تساوي الطرفين أن ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات أحدهما لا حصوله أي لا حصول

أحدهما لا لعلة كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وأن أحد المساويين يقع بلا علة أصلا

الطريق الثاني واختاره الإمام الرازي في المحصل والأربعين لا بد للممكن قبل الوجود أن يترجح طرف أي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترحح الواصل إلى حد الوجوب صفة وجودية لأنه حصل بعد مالم يكن فلو جاز أن لا يكون وجوديا لجاز أن لا تكون حركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجودي وإذا كان الترحح أمرا وجوديا فله محل موجود لا متنازع قيامه بذاته أو بمعدوم آخر وليس ذلك المحل هو الأثر أي الممكن وإلا كان الأثر موجودا قبله أي قبل الترحح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبين هذا خلف فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به الترحح فهو المؤثر قلنا لا نسلم أن الممكن يجب أن يترجح وجوده قبل الوجود وما سيأتي من أنه لا بد أن يترجح وجوده إلى حد الوجوب حتى يوجد مبني على أنه محتاج إلى علة وهو المتنازع فيه بل يترجح مع الوجود وحينئذ جاز أن يقوم الترحح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة إلى محل آخر هو المؤثر وأيضا إن سلم كون الترحح سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لا متنازع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق أن الترحح والوجوب المتجدد لا يجب أن يكون موجودا لأن العدمي قد يتجدد بل هو أمر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا آخر موجودا في الخارج

الطريق الثالث أي للإمام الرازي ذكره في الأربعين وقد بناه على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده أي يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو أن يكون قبل وجوده أو بعده تلاما عدمه مطلقا وإلا كان واجبا بذاته وإلا أي وإن لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده أو بعده فبزمان

أي فيكون تقدم العدم على وجوده أو تأخره عنه بزمان لأن المتقدم إذا لم يمكن أن يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا ويجمع الوجود والعدم لأن الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هذا خلف فهو أي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دائما وأنه ممكن لذاته لتركبه من آتات منقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركيب الواجب بالذات خصوصا إذا كانت الأجزاء منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الإمكان علة الحاجة إلى الغير دون الحدوث إذا لا حدوث ههنا ولا يخفى أنه أي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة أو جزءها أو شرطها ولا تثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فإن المثال الجزئي أعني كون إمكان الزمان محوجا إلى السبب لا يصح القاعدة القائلة بأن الإمكان مطلقا محوج إلى المؤثر لجواز أن يكون ذلك بسبب أمر مختص بالزمان وقد عرفت أن الطريقتين الأولين لا يتمان أيضا فالأهم الميئاء أي الطريق الواضح المعبد هو المنهج الأول يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا إلى المؤثر عدة أي متعددة كثيرة الشبهة الأولى أن احتياجه إلى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لإمكانه أو لغيره إنما يتحقق إذا أمكن تأثير شيء في شيء لكنه غير معقول إذ التأثير في الوجود مثلا إما حال الوجود أي وجود الأثر وهو محال لأنه إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وإما حال العدم وهو باطل أيضا لأنه جمع للنقيضين وذلك لأن وجود الأثر مع التأثير لا يتخلف عنه أصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الإيجاد ولما فرض أن التأثير في الوجود أعني الإيجاد إنما هو حال العدم

كان وجود الأثر أيضا في تلك الحال فيجتمع وجود الأثر وعدمه معا ولأنه أي الأثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة أن يكون أثرا للموجد وإذ لا أثر له فلا تأثير ولا إيجاد منه حينئذ ولأنه أعني الأثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل أن يتعلق به تأثير وإيجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الإيجاد إلى مؤثر الوجود فقد بطل كون التأثير في الموجود حال العدم بوجوده ثلاثة وإن شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير إما فيه حال كون الأثر معدوما وهو تحصيل الحاصل وإما حال كونه موجودا وأنه جمع للنقيضين وأيضا هو حال الوجود لا يصلح أثرا للمعدوم وأيضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل أن يتعلق به الإعدام فلا يستند إلى مؤثر العدم والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجوده قبل أي قبل الإيجاد فإنه تحصيل لما كان حاصلًا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهية وإلا فالإيجاد للموجود بوجوده مقارن للإيجاد لأن حصول الأثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يحدث صفة في نفسها أصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لأن حدوثها إما حال أو عدمها وهو اجتماع النقيضين أعني الوجود والعدم وإما حال وجودها وهو حصول الحاصل نقول لزم أن لا يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها لأن إحداثها وإيجادها إما حال الوجود أو العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها إلى أمر يحدثها أمر بديهي فانتقض دليلكم قطعا والحل أن ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود أو حال العدم ضرورة بشرط المحمول فإن التأثير في وجود الأثر بشرط الوجود أو بشرط العدم محال فسلب التأثير في الوجود مثلا ضروري بشرط

اتصاف الأثر بالوجود أو العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة المحمول وهو أي هذا المذكور أعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الإمكان الذاتي لأن الملاحظ فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التأثير بشرط إحدى هاتين الصفتين لا ينافي إمكانه بالنظر إلى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما وتحريره أن يقال قولك التأثير إما حال الوجود أو حال العدم وكلاهما باطل إن أردت به أن التأثير إما بشرط الوجود أو بشرط العدم فالحصر ممنوع فإن التأثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وإن أردت به أنه في زمان الوجود أو زمان العدم اخترنا أنه في زمان الوجود كما مر ومنهم من أجاب بأن التأثير في زمان الخروج من العدم إلى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل في زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الأثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الأثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلا

الشبهة الثانية وهي أيضا دالة على أن الممكن غير محتاج إلى مؤثر لا لإمكانه ولا لغيره إذ ذلك فرع إمكان التأثير وهو محال إذ التأثير إما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به لأنه إذا لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس إليها وقد بطلت هذه الأقسام كلها فيما مر لأن جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وأيضا هو حال فلا يقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون أثرا والجواب أنه أي التأثير في الوجود الخاص أي في الهويات كما مر من أن المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق أن تأثير المؤثر في أي شيء هو بما لا مزيد عليه وأيضا

فينفي ما ذكرتموه الحدوث أي حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لأن تأثيره إما في ماهيتها أو وجودها أو موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدنا في الخارج تسلسل أي لزم التسلسل وذلك لأن الحاجة لو وجدت لاحتاجت إلى الموصوف بها إذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة أخرى فينقل الكلام إلى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت إلى مؤثرية أخرى إذ يستحيل كونها واجبة بذاتها وإذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة إلى سبب لا لإمكانه ولا لغيره ولم يكن شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن أصلا وهو المطلوب والجواب أنه لا يلزم من كونهما أمرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما من غيرهما بمعنى أن لا يكون الشيء في نفس الأمر محتاجا ومؤثرا أي متصفا بالحاجة والمؤثرية فإن الأمور العارضة العدمية تتصف بها الأشياء في أنفسها كالامتناع والعدم فإنهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع أن الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعاً

فإن قيل لو ثبتنا أي لو ثبتت الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما فإما وجوديتان وإما عدميتان إذ لا مخرج عنهما ويظل كل أي كل واحد من كونهما وجوديتين أو عدميتين بما عرفت أما إبطال الوجودية فبلزوم التسلسل لأنهما من الأنواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط المتقدم وأما العدمية فبأن يقال هما نقيضا اللا حاجة واللا مؤثرية العدميتين على قياس ما مر في الوجوب وقد عرفت الجواب عن ذلك فيما أشرنا إليه فيما مر من أجوبة الشبهة العامة وهو أن يقدح في دليل الوجودية أو دليل العدمية بما عرف فيه من الخلل والنقض بحاله هذا متعلق بقوله والجواب أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما أعني قوله فإن قيل من تنمة الأول والمراد أن هذه الشبهة كالأولين منقوضة بحدوث الصفات

المحسوسة فإنها تقتضي أن لا تحدث هذه الصفات لأننا نعلم بالبديهة أنها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة إلى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها

الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بنفي كون الإمكان محوجا أن يقال لو أحوج الإمكان في الوجود إلى المؤثر لأحوج في العدم أيضا إلى المؤثر لاستواء نسبتها إليه أي نسبة الوجود والعدم إلى الإمكان لأنه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما أن الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض لا يصلح أثرا لشيء سواء كان عدما أصليا أو طارئا وفي الأصلي مانع آخر وهو أنه مستمر فالتأثير فيه تحصيل للحاصل فوجب أن لا يكون الوجود أيضا أثرا لشيء

والجواب أن العدم إن صلح أثرا بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم حينئذ وإلا وإن لم يصلح منعنا الملازمة أي لا نسلم أنه لو أحوج في الوجود لأحوج في العدم للفرق البين وهو أن الوجود يصلح أثرا دون العدم فيكون الإمكان محوجا في الجانب الذي يصلح أن يكون أثرا ولا يلزم منه أن يكون محوجا في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا أن نقول ابتداء من غير ترديد إن سلمنا الملازمة المذكورة في دليلكم فلا نسلم أن العدم لا يصلح أثرا لشيء أي لا نسلم بطلان اللازم فإن عدم المعلول عندنا لعدم العلة فإنه لولا أن العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم إليه أي إلى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول إلى عدم العلة لجاز أيضا استناد الوجود إليه أي إلى العدم وأنه أي جواز استناد الوجود إلى العدم ينفي الحاجة إلى وجود المؤثر في العالم فينسد باب إثبات وجود الصانع لأننا نقول هذا كلام على الستند مع أن الملازمة ممنوعة إذ

الضرورية العقلية تحكم بجواز ذلك أعني استناد العدم إلى العدم وامتناع هذا أعني استناد الوجود إلى العدم فلا تصح تلك الملازمة أصلا الشبهة الخامسة وهي أيضا منخصوصة بنفي كون الإمكان محوجا لو كان المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لأحوج إليه أيضا حال البقاء لثبوته حينئذ أي ثبوت الإمكان للممكن في حال البقاء فإنه لازم للماهية الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها أصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين وإذا كان الإمكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج إلى المؤثر ثابتا أيضا والثاني باطل لأن الحاصل به أي بتأثير المؤثر حال البقاء إن كان نفس الوجود وأنه حاصل قبله أي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وإن كان الحاصل به أمرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر بتأثيره موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لأمر آخر فلا يكون مؤثرا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال تأثيره في بقائه الذي هو أمر متجدد لا في ذاته بحسب أصل الوجود الذي كان حاصلًا لأننا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تأثير فيها كما اعترفتم به فتبقى الذات بلا مؤثر فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت إمكانها المحوج إياها إليه فرضا هذا خلف والجواب أنه أي التأثير في الممكن الباقي ليس تحصيلًا للحاصل ولا تحصيلًا للمتجدد بل تأثيره فيه هو أن يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده أولى من وجوده فإن سمي الدوام متجددا لأنه لم يكن حاصلًا في أول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لأننا نقول التأثير في دوام الوجود الحاصل أولا لا في أمر متجدد هو وجود ابتدائي وأنتم تقولون لا تأثير في الوجود الحاصل أولا بل في أمر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في

أن المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم أن الجواب الأول مذكور في نقد المحصل وليس فيه أنه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما أورده المصنف بل فيه أن تأثير المؤثر في أمر جديد هو البقاء فإنه غير الأحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقيا ومعناه أنه إذا أخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور أن يفيد المؤثر لبقاء بهذا الاعتبار وإلا لزم تحصيل الحاصل وإذا أخذ وحده كان بقاءه مستفادا منه ولا شك أن البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا إلى المؤثر وهذا بعينه ما أثره ولا فرق في تسمية البقاء أي الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام أن يقال كما أن اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبه إلى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود إليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لأن استواء نسبه إلى طرفيه أمر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأول استحال اقتضاؤه إياه في الزمان الثاني وكما أن اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند إلى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الأزمنة مستند إليه أيضا والأول هو اتصافه بأصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج إلى المؤثر الذي يفيد الوجود ويديمه له على معنى أنه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى أنه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لأن الاتصاف ودوامه أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نهت على معنى التأثير والإيجاب فيما سبق ومن قال إن التأثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم أن المؤثر يحصل في الزمان الثاني أصل الوجود الذي كان حاصلا أو وهم أنه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال إن التأثير إذا كان في أمر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي البتة فقد توهم أن

ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو أيضا باطل لأن التأثير في ذلك الوجود الحاصل لا في أصله بل في بقاءه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من أن المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الأثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع إلى ما ذكرناه من أن وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من أمرك على بصيرة كيلا يشته عليك الحال بتغير العبارات

الشبهة السادسة لو كان الإمكان أو الحدوث محوجا إلى المؤثر كان للحوادث التي تشاهدها مؤثر إما لحدوثها وإما لإمكانها فإما أن يقال ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها أي حدوث تلك الحوادث في أوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الأوقات بالحدوث من الأوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في أن ذلك المؤثر القديم موجود فيها وإما أن يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا إلى مؤثر آخر حادث أيضا فيتسلسل وهو محال قلنا المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع لإرادته وتعلق إرادته بتخصيص الحدوث ببعض الأوقات مع تساويها لا يحتاج إلى داع بل له أن يختار أحد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه إليه فإن ذلك هو الكمال في الاختيار

والترجيح الصادر من الفاعل لأحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه إلى اختيار ذلك المقذور غير الوقوع أي وقوع أحد المتساويين بلا سبب مؤثر والثاني هو المحال لأنه ترجح أحد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة وأما الأول فليس بمحال لأنه ترجيح من غير مرجح أي من غير داع يدعوه لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لأن المؤثر إذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو أن المختار وإن رجح أحد مقدوريه بإرادته لكن إذا كانت إرادته لأحدهما مساوية لإرادته للآخر بالنظر إلى ذاته توجه أن يقال لم اتصف

بإحدى الإرادتين دون الأخرى فإن أسند ترجيح هذه الإرادة إلى إرادة أخرى نقلنا الكلام إليها ولزم تسلسل الإرادات وإن لم يسند إلى شيء فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب فإن قيل الإرادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم حينئذ التسلسل في التعلقات

الشيبة السابعة جملة الحوادث التي وجدت إلى الآن من حيث هي جملة لا شك أنها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث أو الإمكان محوجا إلى المؤثر لكانت تلك الجملة علة لكن لا علة لها وإلا فإما حادثة فتكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهي أي تلك العلة خارجة عنها لأن المؤثر في الجملة لا بد أن يكون خارجا عن الأثر فتكون داخلة وخارجة معا وهذا خلف وإما قديمة فصدورها لا لمؤثر إذ لا يجوز أن يؤثر ذلك القديم فيها لأن تأثيره فيها إن كان قديما لزم قدم الحوادث إذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول أثر وإن كان حادثا لزم أن يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة إلى مؤثرية أخرى فننقل الكلام إليها فيلزم التسلسل والجواب أنها أي المؤثرية صفة ذهنية فنختار أن المؤثر في جملة الحوادث قديم وأن له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة إلى تأثير آخر فلا يتسلسل ولقائل أن يقول الاتصاف بحادث وإن كان عدميا محتاج إلى مرجح مخصص فإن قيل الإرادة كافية في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الإشكال فيها

الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع أن نعلم بالضرورة أن قدرة العبد مؤثرة على وفق إرادته وأن أفعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة أيضا أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما بلا مرجح لأنه مع شدة احتياجه إلى القرار يستحيل منه أن يقف ويتفكر في رجحان أحدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان إذا أحضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من أن مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل إنما المحال ترجح أحد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت أيضا ما في هذا الجواب خاتمة للبحث الأول من أبحاث الممكن قال المتكلمون المحوج إلى السبب هو الحدوث لا الإمكان لأن الممكن إنما يحتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود أعني الحدوث إذ ماهيته لا تفي بذلك فإذا خرجت إلى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وأيضا إذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وإن لم يلاحظ معه شيئا آخر وأيضا لو كان المحوج هو الإمكان لأحوج في جانب العدم فيلزم أن تكون الأعدام الأزلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه أما الأول فلأنه ليس لماهية الممكن خروج من العدم إلى الوجود مسمى بالحدوث وإلا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها إلا الاتصاف بالعدم أو الاتصاف بالوجود فاحتياجها إلى المؤثر في هذا

٣٥٤ @ الاتصاف وقضية البناء كاذبة فإن البناء ليس علة موجودة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجودة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الأوضاع مستندة إلى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها وأما الثاني فلأن العقل لو جوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته أصلا فظهر أن ذلك الطلب لملاحظة إمكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم أولا وبالوجود ثانيا

وأما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من أن عدم المعلول لعدم العلة وإن كانا مستمرين وقيل المحوج إلى المؤثر هو الإمكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الإمكان بشرط الحدوث فيكون الإمكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الإمكان والحدوث فيعتبر الحدوث إما شرطا وإما شطرا وقيل الكل أي كل واحد من الأقوال الثلاثة ضعيف

قال الإمام الرازي لأن الحدوث صفة للوجود لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعاً فيتأخر الحدوث عن الوجود لأن صفة الشيء متأخرة عنه وهو أي الوجود متأخرا عن تأثير العلة أي عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة لأن الشيء إذا لم يحتاج في نفسه إلى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتأخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة أو جزءا لها أو شرطا تأخره عن نفسه بمراتب أربع على التقدير الأول والثالث وخمس على التقدير الثاني

لأن جزء العلة متقدم عليها والأظهر في العبارة أن يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمال في المعنى واحد
قال المصنف ولا يخفى أنه أي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الأمور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لأنهم لم يريدوا بقولهم إن الحدوث علة الحاجة أو جزؤها أو شرطها إلا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث إما وحده أو مع الإمكان وهذا حق لا شبهة فيه لأن الحدوث علة في الخارج للحاجة فيوجد الحدوث في الخارج أولا فتوجد الحاجة فيه ثانيا لأن الحدوث والحاجة أمران اعتباريان فكيف يتصور كون أحدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول إن قولنا الممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر قضية صادقة في نفس الأمر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة إلى غيره فكما أن اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج إلى علة هي ذات الموصوف أو غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج إليها والفرق بين الوجودية والعدمية أن الوجودية تحتاج إلى العلة في وجودها أيضا دون العدمية إذ لا وجود لها ألا ترى أنه إذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لأي شيء وجد العمى في نفسه وكما يجوز أن يعلل اتصاف الشيء بوصف من الأوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز أن يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما أن العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به أيضا إذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان أن علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الأمر ماذا فذهب القدماء إلى أن تلك

العلة هي اتصافه بالإمكان وذهب جمهور المتأخرين إلى أنها اتصافه بالحدوث وحده أو مع غيره فورد عليهم أن اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الأمر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الإيجاد وهو أيضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن أن يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لا مغالطة فيه أصلا إذ لم يرد به أن هذه الأمور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل أريد أنها أمور اعتبارية لا حاجة بها إلى علة في وجودها لكن الأشياء متصفة بها في نفس الأمر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الأمر كما مر وأما قوله لأنهم لم يريدوا به إلى آخره فإن أراد به أن الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الأمر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعاً وإن أراد به أنه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام إذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فإن قيل الإمكان متأخر أيضا عن الوجود لأنه كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية فيتأخر عنها كالحادث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود أيضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالإمكان قبل أن تتصف به الماهية وأما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها إلا حال كونها موجودة

وثانيها أي ثاني أبحاث الممكن الممكن لا يكون أحد طرفيه أي الوجود أو العدم أولى به لذاته

فإن قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لأن الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر إلى ذاته فلا يتصور حينئذ أن يكون أحدهما أولى به

لذاته وإلا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي أيضا عدمه كذلك الممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه إلى بيان أنه لا يجوز أن يكون لأحد طرفيه بالنظر إلى ذاته أولوية غير واصلة إلى حد الوجوب ومنهم من

جوز ذلك أي كون أحد طرفيه أولى به لذاته فقال طائفة العدم أولى بالممكنات السيالة أي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها إذ لولا أن العدم أولى بها لجاز بقاؤها ورد بأن الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الأشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها إلى أصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم أولى بالممكنات كلها إذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها إلا بتحقيق جميع أجزاء عللها فالعدم أسهل وقوعا وهو مردود بأن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولويته لذاتها

وقال بعضهم إذا أوجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود أولى بالممكن من العدم وإذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم أولى به وقيل إذا وجد العلة فالوجود أولى وإلا فالعدم وفسادهما ظاهر لأن تلك الأولوية مستندة إلى الغير لا إلى ذات الممكن وأنه أي كون أحد طرفيه أولى به لذاته باطل لأن الطرف الآخر إن امتنع بسبب تلك الأولوية الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الأولى لذاته واجبا فيصير الممكن إما واجب الوجود لذاته أو واجب العدم لذاته هذا خلف وإلا وإن لم يمتنع الطرف الآخر فإما أن يقع الطرف الآخر بلا علة وأنه محال بديهية لأن المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح أولى بأن يمتنع وقوعه بلا علة وإما أن يقع الطرف الآخر بعلة فهذا أي ثبوت الأولوية للطرف الأول يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر ضرورة إذ مع وجود تلك العلة يكون

الطرف الآخر راجحا وأولى وإلا لم يكن علة له فلا تكون تلك الأولوية الثابتة للطرف الأول ثابتة له لذاته أي لذات الممكن وحده بل تكون الأولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم إليه والمفروض خلافه وهو أن الأولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لأنه المبحث وهنا

فإن قيل إذا جوزتم حصول الأولوية لأحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر إليه فلنفرض أن ذلك الطرف هو الوجود فيصير أولى بسبب انضمام عدم علة العدم إلى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف خالراجح فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضمًا إلى ذات الممكن وأنه أي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيًا في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب إثبات وجود الصانع

قلنا سبب العدم عدم لأن إعدام المعلولات مستندة إلى إعدام عللها فعدمه أي عدم سبب العدم وجود لأن عدم العدم وجود قطعًا ويحصل المطلوب وهو استناد وجود الممكن إلى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها أي ثالث تلك الأبحاث أن الممكن لا يحتاجه إلى العلة المؤثرة في وجوده لما مر وكون الأولوية الناشئة من تلك العلة إذا لم تصل إلى حد الوجوب غير كافية في وقوعه لأنه إذا صار الوجود بسبب تلك العلة أولى بلا وجوب وكان ذلك كافيًا في وقوعه فلنفرض مع تلك الأولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فإن لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح أحد المتساويين بلا سبب

وإن كان لمرجح لم تكن الأولوية الشاملة للوقتية كافية للوقوع والمقدر خلافه وأيضا الأولوية لا تنشأ إلا من العلة التامة لأنه متى فقد جزء من أجزائها كان العدم أولى فإذا فرض أن اختصاص أحد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت أن الأولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لأنه وجب أولا وجوده من علته فوجد ثم أنه إذا وجد فبشرط الوجود وأخذه معه يمتنع عدمه وإلا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وأه وجوبه اللاحق لوجوده فإنه وجد أولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فله أي فللممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لأن الأول بالنظر إلى وجود العلة والثاني بالنظر إلى وجود الممكن وأخذه معه فلا ينافيان الإمكان الذاتي لأنه بالنظر إلى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فإنه محفوف بامتناعين أحدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدمه

ورابعها إن الإمكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه أصلا وإلا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا وواجبا إن كان خلوها عنه بزواله عنها أو بالعكس أي ينقلب الممتنع أو الواجب ممكنا إن كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن وأنه أي جواز خلوها عنه على أحد الوجهين ينفي الإمكان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب

بعضها إلى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لأن الوجوب والامتناع والإمكان المستندة إلى ذوات الأشياء في أنفسها لا يتصور انفكاكها عنها وإلا لم تكن تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي وربما يحتج عليه أي على لزوم الإمكان لماهية الممكن بأن الإمكان إن لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول إن حدوث الإمكان لها واتصافها به إما أن يكون لأمر يقتضي ذلك الاتصاف وهو أي الإمكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده إلى الغير فيكون للإمكان إمكان فتتسلسل الإمكانيات إلى غير النهاية أو لا يكون حدوث الإمكان لها لأمر يقتضيه فيلزم نفي الصانع أي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد إلى شيء يقتضيها أو نقول حدوثه للماهية أن توقف على حادث آخر تتسلسل بأن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا إلى نهاية وإلا وإن لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر فاختصاصه أي اختصاص حدوث الإمكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح هذا خلف والحق أن الدعوى وهي أن الإمكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها أظهر من هذين الدليلين لأنها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوي الفطنة وبتقدير صحتها لا شبهة في خفاء مقدماتهما وربما يشكك عليه أي على لزوم الإمكان للماهية بأن حدوث العالم أي وجوده غير ممكن في الأزل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الأزل لاستحالة أن يكون الحادث أزليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الإمكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا فاعلية الباري تعالى للعالم بل للحوادث اليومية غير

ممكنة في الأزل ثم إنها تصير ممكنة فيما لا يزال وأيضا فيحدث للممكن المقدور مع بقاء الوجود امتناع المقدورية لأن الوجود يمتنع أن يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد إمكانه أي بعد إمكان مقوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال إمكان الشيء بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما

والجواب عن الأول أن أزلية الإمكان ثابتة وهي غير إمكان الأزلية وغير مستلزمة له وذلك لأننا إذا قلنا إمكانه أزلي أي ثابت أزلا كان الأزل ظرفا للإمكان فيلزم أن يكون الشيء ذلك متصفا بالإمكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية الباري لها أيضا وإذا قلنا أزليته ممكنة كان الأزل ظرفا لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم أن الأولى لا تستلزم الثانية لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا إمكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممتنعا فلا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لأن الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو أن إمكانه إذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل فيكون عدم منعه منه أمرا مستمرا في جميع تلك الأجزاء فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية

نعم ربما امتنعت الأزلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الإمكان الذاتي مثلا الحادث يمكن
أزليته بالنظر إلى ذاته من حيث هو ويمتنع إذا أخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات
الحادث من حيث هو إمكانه أزلي وأزليته ممكنة أيضا وإذا أخذ مع قيد الحدوث لم
يكن لهذا المجموع إمكان وجود أصلا لأن الحدوث أمر اعتباري يستحيل وجوده
فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فإن قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده
بل مع الحدوث على أنه قيد لا جزء ونقول إنه ممتنع في الأزل وممكن فيما لا يزال
قلت الإمكان الذاتي معتبر بالقياس إلى ذات الشيء من حيث هو فإن أخذ ذات الحادث
وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حالهما وإن أخذ ذات الحادث وحده أو ذات
الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك إمكان ذاتي إذ ليس لنا ممكن بالغير على
قياس الواجب أو الممتنع بالغير والسرفيه أن الوجوب والامتناع بالغير إنما يعرضان
للممكن ولا استحالة فيه لأن الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته إليهما
على سواء بالنظر إلى ذاته فإذا وجد علة أحد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم
يضر ذلك في استواء نسبتهم إلى ذاته وأما
الإمكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لأن استواء طرفيه لما كان ثابتا له
بالنظر إلى ذاته لم يتصور ثبوته بواسطة الغير وإلا توارد علتان على شيء واحد ولا
عروضه للواجب أو الممتنع وإلا لم يبق الوجود أو العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا
محال

والجواب عن الثاني أنه أي كون المقدور مقدورا أمر اعتباري فلا يوصف بإمكان الوجود حتى يتصور زواله وإن وصف بالإمكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناشيء من أخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الإمكان الذاتي مع أنه قد ثبت فيما سبق أن الباقي حال بقائه مقدور ومحتاج إلى مؤثر يفيد البقاء والدوام فلا يكون إمكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور المقصد الخامس

في أبحاث القديم وهي أمران أي هي راجعة إليهما أحدهما أنه أي القديم لا يستند إلى القادر المختار أي لا يكون أثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء إنما أسندوه أي القديم الذي هو العالم على رأيهم إلى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا إلى قدم العالم المستند إليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده أي استناد القديم إليه تعالى فالحاصل جواز استناده إلى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بأن يدوم أثره أي أثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد أحدهما إلى الآخر ويمتنع استناده أي وامتناع استناده إلى الفاعل المختار اتفاقا منهما أيضا لأن فعل المختار مسبق بالقصد إلى الإيجاد دون فعل الموجب إذ لا قصد له وأنه أي القصد إلى الإيجاد مقارن للعدم أي لعدم ما قصد إيجاده ضرورة لأن القصد إلى الإيجاد الموجود ممتنع بديهية فنزاعهم في قدم العالم وحدوثه

مع كونه مستندا إلى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على أن الحكماء جوزوا استناد القديم إلى الفاعل فحكموا بأن العالم قديم ومع قدمه مستند إليه تعالى وإن المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم إلى الفاعل فحكموا بأن العالم حادث مستند إليه تعالى بل هذا النزاع بينهم عائد إلى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا أو مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على أنه موجب أو على أنه مختار لا تقفوا على قدم العالم على التقدير الأول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الإمام الرازي ورد عليه بأنه يدل على أن المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار وليس الأمر كذلك بل بالعكس فإنهم استدلوا أولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله أصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه أن موجده يجب أن يكون مختارا إذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم أن القائل بأن علة الحاجة هي الحدوث وحده أو مع الإمكان حقه أن يقول إن القديم لا يستند إلى علة أصلا إذ لا حاجة له إلى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بأن القديم يجوز استناده إلى الموجب إلا أن يتنزل من اعتبار الحدوث إلى اعتبار الإمكان وحده

فإن قلت مثبتو الحال من الأشاعرة زعموا أن عالميته تعالى مستندة إلى علمه مع كونهما قديمين وأبو هاشم من المعتزلة زعموا أن الأحوال الأربعة وهي العالمية والقادرية والحياة والموجودية معللة بحالة خامسة هي الألوهية وكلها قديمة والأشاعرة كافة زعموا أن لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين أن يجعلوا الواجب بالذات متعددا وبين أن يجعلوا القديم مستندا إلى الغير والأول باطل فتعين الثاني فهذه الأقوال منهم منافية لما ذهبوا إليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل التنزل فيها

قلت قد يعتذر عن ذلك بأن القديم ما لا أول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم إلا أن
يغير تفسيره بأنه مالا أول لثبوته وبأن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا
يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وأنت تعلم أن أمثال هذه الاعتذارات أمور
لفظية لا معنوية

قال المصنف ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين يعني عدم جواز استناد
القديم إلى المختار وجواز استناده إلى الموجب أما استناده إلى المختار فجوزه الآمدي
وقال سبق الإيجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجابا فكما أن ذلك أي
سبق الإيجاد الإيجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بأن يكون الإيجاد
القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما أي بين
الإيجادين فيما يعود إلى السبق واقتضاء العدم وحينئذ جاز أن يكون العالم واجبا في
الأزل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وإن تفاوتتا في
التقدم والتأخر بحسب الذات كما أنه حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وإن
كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من أن الحكماء متفقون على
أن تعالى فاعل مختار بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي
وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير
واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من أنا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محال
فلا بد أن يكون القصد مقارنا لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثا قطعاً

وقد يقال تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد إذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه وإذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا إلى أفعالنا وأما استناده إلى الموجب القديم قيد الموجب بالقديم لأن استناد القديم إلى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة إنما الكلام في استناده إلى الموجب القديم فمنعه الإمام الرازي لأن تأثيره فيه أي تأثير الموجب في القديم إما في حال بقاءه أي بقاء القديم وفيه إيجاد الموجود وهو محال وإما في حال عدمه أو حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف فإن قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة إلى الموجب في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لأن الاحتياج في البقاء أمر معلوم بالضرورة لا يجوز إنكاره كالمعلول الباقي فإنه محتاج في بقاءه إلى علته كاحتياج حركة الخاتم في بقاءها إلى حركة اليد والمشروط الباقي فإنه أيضا محتاج في بقاءه إلى الشرط كالعلم المحتاج في بقاءه إلى الحياة والعالمية المحتاجة في بقاءها إلى العلم وإذا قد يراد بقاء الشيء على وجوده وهو أي بقاء الشيء على وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني وإلا أي وإن لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه فلا بد أن يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان فننقل الكلام إلى بقاءه وتسلسل وقد يراد بقاء الشيء على عدمه وبقاؤه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني إذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر أن الإرادة تتعلق بالشيء حال بقاءه سواء كان موجودا أو معدوما فيكون في تلك الحال

محتاجا مستندا إلى علة وإذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الأشياء ولم يلزم منه إيجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم أي الباقي دائما في بقاءه ودوامه إلى موجب مستلزما لإيجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند إلى استمرار وجود آخر ثم إنه أي ما ذكره الإمام في إبطال استناد القديم إلى مؤثر موجب معارض بوجوه

الأول العدم ينافي الوجود والفاعلية أي عدم الأثر ينافي وجوده وهذا ظاهر وينافي أيضا فاعلية الفاعل لذلك الأثر لأن تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافي اللازم منافي للملزوم وإذا كان كذلك فلا يكون السابق منه أي من عدم الأثر شرطا لهما أي لوجود الأثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة أن شرط الشيء لا ينافيه وإذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز أن يكون الأثر المستند إلى الفاعل غير مسبق بالعدم وهو المطلوب الثاني هو أي الأثر حال البقاء ممكن لأن الإمكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج إلى العلة هو الإمكان فيكون الباقي حال بقاءه محتاجا إلى المؤثر فما لا يكون له إلا حال البقاء أعني القديم يجوز استناده في بقاءه المستمر إلى المؤثر الثالث أبطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة أي أبطلنا كون الحاجة إلى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه أعني كونه علة أو جزءا أو شرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم إلى المؤثر وإلا لكان الحدوث معتبرا في الحاجة إليه الرابع الواجب تعالى لو استجمع في الأزل شرائط المؤثرية في أثر من الآثار قدم أثره المستند إلى تلك المؤثرية الأزلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وإلا وإن لم يستجمع تلك الشرائط في الأزل توقف تأثيره في أي أثر فرض على أمر حادث معتبر في مؤثرته فننقل الكلام إلى ذلك

الحادث وتسلسل لتوقف كل حادث على حادث آخر إلى غير النهاية والثاني باطل
فتعين الأول فقد استند القديم إلى المؤثر
الخامس الإمكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود لما مر وأنه أي العدم
كعدم الحوادث لا أول له بل هو
مستمر أزلا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الأزلي إلى غيره وهذا معنى استناد
القديم إلى المؤثر

السادس زوجية الأربعة مثلا معللة بذاتها من حيث هي دائمة معها بحيث يستحيل
انفكاكها عنها فلو فرض أن الأربعة ثابتة أزلا كانت زوجيتها أزلية أيضا مع كونها
مستندة إلى ذات الأربعة فقد صح استناد ما لا أول له إلى غيره
قلنا جواب لقوله فإن قلت أي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على أن
الباقي لا يجوز استناده حال بقاءه إلى المؤثر أقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك
لأن المؤثر في الباقي حال البقاء إما لا أثر له فيه أصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر
خلافه وهو أي تأثيره في الباقي حال البقاء إما لا أثر له فيه أصلا فلا يكون مؤثرا فيه
قطعا والمقدور خلافه وهو أي تأثيره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون أيضا باطلا
بالضرورة كما مر هكذا أجاب الإمام الرازي وقال وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في
المطولات

قال المصنف وقد عرفت ما فيه أي ما في هذا الدليل من الخلل وهو أن التأثير في الباقي
وإن كان قديما هو أن يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلًا للحاصل ولا في أمر
متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث

هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن أن يكون أقوى فلذلك أورد الأجوبة المفصلة بقوله بل الجواب إما عن دعوى الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لازم لأن دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند إليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند إليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به أي بثبوتهما إذ لا عليية ولا شرطية عندنا بين الأشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع إلى مذهبه ولم يلتفت إلى فرض الإيجاب والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة به مع قدمها كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال وإرادتنا غير مؤثرة أي لا مدخل لها في وجود أفعالنا فلذلك جاز تعلقها بالموجود الباقي حال بقائه إذ لا تأثير منا هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما إذا تعلق به التأثير إراديا كان أو إيجابيا فإنه يستلزم إيجاد الموجود وأما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم إلى المؤثر الموجب فعن الأولى أن الشرط في استناد الأثر إلى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافي وجود الأثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقائل أن يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك أيضا وعن الثانية أن الكلام في الباقي الذي لا أول له وهو القديم وما ذكرتم فيه أي في الباقي الذي لا أول له مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني إن أردتم بقولكم الأثر حال البقاء ممكن أن الأثر القديم كذلك فهو

مصادرة على المطلوب إذ لا معنى لامتناع استناد القديم إلى المؤثر إلا امتناع كون القديم ممكنا وأثرا لشيء وإن أردتم به الباقي الذي له أول وهو في حال بقائه ممكن ومستند إلى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فإن قلت إذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك أيضا

قلت هذه الملازمة ممنوعة فإن الباقي الذي له أول قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا أول له إذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة أن العقل ببديته يحكم بأن القديم الذي هو مستمر الوجود في الأزل لا يحتاج إلى مؤثر يفيد الوجود لاستحالة إيجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يجب منه كون الحدوث شرطا للحاجة ومعتبرا فيها وحده أو مع غيره على أنا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التأثير إذ قد أجبنا عن إبطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا بحث وهو أن القديم إذا لم يقبل التأثير أصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة وأما الجواب عن ذلك الإبطال فقد عرفت ما فيه

وعن الرابعة أنا نختار أنه أي الواجب تعالى مستجمع في الأزل لشرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تأخير الفعل إلى أي وقت شاء فلا يلزم قدم أثره إنما يلزم ذلك أن لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع

وعن الخامسة إن استناد العدم إلى العدم وإن كان جائزا لما مر من أن عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد أمر وهي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر إلى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد للوجود المستمر إلى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لأن القدم من عوارض الوجود دون العدم

وعن السادسة مثله وهو أن يقال الأربعة من الأعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها أيضا من الاعتبار العقلية فاستنادها إلى ذات الأربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيقي دائما وثانيهما أي ثاني الأمرين من مباحث القديم أنه يوصف به أي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء وأهل الملة ويوصف به أيضا صفاته عند الأشاعرة ومن يحدو حدوهم فإنهم أجمعوا على أن لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى وأما المعتزلة فأنكروه لفظا أي أنكروا أن يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان صفة له أو لم يكن إنكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فإنهم أثبتوا له أي لله تعالى أحوالا أربعة لا أول لها هي الوجود والحياة والعلم والقدرة أي الموجودية والحياة والعالمية والقادرية فإنها أحوال ثابتة لله سبحانه وتعالى أزلا وأثبت أبو هاشم

منهم حالة خامسة هي علة للأربعة المذكورة ومميزة للذات أي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية هي الإلهية فقد أثبتوا مع الله في الأزل أمورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن إطلاق القديم على غير الله كذا قال الإمام الرازي وفيه نظر لأن القديم موجود لا أول له وهذه الأمور التي أثبتوها أحوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة إلا أن يراد بالقديم ثابت لا أول له لكن الكلام في المعنى المشهور وأيضا إنما يلزم هذا من أثبت منهم الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي أثبتها الأشاعرة بأن القول بقدماء معتدة كفر إجماعا والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا مع ذاته تعالى صفات أي أوصافا ثلاثة قديمة سموها أقانيم وهي بمعنى الأصول واحداها أقنوم قال الجوهرى وأحسبها رومية هي العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالأب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الأوصاف القديمة المشهورة أو أكثر كما إذا ضم إليها التكوين أو غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب أنهم أي النصارى إنما كفروا لأنهم أثبتوا أي الأقانيم المذكورة ذوات لا صفات وإن تحاشوها عن التسمية بالذوات وسموها صفات فإنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم وهو الكلمة إلى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتا وإثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر إجماعا دون إثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وأيضا إنما كفرهم الله

تعالى بقوله * (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) * لإثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقبيه * (وما من إله إلا إله واحد) *

فمن أثبت صفات متعددة لإله واحد لا يكون كافرا وسيأتيك في بحث الصفات القائمة بذاته تعالى تنمة لهذا الكلام وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم بإجماع المتكلمين لأن ما سوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء إذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم وأثبت الحرانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيان والأولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس أما الباري فهو قديم وحي وفاعل لهذا العالم وأما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية فهي حية لذواتها وقديمة أيضا إذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الأجسام التي تعلق بها تعلق التدبير والتصرف وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة وإلا احتاجت إلى هيولى أخرى هي منفعة بقبول الصور فلا تكون فاعلة وإلا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور

تقدم عدمه على وجوده لأنه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان أعني الخلاء
والزمان لا فاعلان ولا منفعلان

قال الإمام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فمال إليه ابن زكرياء
الطبيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في القدماء الخمسة وستقف على
مأخذهم في أثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد أشرنا نحن إلى ذلك إشارة خفية
المقصد السادس

في أبحاث الحدوث وهي أيضا راجعة إلى أمرين
أحدهما أن الحادث هو المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له أي
لوجوده أول هو أي الحادث معدوم قبله أي قبل ذلك وهذا الأول هو المسمى
بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان
هناك سبق زماني أو لا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبإزائه القديم الذاتي فيكون
الحادث بالتفسير الثاني أعم منه بالتفسير الأول إذ المعلول القديم بحسب الزمان إن
ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لأن كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا
ذاتيا دون المعنى الأول

قال الحكماء في إثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض
له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لأن ارتفاع

حال الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير وأما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فإذا لا وجوده أي عدمه مقدم على وجوده تقدما بالذات وهو أعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام أن الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضا كالحديث الزماني إلا أن السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فإن العدم لا تقدم له بالذات على الوجود وإلا لكان علة له أو جزءا لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الأزل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه أي على الدليل الذي ذكره أن عدم اقتضاء الوجود وإن كان أمرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه أي اقتضاء الممكن لذاته العدم فيكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا إلى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا إلى غيره فإن جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقه حدوثا ذاتيا كما فعله الإمام الرازي صح أن ثبت أن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لأن غاية ما ذكره في إثباته أن ارتفاع الأول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الأول على الثاني إلا إذا ثبت أن ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته إنما يصح هذا إذا قلنا الوجود غير الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك أن لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضاءه إذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك أصلا

نكتة الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه أي على الحادث لأن الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل إلا بأمر سابق عليه فهو

أي ذلك السابق إما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق أو أمر آخر يمكن اجتماعه معه وإنما اختلف تفسيره نظرا إليه أي إلى ذلك الأمر فإذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر وإذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بأسرها اتفاقا لأن كل ممكن مسبق بعلة سبقتها يجمع فيه السابق اللاحق فيكون التقدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى وثانيهما أي ثاني أبحاث الحدوث أنه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة أي محلا إما موضوعا إن كان الحادث عرضا وإما هيولى إن كان الحادث صورة وإما جسما يتعلق به الحادث إن كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لأن الموضوع والمتعلق مشتعلان عليها ومدة أي زمانا أما المادة فلأنه أي الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والإمكان أمر وجودي لما مر من أدلة وجوده في بابه يستدعي محلا لامتناع قيام الإمكان بنفسه موجودا إذ استحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه أي نفس ذلك الحادث الممكن إذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به إمكانه ولا أمرا منفصلا عن الحادث بالكلية لا تعلق له به أصلا فإنه لا يصلح أن يكون محلا لإمكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به إذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لأن صفة الشيء لا تقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا أي كالفاعل القادر مثلا أي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من أن معنى إمكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فإنها أي القدرة بل صحتها معللة بالإمكان إذ يقال صح من القادر إيجاد الممكن ولم يصح منه إيجاد الممتنع فإن

سئل لماذا كان الأمر كذلك وأجيب بأن ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا أن الصحة العائدة إلى ذات المقدور وهي الإمكان مغايرة للصحة العائدة إلى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه متأخرة عنه لتأخر المعلول عن علته وأيضا إمكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس إلى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة إلى الفاعل فلا يكون أحدهما عين الآخر وإذ قد ثبت أن لا مكانه محلا ليس نفسه ولا أمرا منفصلا عنه مباينا له فهو أي ذلك المحل أمر متصل به أي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام إمكانه به وهو المادة ولا بد أن تكون قديمة عندهم وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وفي المباحث المشرقية أن ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالأعراض وتارة يوجد فيها كالصورة وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة

فإن قيل الإمكان أمر اعتباري كما سبق وأنتم معترفون به والأمور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الإمكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به إمكانه

قلنا المراد بهذا الإمكان الذي يستدل به على وجود محله هو الإمكان الاستعدادي وأنه غير الإمكان الذاتي لأن الإمكان الذاتي أمر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته إلى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد أصلا بخلاف الإمكان الاستعدادي فإنه أمر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب إليه الإمكان لا به وغيره لازم له وقابل للتفاوت ثم إن ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالإمكان الذاتي فأراد توضيح المرام فقال وتحقيقه أي تحقيق كلامهم في هذا المقام أن الممكن إن كفى في صدوره عن الواجب تعالى إمكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لأن الواجب تام في فاعليته لا يتصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت إلا من جهة القابل فإذا فرض أن إمكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول

الأول وإلا وإن لم يكف إمكانه الذاتي في الصدور احتاج إلى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فإن كان ذلك الشرط قديما دام الممكن أيضا بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثا وإن كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج إلى حادث آخر إذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر أصلا أو كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضا إلى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث إلى ما لا نهاية له فهي أي تلك الحوادث المترتبة إما موجودة معا وهو باطل لما سيأتي من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الأمور المترتبة طبعا أو وضعها مع كونها موجودة معا ولأن ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا إلى شرط آخر حادث أيضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث داخلا في المجموع لأنه من جملة الحوادث المترتبة وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء وخارجا عن ذلك المجموع أيضا لكونه شرطا له سابقا عليه وأنه محال وإما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد له أي لذلك المجموع من محل يختص به أي بالحادث المفروض أولا وإلا وإن لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه أي اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فإنه إذا لم يتعلق المجموع بمحل أصلا أو تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كانت نسبته إلى حادث معين كنسبته إلى غيره فلم يكن حدوث

أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولى من حدوث غيره به فإذا له أي لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبق بآخر لا إلى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق وإن كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجودة القديمة إلى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول إلى الوجود ومبعد له عن العدم فإن المعلول الحادث إذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها إلى الوجود يقرب الفاعل القديم إلى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل النوبة إليه فيوجد وهو أي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالإمكان الاستعدادي لذلك الحادث وأنه أمر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فإن استعداد النطفة للإنسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف والنفي المحض فإذا هو أمر وجودي ومحله الموجود أيضا هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو بالإمكان الاستعدادي مبني على أصلهم الفاسد وهو نفي القادر والقول بالإيجاب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات فلا يختص بإجاده ببعض دون بعض إلا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد إرادته ومنهم من اختار أن الإمكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال الإمكان أمر عقلي لكنه يتعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء

الخارجي ليس هو بموجود في الخارج إذ ليس لنا في الخارج شيء هو إمكان بل هو إمكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لأن تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج وأما المدة فلوجهين الأول إن هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزمني فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وإنما لم يجب عن هذا الوجه لابتناؤه على الاستعدادات المتعاقبة إلى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب أيضا بأن هذا التقدم ثابت بين أجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تقصوا عن هذا الجواب بأن القبليّة والبعديّة اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته ألا ترى أنه إذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو واتجه أن يقال لماذا فإذا أجيب بأن تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال أيضا فإذا قيل خلافة فلا كانت في العام الأول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه أن يقال لم كان العام الأول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فإذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك وإلا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر

الوجه الثاني إن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة إذ لا معنى للحادث إلا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل أن يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لأن عدم قبل أي قبل الوجود كالعدم بعد أي بعد الوجود في كونه نفس عدم وليس قبل كبعد لأنهما متمايزان بالقبليّة والبعديّة ولا شك أن ما به الامتياز أعني التقدم غير ما به الاشتراك أعني نفس عدم فإذا هو أي التقدم أمر زائد على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لأنه نقيض

اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس أمرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه أنا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا فإنه يعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو أمر اعتباري فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما أمكن أن يقال كون التقدم أمرا ثبوتيا مما يشهد به البدهة أجاب بقوله والحاكم بثبوته أي بثبوت التقدم في نفسه هو الوهم ببديته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردودا كما في تحيز الباري فإن الوهم يحكم ببديته أن كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومنصوص بجهة وكما في كون كل مرئي مقابلا للرائي أو في حكمه كما في الأمور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لأن الباري تعالى ليس بمتحيز أصلا وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل فإن قلت هب أن القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم بانصاف الأشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز أن يكون أمرا عقليا معروضا في نفس الأمر لما هو اعتباري

المقصد الرابع في الوحدة والكثرة
فإنهما من الأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد
المقصر الأول

الوحدة تساوق الوجود أي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل
موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة إذ كل
كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الأتصاف بالوحدة فإن العشرة المخصصة
مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو أي

اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما أي تقابل الوحدة الكثرة فإنهما لم يعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا الكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض أحد المتقابلين للآخر إنما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تتقابلهما فإن قلت فعلى هذا لا يصح أن كل ما هو موجود فله وحدة فإن الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتكم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة أنها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فإنها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الإجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا أن نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللکثیر بالعرض ولأجل ذلك التساوي الذي بينهما ظن بعضهم أنها أي الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين ويطله أنه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد إعداما لذلك الجسم المشخص وإيجادا لجسمين آخرين إذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وأنه أي كون التفريق إعداما باطل إذ ليس شق البعوض بإبرته البحر الأخضر إعداما له وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة والمجوز لذلك بناء على أنه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وإنما جوزه من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فإذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الانفصالية ووجد هويتان أخريان اتصاليتان والموجود في الحالتين معا هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كل منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين التشخص فإن الجسم البسيط الواحد إذا جرى زالت وحدته دون هويته الشخصية وإلا كان التفريق إعداما ويدل عليه أيضا أن الأمور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وأيضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها ومعنى ذلك ما

فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير أي من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله موجود ليس من هذه الحيشة بواحد وذلك دليل التغير إذ لو كانا متحدين لكان إذا صدق أحدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي أي الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لأنها أي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة وإذا أخذت مع الوحدة تأبأها فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة أيضا غير الماهية بل زائدة عليها لمثل ذلك فإن الماهية كالإنسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة إذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود وإلا يلزم كون الجمع إعداما فإنه إذا جمع أجسام كميات في ظروف متعددة وجعلت في طرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم إعدام تلك الأجسام وإيجاد جسم واحد وأنه باطل والمجوز مكابر وإنما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لأنهما بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فإن تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وأيضا فإن كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع إشعار ببدايتها على قياس بدايته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة والكثرة أعرف عنه الخيال من الوحدة فإن النفس تدرك أولا جزئيات ترتسم صورها في آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل أي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس إلا فإذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها أظهر عندها

من العارض لما ارتسم من آلاتها وإذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء أخذنا كليين أو جزئين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتهما إلا أن الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس بل لا يبعد أن يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي

المقصر الثاني

قد اختلف في وجودهما فأثبتته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اطلعت أنت فيما مر على المأخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وأيضا لو كانت عدمية لم تتحقق إلا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وأيضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وأيضا لا فرق بين وحدته وبين لا وحدته له وقد عرفت أجوبتها أيضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة أخرى وأيضا لو كانت موجودة لتوقف إنضمامها إلى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة وإذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وأيضا يمكن إجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما ويخص الوحدة هنا دليل دال على كونها وجودية هو أنه لو كانت الوحدة عدما لكان عدم الكثرة التي تقابلها لامتناع أن تكون عدما مطلقا أو عدما لشيء آخر لا تقابله وإذا كانت عدما للكثرة فالكثرة إما وجودية والوحدة جزؤها فتكون الوحدة أيضا موجودة على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع أنه المطلوب وإما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله عن الإمام الرازي في باب التعيين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه

المقصر الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا إذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية أي ليس بين ذاتيهما تقابل لأنهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص أي ليستا منسوبتين بالعروض إلى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك أن العقل إذا لاحظتهما وقاسهما إلى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعيين الآخر فيه لأمر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لأن موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها ولأن الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لأنها مبدأ لها وجزء منها فلا تكون الوحدة متضايقة للكثرة لأن المتضايقين متكافئان لا تقدم لأحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وأيضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا

تضاييف بينهما ولا ضدا لها إذا ليس أحد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا تكون الوحدة عدما لها فلا يكون التفاعل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والإيجاب لأن أحدهما لا يقوم الآخر ولا ضدا أيضا لأن أحد الضدين لا يقوم ضده وإنما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضاييف والتضاد لأن دلالة التقدم على نفي التضاييف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فإن تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الإيجاب متقدم على تعقل

المقصد الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعاً إذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية أي ليس بين ذاتيهما تقابل لأنهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص أي ليستا منسوبتين بالعروض إلى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقاً لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك أن العقل إذا لاحظهما وقاسهما إلى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعيين الآخر فيه لأمر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لأن موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها ولأن الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لأنها مبدأ لها وجزء منها فلا تكون الوحدة متضايفة للكثرة لأن المتضايفين متكافئان لا تقدم لأحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلاً وأيضاً يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضاييف بينهما ولا ضداً لها إذ ليس أحد الضدين متقدماً على الآخر وجوباً والوحدة مقومة للكثرة فلا تكون الوحدة عدماً لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والإيجاب لأن أحدهما لا يقوم الآخر ولا ضداً أيضاً لأن أحد الضدين لا يقوم ضده وإنما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلاً على نفي التضاييف والتضاد لأن دلالة التقدم على نفي التضاييف ظاهرة جداً ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فإن تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الإيجاب متقدم على تعقل

السلب وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضاييف لظهور دلالاته عليه وأما دلالاته على نفي التضاييف فإنما تظهر إذا لوحظ استلزامه التقويم وإذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الأقسام الأربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لإضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكييلية فإن الواحد أي الوحدة مكيال للعدد وعادله بمعنى أنه إذا أسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث أنه مكيال لا يكون مكيالا وبالعكس فلذلك لم يجز أن يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة وإلا كان مكيالا من حيث أنه مكيل وهو محال لأن المكيالية والمكييلية متضاييفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضاييف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضاييف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الأمور المتضاييفة قال المصنف واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم أصلا كالنقطة مثلا أو انقسم إلى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم إلى أعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة كفرادين أو أفراد من نوع واحد ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من الأمور المختلفة الحقائق كإنسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالأولى أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بحيث ينقسم ولا يخفى أن تقابلهما أي تقابل المذكورين في تعريف الوحدة

والكثرة بالسلب والإيجاب وأنه أي تقابل السلب والإيجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكره إلا أن تجعل أي الوحدة والكثرة أمرين يتبعهما ذلك المذكور في تعريفهما إذ حينئذ جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما أمرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لأن تقابل السلب والإيجاب إنما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك أن كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فإن قلت في العبارة مساهلة والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة لأن حقيقتها مركبة من الوحدات فإذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وإن كان مفهوم الانقسام لازماً له ثم قال ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات أنه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها إلا بالعرض من حيث المكيالية والمكيالية كما تقرر لا أنه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه أنه قال إن اعتبر التقابل بين مفهوميها فهو تقابل ذاتي بالسلب والإيجاب والوحدة كما ذكر في الكتاب وإن اعتبر بين ما صدقتا عليه فإما أن يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وإن اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة إذا صبت في جرة أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية إياها كماء واحد صب في أوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لأن شأن الضد إذا ورد على محل الآخر أن يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة إذا طرأت على

محل لا تفنى الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من إبطالها إبطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضد أن يبطل ضده بالذات لا بالعرض لأننا نقول إبطال الوحدات المقومة عين إبطال الكثرة لأن رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع الكل اللازم فإنه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك أمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وإن كان المتصور محالاً ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فإن التصور ههنا محال كالتصور بقي ههنا بحث وهو أن طريان الوحدة على موضوع الكثرة إنما يتوهم إذا اجتمعت أشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول إن كانت تلك الأشياء باقية بأعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الأشياء التي صارت أجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا إبطال للكثرة وإن زالت تلك الأشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع أيضاً لأن موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو أن الكثرة ملتزمة من الوحدات فإن حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوجدتين وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وإذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا أن بين مفهومي تعريفيهما تقابلاً بالذات أو بالعرض والقول بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة إحديهما على الأخرى المبطله إياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولأن الكلام في حقيقتيهما لا في أفرادهما

والوحدة المذكورة أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطله إياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصنفين من قال الوحدة والكثرة ضدان إذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع أن الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب أيضا امتناع تقوم أحد الضدين بالآخر مع أن الوحدة مبطله للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط أيضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم أنا نعلم أن ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو أيضا مردود بأن ذلك الجزم منا إنما هو لتبادر الذهن إلى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بها شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وإنما يكونان متقابلين بالذات إذا نسبهما العقل إلى شيء واحد وحكم بأن حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق

المقصد الرابع

مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية فإنها وإن كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متميزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والأولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في أنها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها وتقوم كل عدد من أنواع الأعداد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من

تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من أن وحدات كل عدد أجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب أن المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وأنه لا حاجة في ذلك إلى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها لا الأعداد أي ليس تقوم كل عدد بالأعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة وقال أرسطو إنها أي العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة وغير ذلك من الأعداد التي يتوهم تركيبها منها لإمكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الأعداد فإنك إذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بأن تركيب العشرة من الاثني والثمانية ليس أولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة أو الأربعة والستة أو الخمسة والخمسة فإن تركيبها من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وإن تركيبها من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لأن كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه

فإن قلت جاز أن يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها إذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي بقي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بأن تركيبها من الوحدات أيضا ليس أولى من تركيبها من تلك الأعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن اشتغال تلك الأعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحها ويجاب بأنه لما كفت

الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الأعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع إلى الاستدلال الأول المقصد الخامس

في أقسام الواحد وهو أي الواحد إما أن لا ينقسم إلى جزئيات بأن يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص أو ينقسم إلى جزئيات بأن لا يمنع تصوره من الشركة وهو غيره أي غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وأنه أي الواحد لا بالشخص كثير وله جهة واحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر أما الواحد بالشخص فإن لم يقبل القسمة إلى الأجزاء أصلا فهو الواحد الحقيقي وهو أي الواحد الحقيقي إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم أي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وإن كان له مفهوم سوى ذلك فإما ذو وضع أي قابل للإشارة الحسية وهو النقطة المشخصة أو لا يكون ذو وضع وهو المفارق المشخص وإن قبل الواحد بالشخص القسمة فإما أن ينقسم إلى أجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فإن كان قبوله القسمة إلى تلك الأجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأي من أثبت المقادير وإن كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل إما حقيقة على رأي نفاة الجزء وإما حسا على رأي مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى أو ما يحل في المقدار أو في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الأمور وينقسم إلى أجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد

المشخص فإنه مركب من أجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فإن أجزائه وإن كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فإن الماء الواحد إذا جرى كان هناك ماءان متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع أي بالمحل عند من يقول بالمادة فإن تلك الأجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض وتحل في مادة واحدة بخلاف أشخاص الناس إذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد وأما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق أن الواحد بالاتصال الحقيقي إنما يتصور على القول بنفي الجزء فإن الأجزاء الموجودة بالفعل إذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الأجزاء متشابهة أو متخالفة وأنه أي الواحد بالاتصال يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال أيضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر وهي على أنواع وأولها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية وأما الواحد لا بالشخص فقد عرفت أنه واحد من جهة وكثير من جهة أخرى فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة أي غير خارجة عنها وحينئذ فإما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالإنسان بالنسبة إلى أفراده فيقال الإنسان واحد نوعي وأفراده واحدة بالنوع أو جزؤها فإن كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس إما قريبا كالحيوان بالنسبة إلى أفراده وإما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس إلى أفرادها وإلا وإن لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقيسا إلى أفراده وإما عارض أي تكون جهة الوحدة أمرا عارضا للكثرة أي محمولا عليها

خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك إما واحد بالموضوع إن كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الإنسانية فإن الإنسان عارض لهما بمعنى أنه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع أو واحد بالمحمول إن كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فإن الأبيض محمول عليهما طبعاً وخارج عنهما أو لا أي لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا أمراً عرضياً لها وذلك بأن لا تكون محمولة عليها أصلاً كما يقال نسبة النفس إلى البدن هو نسبة الملك إلى المدينة ومعناه أن للنفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الأبدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدثان في التدبير الذي ليس مقوماً ولا عارضاً لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فإن المدبر إنما يطلق حقيقة عليهما وإذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وإن اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ إما مقومة لجهة الكثرة أو عارضة لها وإن اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأً للتدبير مثلاً كان ذلك اتحاداً في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام المذكورة إنما هو بالتشكيك وتعلم أيها أي هذه الأقسام أولى بمعنى الوحدة من غيره إذ لا شك أن الواحدة بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو أولى من الواحد بالجنس الذي هو أولى من الواحد بالفصل لأن جنس الشيء ماهية له مقولة

عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بأمر ذاتي أولى من الواحد بأمر عرضي وهو أولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي إن لم يقبل انقساما أصلا لا بحسب الأجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي أولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع وإذا كانت مقولية الوحدة على واحداث تلك

الأقسام بالتشكيك فتكون تلك الواحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب حينئذ اشتراكها أي اشتراك الواحد في الحكم فيجوز أن يبنى على ذلك ويقال فمناها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سيأتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الأمور الموجودة لجواز الانتهاء إلى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الإطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الإنسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فإنها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزؤها أي يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الأحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهرًا في بعض وعرضا في بعض آخر فتنبه له أي لما ذكرناه من جواز اختلاف الواحدات في الأحكام فإنه ينفعل في مواضع متعددة المقصد السادس

الوحدة تنوع أنواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فإذا قيل هما

متمثالان كان معناه أنهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان أو مقدارا مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين تساويا في الوضع بالقياس إلى ثالث وفي الأطراف مطابقة كطاسين أطبق طرف أحدهما على طرف الآخر وفي النسبة مناسبة كزبد وعمرو إذا تشاركوا في بنوة بكر

المقصد السابع

الاثنان هما الغيران أي الإثنية تستلزم التغير هذا هو المشهور الذي ذهب إليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما أن كل غيرين اثنين اتفاقا

وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم فخرج بقيد الوجود الإعدام فإنها لا توصف بالتغير عندهم بناء على أن الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا أعم من قوله إذ لا تمايز فيها ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين فإن قلت أليس قد مر أن الأعدام متميزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز إنما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الأحوال أيضا إذ لا نثبتها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم أن يخرج به اثنان أحدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز

الانفكاك ما لا ينفك أي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فإنه أي المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره أي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليس أيضا غير الموصوف وغير الكل إذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم في حيز أو عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الأشعري قد عرف الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر فإن العدم ينافي القدم فغير التعريف إلى ما في الكتاب وهو المختار عند الأشاعرة قالوا دل الشرع واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين فإنك إذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد إما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها وأما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فإنك إذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بأن المراد غيره من أفراد الإنسان وإلا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعاً ولا يخفى عليك أن استدلالهم بما ذكره يدل على

أن مذهبهم هو أن الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة أو مفارقة وقيل إنهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فإنه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وعامة الأصحاب إلى أن من الصفات ما هي عين الموصوف كالموجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال إنه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه

وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل إن بعضها عين الصفة الأخرى أو غيرها وأورد عليهم المضافات كالأبوة والبنوة والعلية والمعلولية فإنهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم إذ لا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر وفي الحيز أيضا إذ ليسا بمتحيزين ولا يلزمهم فإنهما غير موجودين لأن النسب والإضافات أمور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز أيضا لامتناع تحيزه لا يقال في الجواب عن هذا الإيراد يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بأن يوجد الباري ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك أحدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الحيز فإن العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك أحدهما عن الآخر في الحيز أيضا

والحاصل أن العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري قد جاز الانفكاك بينهما من أحد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع أن جواز الانفكاك عنه في العدم فقط أو الحيز فقط كان كافيا في دخولهما في الحد لأننا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود أي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا في تغايرهما لأنه جاز حينئذ انفكاك أحدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال إذا وجد الجزء وعدم الكل فإنه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردودا بما ذكرناه فقليل في الجواب عن الإيراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذا يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم إلى الإثبات بالبرهان وهذا الجواب إنما يصح إذا عرف الغيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فإنه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بأنه ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل وأما إذا زيد في التعريف قيد في عدم أو حيز فلا صحة لهذا الجواب إذ لا يجوز أن يقال يتعقل الباري معدوما أو متحيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك إلا إذا جوز

كون التعقل أعم من أن يكون مطابقا أو غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين إذ يجوز أن يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر إما تعقلا مطابقا أو غير مطابق.

واعلم أن قولهم أي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فإنه إثبات للواسطة بين النفي والإثبات إذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما أن كل ما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بأنه نزاع لفظي لا تعلق له بأمر معنوي وذلك أن هؤلاء خصوا لفظ الغير بأن اصطلاحوا على أن الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس إلى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا وإذا أجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس إلى آخر إما عين وإما غير ولا شك أنه لا تمتنع التسمية بل لكل أحد أن يسمي أي معنى شاء بأي اسم أراد وهذا الاعتذار ليس بمرض لأنهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون أمرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع أن بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق أنه بحث معنوي وأن مرادهم بما ذكروه أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه أنهما متغايران مفهوما متحدان هوية كما يجب أن يكون الحال كذلك في الحمل على ما هر في تحقيق معناه ولما لم يكونوا أي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن

والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني نعم المعلوم

المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا إشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا كلام لا غبار عليه وفي بحث لأن كلام المشايخ في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما أوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والإرادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر أنهم فهموا من التغير جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ما قالوا وأيضا لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وأيضا لزمهم أن تكون تلك الصفات مستندة إلى الذات إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والإرادة ويلزم أيضا كون الصفات حادثة وإما بالإيجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الأشياء فنستروا عن هذا بأنها إنما تكون محتاجة مستندة إلى علة إذا كانت مغايرة للذات المقصد الثامن

الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة أعني التغير والانتقال دفعا كان أو تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والأسود أبيض ففي الأول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم إلى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة أخرى هي البياض ويطلق أيضا بطريق المجاز على صيرورة شيئا آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شيء إلى شيء

ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه أيضا وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو أن يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه أنه صار شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء وإنما كان هذا مفهوما حقيقيا لأنه المتبادر من الاتحاد عند الإطلاق وإنما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين

الأول أن يكون هناك شيئا كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بأن يصير زيد عمروا أو بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئا وبعده شيء واحد كان حاصلًا قبله والثاني أن يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد أمرا واحدا وبعده أمر آخر لم يكن حاصلًا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة وإليه أشار بقوله هذا أي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهية العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فإن الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله يعني أن التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات

وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزداد توضيحه بنوع تنبيه فيقال إن عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث هناك أمر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدا وحدث أمر ثالث غيرهم وإن عدم أحدهما فقط فلا اتحاد أيضا إذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهية وإلا كان

موجودا ومعدوما معا وإن وجدا أي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغيران
كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد أيضا
والغرض من هذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد على
الوجه الذي هو مناط الحكم
وظن بعض الناس أنهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فيمنع امتناع
الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وإنما يكونان اثنين لو لم يتحدا أي لا نسلم أنهما
لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وإنما يكونان كذلك لو لم يكن كل
منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع
المقصد التاسع

الاثنان عند أهل الحق من المتكلمين ثلاثة أقسام لأنهما إن اشتركا في الصفات النفسية
فالمثلان وإلا فإن امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان
وإلا فالمتخالفان أحدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات
النفسية والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به إلى تعقل أمر زائد
عليه كالإنسانية والحقيقة والوجود والشيئية للإنسان وتقابلها الصفات المعنوية التي
تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث
وبعبارة أخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية
ما تدل على معنى زائد على الذات

وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس
الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها أي
يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد
يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له
ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة أخرى المثلان ما يسد أحدهما مسد الآخر في الأحكام
الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولأن الصفة النفسية كما عرفت ما يعود إلى نفس
الذات لا إلى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لأنه أمر ذاتي ليس
لمعنى زائد يعني أن التماثل بين الذات لأنفسها وليس معللا بأمر زائد عليه فهو صفة
نفسية عندنا وأما عند مثبتي الأحوال منا كالقاضي ففيه أي في كون التماثل من
الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالأحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن
الذات تردد إذ قال تارة إنه أي التماثل زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه
بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والأحوال اللازمة
وقال أخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفي في اتصاف
الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا
بالتماثل غير حال عنه فيكون من الأحوال اللازمة للذات ثم أيد كون تقدير الغير كافيا
في الاتصاف بالتماثل بقوله فإن صفات الأجناس ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير أي
بأمر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا وأما
تقديره فلا يضر ثم من الناس من ينفي التماثل لأن الشئيين إن اشتركا من كل وجه فلا
تمايز فلا اثنيية فضلا عن التماثل أو اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا تكون
أقسام الاثنيين عنده ثلاثة والجواب منع الشرطية الثانية إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية
مع الاشتراك في جميع صفات النفس قالت المعتزلة أي أكثرهم المثلان هما

المشتركان في أخص وصف النفس فإن أرادوا أنهما مشتركان في الأخص دون الأعم فمحال لامتناع تحقق الأخص بدون تحقق الأعم وإلا أي وإن لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الأخص والأعم جميعا فما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلي باللام أصرح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم أن يقولوا الاشتراك في الأعم وإن كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل إذ مداره على الاشتراك في الأخص مع أنه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلة مختلفة لأن التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فإذا كان التماثل هو الاشتراك في أخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا بأخص وصفهما أعني السوداء والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الإلزام فإن الأخص إذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها في البياض فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلة مختلفة والقائلون بالحال من الأشاعرة لا يجوزونه أيضا وأيضا فالتماثل للمثلين إما واجب فلا يعلل التماثل حينئذ على رأيهم إذ من قواعدهم أن الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع أن تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في أخص صفات النفس لاقتضائه أن يكون التماثل معللا بالأخص كما مر

أولا يكون واجبا للمثلين فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى بأن يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة

المثلان هما المشتركان في صفة إثبات وليس أحدهما بالثاني قيد الصفة الثبوتية لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه السواد والبياض فإنهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه أيضا مماثلة الرب للمربوب إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فإن قلت لعله أراد أن المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزم أن يكون الباري مماثلا للمخلوقين في بعض الأشياء مع أنه لم يجز كونه تعالى مماثلا للحوادث أصلا وثانيهما أي ثاني الأقسام الثلاثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فمعنيان أي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فإنهما ليسا معنيين أي عرضيين ويخرج الإعدام لأنها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجوهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو ظاهر أيضا ويخرج القديم والحادث فإن القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الأمور لا تضاد في شيء منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فإنهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة

والسكون معا فإن هذين العلمين وإن امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فإن امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لأن الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصفر والكبر والقرب والبعد من الأمور الإضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصفر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لأن الصغر وأخواته من الأمور الإضافية والإضافة ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وأيضا هذا القيد أعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه أن يفيد تعميم الحد وإدخال شيء فيه لا تخصيصه وإخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الأمور ويرد عليه أنها أمور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وأيضا هذا القيد إنما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وأيضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل دالة على أنه بيان لسبب إخراج هذه الأمور عن الحد أي إنما أخرجناها لأن العقل لا يوجب تضادا في الأمور الاعتبارية كهذه الأمور وكالحس والقيح والحل والحرمة في الأفعال فإنها صفات اعتبارية راجعة عندنا إلى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لأن المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم أن ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستأنفا فقال إذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم أن كل ما لا يرجع إلى الصفات الموجودة كالإضافات والاعتبارات فإن العقل

لا يوجب تضادا فيه ومن جملتها الأحكام لأن التعلق بأفعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات فإن معقولة الفعل لا وجود لها وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذكور في تعريق المتقابلين احترازا عن خروج المتضايين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالأولى حذفه هنا وأما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين فلم يشترطه المعتزلة فإنهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا إذا قام بجزء من القلب فإنه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء بجزء آخر من القلب وإلا اتصف الجملة بهما أي إن لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا إذ الصفات التابعة للحياة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها إذا قامت بجزء من شيء ثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة أي لمجموع ذلك الشيء عندهم بل زادوا عليه أي على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل إذ قالوا إرادة الله تضاد كراهيته وهما صفتان له حادثتان لا في محل أي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته أعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك أن حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وأن المعنى أي العرض لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحياة فإنهما ليسا ضدّين عندهم مع امتناع اجتماعهما وإذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنع الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب القنية إن أوجب أصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما أستم قلم يستحيل اجتماع العلم

والموت مع أنهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلت إن العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما
وثالثهما أي ثالث أقسام الاثنين المتخالفين وهما غير الأولين أي غير الممثلين والضدين فرسمه أي رسم الثالث أن يقال المتخالفان هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس أي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثالن ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج عنه الضدان
وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما حينئذ أن يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس أي في جميعها فيخرج المثالن ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين إخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي أن يشتركا في بعضها فلذلك أشار إليه وإلى ما يتفرع عليه فقال ولا يضر الاشتراك بين المتخالفين وإن كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فإنه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فإنه صفة نفسية مشتركة بين الأعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فإنهما أيضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فإنهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسميان أي هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية

أو غيرها لهم فيه تردد وخلاف ويرجع إلى مجرد الاصطلاح لأن المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في إطلاق الاسم
قال القاضي والقلايسي من الأشاعرة لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا إذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلايسي بأن كل مشتركين في الحدوث متماثلان فيه أي في الحدوث وعليه أي على ما ذكر من إطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة إثبات فالله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا أي بحسب المعنى والنزاع في الإطلاق أي إطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى ومأخذه أي مأخذ الإطلاق السمع عند من يجعل أسماء الله تعالى توقيفية فللنجان أن يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وإن منع إطلاق اللفظ عليه وأما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم أن الاختلاف في الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات أي صفات الله تعالى القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على أنهما من أقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على أن تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا إلى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فبالأولى أن لا يشترطها في التماثل أيضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين

المقصد العاشر

كل متمثلين فإنهما لا يجتمعان وإليه ذهب الشيخ الأشعري وقد يتوهم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في أحدهما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية إلى المتخالفين والمتضادين كما انقسما على رأي بعضهم إلى المتمثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق أنه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين

أما الأول فلأن امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتي وأما الثاني فلأن المثليين قد يكونان جوهرين

فلا يندرجان تحت معنيين فإن قلت إذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج أيضا إذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ألا ترى أن جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وأيضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك إلى ذلك إرادته بعد حد المثليين ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا إلا شذمة منهم فإنهم قالوا لا تجتمع حركتان متمثلتان في محل لنا في إثبات امتناع الاجتماع مسالك أربعة

الأول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض أيضا لأن الذات أعني الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضا فلا امتياز إلا بالعوارض المشخصة ولما كان

المحل واحدا كانت العوارض أيضا مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ أصلا فلا اثينية فلا تماثل لأنه فرع الإثينية

الثاني الإلزام في العلمين النظريين أي لو جاز اجتماع المثليين لجاز أن يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لأنهما مثالان فإذا قام بشخص علم نظري بشيء جاز أن يقوم به أيضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محال إذ يلزم النظر في المعلوم

الثالث أنه أي الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فإذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز أن ينتفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر وإذا انتفى عن المحل أحد المثليين فيجوز اتصافه أي اتصاف ذلك المحل بـضد المثل المنتفي لأن زوال أحد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وأنه أي ذلك الضد ضد أيضا له أي للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خلف

الرابع لو جاز اجتماع المثليين لم يمكننا الجزم بأن القائم بالمحل المعين سواد واحد لكننا نجزم بذلك وفيها أي في هذه المسالك كلها نظر فالأول منظور فيه إذ عدم التمايز في نفس الأمر ممتنع لجواز تمايز المثليين عند الاجتماع بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لأن مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثاني منظور فيه لأنه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعي أعني قولنا لا يجوز اجتماع المثليين أصلا بل يوجب سلب الكل لأن امتناع اجتماع هذين المثليين أعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الإيجاب الكلي أعني قولنا ليس كل مثليين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا بمستلزم له إذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثليين بل لأن

النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لأنه فرع جواز الخلو أي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثالان عن أحدهما وفرع أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع أما الأول فلجواز أن يكون المثالان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه وأما الثاني فلجواز أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده أيضا فلا يلزم اجتماع الضدين فإن قلت نحن نقول إن انتفاء أحد المثليين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا إلى وقوعه

قلت لا نسلم أيضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقي والرابع أيضا منظور فيه للالتزام أي نلتزم أنه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا لهم أي للمعتزلة في إثبات جواز الاجتماع الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس إلا لتضاعف أفراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتماعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثليين والجواب أن كل واحد منها أي من الألوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف وتتوارد هذه الألوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الأول عنه ولا يتصور اجتماعهما في ذلك الجسم أصلا إلا أنه لما كان المتأخر أشد من المتقدم في السوادية توهم أن فيه اجتماع لونين متماثلين المقصد الحادي عشر

قال الحكماء المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد لا شك أن المتبادر من لفظ الاجتماع ما يعني عن قيد وحدة الزمان إلا أنه قد يقال ولو

على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وإن كانا في وقتين فصرح
بوحده دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لأن اجتماع المتقابلين في
زمان واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القيد الأخير أعني وحدة الجهة لإدخال
المتضايين كالأبوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين فإما أن لا يكون أحدهما أي أحد
المتقابلين سلباً للآخر منهما أو يكون والأول من هذين ينقسم إلى قسمين لأنه إن لم
يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايان وسيأتي بيان أحوالهما في آخر
الموقف الثالث وإلا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما أنهما متقابلان ليس أحدهما
سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدتين
مشهورين وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد
والبياض فإنهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة إذ ليس بينهما ولا
بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان
بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فإن اعتبر في تقسيم المتقابلين إلى الأقسام الأربعة
التضاد المشهوري الشامل للتعاندي فذاك وإن اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسماً
خامساً

قالوا أي الحكماء وقد يلزم أحدهما أي أحد المتضادين المحل إما بعينه كالبياض اللازم
للثلج أو لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه وجودياً للجسم فإنه لا يخلو
عنهما معاً فأحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معاً فلا لزوم هناك
لأحدهما إصلاً أما مع اتصافه أي المحل بوسط بين المتضادين ويعبر عنه أي عن ذلك
الوسط إما باسم

وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض و كالفاتر المتوسط بين الحاد والبارد أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور وأما قولهم الفلك لا ثقل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك إثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة أو دونه أي دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط أيضا كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الألوان وأيضا قد يمكن تعاقبهما أي تعاقب الضدين على المحل كالسواد والبياض بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض أو لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة فإنه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد إن قلنا يجب أن يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد أي لا تضاد بين الأجناس أصلا ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد إنما التضاد بين الأنواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد في هذه الأنواع إلا بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة أو التضاد فيه بالعرض قد ظن بعضهم أن الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتها فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأجناس وهو باطل لأن الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الشرية والخيرية ذاتيا لما تحته لأن الخيرية عبارة عن كون الشيء ملائما والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد تعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شرورا فليسا جنسين لما تحتها وظن آخرون أن الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأنواع المندرجة تحت أجناس مختلفة وهو أيضا مردود بأن كل واحد من

الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة أو رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما إذ ليست إحداهما في غاية البعد عن الأخرى إنما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر في الملخص فإن أردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت إن قوله نحو الفضيلة والرذيلة إشارة إلى التوهم الثاني الذي أشار إلى جوابه بقوله أن أو التضاد فيه بالعرض وإن قوله ونحو الخير والشر إشارة إلى التوهم الأول الذي أشار إلى جوابه الأول من جوابي الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك أن تقول أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة أيضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم أشار إلى الجواب أولا بأن الكل من قبيل العدم والملكة فإن الرذيلة عدم الفضيلة كما أن الشرية عدم الخيرية

وثانيا بأن التضاد في الكل بالعرض أي هذه الأمور الأربعة أمور عارضة ليس شيء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشيء خيرا ضد لكونه شرا كما أن كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد

بين الأجناس بل بين العوارض التي يجوز أن يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وضد الواحد إذ كان حقيقيا لا يكون إلا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبين بل لا تضاد حقيقيا إلا بين الأطراف كالتهور والجبين وكالفجور والخمود وكالجزيرة والبلادة كل ذلك الذي ذكرناه من أن الأجناس لا تضاد فيها وكذا الأنواع إذ لم تكن أنواعا أخيرة تحت جنس واحد قريب ومن أن ضد الواحد الحقيقي لا يكون إلا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين لأن المتضايين على تقدير وجودهما داخلا في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين

والثاني وهو أن يكون أحد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم أيضا إلى قسمين لأنه إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل للأمر الوجودي فعدم وملكة فإن اعتبر قبوله له أي قبول ذلك القابل للأمر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فإنه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحميا لا للأمرد أي يقال الكوسج لمن ذكر لا للأمرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوريان وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمرى للأكمه وعدم اللحية للمرأة أو جنسه القريب أو البعيد

فالأول كالعمرى للعقب فإن البصر من شأن جنسها القريب أعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الإرادية للجبل فإن جنسه البعيد أعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الإرادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق إذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا إذ لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة أعم من المشهورين منهما على عكس الحقيقي والمشهورين في المتضادين وإن لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من نسبة

المتقابلين إلى قابل للأمر الوجود فسلب وإيجاب نحو الإنسان والإنسان ثم إن ههنا
مباحث

الأول قالت الحكماء كل اثنين إن اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وإن لم يشتركا
فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين إلى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما
مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات وأرادوا به المستغني عما يحل فيه
ولذلك صرحوا بأن لا تضاد في الجواهر إذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا
ولذلك أثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع
اجتماعهما في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق
والحمل عليه فإن امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو
الإنسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللا بياض فإنه يمتنع
اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى
الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين أنهما إما وجوديان أو لا وعلى الأول إما أن يكون
تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضادان أو لا فهما المتضادان وعلى الثاني
يكون أحدهما وجوديا والآخر عدمية فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
فهما العدم والملكية أو لا فهما السلب والإيجاب واعترض عليه أولا بجواز كونهما
عدميين كالعمى واللاعمية وأجيب بأن العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف
لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود
مغاير لما أضيف إليه العدمان وأما العدم فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فإن أريد
باللاعمية سلب انتفاء البصر فهو

البصر بعينه والتقابل بحاله وإن أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب ورد ذلك بأن مفهوم اللاعمرى أعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الأعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين وثانياً بأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلاً في العدم والملكة ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منها عدماً للوجودي وأجيب بأن المتقابلين مقيسان إلى محل واحد ولا شك أن عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور إلى قوله إما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر أو يكون تنبيهاً على أن المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزءاً مفهوماً فدخل مثل العمى واللاعمرى في القسم الثاني أعني أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ووجب أن يكون من قبيل السلب والإيجاب لأن مفهوم اللاعمرى على الوجه الأعم لم يعتبر فيه قابلية المحل وأما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بأن الضدين لا بد أن يكونا وجوديين

الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيساً إلى محل واحد في زمان واحد فإذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضاد كالأبوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الإضافات في الخارج وأما على مذهب من قال

بعدهما مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل
العدم والملكة يكون أحدهما أعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا
الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به وأما الإيجاب والسلب فهما
أمران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية أيضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في
الخارج أصلا لأن ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الأمور
الذهنية فإذا حصل في العقل كان كل منهما عقدا أي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان
في الذهن وهو وجود حقيقي لهما أو في القول إذ عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي
وهذا معنى ما قيل من أن تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد
الرابع إذا اعتبر مفهوم الفرس فإن اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك
الصدق وحينئذ إما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل أو
تقييدية فلا تقابل بينهما إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان
بالقوة إلى قضيتين وإذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء
يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في
الحقيقة ههنا إذ لا يتصور ورود سلب أو إيجاب إلا على نسبة لأنك إذا اعتبرت مفهوما
واحدا ولم تعتبر معه نسبة إلى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر إليه لم يكن لك إدراك
وقوع أو لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوما الفرس
واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد ومتدافعان في
الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار

فإن قلت قد مر أن المعتبر في المتقابلين هو المحل أو الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا يتقابل بينهما قلت ينقل الكلام إلى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الأخير فبينهما تقابل خارج عن هذه الأقسام الأربعة كما أشرنا إليه فمن زعم أن بين تقابل الإيجاب والسلب مطلقا فقد سها إلا أن بيني على الشبه والنظر إلى الظاهر خاتمة للمقصد الحادي عشر

التقابل بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب لأن امتناع الاجتماع بينهما إنما هو بالنظر إلى ذاتيهما وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه أي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر لم يتقابلا فإن معنى التقابل ذلك أي استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا أن كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلا فالتنافي بين السلب والإيجاب بالذات وفي سائر الأقسام بتوسطهما ولا شك أن التنافي في الذات أقوى وأيضا فالخير فيه أنه ليس بشر وهو أي نفي الشر عن الخير أمر عارض له خارج عن ماهية الخيرية وفيه أنه خير وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينفي عنه كونه عارضا له وهو نفي الشرية وكونه ليس خيرا ينفي عنه الذات الذي هو الخيرية والنافي للذات أقوى في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي فهو أي تقابل السلب والإيجاب أقوى التقابلات وقيل بل الأقوى هو التضاد إذ فيهما أي في المتضادين مع السلب الضمني أمر آخر زائد وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي

المرصد الخامس في العلة والمعلول
لما كانت العلية والمعلولية من العوراض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل
كالإمكان والوجوب أورد مباحثهما في الأمور العامة وفيه مقاصد عشرة
المقصد الأول

تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فإن كل أحد احتياجه إلى
أمور واستغناؤه عن أمور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا أولى بأن يكون
ضروريا فالمحتاج إليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى
معلولا فالعلة إما تامة كما سيأتي وإما ناقصة والناقصة إما جزء الشيء الذي هو المعلول
أو أمر خارج عنه

والأول إن كان به الشيء بالفعل كالهئية للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد
تحصل في الخشب مع أن السيف ليس حاصلًا بالفعل لأننا نقول الصورة السيفية المعينة
إذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعًا وليست الحاصلة في الخشب عين
تلك الصورة بل فردا آخر من نوعها وإن كان الشيء به بالقوة كالخشب له أي للسرير
فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادة ما يختص بالجواهر من المادة والصورة

الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من أجزاء الأعراض التي توجد بها الأعراض إما بالفعل أو بالقوة ولها أي للمادة

أسماء متعددة باعتبارات مختلفة فمادة وطينة إذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر إذ منها يتدئ التركيب واسطقس إذ إليها ينتهي التحليل وقد يعكس ويفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر وهاتان أي الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما أنهما علتان للوجود أيضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيتين المشاركتين إياهما في علية الوجود

والثاني أعني ما يكون خارجا عن المعلول إما ما به الشيء كالنجار له أي للسريير وهو الفاعل والمؤثر وأما ما لأجله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية أي العلة الغائية وهاتان علتان أعني الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والأوليان وهما المادة والصورة لا توجدان إلا للمركب وهو ظاهر والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائية وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفاعل وغرض مقصود للفاعل والغاية معلولة في الخارج وإن كانت علة في الذهن فإن الجلوس على السريير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السريير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها أي للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس إلى شيء واحد لكن باعتبار وجوديهما

الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته ووجوده أو في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع إشعار بوجود التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب ألا ترى إلى قوله وإنها أي العلة التامة قد تكون علة فاعلية إما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط إذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه وإما إمكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تتمته فإننا إذا وجدنا ممكنا طلبنا علته أو مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من الأرباع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه أو خارجة عنه وأما التقدم الزماني فيجوز إلا في العلة الصورية فإنها مع المعلول في الزمان وأما العلة التامة على تقدير تركيبها من أربع أو ثلاث فمجموع أمور كل واحد منها متقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه مما لا شك فيه وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر إذ مجموع الأجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها أي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها أي عن تقدمها على نفسها مع انضمام أمرين آخرين هما الفاعل والغاية إليها والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لأن التغير الاعتباري بالأجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريف فإذا ضم إلى ذلك المجموع أمران أو أمر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية وإذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده أو مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا إشكال فإن قيل قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فإن من جملة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وجزء أيضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل

والغاية قلنا إنه جزء للفاعل بالحقيقة لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير لا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمه الفاعل فلا حاجة إلى الأفراد بالذكر وقد يجعلان من تتمه المادة لأن القابل إنما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الأدوات من تتمه الفاعل وما عداها من تتمه المادة فإن قلت لما جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل أو القابل بل إذا جعل مما يحتاج إليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وأنه خلاف الضرورة الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الأمر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم إنه أي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فإنه أي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فإنه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه أي في الأمر الممتد الذي هو المسافة للسقوط إلا أنه ربما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود إلا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين فيسبق إلى الأوهام أنه أي ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر أن الأمور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون هي أيضا موجودة بوجود أجزائها بأسرها ثم التحقيق أن بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن تجوز أن يتوقف التأثير في الوجود على أمر عدمي كما تجوز توقفه على أمر وجودي فعلى هذا جاز أن تكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وأن يكون من

حيث وجوده وعدمه معا كالمعد إذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فما قيل من أن العلة التامة الوجود لا بد أن تكون موجودة أريد به أن ما له مدخل بوجوده لا بد أن يكون موجودا وما له مدخل بعدمه لا بد أن يكون معدوما وما له مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول وإما أنه يجب أن يكون كل واحد من أجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان أيضا فإن قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بأنه محال بديهية قلت ليس معنى كونه جزءا له أنه جزء له حقيقي بل معناه أنه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك إفراده بالذكر ويعلم من هذا أن قوله فيسبق إلى الأوهام أنه مؤثر إن أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وإن أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلة في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلة الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وأيضا الموضوع في الأعراض من العلة الخارجة ولم يذكر فيها لأننا نقول الجنس إذا أخذ من حيث أنه جزء أعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل إذا أخذ كذلك يسمى صورة أو نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا تندرج فيه الأجزاء العقلية وأما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل من عدادها ولم يعد قسما برأسه ولك أن تقول في تفصيل أقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده إما جزء له أو خارج عنه

والثاني إما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس إلى العرض والمحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها وإما غير محل له فأما ما منه الوجود أو ما لأجله الوجود أو لا هذا ولا ذاك وحينئذ إما أن يكون وجوديا وهو الشرط أو عدميا وهو عدم المانع والأول أعني ما يكون جزءا إما أن يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل أو جزءا خارجيا وهو المادة والصورة

المقصد الثاني

الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين

الأول لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين أي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا إليهما أي إلى كل واحدة منهما للعلية أي لكون كل واحد علة له فإن المعلول محتاج إلى علته البتة مستغنيا عنهما أي عن كل واحدة منهما إذ بالنظر إلى كل واحد منهما أي كل واحد من الأمرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجد الأمر الآخر إذا الفرض أن كل واحد مستقل وهو أي جواز وجوده بكل منهما في زمان واحد وإن لم يوجد الآخر معنى الاستغناء أي استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم أن يكون محتاجا إلى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج إليهما لا يقال منشأ الاحتياج إلى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج إليها عليية الأخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لأننا نقول احتياج شيء إلى آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستنديين إلى سبب واحد أو إلى سببين واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون إمكان اجتماعهما مستلزما لإمكانه وهو أيضا محال وأما تواردهما على سبيل البدل مع

امتناع الاجتماع إذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فإذا وجدت إحداهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الأخرى إذ لو أمكن أن تعدم الأولى وتوجد الأخرى فإن عدم المعلول بعدم الأولى ووجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم وإن لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده الحاصل له بإيجاد الأولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن أن يقال إن الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالأولى إذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز إذا كانت علتان بحيث إذا وجدت إحداهما استحال وجود الأخرى بعدها وإن أمكن أن توجد بدل الأولى ابتداء لا يقال التوارد على البدل محال مطلقاً لأنه إذا كانت إحداهما موجودة والأخرى معدومة لزم من وجود الأولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لأن عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من أن أصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة

الشمس فجوابه أن المعلول ههنا أعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة بأحد هذين الأصلين مغايرة للواقعة بالأصل الآخر شخصا لأننا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل فكان إثباته به دورا الوجه الثاني إما أن يكون لكل واحد منها أثر أي تأثير فكل أي كل واحد منهما جزء العلة التامة لأن المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض أو لأحدهما فقط أثر فهي العلة دون الأخرى أو لا أثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما أيضا خلاف المقدر فالأقسام كلها باطلة وقد يقال جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فإن قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الأخرى قلت هذا رجوع إلى الوجه الأول فتأمل وجوزه أي تعليل الواحد الشخصي

بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة كجوهر فرد ملتصق بيد اثنتين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على السوية في القوة والسرعة وحينئذ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثليين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها إلى واحد منهما فقط لعدم الأولوية بل إلى كل منهما ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان متسقلتان ورده الأشاعرة بأن حركة ذلك الجوهر مستندة إلى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم أن يجيبوا عنه بأن هذه الحركة مستندة إلى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فإن استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور في ذلك وأما المثلان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله أي تعليل الواحد بالنوع بمسقلتين على معنى أن فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مماثلا للأول يكون معللا بعلة أخرى مستقلة أيضا لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الأفراد عن علل متعددة إذ ليس في الأعيان إلا الأشخاص كما مرت إليه الإشارة كالمخالفة فإن مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فإن هذين المعروضين وإن كانا متخالفين في الماهية إلا أن عارضيهما متماثلان فيها ثم أنه يعلل كل من المخالفتين المذكورتين بمحله إما وحده أو منضمًا إلى غيره وعلى التقديرين لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال إنما يصح عند من يقول بأن المخالفة التي هي من الإضافات أمر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض وأما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فإنما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل

في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وأيضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت المتماثلات بعلة مختلفة مستقلة هي هذه الأمور وحدها أو مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثل إنما يصح إذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد وإنما لم يمثلوا بأفراد الحرارة النارية المستندة إلى أفراد النار لعدم تعدد العلة ههنا فإن العلة طبيعة النار كما أن المعلول طبيعة الحرارة وإن اعتبر أفرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده إلى علة مختلفة بالنوع فإن قيل الماهية النوعية إن اقتضت لذاتها أو للوازمها الحاجة إلى أحديهما علة الأمران أي الفردان المتماثلان منها بها أي بتلك الإحدى بعينها لأن مقتضى ذات الشيء أو لازمه يستحيل انفكاكه عنه وإلا وإن لم تقتض الحاجة إلى إحداهما استغنت عنهما أي عن كل واحدة من العلتين فلا تعلق تلك الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه قلنا هي أي تلك الماهية تقتضي الاحتياج إلى علة ما والتعيين من جانب العلة أي نختار أن الماهية لا تحتاج إلى شيء بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة إلى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالعتين المعينتين لجواز أن يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة تقتضي أن تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة أيضا تقتضي أن تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الإمام الرازي قال المصنف واعلم أن هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول إلى العلة بعينها مع كونها محتاجة إلى علة مالا بعينها فإن الماهية إذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها إليها بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول إلى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم

احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين إلى كل منهما أي إلى شيء منهما بعينه بل احتياجه إلى مفهوم أحدهما أي إلى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع وتلخيص النظر أنه لما جاز أن يكون الاستناد إلى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول إلى تلك العلة المعينة جاز أن يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا إلى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس إلى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا إلى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لأنهما إذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم أحدهما الذي هو أعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلة مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام أقوام فلا تتبع أهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب أن يقال لا وجود للطبائع في الخارج إنما الموجود فيه أشخاصها فإذا احتاج شخص منها إلى علة معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص إلى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه إلى علة مخالفة للعلة الأولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هو يتهما المتخالفتين

المقصد الثالث

يجوز عندنا يعني الأشاعرة استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بأن جميع الممكنات المتكثرة كثيرة لا تحصى مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه أي منع جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط الحكماء إلا بتعدد آلة كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء والقوى الحالة فيها أو بتعدد شرط أو

قابل كالعقل الفعال على رأيهم فإن الحوادث في عالم العناصر مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل الأول فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتي ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم أن الحقيقي إن كان موجبا لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقا وإن كان مختارا جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع إذا في كون المبدأ موجبا أو مختارا إلا في هذه القاعدة والحق أن الفاعل المختار إذا تعددت إرادته أو تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة فإن فرض أن لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه أيضا لنا في إثبات الجواز الجوهرية مع كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الأعراض أيضا فهما أي التحيز وقبول الأعراض أثران لبسيط واحد حقيقي لا يقال

أحدهما وهو قبول الأعراض أثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والآخر وهو التحيز أثر له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد ههنا الشرط لأننا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلًا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما وهو أي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق أنه لا يتم هذا الاستدلال إلا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن أخذه إلزاميا لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الأعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته

ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الأمرين أي القابليتين اللتين هما الأثران وجوديين قيل ويمكن أخذه إلزاميا لأنهما من النسب والإضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الآلة والشرط في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة أوجه

الأول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا ل أول ب مثلا لكان مصدرية غير مصدرية ب لإمكان تعقل كل منهما بدون الأخرى فإن دخل فيه أي في الواحد الحقيقي هما أي هذان المفهومان أو دخل فيه أحدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هذا خلف وإلا وإن لم يدخل فيه هذان ولا أحدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا لمصدريتهما أي لمصدريتي أ ب كما كان مصدرا لهما إذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين إلى غيره وإلا لم يكن هو وحده مصدرا ل أول ب والمقدر خلافه وحيث عاد الكلام فيهما أي في المصدريتين فنقول كونه مصدرا لإحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للأخرى فهذان المفهومان إن دخلا فيه أو أحدهما لزم التركيب وإلا كان مصدرا لهما أيضا ولزم التسلسل في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق أبسط فيقال إن كان كل من مفهومي مصدرية أ ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقي كان لأمر بسيط ماهيتان مختلفتان وإن دخلا فيه معا أو دخل أحدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وإن خرجا معا أو خرج أحدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وإن دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالأقسام ستة والكل محال

الوجه الثاني أنا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة أي قطعاً يقينياً لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الأثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا أنه مركز في العقول أن اختلاف الأثر وتعدده لا يكون إلا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الأمر كذلك فظهر أنه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب

الوجه الثالث أنه لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأثرين ك أ و ب مثلاً لكان مصدراً ل أولما ليس أ لأن ب ليس أ ولكان أيضاً مصدراً ل ب ولما ليس ب وأنه تناقض والجواب عن الأول المصدرية أمر اعتباري أي نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي إلا أن المصدرية لكونها من الأمور الإضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة إلى علة توجدها فلا تكون الذات مصدراً لها لأن المحتاج إلى الموجود ما له وجود وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات وإن سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع فإن قيل لا شك أن العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وأنه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضاؤها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففي كل صدور لا بد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الأمر الإضافي

الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لأنه متأخر عنهما فإذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه أثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وإن فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية أيضا بحسب الذات إذ ليس هناك جهة أخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فإذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل إن هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية

قلنا لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم أنه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لأن المبدأ الحقيقي متصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة بل له إرادة يتعدد تعلقها فجاز أن يصدر عنه من هذه الحثيات أمور كثيرة ولا يقدر ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني أن الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار إنما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فإننا لما رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف أثر كل منهما على الآخر أنهما مختلفان إذ لو تساويا لامتنع تخلف الأثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددتها بل هذا هو المتنازع فيه

والجواب عن الثالث لا نسلم أن صدور أ و صدور لا أ تناقض فإن نقيض صدور أ هو لا صدور أ وأما صدور لا أ أعني صدور ب فلا يناقضه
فإن قيل التناقض لازم لأن الجهة التي هي مصدر ل أ إن كانت مصدر لغير أ صدق أن هذه الجهة ليست مصدر ل أ لأن الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق أن هذه الجهة مصدر ل أ وغير مصدر ل أ وهما متناقضان
قلنا إنما يتناقضان أن لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممتنع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لأن قولنا هذه الجهة مصدر ل أ وإن كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير أ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي أيضا موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر ل أ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير أ بين لا سترة به
قال الكاتب في شرح الملخص إذا صدر عنه ب الذي هو غير أ من تلك الجهة صدق أنه لم يصدر عنه أ من تلك الجهة فيصدق حينئذ أنه صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ من جهة واحدة وأنه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس إلى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لا نسلم أنه إذا صدر عنه ب صدق أنه لم يصدر عنه أ بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس أ وإن سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس أ وإن سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ لأنهما مطلقتان وإن قيدت إحدهما بالدوام كانت كاذبة

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم إذا جاء إلى هذا المطلوب الأشرف أعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان

المقصد الرابع

قال الحكماء البسيط الحقيقي لا تعدد فيه أصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا وفاعلا أي لا يكن مصدرا لأثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للأشاعرة حيث ذهبوا إلى أن لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به وإلا وإن لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي أثران وقد تبين لك بطلانه

قلنا وقد عرفت أيضا جوابه مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية وأيضا فنسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان فلا يجتمعان واعتراض على هذا بأن القابل إذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما أن الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول وإذا أخذنا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق إذا بينهما في الوجوب والإمكان

وأجيب بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل إذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة

والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط إلى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان من جهتين مختلفتين فتجب النسبة الناشئة من جهة ولا تجب النسبة الناشئة من جهة أخرى

ورد هذا الجواب بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة ومنهم من أجاب على الوجه الثاني بأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالإمكان الخاص الذي ينافيه وأورد عليه أنه أي انتساب القابل إلى المقبول بالإمكان العام المحتمل للإمكان الخاص ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول مع وجود القابل ويتم الدليل حينئذ إذ نقول نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك أو نقول بعبارة أخرى نسبة الفاعل لا تحتل الإمكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للإمكان الخاص غير محتملة له إلا أن يعاد إلى الجواب الأول فيقال جاز أن يكون هناك نسبتان من جهتين إحداهما واجبة على التعيين غير محتملة للإمكان الخاص والأخرى محتملة له فيكون الجواب الثاني لغوا

المقصد الخامس

قال الحكماء القوة الجسمانية أي الحالة في الجسم لا تفيد أثرا غير متناه لا في المدة أي لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولا في الشدة أي لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها ولا في العدة أي لا تقوى على

فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير متناه وإنما انحصر لا تناهي القوى بحسب آثارها في هذه الأمور الثلاثة لأن التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الأعراض الذاتية الأولية للكمية فإذا وصف القوى باللاتناهي نظرا إلى آثارها فلا بد أن يعتبر إما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة وإما زمانها وحينئذ إما أن يعتبر لا تناهيه الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة وأما أن يعتبر لا تناهية في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تناهي القوى بحسب الشدة ثم إن اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لأن القوى إذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في أزمنة مختلفة فلا شك زمانها أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر فما تكون غير متناهية في الشدة وجب أن تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان إذ لو وقت في زمان وكل زمان قابل للقسمه فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع فمصدرها أشد وأقوى فلا يكون مصدر الأولي غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها أعني الزمان منقسما أيضا واعترض عليه بأنا لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الأمر وإمكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز أن يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر وأما اللاتناهي أبدا في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون لأن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان ولا يتصور ذلك إلا بدوام الأبدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الأبدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا بمنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه أي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما بأن قوة النصف أي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف

قوة الكل في ذلك التحريك وإنما قلنا إن النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول أي قبول الحركة لأنه أي لأن ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما أي ولتفاوت الصغير والكبير في القوة فإنها أي القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتهما أصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي أعني القوتين متفاوتتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضا فيكون التفاوت بين أثريهما أيضا كذلك إذ لا تفاوت في الأثر ههنا إلا باعتبار تفاوت المؤثرين وبأن قوة الضعف أي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول وإنما كانت نسبة القوتين بالنصف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا بأن نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة والتفاوت في القابل إذ المعاقق للحركة القسرية في الضعف أعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة القسرية أكثر من المعاقق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ في الحركة القسرية من جهة القابل أصلا بل من جهة الفاعل في قبوله التفاوت بكثرة المعاقق وقتله فإذا كانت نسبة المعاقق بالضعف كانت نسبة القبول إلى القبول بالنصف فيكون نسبة الأثر إلى الأثر بالنصف أيضا إذا تقرر هاتان المقدمتان الأولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فإذا فرضناهما أي التحريك الطبيعي والقسري من مبدأ واحد أي فحينئذ نقول لا يجوز أن تحرك قوة طبيعية جسمها إلى غير النهاية وإلا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض أن

هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الأولى وكذلك نقول لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر إلى غير النهاية وإلا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض أنه حركهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فإذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالأقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية إما متناه والأكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الأكثر متناهما وهو خلاف المفروض وإما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الأقل والأكثر واحدا فتقع الزيادة عليه أي زيادة الأكثر على الأقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه إذ لا بد أن ينقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها وأنه أي كون الأقل متناهما في الجهة التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة أمور كلها ممنوعة

الأول إن القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا طبيعيا في جسم هو محلها أو قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة إلى الله سبحانه ابتداء فإن قلت إذا لم تكن مؤثرة أصلا لم توصف باللاتناهي في التأثير أيضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم أنها مؤثرة تأثيرا متناهما لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله أيضا موقوف على أن لها تأثيرا طبيعيا أو قسريا

الثاني إن النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فإذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون

لنصف الجسم قوة أصلا وإن فرض أن له قوة هي جزءا لقوة الكل فليس يلزم أن يكون جزءا لقوة قوية على الفعل فإن عشرة مثلا إذا أقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم إذا انفرد ربما لا يقوى على إقلاقه في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه أصلا الثالث أنها أي قوة النصف نصف قوة الكل وهو أيضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في أجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الأمران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل إن هذا البرهان إنما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الأجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الأجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول أيضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وأيضا أجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف

الرابع إمكان فرضهما أي فرض الحركتين من مبدأ واحد عددي أو زماني وهو ممنوع فيما إذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة

الخامس وجود الحركتين الطبيعيتين أو القسريتين ليقبلا الزيادة والنقصان فيصح أن يقال إن حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وأن حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها

بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فإنهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الأوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث إذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر ثم قد يوجدان أي لا نسلم أن الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يقبلانها على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان غير متناهييتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر وفلك زحل فإن القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران أكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهييتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء ثم أنه أي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه منقوض بالأفلاك فإن

الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند إلى تعقل كلي من جوهر مفارق حتى يكون محرکها غير القوى الجسمانية وذلك لأن نسبة التعقل الكلي إلى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به إرادة وجود بعضها على بعض لا بد لتلك الحركات الجزئية من إدراكات جزئية يترتب عليها إرادات جزئية فتلك الحركات مستندة إلى قوى جسمانية لها

إدراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فإن الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد أجابوا عن النقص بأن مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في أجرامها والبرهان إنما قام على أن القوى الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على أنها لا تكون واسطة في صدور لتلك الآثار ورد بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهي جاز أيضا كونها مبادئ لتلك الآثار لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم إذا كانت واسطة فليجز أن تباشرها استقلالاً أيضا

المقصر السادس
الدور ممتنع وهو أن كون شيئا كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها وامتناعه إما

بالضرورة كما ذهب إليه الإمام الرازي وإما الاستدلال لأن العلة متقدمة على المعلول
فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه
بمرتين

فإن قيل لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فحينئذ نقول معنى التقدم بالعلية والذات إن كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته فيمنع بطلانه لأنه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وإن كان مخالفا له في اللفظ وإن أردت به أي بتقدم العلة على معلوله أمرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره أولا ثم تقريره وإثباته بإقامة الدليل عليه ثانيا فإننا من وراء المنع في المقامين إذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا أن له مفهوما سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب أن يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو أن العقل يجزم بأنها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم توجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فإن أحدا لا يشك في أنه يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوتها للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه إلى تصوير واستدلال وقد يقال أي في إبطال الدور وذلك أن الإمام الرازي بعدما اعترض في الأربعين على الدليل المذكور قال والأولى أن يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه أي إلى ذلك الواحد فيلزم حينئذ افتقاره أي افتقار كل واحد إلى نفسه وأنه محال إذ الافتقار نسبة لا تتصور إلا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال والأقوى في الاستدلال على إبطاله هو أن نسبة المفتقر إليه وهو العلة إلى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لأن العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر إلى المفتقر

إليه بالإمكان لأن المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما أعني الوجوب والإمكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر لكان نسبة كل منهما إلى صاحبه بالوجوب والإمكان معا وهو محال وإنما كان هذا أقوى من ذلك الأولى لأن تحقق النسبة يكفيه التغير الاعتباري لا يقال جاز أن يكون لكل من الشئيين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان لأنا نقول لا دور إلا مع اتحاد الجهة وعبرة لباب الأربعين هكذا المفتقر إليه واجب بالنسبة إلى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة إلى المفتقر إليه والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة إذ لا يجب لها من حيث هي أن يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك أن تحملها على المعنى الأول الذي هو الصحيح ثم قال الإمام ولا يرد أي على الدليل الأولي أو الأقوى المضافان نقضا بأن يقال كل منهما مفتقر إلى الآخر فيلزم افتقار كل إلى نفسه وأن تكون نسبة كل واحد إلى الآخر بالوجوب والإمكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وإنما لم يردا نقضا على ما ذكره لأنهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان بالافتقار أصلا فضلا عن أن يفتقر كل إلى الآخر أو نقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين لوحدة السبب الذي يقتضيهما لا لافتقار كل منهما إلى صاحبه فلا نقض بهما بوجه

قال صاحب اللباب ومع ما سبق من جواب شبهة الإمام على تقدم العلة فإن عني بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز أن يمتنع انفكاك

كل من الشئيين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعللة إلا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وإن أريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت المتأخر أي تأخر المفتقر عن المفتقر إليه جاء في التأخر أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من الشبهة في التقدم أعني تقدم المفتقر إليه الذي هو العلة بعينه إذ يصير حاصل الدليل حينئذ أن المفتقر أي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت أي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبين فيقال إن أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمنع بطلانه لأنه عين المتنازع فيه وإن أردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي المقصد السابع

في بيان مقدمة يتوقف عليها إبطال التسلسل وهي أن نقول العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة مع المعلول أي في زمان وجوده وإلا أي وأن لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا أي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما فإن قيل لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لأجل وجود العلة إذ لعلها أي العلة في الزمان الأول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول أي تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والإيجاد في الزمان الأول والتأثر وحصول المعلول في الزمان الثاني

قلنا الإيجاد أي إيجاد العلة للمعلول وإيجابها إياه إن كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه أي عن إيجاب العلة إياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وإن كان الإيجاد والإيجاب غيره أي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الإيجاب موجبا في الحال له أي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله أي فلذلك الغير وهو الإيجاب إيجاب آخر وينقل الكلام إلى إيجاب الإيجاب وتتسلسل الإيجابات إلى غير النهاية وفيه نظر لأنه أي الإيجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم أن يكون له إيجاب آخر بل يكون إيجابا مغايرا لحصول المعلول وإلا أي وإن لم يكن كذلك بل كان الإيجاب موجبا لزم التسلسل في الإيجاب مطلقا سواء كان الإيجاب حال وجود المعلول أو قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول أو لم يكن ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس حصول المعلول إذ كل أحد يعلم صدق قولنا أوجهه العلة فحصل فترديد الإيجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديد بين أمرين أحدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب بأنه إذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فحينئذ لا معلول حال إيجاب العلة وبالعكس أي لا إيجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لإيجابها له ولما أمكن أن يتطرق إليه المنع المذكور أولا

قال المصنف والأولى في دفع تجويز كون الإيجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فإن معنى الإيجاب أي إيجاب العلة للمعلول هو أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها أي بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده أي وجود

المعلول عن علة غير إيجاد تلك العلة وإيجابها إياه أي لا تمايز بينهما بحيث يقال أن أحدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسرا حقيقية وليس هناك حصول انكسار وكذا الإيجاد وحصول الوجود فلا يتصور أن ثمة إيجادا حقيقية وليس حصول وجود فلا إيجاد من العلة حال العدم أي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه إذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الإيجاد في الزمان الأول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال إنما جمع بين الإيجاد والإيجاب في الذكر تنبيها على أنه لا فرق فيما ذكر بين الإيجاد الإيجابي والإيجاد الاختياري فإن حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلا

المقصد الثامن

التسلسل محال وهو أن يستند الممكن في وجوده إلى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها وهلم جرا إلى غير النهاية لوجوده خمسة الأول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تنتهى إذا أخذ من حيث هو جميعها أي أخذ بحيث لا يدخل فيها أي في جميعها غيرها أي غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك أنه ليس بمعدوم وإلا فيعدم جزء لأن المركب لا يتصور عدمه إلا بعدم جزء من أجزائه والمفروض عدم دخول غير الأجزاء التي كل واحد منها موجود

وذلك لأننا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها وإذا لم يكن ذلك الجميع معدوما فهو موجود إذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه إلى كل جزء من أجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج إلى الممكن أولى بأن يكون ممكنا فهو أي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في الواجب والممكن فله علة لما مر من أن الممكن محتاج في وجوده إلى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه وإلا كان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا من أجزائه وإلا أوجد ذلك الجزء نفسه لأن موجد الكل موجد لأجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وأنها أي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من أجزاء تلك السلسلة فإن جميع الأجزاء لو وقع غيرها أي بغير تلك العلة كان المجموع أيضا واقعا بغيرها إذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء فلم تكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة وإذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من أجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا إلى علة موجدة داخلية في السلسلة وإلا توارد موجدان على معلول واحد شخصي وهو أي عدم استناد ذلك الجزء إلى علة داخلية في السلسلة بخلاف المفروض لأننا قد فرضنا أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند إلى آخر منها إلى النهاية هذا خلف وأيضا إذا لم يستند ذلك الجزء إلى علة داخلية كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية وإذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات

الأول إن لفظ الجميع والمجموع والجملة إنما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي إذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الأمور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الأمور المتناهية وغير المتناهية الثاني إن الآحاد الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية إذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الأزمنة وجوابه أن كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث إن تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئاً واحداً وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة فإن أردت بجميع السلسلة المعنى الأول لم يكن موجوداً ولا ممكن الوجود أيضاً لأن الهيئة الوجدانية العارضة لها في العقل أمر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وإن أردت به المعنى الثاني اخترنا أنه علة الجميع نفسه على معنى أنه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة إلى أمر خارج عنه فإن الثاني علة للأول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الأفراد لم يحتج إلى علة أخرى خارجة عن علل الأفراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه أعني أن يعلل كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الأشياء إلى علة خارجة عنها فتكون تلك الأشياء معللة بنفسها على معنى أنها كافية لوجودها بما فيها إنما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه

والجواب أن المراد هو المعنى الثاني كما أشار إليه بقوله أي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك أن هذه الآحاد ممكنات موجودة كما أن كل واحد منها موجود ممكن وكما أن الموجود الممكن محتاج إلى علة موجودة كافية في إيجادها كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة إلى علة موجودة كافية في إيجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجودة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجودة للآحاد التي هي علة موجودة لجميع الآحاد إما أن تكون عين السلسلة أو داخلية فيها أو خارجة عنها والأول محال لأن العلة الموجودة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا أو مركبا من آحاد متناهية أو غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه إنما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعتها وهما أمران متغايران الأول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينه على بطلانه فإنه باطل بديهية على أي وجه فرض أعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور أو لا على سبيل الدور الرابع أن العلة الموجودة لكل لا يجب أن تكون موجودة لكل واحد من أجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجودة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجودا لنفسه فإن الواجب إذا أثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجود

ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب أثرا لشيء
والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والإيجاد ولا يمكن أن يكون
بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى أن لا يكون له
شريك في التأثير في تلك السلسلة وإلا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لأنه ممكن فلا
بد له من علة مؤثرة ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض وإلا لم يكن
ذلك البعض مستقلا بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن أن يكون في
السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن
وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للجميع
وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لأنه لو كان ما قبل المعلول الأخير علة
موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعاً واعلم أن هذا
الدليل إنما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات
كما لا يخفى على ذي فكرة

الوجه الثاني من وجوه إبطال التسلسل أنا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير
النهاية جملة ومما قبله بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى هذا إذا كان التسلسل في
جانب العلل وإذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير
النهاية جملة ومما بعدها بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير
متناهيتين إحداهما زائدة على الأخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين إي إحداهما على
الأخرى من ذلك المبدأ أي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ فالأول
من أحديهما بالأول أي بإزاء الأول من الأخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فإن كان بإزاء
كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة في عدة الآحاد كانت الناقصة
كالزائدة أي مساوية لها في عدة الآحاد هذا

خلف وإلا أي وإن لم يكن بإزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه في الناقصة شيء وعنده أي عند الجزء الذي لا يوجد بإزائه شيء من الناقصة تنقطع الناقصة بالضرورة فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعها وتناهيها في الجهة التي فرضناهما غير متناهييتين وغير منقطعتين فيها هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في إبطال التسلسل لجريانه في الأمور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الأمور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالأبعاد أو لا يكون هناك ترتب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الأمور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الأعداد لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لأننا نفرض جملتين من الأعداد إحداهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والأخرى تضعيف الألف كذلك ثم تطبق إحداهما على الأخرى بأن نضع الأول من الزائدة بإزاء الأول من الناقصة ونسرد الكلام إلى آخره مع أن هاتين الجملتين غير متناهييتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض أن المعلومات بل جميع ما يستدل بالتطبيق

على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات وأخواتها أمرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب الأعداد فإنها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق إلا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الأمور الوهمية التي لا تنتهي فتقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه أن الأعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان

فختار أنهما أي الجملتين المفروضتين في الأعداد تنقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهي في نفس الأمر حتى يكون محالا إذ ليست الجملتان في نفس الأمر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر أو نختار أنهما لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الأمر لأن هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الأمر بخلاف ما له وجود في نفس الأمر فإنه يلزم فيه أحد أمرين إما انقطاعه في نفس الأمر فيكون ما لا يتناهي في الواقع متناهيًا فيه أو عدمه أي عدم انقطاعه في نفس الأمر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محال لما عرفت وإنما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول كل ما له وجود إما معا سواء كان بينها ترتب أو لم يكن وإما على سبيل التعاقب أي بلا اجتماع في الوجود فإن ترتبهما أي ترتب هذين النوعين أعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الأعداد لأن الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الأمر إما مجتمعة وإما متعاقبة

وقال الحكماء إنما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل وترتب إما وضعًا وإما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض وتلخيص ما ذكره أنه إذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب أيضا فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الجملة الأخرى كان الثاني بإزاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة وإذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لأن وقوع آحاد أحديهما بإزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي إذ

ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلا وليس في الوجود الذهني أيضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بإزاء بعض إلا إذا كانت موجودة تفصيلا معا إما في الخارج أو في الذهن وكذا لا يتم التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما إذا لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول كون الثاني بإزاء الثاني والثالث بإزاء الثالث وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من أحديهما بإزاء واحد من الأخرى اللهم إلا إذا لاحظ العقل كل واحد من الأولى واعتبره بإزاء واحد من الأخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبليين ممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإنك في الأول إذا طبقت طرف أحد الجبليين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من أحدهما بإزاء جزء من الثاني وليس الحال في أعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر أنه لا بد من هذين القيدتين في تميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالأعداد أصلا

قال المصنف وأنت تعلم أن الدليل يعني برهان التطبيق عام لقيامه وجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط أعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف أي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر أعني الحوادث المتعاقبة والأمور المجتمعة بلا ترتب وأنه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل

الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لأنه محصور بين حاصرين هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال أن يكون ما لا يتناهي محصورا بين أمرين يحيطان به فيكون الكل أي كل السلسلة متناهيًا أيضًا لأنه أي الكل لا يزيد على ذلك أي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلة إلا بواحد من جانب العلة فإن ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الأخير وإذا كان الواقع بينهما متناهيًا ولا شك أن الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع إلا بواحد فقط كان الكل الذي لا يزيد على المتناهي إلا بواحد متناهيًا وليس ما ذكره من قبيل ما يقال أن ما بين أ و ب أقل من ذراع وما بين ب و ج أقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين أ و د أقل من ذراع فإنه ظاهر الفساد بل هو من قبيل أن يقال ما بين أ و ب أقل من ذراع وما بين أ و د كذلك فإذا أخذ د مع الواقع بينه وبين أ لم يزد على ما هو أقل من ذراع إلا بنقطة د وهذا حكم صحيح فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع أي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ إلا بجزء واحد ضرورة والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد إلا بجزء واحد وذلك لأن زيادتها عليه بالجزء الواحد إنما يكون إذا جعل الجزء الأول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الأخير وفرض أيضا أن المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الأخير وأن فرض المساواة مع إخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي إلا بواحد أو بعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترف من احتج به وسماه برهانا

عرشيا وهو صاحب الإشراق بأنه حدسي محتاج إلى حدس ليعلم به صحته وذلك لأن العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما أن ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الأخير وأما إذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه إذ لا يتصور هناك واحدة من العلل إلا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدة من العلل وإن لم يتعين عندنا ولم يكن للعقل أن يشير إليها إشارة على التعيين وأن تلك الواحدة مع المعلول الأخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسي يعم الأمور المتعددة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتيبها من جانب العلل أو المعلولات ولا يجري في المقادير إلا إذا فرض عروض إلا عدد لأجزائها بأن يجعل أذرعاً غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فإنه جار فيها بدون هذا الفرض

الوجه الرابع لو تسلسل العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل أي لزيد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل أما الشرطية فلأننا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها أي في تلك السلسلة فهو معلول لأن كل واحد مما

عدا المعلول الأخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فإن
 الأخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية
 ولو كانت العلة متناهية لم يلزم ذلك فإن مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها
 أعني المعلول الأخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية وأما الاستثنائية
 وهي بطلان التالي فلأن العلة والمعلول أي العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا
 ومن لوازمها التكافؤ في الوجود أي إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر
 قطعاً فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين
 في العدد ضرورة وإن لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين كأب واحد له
 أبناء كثيرة لكن له بإزاء كل بنوة أبوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال
 لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية لزداد عدد العلية على عدد المعلولية لأن كل ما
 هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فإن العلة الأولى ليست معلولة مع
 كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الأخير معلولا ولم يكن علة
 فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فإن التسلسل في المتضايفات
 يستلزم كون إحدى الإضافتين أزيد عددا من الأخرى وهو باطل
 الوجه الخامس إنا سنبين في الإلهيات انتهاء الكل أي جميع الممكنات الموجودة إلى
 الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو
 طرف للسلسلة وهذا الوجه يختص بالتسلسل في العلة دون المعلولات وإنما يتم إذا
 أثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل وإلا لزم الدور لأن بطلان
 التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل
 كان كل منهما موقوفا على الآخر
 المقصد التاسع
 الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التأثير هو أن الشرط يتوقف

عليه تأثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فإنها شرط للإحراق إذ النار لا تؤثر في الحطب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته أي ذات المؤثر فيتوقف أيضا عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك إذ قد علمت أنه أي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تحفيف الثياب وعده أي عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز لما عرفت من أن العدم لا مدخل له أصلا في الوجود حتى يعد شرطاً حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه إليه

المقصد العاشر

في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الأحوال وبيان أحكامهما عندهم قال الآمدي إبطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه إلا أنه ربما دعت حاجة بعض الناس إلى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالأحوال فلذلك أوردناه تكميلاً للإفادة وفيه أي في هذا المقصد مسائل ثمان الأولى في تعريفهما وأقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكماً فيخرج بقوله صفة الجواهر فإنها لا تكون عللاً للأحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فإنهما علتان

لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الإيجاب ما
يصح قولنا وجد فوجد أي ثبت الأمر الذي هو العلة فثبت الأمر الذي هو المعلول
والمراد لزوم المعلول للعللة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فإن
مثبتي الأحوال يقولون بالمعاني الموجبة للأحكام في محالها وهي عندهم علل تلك
الأحكام وإيجابها إياها لا يتوقف على شرط كما سيأتي ونفاة الأحوال من الأشاعرة لا
يقولون بالعللة والمعلول أصلا فإن الموجودات بأسرها عندهم مستندة إلى الله تعالى
ابتداء بلا وجوب ومثبتو الأحوال منهم يوافقونهم في هذا وقوله لمحلها يشعر بأن حكم
الصفة لا يتعدى المحل أي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والإرادة للمعلول
والمقدور والمراد حكما لأنها غير قائمة بها كيف ولو أوجبت لها أحكاما لكان
المعدوم الممتنع مثلا إذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتها وهو محال وعلى هذا
التعريف الذي ذكر للعللة فالمعلول هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها وأما نحو
قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال إذ لم يمنع منه مانع أو العلة ما كان
المعتل به معللا وهو أي كون المعتل معللا به قوله أي قول القائل كذا لأجل كذا
كقولنا كانت العالمية لأجل العلم فدوري أما الأول فلأن المعلول مشتق من العلة إذ
معناه ما له علة فتتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه أيضا أن العلة إن
أوجبت معلولها في أول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وإن لم
توجبه إلا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه أن يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير
عالم بعد وأيضا اعتبار عدم المانع باطل فإن إيجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف
وممانعة

وسياتي أن إيجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا وأما الثاني فلأنه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه أيضا فساد آخر وهو رد العلية إلى القول أعني يقال كان كذا لأجل كذا ولا شك أنه ليس معنى العلية وقولهم العلية ما تغير حكم محلها أي تنقله من حال إلى حال أو العلة هي التي يتجدد بها أي بتجددها الحكم يخرج الصفة القديمة إذ لا تغير ولا تجدد فيها مع أنها من قبيل العلل فإن علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج أيضا عن الأول الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فإنه يوجب لمحلها حكما هو الأسودية وليس فيه تغيير حكم المحل إذ لا حكم قبل ذلك لكونه معدوما ولك أن تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فنقول المعلول ما أوجبه العلة عقيبتها بالاتصال إذا لم يمنع مانع أو المعتل المعلل بالعلة أو ما كان من الأحكام متغيرا بالعلة أو ما يتجدد من الأحكام بالعلة

المسألة الثانية قال أكثر أصحابنا حكم العلة يتعدى محلها أي تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم وأنكره الأستاذ أبو إسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال وإن أنكره أي الأستاذ الحال وكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال وأنكر أيضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا أن لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله يريد بإرادة حادثة لحدوث المرادات قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت المعتزلة بأسرهم توابع الحياة كالعلم والقدرة والإرادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحلها الحياة إذا قامت بجزء من الحي أوجبت للمجموع حكمها فكان المجموع عالما قادرا إذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزائه بخلاف

غيرهما أي غير توابع الحياة كالألوان عند من يثبت لها أحكاما فإن حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا في الحياة هل يتعدى حكمها محلها أو لا فألحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني وقالوا إذا قام الحياة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشيء فإنها أي الحياة ليست من توابع الحياة أي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل وإلا لزم التسلسل فهي كالألوان في أن حكمها لا يتعدى محلها احتج أصحابنا على أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدى محلها بأن صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لقامت إما بنفسها ويطله أنها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه ويطله أيضا أن نسبته أي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه إلى جميع المحال سواء وحينئذ إما أن يوجب العالمية في جميع الأشخاص وهو ظاهر الاستحالة أو يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح أو بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمره وهو باطل بالضرورة فإن قيل العلم وكثير من العلل وإن استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز أن يقوم بعضها بنفسه إذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرثيا مع قيامه بنفسه لأن وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وإنما نجوزه أي تعدي الحكم إذا كان محل العلة جزءا لمحل الحكم كما صورناه في توابع الحياة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمره ليس كذلك فإن عمرو ليس جزءا لزيد حتى يتعدى الحكم منه إليه وأيضا فإنه أي ما ذكرتم تمثيل أي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي وتوضيح ذلك ما تمسك به الأستاذ وهو أنكم جوزتم كون البارئ فاعلا

والفعل ليس قائما به وأيضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه أي نحو ما ذكر فإن الإرادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا وكذا الأمر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الأمثلة

قلنا من قال منا بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته على الذات لأنه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال إن وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا إشكال وقيام العلة بجزء لو أوجب الحكم للكل كما ذهبتم إليه لزم كون الكل عالما جاهلا معا إذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بآخر لا يقال هذا أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر تقدير محال لتضادهما أي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما أعني العالمية والجاهلية فإذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر وإلا كان الكل عالما وجاهلا معا لأننا نقول إنه يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر جائز لذاته فإننا إذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء إلى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه أمرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعاً وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم إنما هو باعتبار تعديتهما إلى غير محله أي تعديتهما إلى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المحال لأنه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وأيضا ما ذكرتموه إنما يتأتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعديتها أحكامها فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه بأخرى فيجب اتصاف الجملة بهما منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم إلى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن أن يقال هذا تقدير محال لأنه واقع بلا ريب إلا أن هذا الجواب إنما ينتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم إن المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لأنه مر مثله في بحث الوجود وشرع في جواب

الإلزامات التي ذكرها الأستاذ بقوله وأما الفعل فلا يوجب لمحلّه حكماً ثبوتياً لأن
الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه يوجب لمتعلقه حكماً وإلا كان للمعدوم الممتنع
صفة ثبوتية إذا تعلق العلم به كما أشرنا إليه ومن الظاهر المكشوف أن المعلوم قبل تعلق
العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها
صفات اعتبارية

المسألة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانه أي في بيان كونها
وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فإن الكلام في الحكم الثبوتي العدم المحض والنفي
الصرّف لا يكون موجبا له قطعاً بل لا بد أن يكون موجب الحكم الثبوتي أمراً وجودياً
وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه
الأول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم إذ لا مزية لأحدهما على
الآخر فإذا عدما أي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالماً جاهلاً معاً
قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة فإننا ندعي أنه يجوز أن يتصف
محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لا أنه يجوز أن
تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فإنه ظاهر
البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع أنه غير تام في نفسه وإليه أشار بقوله وأيضاً فلا
نسلم اجتماع
العدمين إذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما أي بين العلم والجهل تضاد
وتناف

فإن قلت نحن نقول لو جاز أن تكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فإذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا بشيء واحد من جهة واحدة

قلت لا نسلم أنه إذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل أيضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم إمكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل إلى الدلالة على هذا الإمكان أصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم ولا يتصور في العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا

قلنا إن أردت القيام أي قيام الأمر الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الأعراض الموجودة بمحالتها ففيه النزاع لأن معنى كلامك حينئذ هو أن العلة يجب أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم أو اتصافه به يعني وإن أردت بالقيام اتصاف المحل بالأمر الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى

الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والإيجاب صفة ثبوتية لأن نقيضه هو اللاإيجاب عدمي لصدقه على المعدومات فإذن لا بد أن تكون العلة موجودة ليتمكن اتصافها بالإيجاب الوجودي

قلنا قد عرفت ما فيه وهو أن النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق

فإن قيل على سبيل المعارضة إن العلم يوجب لمحلّه كونه عالما باتفاق مثبتي الأحوال فنقول الموجب للعالمية إما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لاتحاد مسمى الوجود في الكل هذا خلف أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال أو العلم أي كونه

عالمًا وأنه حال فليس بموجود فنبت أن العلة قد لا تكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علماً المسألة الرابعة العلة العقلية التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها أي كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا أعني وجوب الإطراد مما لا خلاف فيه أصلاً بين مثبتي الأحوال ومنعكسه يستلزم عدمها عدم حكمها أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه أي في الانعكاس ووجوبه في الأحوال الحادثة فإنه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقدارية اتفاقاً من مثبتي الأحوال وأوجه أي الانعكاس الأصحاب في الأحوال القديمة أيضاً فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة ويلزمهم أحد أمرين إما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلاً وهو ضروري البطلان إذ نعلم قطعاً أن غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة أو لا توجب كون محلها عالماً أو ثبوتها من غير علة وهو أيضاً باطل لأنه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم وإليه أشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالأظهر أن يقال للعلم إلا أنه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان

اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الأصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضا وأما قوله وسيأتي تمامه في بحث الصفات فإشارة إلى ما ذهبوا إليه من أن الأحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة أو لم توجد وإلى جوابه الذي فصله هناك واعلم أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لأن الإطار والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال إذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فيما إذا تمايز العلة عن غيرها وكيف يعرف أن العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لأننا نقول تمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فإننا نعلم علما ضروريا أن العلم يوجب كون محله عالما إيجابا يصدق معه وجد العلم فأوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو أن يقال ثبت كون المحل عالما فأوجب له العلم ونعلم بالضرورة أيضا أو بدليل آخر يرشدنا إلى تمييز العلة عما يشار إليها في الإطار والانعكاس

المسألة الخامسة إيجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري فإنه لا يتصور علم بلا عالمية يعني أنا إذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العمل بشيء آخر أصلا وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط أو وجوده أم لا فلو كان إيجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية إلا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فإن قيل اقتضاء العلم العالمية

مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط أيضا بالحياة وانتفاء أضراده أي أضرار العلم قلنا هذه شروط وجوده فإن وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الأمور والكلام في شروط تأثيره وإيجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضاؤها لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به

المسألة السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الإيجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي أشار إليه بقوله واعلم أنه إن جاز الانفكاك بين الحكمين إما من جانب واحد أو من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فإنهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر امتنع تعليهما بعلة واحدة وإلا لزم عدم الانفكاك أو عدم الإطراد وذلك لأنه إذا وجد تلك العلة فإن وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وإن لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة قيل ههنا إشكالان

الأول لله علم واحد وعالميته متعددة بحسب تعدد المعلومات إذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يسد أحدهما مسد الآخر فهذه العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى قلنا التزمه القاضي وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدي بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليهما بعلة واحدة إما اجتماعهما معا وإما عدم اطراد تلك العلة وأثبت أبو سهل الصعلوكي من الأشاعرة لله تعالى علوما غير متناهية كل واحد منها علة للعالمية واحدة ورد بأنه مخالف لمذهب

الشيخ والأئمة ولما سيأتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى وأما نحن فنمنع
تعدد العالمية وإنما التعدد في تعلق العلم الواحد أو تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد
المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى وأما في الشاهد فالعلم متعدد
بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم
الإشكال الثاني الحياة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد أوجبت علة واحدة
حكيمين مختلفين

قلنا الحياة شرط لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا
إن جاز الانفكاك بين الحكيمين وأما إن امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد
والعالمية بالعلم بها أي بالعالمية الأولى فإنهما متلازمتان لا يجوز الانفكاك في شيء من
الجانبين فقال إمام الحرمين يجوز الأمران فلا يحكم فيها أي في الأحكام المتلازمة
باتحاد العلة ولا بتعددتها إلا بدلالة السمع مع أحدهما
وقال الآمدي الحق التفصيل وهو أنه يجوز الأمران في الشاهد إذا كانت الأحكام
المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك في الأحكام المختلفة الأجناس في
الشاهد بل يجب تعليلها بعلة متعددة وأما في الغائب فإن كان أحكامه من أجناس
مختلفة وجب تعليلها بعلة متعددة كما في الشاهد وإن كانت من جنس واحد فقد
سبق أن عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وإنما التعدد والاختلاف في التعلق
والمتمتع فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها
المسألة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلمين عكس الأول وهو أنه

لا يثبت حكمان بعلّة واحدة وإثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة إما على الجمع أو البديل أو التركيب والكل باطل أما على الجمع فلأنه استغنى بكل على عن كل كما مر في أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولأن العلتين إما مثلان أو ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه أو مختلفتان فيجوز افتراقهما فإذا ثبت إحدى العلتين دون الأخرى فإن انتفى الحكم فلا أطراد للعلّة الثانية وإن ثبت فلا انعكاس للعلّة المتنافية وقد يمتنع جواز الافتراق بين المختلفتين

قال الآمدي والمختلفان لا بد أن يختلف أحكامهما فإننا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك وأما عن البديل فلضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري فإن قيل العالمية معللة على سبيل البديل بعلم الله وبعلمنا وهي حكم واحد

قلنا لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض كالقدم والحدوث والعلّة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وإن سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما وأما على سبيل التركيب فلأن حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فإذا لم تؤثر في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم تؤثر فيه مجتمعتين وذلك لأن اقتضاء العلة للحكم إنما هو لذاتها لا باعتبار أمر خارج عنها ولا شك أن اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لأن المقتضى حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلاً

عن الآمدي وإذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما

المسألة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على رأي مثبتي الأحوال وهو من وجوه تسعة

الأول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحياة للعلم

الثاني العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كإنتفاء الضد وهو مختار القاضي فإنه قال لا يمتنع أن يكون الشرط عدميا كإنتفاء أضداد العلم بالنسبة إلى وجوده إذ لا

معنى للشرط إلا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع أن يكون عدميا وذهب بعضهم إلى أن الشرط لا بد أن يكون وجوديا

الثالث أنه قد يكون الشرط متعددًا بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الأضداد بالنسبة إلى وجود العلم أو مركبا بأن يكون

عدة أمور شرطا واحدا للمشروط

الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته يعني أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم لأنه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة

كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تتعاكس أي لا تكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فإنه يجوز

أن يكون مشروطا لمشروطه إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر قال به القاضي والمحققون من الأشاعرة ومنعه بعض

أصحابنا والحق جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالأخرى فإن قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الأخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه إنما المستحيل دور التقدم

السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك إذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التأثير فإنه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه وأما العلة فهي ملازمة للمعلول أبدا إذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحاليين وكذا كل حكم بالقياس إلى علته السابع الصفة التي تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحياة وليس لها علة فإن العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلق بخلاف الأحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فإن كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة

الثامن الحكم الوجوب لم يتفق على عدم شرطه بل اتفق على أنه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله فإنها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة التاسع العلة مصححة لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا لمشروطه خلاف قال به القاضي كالحياة للعلم فإنه ذهب إلى أن الحياة وإن لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له ومنعه المحققون لجواز توقفه أي توقف العلم في صحته على شروط آخر كانتفاء أضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنية على أصل فاسد أعرضنا عن تفاصيلها والله تعالى الموفق والمرشد

الموقف الثالث في الأعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة
المرصد الأول في أبحاثه الكلية
المرصد الثاني في الكم المرصد الثالث في الكيفيات
المرصد الرابع في النسب
المرصد الخامس في الإضافة



(٤٧٦)

المقدمة

في تقسيم الصفات التي هي أعم من الأعراض وقد تؤخذ في تعريفها الصفة الثبوتية
احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية إذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني
الأشاعرة تنقسم إلى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها
ككونها جوهرًا أو موجودًا أو ذاتًا أو شيئًا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به
إلى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد
على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك أنه صفة زائدة على ذات
الجوهر والحدوث إذ معناه كون وجوده مسبقًا بالعدم وهو أيضًا معنى زائد على ذات
الحادث وقبول الأعراض فإن كونه قابلاً لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير وقد
يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها وما ذكرناه
من تعريف الصفة النفسية والمعنوية إنما هو على رأي نفاة الأحوال منا وهم الأكثرون
وقال بعض من أصحابنا كالقاضي وأتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح
توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالمثلة المذكورة فإن كون الجوهر جوهرًا وذاتًا
وشئًا ومنتحيزًا وحادثًا وقابلًا للأعراض أحوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا
يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر

والمعنوية تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا
الصفة المعنوية إلى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما وإلى غير معللة كالعلم والقدرة
وشبههما ومن أنكر الأحوال منا أنكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا
سوى قيام العلم والقدرة بذاته وأما عند المعتزلة فأربعة أقسام أي الصفة الثبوتية تنقسم
عندهم إلى أقسام أربعة

الأول الصفة النفسية فقال الجبائي وأتباعه منهم هي أخص وصف النفس وهي التي بها
يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا
اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد
والبياض

وقال الأكثرون من المعتزلة الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات فجوزوه أي جوزوا
بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لأن الصفات اللازمة لشيء واحد
متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى
عالما وقادرا فإنه لازم لذاته واتفقوا وفي نسخة المصنف وأثبتوا أنها أي الصفة النفسية
يشارك فيها الموجود والمعدوم بمعنى أنها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه
القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة يعني زائدا على ذات
الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة أي
غير اللازمة الثبوت لموصوفها

القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة أعني
الحدوث صفة نفسية إذ لا تثبت حال العدم مع أن المعدوم الممكن عندهم متصف
بكونه نفسيا ولا صفة معنوية لأنها لا تعلق بصفة

القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن إلا بعد وجوده ولا تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة إلى أقسام فمنها ما هي واجبة أي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر وكالحلول في المحال والتضاد للأعراض وكإيجاب العلة معلولها وقبح القبيح فإن هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي إما تابعة للإرادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة أو معصية وتعظيماً أو إهانة فإن الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك إذا لم يكن هناك قصد وإرادة وككون الأمر أمراً فإن قول القائل أفل قد يوجد ولا يكون أمراً إذا لم يكن قصد إلى طلب الفعل وأما غيرها أي غير تابعة هو الإرادة بشرط كون الفاعل عالماً به وقد اتفقوا على أن ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الإرادة فقال بعضهم المؤثر من الإرادات ما كان مقدوراً مخترعاً للمريد دون ما كان منها ضرورياً وقال الآخرون لا فرق بين الإرادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوباً كالقبيح فيكون من قبيل الواجبة أو هو مما هو يتبع الحدوث مشروطاً بالإرادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للإرادة

المرصد الأول في أبحاثه الكلية الشاملة لجميع الأعراض

وفيه مقاصد

المقصد الأول

في تعريف العرض أما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لأنه خرج منه الإعدام والسلوب إذ ليست موجودة والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج أيضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت أو التبعية في التحيز والأول هو الصحيح كما ستعرفه

وقال بعض الأشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فإنها صفة لغيرها وليست أعراضا لأن العرض من أقسام الموجود ومنقوض أيضا بصفاته تعالى إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات وأما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وإنما اختاروا هذا التعريف لأنه أي العرض ثابت في العدم عندهم منفك عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به ويرد

عليهم الفناء أي فناء الجوهر فإنه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس أيضا على أصل من أثبت منهم عرضا لا في محل كأبي الهذيل العلاف للكلام فإنه قال إن بعض أنواع كلام الله لا في محل وكبعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا في محل والامتناع من إطلاق لفظ العرض على كلام وإرادة حادثين مما لا يلتفت إليه وأما تعريفه عند الحكماء فماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا وإن كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا إما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكل في الجزئي وكوجود الجسم في المكان أو الزمان ومثل كون الشيء في الصحة أو المرض وكونه في السعادة أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتميزان في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن إمكان ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وإن جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة وأشاروا بقولهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري

المقصد الثاني

في أقسامه عند المتكلمين وهو أي العرض إما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة وإما أن لا يختص به وهو الأكوان المنحصرة في أنواع أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات بإحدى الحواس الخمس كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها وذهب بعضهم إلى أن الأكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الأكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون إلى أنها غير محسوسة فإننا لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الأقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود يعني أن عدد الأنواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق أيضا وهل يمكن أن يوجد منه أي من العرض أنواع غير متناهية بأن يكون في الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير النهاية وإن لم يخرج منها إلى الوجود إلا ما هو متناه أو لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم أكثر المعتزلة وكثير من الأشاعرة نظر إلى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعاً فهو متناه لأن ما لا يتناهي لا يكون قابلاً لهما وللتطبيق أيضا ومن جوزه كالجبائي وأتباعه والقاضي منا في أكثر أجوبته فلأنه ليس عدد أولى من عدد فوجب اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع أو الجواز لضعف المأخذين ووجهه أي وجه ضعفهما ظاهر أما ضعف

الثاني فلما مر في صدد الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضعف الأول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والألف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لا يتم إلا فيما ضبطه وجود ألا ترى أنه لا نزاع في أن الأفراد الممكنة لنوع واحد من تلك الأنواع غير متناهية وإن لم يوجد منها إلا ما هو متناه

المقصد الثالث في أقسامه عند الحكماء

ذهب الحكماء إلى أنه أي العرض منحصر في المقولات التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في إثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء أنهم قالوا العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا والأول هو الكم وإنما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلومات فإنه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومات المعروضين للعدد وسيرد عليك أقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة هنا يعني في حد الكم أن يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لأن كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص أن قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لأن الملحوق يجب بقاؤه عند

اللاحق والمقدار الواحد إذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدلها في قبولها إياه ثم ذكر فيه أنه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لأنه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك أن الذي يقتضيه كلامه السابق هو أنه إذا عرف الكم بقبول الانقسام وأريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصاً بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب أن يراد المعنى الأول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتب في شرحه حيث قال ناقلاً عن المباحث المشرقية أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبداً ولا شك أن هذا القيد يخصه بالمتصل لأن الوحدة التي ينقسم إليها المنفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع إشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب أن تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الأول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا وإليه أشار المصنف بقوله فلا يرد قول الإمام الرازي أنه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته إما أن يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهومه معقولا بالقياس إلى الغير أو لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيهاً على أن الأجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث فلا يرد على تعريف الكيف الوحدة لأنها عدمية فلا

تندرج في العرض الذي هو من أقسام الموجود والأول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس إلى الغير هو النسبة وأقسامه سبعة الأول الأين وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوءا به ويسمى هذا أينا حقيقيا وعرفوه أيضا بأنه هيئة تحصل للجسم بالتسعة إلى مكانه الحقيقي وقد يقال الأين لكونه وحصوله فيما ليس حقيقيا من أمكنته مثل الدار أو البلد أو الإقليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك مجازا أي قولا مجازيا فإن كل واحد

منها يقع في جواب أين هو

الثاني متى وهو الحصول أو الهيئة التابعة للحصول في الزمان أو طرفه وهو الآن كالحروف الآتية الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالأين إلى حقيقي كالיום للصوم وغير حقيقي كالأسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها فإنه يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى إلا أن الزمان في المتى الحقيقي يجوز أن يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الأين الحقيقي

الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء أي للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الأرض وإذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معا فالقيام

والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الأجزاء فيها إلى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لأن القائم إذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لأننا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور أن حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقت إلى فصل آخر فالحق إذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع

الرابع الملك ويسمى الجدة أيضا وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد الأخير أعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان أي الأين المتعلق به فإنه وإن كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به إلا أن المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط أمرا طبيعيا خلقيا كالإهاب للهرة مثلا أو لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن أو محيطا ببعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها

الخامس الإضافة وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضا بالقياس إلى الأولى كالأبوة فإنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة وإنها أي البنوة أيضا نسبة تعقل بالقياس إلى الأبوة فالإضافة أخص من مطلق النسبة فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن

حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الأين وإذا نسبناه إلى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافاً لأن لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان أي متمكناً فيه فالمكانية والممكنية من مقولة الإضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف و بين المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فإنه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا

السادس أن يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن فإن له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل فهو يعني أن يفعل إذن غير ما هو مبدأ للسخونة أي المسخن لأنه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرًا

السابع أن ينفعل وهو التأثير كالمتمسخن ما دام يتسخن فإن له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن ينفعل فهو يعني أن ينفعل إذن غير السخونة لبقائها بعده أي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة أن ينفعل بعده بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب وغير استعدادها لها أي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله أي قبل التسخن الذي هو من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضا ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال

قيل الوحدة والنقطة خارجية عنها أي عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نسلم أنهما عرضان إذ لا وجود لهما في الخارج وإن

سلمنا أنهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الأعراض بأسرها فيها أي في التسع على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا أن هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات وهي الأجناس العالية على معنى أن كل ما هو جنس عال للأعراض فهو إحدى هذه التسع فلا تردان أي الوحدة والنقطة علينا إلا إذا أثبتنا أن كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحتة أجناس ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت أنهما جنسان عاليان للأعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الأجناس العالية فيها ولم يثبت شيء منها أي من هذه الأمور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتها قولاً عرضياً وأن يكون ما تحتها أشخاصاً متفقه الحقيقة أو أنواعاً حقيقية لا أجناساً وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لأن كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء الحامل وإما إدراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لأن الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم أن دعوى انحصار المقولات العرضية في الأمور التسعة يشتمل على مقامين أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية

والثاني أنه ليس للأعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقيني وذلك أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنساً لما تحته لجواز أن يكون ما تحته أموراً مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون حينئذ عرضاً عاماً لا جنساً ولا كونها أي ولم يثبت أيضاً كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها أجناساً عالية لجواز أن يكون ما تحتها أنواعاً حقيقية فيكون كل واحد منها حينئذ جنساً مفرداً لا عالياً أو أن يكون اثنان منها أو أكثر داخلاً تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل

تحت الجنس الآخر جنسا متوسطا إن كان ما تحته أجناسا أو جنسا سافلا إن كان ما تحته أنواعا حقيقية فظهر أنه لم يثبت المقام الأول بل نقول لم يتصد أحد منهم لإثباته أصلا ولا الحصر أي ولم يثبت أيضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة أخرى أي جنس عال للأعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه أي العرض ينقسم انقساما دائرا بين النفي والإثبات إلى كم وكيف ونسبة كما مر من أن العرض إما أن يقتضي لذاته القسمة أو لا والثاني أن يقتضي لذاته النسبة أو لا فهذه أقسام ثلاثة لا مخرج للعرض عنها وغيرها الجوهر فانحصر أقسام الموجود الممكن في الأربعة وعلى هذا فالنسبة إما للأجزاء أي لأجزاء موضوعها بعضها إلى بعض وهو الوضع أو لا تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل لمجموعه إلى أمر خارج عنه وهي أي هذه النسبة إما إلى كم فإن كان ذلك الكم قارا لجواز اجتماع أجزائه معا فإن انتقل ذلك الكم القار به إي بانتقال موضوع النسبة فهو الملك وإلا فهو الأين وإن كان ذلك الكم غير قار فهو متى وإما إلى النسبة فالمضاف لأن النسبة حينئذ متكررة وإما إلى كيف ولا تعقل النسبة إلى كيف إلا بأن يكون منه غيره وهو أن يفعل أو يكون هو من غيره وهو أن ينفعل وأما إلى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض مما ذكرنا من الأعراض الثلاثة فالنسبة إلى الجوهر تكون راجعة إلى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والأعراض في تسع منها والاعتراض على ما ذكر في هذا الحصر أنا لا نسلم أن النسبة إلى الكم القار تكون بالإحاطة فقط حتى تنحصر في الأين والملك بل قد تكون النسبة إلى الكم القار بوجه آخر كالمماسة بين سطحي جسمين

والمطابقة التي هي الاتحاد في الأطراف وأيضا فاعتبرت في الوضع نسبة الأجزاء إلى الأجزاء وإلى الخارج كما مر فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الأقسام إذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة إلى الكم والنسبة إلى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الأقسام المذكورة وأيضا فبقي من الأقسام الممكنة النسبة إلى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه أي انتفاء هذا القسم وأيضا فالنسبة إلى الزمان الذي هو كم متصل غير قار لا يتعين أن تكون متى إذ لا يجب أن تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى فإن للحركة التي كان الزمان مقدارها والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة إلى الزمان وليس انتساب شيء منهما إلى الزمان لحصوله فيه وأيضا لا نسلم أن النسبة إلى الكيف لا تعقل إلا بأنه من غيره أو منه غيره وما الدليل عليه بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة وإذا جاز أن تكون النسبة إليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في أن يفعل وأن ينفعل على أن انحصار هاتين المقولتين في النسبة إلى الكيف منظور فيه وأيضا فالنسبة إلى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه أعني حلول الأعراض في ذات الجوهر

وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز لأن حصوله فيه نسبة له إلى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز إليه

وبالجملة فليس انتفاء ما أبدينا من الأقسام ضروريا وأنتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرأنا الوجود فما وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذي ذكره كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع أثر ذي أثر أي قبل كل شيء إلى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وإن أراد ابن سينا بما ذكره الإرشاد إلى

كيفية الاستقراء فلا بأس فإن فيه أي فيما ذكره تقريبا إلى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشئ من الانتشار واعلم أن انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأن لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد إلا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربع الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمس فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض إن لم يكن قارا فهو الحركة وإن كان قارا فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة والإضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ إما أن يقتضي لذاته القسمة فهو الكم أو لا فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وأن المفهومات الاعتبارية من الأمور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشيئية والإمكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الأبيض والأسود خارجة عنه لأنها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا وأما الحركة فالحق أنها من مقولة أن يفعل وذهب بعضهم إلى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما

المقصد الرابع

في إثبات العرض لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان الأصم فإنه ذهب إلى أن العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده

ليست عرضا بل جوهرًا والقائلون به أي بوجود العرض اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه إلا شذمة قليلة لا يبالي بشأنهم كأبي الهذيل العلاف ومن تبعه من البصريين فإنه جوز إرادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها أي بتلك الإرادة والضرورة كافية لنا في هذين المقامين فإننا ندرك الأعراض من الألوان والأضواء والأصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في أنها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الإرادة قائمة بنفسها وكون الباري مريدا بها مع استواء نسبتها إليه وإلى غيره مكابرة صريحة

المقصد الخامس

في أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل على قياس انتقال الجسم من مكان إلى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز وذلك لأن الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق إلا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فإن ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان إلى آخر وأما انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال إما في المحل الأول أو الثاني وكلاهما باطل لأن كونه في المحل الأول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال إليه وإما في محل آخر ويعود الكلام إلى انتقاله إلى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لأننا نقول جاز أن يكون انتقال العرض دفعا لا تدريجيا فيكون أن مفارقتة عن محله هو أن مقارنته لمحل

آخر وأما عند الحكماء فلأن تشخصه إي تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها وإلا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه وإلا دار لأن حلوله في العرض يتوقف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لأن نسبته إلى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو أي تشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلًا في المحل الأول لأنه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقتة عنه باقيا تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه والانتقال من محل إلى آخر لا يتصور إلا مع بقاء الهوية المنتقلة من أحدهما إلى الآخر وإذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال أصلا وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم حينئذ انحصار النوع في الشخص إنما يلزم ذلك إذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لأنه أريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وإن أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وإن أريد وجوده العيني فإن أخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وإن أخذ معينًا فكذلك لأن تعيين الوجودات في أفراد ماهية نوعية إنما يكون بتعينات تلك الأفراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل أنا لا نسلم استواء نسبة المنفصل إلى الكل إذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة إلى تشخص معين خصوصا إذا كان المنفصل فاعلا مختارا فإن له أن يختار ما يشاء ويتجه عليه أيضا أنه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه وربما يقال في إثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج إلى المحل بالضرورة فإما أن يحتاج العرض المعين إلى محل معين فلا

يفارقه لأن خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية إياه لذاتها أو إلى محل غير معين ولا وجود له في الخارج لأن كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم حينئذ أن لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو إليه وهذا باطل قطعاً فتعين الأول وامتنع الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر إذ قد يحتاج العرض المعين إلى محل بلا شرط التعيين أي إلى محل مطلق غير مقيد بالتعيين وأنه أعم من المعين الذي قيد بالتعيين فيوجد ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعيين في كل معين من المعينات لا إلى محل مقيد بشرط عدم التعيين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد العرض فيه وإنما قلنا إنه يحتاج إلى المحل المطلق عن التعيين ولا يحتاج إلى المقيد بعدم التعيين إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعيين في المحل الذي يحتاج إليه العرض المعين اعتبار عدم التعيين فيه كما قد علمته من أن الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وأيضاً فهو أي ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزاً إلى الحيز بالضرورة فإما أن يحتاج إلى حيز معين أو غير معين والثاني باطل لأن غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الأول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين إلى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا

فإن قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض إنكار

للحس فإن رائحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسها كما يشهد به الحس

فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور أو المماس شخص آخر من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في التفاح أو النار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماساة أو يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني من العقل الفاعل عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة أو المماساة

المقصد السادس

لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور في الكتاب وجهان

الأول أن قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف وهذا أي كون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به لا يتصور إلا في المتحيز بالذات لأن المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث إذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز أن يقوم بنفسه وإن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل الأعراض المقوم بها إلى غير النهاية

وإلا فجميع تلك الأعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واحدا كان أو متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وإن انتهت الأعراض المقوم بها إلى الجوهر فالكل قائم به لأن الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافاً وهما أي هذان الوجهان ضعيفان أما الأول فلأننا لا نسلم أن القيام هو التحيز تبعاً لما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً به فيسمى الأول حالاً والثاني محلاً له كاختصاص الجسم لا كاختصاص الماء بالكوز ويحققه أي يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك أمران الأول أن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيزه وإلا كان الشيء الذي هو التحيز مشروطاً بنفسه إن قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر إذ لا بد أن يقوم التحيز أولاً بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فإذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه أو تسلسل إن قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا إلى ما لا نهاية له

الأمر الثاني أوصاف الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته وأما الوجه الثاني فلأنه لا ينفي أن يقوم عرض بعرض ثانٍ وذلك العرض الثاني بآخر مترتبة إلى أن ينتهي إلى الجوهر فيكون بعضها تابعاً لذلك الجوهر في تحيزه ابتداءً والبعض الآخر تابعاً للبعض الأول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائماً بالجوهر وتابعاً له في تحيزه ابتداءً بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعاً لآخر إذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز أن يكون أحدهما لذاته

مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو أي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر إلى الجوهر محل النزاع فإن قيامه به مع عدم الانتهاء إليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول فيلزم التسلسل وهو مردود بأن المتنازع فيه قيام بعض الأعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فإنها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فإنه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء

والجواب أنه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فإنهما أعني السرعة والبطء ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما للسكنات أي السرعة والبطء لأجل السكنات المتخللة بين الحركات وقتها وكثرتها فحاصل البطء أن الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه المسافة وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس إلى سكنات البطء ولا شك أنهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات ومراتبها متفاوتة بالسرعة والبطء أنواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة أمر موجود إلا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الأنواع المختلفة الحقائق وأما السرعة والبطء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الأمور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فإنه إذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها إلى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء ولذلك ولكونهما أمرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فإنها أي الحركة تكون سريعة

بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة إلى حركة أخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية إنما الكلام في وصفها بأمور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لأنه الذي يوصف بهما والسطح عرض فأشار إلى جوابه بقوله وأما الخشونة والملاسة فإن سلم أنهما كيفيتان أي لا نسلم أنهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وإن سلم أنهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح

المقصد السابع

ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والمتجددة بوقته الذي وجد فيه إنما هو للقادر المختار فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه عدم تعالي عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا إلى المؤثر دائما كان الجوهر أيضا حال بقاءه محتاجا إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات وذهب أبو علي

الجبائي وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والإرادات والأصوات وأنواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الأكوان

قالوا أي الفلاسفة وما لا يبقى من الأعراض السيالة يختص بإمكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد أي لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده إلى سلسلة مقتضيه لذلك الاختصاص احتج الأصحاب على عدم بقاء الأعراض بوجوه ثلاثة الأول أنها لو بقيت لكانت باقية أي متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض

قلنا لا نسلم أن البقاء عرض بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر وإن سلم كونه عرضاً فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في الحالة الثانية من وجوده لأن الله سبحانه قادر على ذلك إجماعاً فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها وإلا اجتمع المثلان وذلك محال فبقاء الأعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقاً فيكون باطلاً

قلنا يخلقه الله تعالى فيه أي في ذلك المحل بأن يعدم الأول عنه لأن جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقاً بل هو مشروط بإعدام الأول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الأولى على تقدير عدم إيجاد الأول فيها و أيضاً ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لأنه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية

من وجوده إجماعاً فلو كان باقياً لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم

الوجه الثالث وهو العمدة عند الأصحاب في إثبات هذا المطلب أنها أي الأعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذي هو امتناع الزوال باطل بالإجماع وشهادة الحس فإنه يشهد بأن زوال الأعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الأعراض باطلاً أيضاً بيان الملازمة أنه لو زال العرض بعد بقاءه فإما أن يزول بنفسه واقتضاء ذاته زوال وإما أن يزول بغيره

المقتضي لزواله و ذلك الغير إما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته أي لا باختياره فيكون فاعلاً موجباً وهو طرو الضد على محل العرض أو لا يوجب له ذاته بل اختياره وهو الفاعل المعدوم بالاختيار وإما أمر عدمي وهو زوال الشرط وهذه الأقسام الأربعة الحاصرة للاحتتمالات العقلية باطلة أما زواله بنفسه فأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد ابتداءً لأن ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه وأما زواله بطرو ضده على محله فلأن حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فإن المحل ما لم يدخل ينحل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل ومعللاً بطريانه عليه لزم الدور لأن كل واحد من انتفاء الضد الأول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به أو نقول في إبطال هذا القسم لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بإزالة الباقي أولى من العكس وهو أن يدفع الباقي الطاري بل الدفع الصادر عن الباقي أهون من الرفع الصادر عن

الطارى فى يكون الدفع أقرب إلى الوقوع من الرفع وأما زواله بمعدم مختار فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح أثرا لمختار بل ولا لفاعل أصلا أو نقول فى إبطال كون زواله للمختار ما أثره عدم فلا أثر له إذ لا فرق بين قولنا أثره لا وقولنا لا أثر له كما مر فى بحث الإمكان فليس الفاعل الذى أسند إليه زوال العرض فاعلا أصلا سواء فرض مختارا أو موجبا وأما زواله بزوال شرط فلأن ذلك الشرط إن كان عرضا آخر تسلسل لأنا تنقل الكلام إلى العرض الذى هو الشرط فىكون زواله بزوال شرطه الذى هو عرض ثالث وهكذا فىلزم وجود أعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وإن كان ذلك الشرط جوهرًا والجوهر فى بقاءه مشروط بالعرض لزم الدور لأن بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر موقوف عليه والاعتراض عليه أى على هذا الدليل الذى عده عمدة أنا نختار أنه يزول بنفسه قولك فلا يوجد ابتداء ممنوع لجواز أن يوجب ذاته العدم فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة أى دون الزمان الثانى فلا يلزم أن يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه فى زمان مشروطا بوجوده فى زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل الذى ذكرتموه وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه وذلك بأن يقال لا يجوز زواله فى الزمان الثانى لأن زواله فيه إما لغيره إلى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه فى صورة النقض فهو جوابنا عنه فى صورة النزاع وأيضا قد يزول بضد طارىء على محله قولك حدوثه فى ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا إن أوجبت فى الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارىء مشروطا بزوال الضد الباقى إذ لا دليل عليه سوى

امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط وإلا أي وإن لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز أن يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية كما أن دخول كل جزء من أجزاء الحلقة الدوارة على نفسها في حيز الجزء الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لأن مرجعه إلى تلازمهما وبالجملة أي سوء جواز التعاكس في الاشتراط أو لا فهما أي زوال الباقي وطريان الحادث معا في الزمان وهذه المعية لا تنافي العلية إذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فإنهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بأن الطاريء ليس أولى بإزالة الباقي من عكسه باطل لأن الطاريء أقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه وأيضا فقد يزول لأن الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لأنه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من إبقاء ما فعله كاف في زواله وأيضا لا نسلم أن العدم لا يصلح أن يكون أثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه وأيضا فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر إذ لو كان عرضا تسلسل وإذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقاءه بالعرض فيدور قلنا ممنوع إذ لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط أعراضا لا تبقى على التبادل إلى أن تنتهي إلى ما لا بدل عنه وعنده يزول يعني أن الأعراض عندنا قسما قسم يجوز بقاءه كالألوان وقسم لا يجوز بقاءه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقي عرض لا

بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الأعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الأعراض فإذا انتهت إلى ما لا بدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز أيضا أن يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الأعراض المتبادلة فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الأعراض الغير القارة لأن الواحد من هذه الأعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام وأعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الأجسام فقال والأجسام أيضا كالأعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الأعراض تجدد الأجسام على مذهبه بلا حاجة إلى طرد الدليل فيها وإنما يحتاج إليه إذا كانت الأجسام عنده مركبة من الجواهر الأفراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله ومنه أي ومن طرد هذا الدليل في الأجسام يعلم أنه يرد الأجسام نقضا عليه أي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الأجسام وقد يجاب عنه أي عن هذا النقض بأنه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول لعرض يقوم به أي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجواهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فإنه عندهم عرض إذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فإن قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل فتفى به الجواهر فلا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه أجيب بأنه جاز

أن يخلق أولا لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد الله إفناءه والأولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وإن اختلفا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر أو بأنه قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله في عندنا يريد أن ما ذكر أولا هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الأعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعاً والجواب عن جواب النقض أن يقال إن جوزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه أو لا يخلق الله فيه عرضاً لا يمكن بقاءه بدونه في فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعي أيضاً إلا أن تعود أنت أو يعود المستدل إلى أن العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر والكرامية من المتكلمين احتجوا به أي بهذا الدليل على أن العالم لا يعدم ولا يصح فناء الأجسام مع كونها محدثة إذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الأجسام ضروري لا شبهة فيه أصلاً فيمتنع زوالها قطعاً وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضوع يزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق الأول المشاهدة فإننا نشاهد الألوان باقية فإنكار بقائها قدح من الضروريات قلنا لا دلالة لها أي للمشاهدة على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الأنبوب يرى

أمرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة أمثال تتوارد على الاتصال الثاني أن يقال إذا جوزتم توارد الأمثال في الأعراض فليجز مثله في الأجسام فيلزم أن لا يجزم ببقاء الأجسام وهو باطل اتفاقا

قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكما ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكما الأجسام بالضرورة العقلية لا بمشاهدة الحسية وبأنه لولاه أي لولا بقاء الأجسام لم يتصور الموت والحياة لأن الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها وإذا لم تكن الأجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة الثالث العرض يجوز إعادته وهو أي إعادته بتأويل أن يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده وإذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فبدونه أي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار أولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الأعراض

قلنا الشيخ منع إعادة العرض ولا ضمير عليه في ذلك وإن سلم أن الإعادة جائزة فقياس بلا جامع أي قياسكم وجوه في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه ودعوى الأولوية أي أولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز أن يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الإعادة دون البقاء

بل نقول ذلك أعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا أي الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الأول في الجواز أصلا وقد يقال كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الأعراض كالألوان ضروري يحكم به العقل بمعونته أيضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدي طائلا

المقصد الثامن

العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة أي هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما يقينيا لا نحتاج فيه إلى فكر ولا فرق بينه أي بين جزمنا بأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بأن الجسم الواحد لا يوجد في آن واحد في مكانين فكما أن الجزم الثاني بديهى بلا شبهة فكذا الأول ولسنا نقول نسبة العرض إلى المحل كنسبة الجسم إلى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه أن النسبتين ليستا على السواء لإمكان حلول أعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد ويؤيده أي يؤيد ما ذكرناه من أن العرض يمتنع أن يقوم بمحلين أن العرض إنما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد وإذا كان له تعيينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لأن الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته فإن الشيء المعلوم بالبديهة إذا علم بلميته اطمأن إليه النفس أكثر وإن كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه ولم نجد له مخالفا إلا أن قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود

الإضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والأخوة وغيرها من الإضافات المتشابهة
بالطرفين

قالوا المضافان إن قام بكل منهما إضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن
الآخر فلا بد أن يقوم بهما إضافة واحدة لتربط بينهما والحق أنهما مثلان فقرب هذا من
ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وإن شاركه في الحقيقة
النوعية وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة
فيه إلى الوحدة الشخصية ويوضحه أي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في
المتشابهين المتخالفان من الإضافات كالأبوة والبنوة إذ لا يشتبه على ذي مسكة أنهما
متغيرتان بالشخص بل بالنوع أيضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعني الأب
والابن ويلزمهم قيامه أي جواز قيامه قيامه بأكثر من أمرين أعني محلين فإن الجوار
والقرب والأخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق أيضا بين أشياء متعددة فلو جاز
اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا أيضا ولا يندفع هذا الإلزام عنهم إلا ببيان الفرق وقال
أبو هاشم التاليف عرض وأنه يقوم بجوهرين لا أكثر أما الأول وهو كونه عرضا يقوم
بجوهرين فلأن من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال أجزائه بعضها عن بعض وليس
ذلك العسر في الانفكاك إلا لتأليف يوجب ذلك العسر إذ لولاه لما صعب الانفكاك بين
أجزائه كما في المتجاورات ولا يتصور إيجاب العسر وصعوبة الانفكاك نفي العدم
المحض فهو يعني التأليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم
التأليف بكل واحد من الجزئين ضرورة أي لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذلك
الجزء فقط لأن التأليف لا يعقل في أمر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من
الجزئين لكان أظهر فهو قائم بهما أي بكل واحد منهما معا بلا بمجموعهما من حيث

هو مجموع وإلا كان المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه منع أن عسر الانفكاك فيما بين أجزاء بعض الأجسام للتأليف القائم بتلك الأجزاء بل للفاعل المختار الذي ألصق باختيار بعض تلك الأجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به وأما الثاني وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهر فلأنه لو قام التأليف الواحد بثلاثة أجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لأن عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً لأن صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين غير التأليف الذي بين الثلاثة أي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة أجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الأول القائم بالجزئين وإن ماثله في الحقيقة النوعية والمنفي عندما عدم واحد من الثلاثة هو التأليف الثاني القائم بالثلاثة دون التأليف الأول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بديهي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف إن حمل على القسم الأول فلا منازعة معه إلا في انقسام التأليف وكونه وجودياً وإن حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة

المرصد الثاني في الكم
قدمه على سائر المقولات لكونه أعم وجودا من الكيف فإن أحد قسميه أعني العدد يعم
المقارنات والمجردات وأصح وجودا من الأعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات
موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة
المقصد الأول

الكم له خواص ثلاث يتوصل بها إلى معرفة حقيقته
الأولى أنه يقبل القسمة والقسمة تطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهي فرض
شيء غير شيء وقد مر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة
الفعلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع أو بالكسر والمعنى الأول من خواص
الكم وعروضه للجسم ولسائر الأعراض يعني باقيها بواسطة اقتران الكمية بها فإنك إذا
تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه
والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار فإن القابل يبقى مع المقبول وإلا
لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند

الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم أي المقدار الأول بعينه لأنه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه أصلا بل يزول ويحصل هناك كمان أي مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل وإلا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال في المادة السجمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وإن لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه وإن كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول إن القسمة الفككية إذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل أيضا لأن معروض الوحدات من حيث أنه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي وإذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقا أعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فإنها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعده إما بالفعل كما في العدد فإن كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الأعداد بعضها أيضا وإما بالتوهم كما في المقدار فإن كل مقدار خطأ كان أو سطحاً أو جسماً يمكن أن يفرض فيه واحد يعده كما يعد الأشل وهو جبل طوله ستون ذراعاً بالأذرع ومعنى أنك العد إذا أسقطت منه أمثاله أي من المعدود أمثال العاد

فني المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد إذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة ومقابلها أعني الزيادة والنقصان فإن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان وإذا لاحظ شيئاً آخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الأمور من خواص الكميات وأعراضها الذاتية وهو أي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الأولى لأنه إذا فرض أجزاء في الكم فإما أن يوجد بإزاء كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم آخر أو أكثر أو أقل فيتصرف حينئذ الكم الأول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة مقيساً إلى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعاً لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال إن الوهم إنما يقسم المقدار إذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلاً لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة أو يقال إن كون المقدار يفرض يفرض فيه شيء غير شيء إنما هو لأجل عدم مساواة مجموعة من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل أو لا شيئاً إذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئاً يفرض بعده شيئاً آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر

آن ما في الكتاب إنما هو من المساواة واللامساواة العددية وأن عكسه إنما هو في
المساواة واللامساواة المقدارية
قال الإمام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لأن المساواة لا تعرف إلا
بأنها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية أنه يمكن أن يجاب عنه
بأن المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل إنما يناله مع
المتكلم تناولا واحدا ثم إن العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا
يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف
وإمكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا يمكن أيضا تعريف الكم
بقبول القسمة لأنه يختص بالمتصل منه قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم
تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث
وأشهير إليه في الملخص وعرفت أيضا أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وأن القسمة
الفرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة وأما توجيه المصنف
كلام الإمام بقوله كأنه أخذ القسمة الانفكاكية فليس بشيء إذ قد تبين أن الكم
المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الإمام في كتابيه تقريراً واضحاً فكيف
يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم أنه وقع في نسخة المتن
التي بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه إلى المتصل لأنه الموافق لكلام الإمام
في كتابيه فمنهم من لم ينتبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الأولى فادعى أن القسمة
الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن الخابطين بل
يمكن تعريف الكم بوجود العاد فإنه الخاصة
الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها

على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بأنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوة المقصد الثاني في أقسامه

فإن كان بين أجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فإن أي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فإن ذلك يختلف بحسب ما يتبدأ منه فرضا وتوضيحه أن الكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فإذا قسم خط إلى جزئين كان الحد المشترك بينها النقطة وإذا قسم السطح إليهما فالحد المشترك هو الخط وإذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب

كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا ضم إلى أحد القسمين لم يزد به أصلاً وإذا فصل عنه لم ينقص شيئاً ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءاً آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلاثة والتقسيم إلى ثلاثة أقسام تقسيماً إلى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس إلى السطح والسطح بالقياس إلى الجسم ففي قوله فإن أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فإن جزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءاً من الخط تجوز في العبارة وإلا أي وإن لم يكن بين أجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فإنك إن أشرت من العشرة إلى السادس مثلاً انتهى إليه الستة وابتداء الأربعة الباقية من السابع لا منه أي من السادس فلم يكن ثمة أمر مشترك بينها يعني بين قسمة العشرة وهما الستة والأربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمة الخط و الكم المتصل إما غير قار أي لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين قسمة الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمة الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل وإما قار الذات أي يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فإن انقسم المقدار في الجهات الثلاث فحسم تعليمي وهو أتم المقادير أو في جهتين فقط فسطح أو في جهة واحدة فقط فخط فهذه الأربعة أقسام للكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لأن قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر أو يؤخذ من حيث أنه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الأول وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتي فيكون عدداً مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني أمور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض وإلى هذا المعنى أشار بقوله لأنه أي الكم المنفصل لا بد أن ينتهي إلى وحدات أي إلى

آحاد كما عرفت والوحدة إن كانت نفس ذاتها أي نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها آحاد فقط فهو أي المجتمع من تلك الآحاد الكثرة التي هي العدد وإن كانت الوحدة عارضة لها أي لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها أشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لأنه الذي عد مقولة من المقولات

المقصد الثالث

الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض أولاً والعرض وهو الامتداد المفروض ثانياً والمقاطع للأوليين كذلك وإنما أي الطول والعرض والعمق تطلق على معانٍ أخرى سوى المعاني التي هي الأبعاد الثلاثة الجسمية فلا بد من الإشارة إليها أي إلى الأبعاد الجسمية والمعاني الأخر فإنه بين جميع ذلك ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها أي حقائق معاني هذه الألفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق أما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقاً من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل إن كل خط فهو في نفسه طويل أي هو في نفسه بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض أولاً وهو أحد الأبعاد الجسمية كما ذكرناه ويقال لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور وأما العرض فيقال للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى قيل إن كل سطح فهو في نفسه عريض وللإمتداد المفروض ثانياً المقاطع للمفروض أولاً على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الأبعاد الجسمية وللإمتداد الأقصر وأما العمق فيقال للامتداد

الثالث المقاطع لكل واحد من الأولين على زوايا قائمة وهو ثالث الأبعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد أو سطوحان أو سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل إن كان جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل أي للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى حينئذ الثخن الصاعد أعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان آخر سوى ما ذكر مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول أيضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان إلى قدمه ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الأربع إلى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للآخذ من صدر الانسان إلى ظهره ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض وهذا رابع معاني العمق واعلم أن هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الشخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات مأخوذة مع إضافة إلى أمر آخر كالمفروض ثانيا أو أولا أو ثالثا فإن كون الامتداد مفروضا ثانيا إضافة له إلى المفروض أولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا إضافة له إلى مجموع الأولين كما أن لمجموعهما أيضا إضافة إليه وقد يعتبر معه أي مع الكم إضافة ثالثة كأطول فإنه أطول بالقياس إلى ما هو طويل مقيسا إلى قصير فهنا إضافتان الأطولية والطول المضاييف للقصر لكنه عبر عن الأطولية بالإضافة الثالثة لأنها عارضة لأمر ثالث بين أمرين تحقق بينهما الطول أو لأنه نظر إلى أن القصر أيضا إضافة مقابلة للطول وفيه بعد لأن القصر ليس مأخوذا مع الأطول ولو عبر عنها

بالإضافة الثانية لكان أظهر أو إضافة رابعة كالأطول بالنسبة إلى الغير الأطول بالقياس إلى آخر فيكون هناك ثلاث إضافات أطوليتان وطول إضافي والأطولية الأولى عارضة لأمر رابع فجعلها إضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة أولى وفي المباحث المشرقية أن هذه الكميات إذا أخذت مضافة إلى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط إضافتها إلى ذلك الشيء إضافتها إلى شيء آخر وقد تؤخذ تارة أخرى بحيث يكون من شرط إضافتها إلى شيء إضافتها إلى شيء ثالث مثال الأول أن يقال هذا الخط طويل عندما يقال للخط الآخر أنه ليس بطويل أو يقال هذا السطح عريض عندما يقال لسطح آخر أنه ليس بعريض أو هذا الجسم كبير تخين عندما يقال لجسم آخر أنه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس إلى آخر هو قليل مقيسا إليه ومثال الثاني الأطول والأعرض والأعمق والأكبر فإن الأطول أطول بالقياس إلى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس إلى قصير وكذا القول في سائر الأقسام المقصد الرابع

الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه وبيننا خواصه وأقسامه وإما بالعرض وهو أقسام أربعة الأول محل الكم كالجسم إما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر وإما بحسب العدد إذا كان الجسم متعددا

الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح

الثالث الحال في محل الكم كالسواد فإنه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلها الجسم وإن اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها إما في الشدة أو المدة أو العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلأحد هذه الوجوه الأربعة واعلم أنه قد يجتمع في بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما في الحركة فإنها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكأن الحركة محل للمسافة التي هي الكم بالذات أو بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان أيضا فكأنها محل له أو بالعكس فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء بسببه قلة الزمان كثرته ويعرض لها أيضا المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الأربعة وجد في الحركة وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فتتجزى بتجزيه فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضا فهي كم بالعرض من وجهين

أحدهما حلول لكم بالذات فيها أو عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما إذا قسمنا الأزمان بالساعات أو الأشك بالأذرع فيتعدد أجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الإضافات وقد يكون الشيء

كما متصلًا بالذات وكما متصلًا بالعرض كالزمان فإنه كم متصل بالذات لما مر من أن أجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقًا بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلًا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والانفصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض

المقصد الخامس

أن المتكلمين أنكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافًا للحكماء لمسلكين أحدهما أنه أي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميًا قطعًا بيان أن الوحدة لا توجد في الخارج أمران الأول لو وجدت الوحدة فلها وحدة لأن كل موجود موصوف بأنه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معًا قالوا أي الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق الثاني أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لأنه إن كان الحال الذي هو الوحدة مثلًا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لأن الوحدة قائمة به دون

الكل والمقدر خلافه وإن لم يكن الحال في شيء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له أي للمحل الذي فرضناه موصوفاً به وهذا أيضاً باطل وإن كان الحال في كل جزء من المحل فإما بالتمام فيقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد عرفت بطلانه بديهياً أو لا بالتمام فيكون جزء منه قائماً بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وإن لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولاً غير سريرياني فأشار إليه وإلى جوابه بقوله وقول من قال هذا الذي ذكرتموه إنما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السرياني فيه إذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله ولا طائل له أي لا فائدة فيه لأننا برهننا على أن كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة متصف بجزء منها ولا معنى للسرياني إلا ذلك وفيه بحث لأن حاصل ذلك الاعتراض أنا لا نسلم أنه إذا لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز أن يكون حالاً في المجموع من حيث هو ولا يكون حالاً في شيء من أجزائه كالنقطة في الخط والإضافة في محلها عند القائل بوجودهما هذا وإذا ثبت أن الحال في المحل المنقسم يجب أن يكون منقسماً بحسبه فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها

بانقسام الجسم الذي حلت فيه وأنه أعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب أن تكون الوحدة أمرا اعتباريا فإن قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الأمر إن كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وإن كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال

قلت إن العقل يعتبر المجموع من حيث الإجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها أصلا لأن محلها ملحوظ من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحثيات العقلية في الأمور الخارجية

وثانيهما أي ثاني المسلكين أن يدل ابتداء أي من غير استعانة بعدمية الوحدة على أن الكثرة عدمية وإلا وإن لم تكن عدمية بل وجودية فإن قامت والأظهر أن يقال وإلا قامت أي الكثرة بالكثير إذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ فيما أن تقوم بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير فإن قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهية مع استلزامه ههنا محالا آخر فإن الإثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وإن قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الإثنينية بهذا وشئ آخر بذاك لم تكن الإثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه أو تقوم بالكثير من حيث عرض له أمر صار به واحدا فنقل الكلام إليه أي إلى ذلك الأمر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا لأن يحل فيه واحد شخصي فنقول ذلك الأمر إما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير وأنه باطل أو من حيث عرض له ما به صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد أمرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحده أمر وجودي بالضرورة لأننا نشاهد اتصال الأجسام واجتماعها وقد يقال إن

المشاهد هو المتصل والمجتمع وليس نفس الوحدة وأما الاتصال والاجتماع فلا نسلم
كونهما موجودين فضلا عن أن يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما
لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا إن جعل الوحدة نفس الاتصال
والاجتماع وإن جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل
والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمرا اعتباريا كما صرح به في قوله
وككونه لا ينقسم إذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري لأن العدم
مأخوذ فيه والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود فإن كانت
الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها
موجودة أيضا إذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وإن كانت الوحدات
أمورا معدومة كالوحدات بمعنى الانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضا
وحيث لا يصح أن يقال إن كل عدد موجود ولا أنه لا شيء من العدد بموجود بل الحق
هو التفصيل وفيه بحث لأنه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما
وجوديين والصواب أنهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا إليه ثم إن ههنا
معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال إن العدد أمر واحد قائم بالمعدودات
الموجودة

قال ابن سينا إن العدد له وجود في الأشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال
لا وجود له إلا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي في
الأعيان إلا في النفس لكان حقا فإنه لا

يتجرد عنها قائما بنفسه وإما أن في الموجودات أعدادا فذلك أمر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه الله إلى دفع هذه المعارضة بقوله وأما أن أمرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فإن تخيل لم يكن ذلك الأمر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر موجود واحد بالهوية وإن شئت زيادة استيقان لما ذكرناه فاستبصر بموجود في الخارج ومعدوم فيه فإنهما اثنان أي الإثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية أو استبصر بشخص موجود وفي الشرق وبشخص آخر موجود في المغرب فإنهما أيضا اثنان أي معروضان للإثنينية ويعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وإن أمكن أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الأولين إذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود أصلا كما ذكرناه بل ذلك الأمر القائم بالمعدودات مجرد فرض واعتبار أي أمر فرضي واعتباري وإن كانت المعدودات الخارجية متصفة به فإن اتصاف الموجودات العينية بالأمور الاعتبارية جائزة وبهذا تنحل الشبهة وتنحسم مادتها فإن الأعيان متصفة بالعدد بلا شك وإما أن العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني

المقصد السادس

أنهم أي المتكلمين أنكروا المقدار كما أنكروا العدد بناء على أن تركيب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزأ كما سيأتي فإنه لاتصال بين الأجزاء التي تركيب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة إلا

أنه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماسست الأجزاء عليها وإذا كان الأمر كذلك فكيف يسلم عندهم أن ثمة أي في الجسم اتصالا أي أمرا متصلا في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم وإن الأجزاء التي تفرض في الجسم بينها حد مشترك كما في المقادير ومحالها بل إذا كان الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطأ جوهريا وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحاً جوهريا وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض إما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم أنه شرع في الإشارة إلى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وأنها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركيبه من الجواهر الأفراد فقال والتفاوت بين الأجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها فما هو أقل أجزاء يكون أصغر حجما وأنقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الأجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقداراً والقسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناها فرض جوهر دون جوهر فإن كل واحد منهما شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ولا عاد له غير الأجزاء

أي يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي أجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعد به أصلاً اللهم إلا بالوهم فإنه قد يتوهم أن حجم الجسم المتصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل أن هناك مقداراً هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد وحكمه مردود لأنه نشأ من عدم الإحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن إدراك تفاصيل الأمور الصغيرة جداً فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف أنه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الأمور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء في إثباته

بوجهين

الأول أن الجسم الواحد كالشمعة مثلاً تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبراً وعرضه ذراعاً وتارة بالعكس وتارة مدوراً وتارة مكعباً وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة مالم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يتغير المقدار فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الأشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار إذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لأننا نقول المساحة واحدة بالقوة أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر وأما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لأن ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وإن كانت متحدة بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدر في إثبات ما هو المطلوب وأيضاً فالماء إن إذا اتصلاً فقد بطل السطح المتعدد الذي كان لهما

وحدث سطح آخر هو واحد والشيء الواحد كالماء في كوز إذا قطع بأن صب مثلاً في كوزين زال عنه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي إلى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدث سطحين يعطي الوجود أي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لأن الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر و يعطي التبدل أي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل وبه أي بهذا التبدل تبين أنه أعني المقدار لا يكون نفس الأجزاء بل أمراً زائداً لأنها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيًا في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما أنه إذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح أيضاً

والجواب عما ذكر في إثبات المقدار الجسمي والسطحي أنه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزأ وأما من قال له ويتركب الجسم منه فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الأجزاء في الطول انتقل إلى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الأجزاء من جهة إلى جهة وتبدل أوضاعها وبذلك يختلف أشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في إثبات السطح ليس هناك إلا اتصال أجزاء جسم بأجزاء جسم آخر أو انفصال أجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلاً الوجه الثاني الجسم يتخلخل تخلخلًا حقيقياً وهو أن يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر إليه ومن غير أن يقع بين أجزائه خلل

كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً ويتكاثف وتكاثفاً حقيقياً وهو أن ينتقص حجمه من غير أن يزول عنه شيء من أجزائه أو يزول خلاءً كان فيما بينها وجوهريته أي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة باقية محفوظة في الحالين كما سيأتي والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة الباقية إذ لو كان عينها أو جزءاً لها لتغيرت بتغيره ووجوده ضرورة لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عندما محضاً فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة والجواب منعه أي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فإنه أيضاً فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع نفي الجزء الذي لا يتجزأ كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى

المقصد السابع

أنهم أعني المتكلمين كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار أنكروا أيضاً الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار لوجهين الأول أن الزمان على تقدير كونه موجوداً أمسه مقدم على يومه إذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات وإلا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون أجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم أمسه على يومه تقدماً بالعلية والذات أي الطبع والشرف والرتبة لأن المتقدم بهذه الوجوه بجامع المتأخر في الوجود وليس الأمس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها إلى بعض أولى من عكسه فلا يتصور

بينهما تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في أنفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لأن التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الأمس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم أيها الحكماء في خمسة فإذا انتفى أربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان زمان لأن معنى التقدم الزماني أن المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الأمس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض أجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الأزمنة الموجودة معا أي يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وأنه محال في نفسه بالضرورة ومع ذلك أي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو أن يقال فمجموع تلك الأزمنة التي تتناهي وينطبق بعضها على بعض يكون أمسها مقدما على يومها تقدا بالزمان لامتناع اجتماع فيكون أمس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لأنه زمان من الأزمنة المتطابقة وإلا إن لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض الآحاد عنه حينئذ و يكون خارجا أيضا عن المجموع لأن ظرف الشيء لا يكون جزءه وأنه أي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس إلى المجموع محال

وأجيب عن هذا الوجه بأن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض وإن كان تقدا بالزمان لكنه ليس تقدا بزمان آخر فإن التقدم الزماني لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجمع فيها قبل مع البعد فإن هذه قبلية لا توجد بدون الزمان فإن لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه قبلية من أجزاء الزمان فلا بد أن يكونا واقعين في زمانين أحدهما متقدم على

الآخر وإن كانا من أجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لأن القبليّة المذكورة عارضة لأجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها وإلى هذا أشار بقوله فالتقدم عارض لها أي لأجزاء الزمان وبالذات ولغيرها بواسطة إذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء لتقدم آخر عارض لشيء آخر وإلا تسلسل وكان مع تقدم الأب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعاً فلا بد من الانتهاء إلى ما تقدمه بالذات وهو الذي تسميه الزمان فإن ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد أعني عدم الاستقرار فإذا فرض فيها أجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها إلى أمر سواها بخلاف ما

عداها فإنه محتاج في عروضهما له إلى أجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال وجه التقدم إذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما مرت إليه الإشارة وقد أجب عنه أيضا بأن تقدم الأمس على اليوم رتبي ألا ترى أنه ابتدء من الماضي كان الأمس مقدما وإذا ابتدء في المستقبل كان مؤخرا الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجودا وإلا لم يكن الزمان موجودا أصلا لأنه أي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار منقضيًا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الآن المترقب وإذا كان لا حاضر موجودا ولا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان أصلا وهو خلاف المفروض وأنه أي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم وإلا فأجزاؤه إما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه إذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثا لليوم وإما مترتبة فيتقدم بعض أجزاء

الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هذا خلف وأيضا ننقل الكلام إلى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء إلى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه إلى ما لا يتناهى وإذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني إذ ما من جزء من أجزاء الزمان ماضيا كان أو مستقبلا إلا وهو حاضر حينما ما وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض أنه أي الزمان موجود فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لأنه أعني الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من أجزاء لا تتجزأ لأنها أي الحركة من عوارضه أي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث إذ فرض في أحدها جزء يفرض بإزائه من كل واحد من الآخرين جزء فإذا تركب أحدهما من أجزاء لا تتجزأ كان الآخر كذلك فظهر أنه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزأ وأنتم لا تقولون به أي بتركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ فيتم الاستدلال عليكم الزاما أو نبطله يعني تركب الجسم من تلك الأجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان فإما أن يوجد في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل والكل باطل أجاب عنه ابن سينا بأن قال لم قلت أنه لو وجد الزمان فإما في الآن أي الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل فإن كلا منها أخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الأخص وانتفائه كذب الأعم وانتفاؤه وهو مشكل لأن وجود

الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر بل هو غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة إلى غير النهاية جميع الحركات الماضية التي لا تنتهي لا توجد أصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان وإلا ففي الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل فقد حكم هناك بأن ما لا يوجد في شيء من الأزمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا أنه تناقض صريح

فإن قلت لا مناقضة فإن ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا إذا لم يوجد في شيء من الأزمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فإنه عندنا موجود في حد نفسه وإن لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه وتوضيحه أن المكان موجود في نفسه وإن لم يوجد في شيء من الأمكنة بخلاف المكاني فإنه إذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية إذ المقصود أنه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان إما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم قلنا إذا انحصر الأعم في عدة أمور كل منها أخص منه ولم يوجد شيء منها أي من تلك الأمور لم يوجد الأعم قطعا فإن العام لا وجود له في الخارج إلا في ضمن الخاص بالضرورة والإمام الرازي بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه أي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة نفسها إذ الدليل قائم فيها لأن الحركة كالزمان منحصرة في أقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك أن

الحاضرة منها غير منقسمة لأنها غير قارة فيلزم تركيب الحركة من أجزاء لا تتجزأ وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض أن الحركة كما سيأتي تطلق بالاشتراك اللفظي تارة بمعنى القطع وهو الأمر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لأن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم يكن ذلك الأمر المتصل الممتد من المبدأ إلى المنتهى موجودا وإذا وصل إليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الأعيان بل الحركة بمعنى القطع إنما ترتسم في الخيال كما ستطلع عليه وتطلق أخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنان والحركة بهذا المعنى مستمرة من أول المسافة إلى آخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها إلى حدود المسافة تقتضي ارتسام ذلك الأمر المنطبق عليها في الخيال فظهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الأول إذ لا وجود لها في الأعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لأنها وإن كانت موجودة إلا أنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا أن يكون جزء من أجزائها غير المنقسم بل يلزم أن يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن أن يبطل أصل الدليل بأن يقال مثل ذلك الجواب في الزمان أي لا يجوز أن يقال إن الزمان أيضا أمر مستمر كالحركة بمعنى التوسط فإن زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان أمرا مستمرا لوجب أن

تكون الأزمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظر إذ المذكور في المباحث
المشرقية أن الزمان كالحركة له معنيان
أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في
الوسط

والثاني أمر متوهم لا وجود له في الخارج فإنه كما أن الحركة بمعنى التوسط تفعل
الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الأمر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل
بسيلا أنه أمر ممتد وهميا هو مقدار للحركة الوهمية قال فهذا الذي أثبتنا له الوجود في
الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه أنه لا فرق بين
الحركة والزمان في أن الموجود منها أمر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم
تركبهما من أجزاء لا تتجزأ فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيادة التي لا
تنقسم أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم
من استمرار الزمان الذي لا ينقسم أعني مقدار الحركة الغير منقسمة أن تجتمع الأجزاء
المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن أين يلزم أن يوجد
زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع
الحركة في آخرها ثم إن ههنا بحثا آخر وهو أن الزمان عند الحكماء إما ماض وإما
مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد
مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان أصلا لما
عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا
يصح حينئذ أن الزمان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فكما أنه لا يمكن
أن يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق إحداهما على الأخرى
فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آنان

متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ فيندفع حينئذ الوجه الثاني بالكلية احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين الأول أنا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة أخرى مثلها في السرعة فإن ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعنا تلك المسافة المعنية معا فبين ابتداء حركة السريع الأول وانتهائها إمكان أي أمر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعنية ألا ترى أن السريع الثاني لما شاركه في ذلك الإمكان وتلك السرعة

قطع أيضا مقدار تلك المسافة ولو فرض ألف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلا وإن ابتدأت إحداها قبل أي قبل الأخرى وانقطعتا معا أو انقطعت إحداها قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الأول والحركة المتقدمة في الانقطاع الثاني مسافة أقل من مسافة صاحبها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها إمكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعنية وهذا الإمكان أقل من الإمكان الأول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها إمكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الإمكان أيضا أقل من الإمكان الأول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وإن اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة أكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما إمكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة فإذا هذه الأمور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات إمكانات أي امتدادات تقبل التفاوت بحيث يكون إمكان جزء لإمكان آخر كما تبين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزئة فهو موجود لأن عدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وتلخيصه أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه أن الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت بالمسافة لحصوله

أي حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما إذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فإن حركتيهما متفاوتتان في أمر ممتد قطعاً مع تساويهما في المسافة وهذا أعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة وانتفائه أي انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخر وليس ذلك التفاوت أيضاً عائداً إلى السرعة والبطء لاتحاده أي اتحاد ذلك الأمر الممتد الذي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطء كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً ولاختلافه أي اختلاف ذلك الأمر مع الاتحاد في السرعة والبطء كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع ففي الحركة شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء إلى ما يقبله لذاته وهو الكم لما مر من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وأن ما عداه إنما يتصف بهما تبعاً له وسيأتي في بيان حقيقته أنه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي أسرع الحركات والجواب عن هذا الوجه أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا توجد اتفاقاً إلا بحسب الوهم والضرورة أيضاً قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الإمكانيات التي هي مقدار الحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولأنها أعني هذه الإمكانيات القابلة للزيادة والنقصان تنفرض في الإعدام الصرفة فإن ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام ولا شك أن ما يمكن عرضه

لأمر معدومة لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما أنما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معدوم بالضرورة بل من أمرين موجودين في الخارج لأننا نعلم أن ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لا تمتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد العقلي كذلك إلا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادئ الرأي ودالين على ذينك الأمرين الموجودين للذين فيهما نوع خفاء أقيما مقامهما وبحث عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الأعيان التي يبحث عن أحوالها هذا وقد اعترض الإمام الرازي على هذا الوجه بأنه مبني على إمكان وجود حركتين تبدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية إلا المعية الزمانية التي لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات الزمان فيلزم الدور وأيضا هو مبني على صحة وجود حركتين إحداهما أسرع والأخرى أبطأ ولا يمكن إثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما إلا بعد إثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وأيضا لما قال الخصم إن الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية أجبت عنه بأن مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الأوقات فلا يصح الحكم عليه

بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الإمكان الذي تحاولون إثباته مع أنه أيضا لم يوجد في وقت من الأوقات وهل هذا إلا تناقض ثم أجاب عن الأولين بأن الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فإن الأمم كلهم قدروه بالأيام والساعات والشهور والأعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة أعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع أجزائه موجودا معا فإن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر من الحركة إلى منتصفها مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو أنه إذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه

الوجه الثاني أن الأب مقدم على الابن ضرورة لأن الأب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فإذا اعتبر الأب من حيث أنه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدا عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أنه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدا عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أن وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الأب لأن التقدم أمر إضافي لا يعقل إلا بين شيئين دون جوهر الأب إذ لا إضافة فيه أصلا ولأن جوهر الأب قد يكون معه أي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الأب مع معية الابن ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له وإليه أشار بقوله وقيل لا يكون مع أي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبليّة المعية كما يجامعها جوهر الأب فتكون القبليّة أمرا زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الأب لأنه أي الأب يعتبر مع عدم اللاحق بالابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم للأب عليه بهذا الاعتبار متأخر عنه وبالجملة فالقبليّة

والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه أي مع الأب فإن العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت فلا تكون القبلية نفس العدم وإلا كان اعتبار العدم مع الأب موجبا لتقدمه أبدا ولا تكون البعدية أيضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه أي عن هذا الذي ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية بأن العدم قبل أي قبل وجود الابن كالعدم بعد أي بعد وجوده وليس قبل كبعد أي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما أن القبلية ليست نفس الأب وحده ولا مأخوذا مع عدم الابن والبعدية أيضا ليس نفس الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الأب بل القبلية والبعدية أمران زائدان على الأمور المذكورة وهما إضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين أن عروض القبلية والبعدية للأب والابن ليس لذاتيهما وإلا لامتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته

وتلخيصه أي تلخيص الوجه الثاني وتحريره أن ههنا شيئا تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف أنه متقدم ومتأخر كالأب والابن وهو شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل لأن ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه وأما هذه الأشياء التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك أعني أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل لأننا لو فرضنا جوهر الأب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك أي قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره إلى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فإنه من حيث هو جوهر لا

يُمتنع أن يوجد قبل الأب أو بعده فهذه الأشياء إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر الذي تلحقه القبلية والبعديّة لذاته فكان الأب متقدماً لكونه في زمان متقدم والابن متأخراً لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الأمر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعديّة بل اعتبر الذاتان أعني جوهرَي الأب والابن من حيث مفهومها بلا اعتبار أمر آخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الأمر الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان إذ لا نعني بالزمان إلا الأمر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع أن يتصف بالبعديّة والموصوف منه بالبعديّة يمتنع أن يتصف بالقبلية

والجواب عن الوجه الثاني أن ذلك ذكرتموه أعني القبلية والبعديّة اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فإن عدم الحادث مقدم على وجوده ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الأب والابن قطعاً فيكون التقدم عارضاً للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج بل يكون أمراً موهوماً اعتبارياً فلا يستدعي محلاً موجوداً فلا يلزم أن يكون معروض القبلية بالذات موجوداً خارجياً كما ادعيتموه المقصد الثامن في حقيقة الزمان

وفيه أي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته مذاهب خمسة أحدها قال بعض قدماء الفلاسفة أنه أي الزمان جوهر لا عرض

مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وإنما قلنا إن الزمان لا يقبل العدم لذاته إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجمع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدودما هذا خلف وإذا قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا وإذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم إن حصلت الحركة فيه ووجدت لأجزائها نسبة إليه سمي زمانا وإن لم توجد الحركة فيه سمي دهرا وجوابه أي جواب دليل هذا المذهب من وجوه

الأول أن هذا الذي استدلتتم به ينفي انتفاء الزمان وهو طريان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بأن لا يوجد أصلا لأنه لا يصدق أن يقال لو عدم الزمان أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا إنما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه أيضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود أو قبله أخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لأن العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته

الوجه الثاني من وجوه الجواب عن وكل ذلك الدليل هو النقض بأن يقال قولكم إن عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد القبل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإنه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في الأزمنة المجتمعة المتطابقة فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه أو تقدم عدمه على وجوده كذلك أي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه وليس بالزمان

كما بين أجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين أجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لأن التقدم والتأخر فيما بينها ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فإنه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم أو التأخر بحسية وتحريره أن كل واحد من المتقدم والمتأخر إذا كان زمانا لم يحتج في شيء منهما إلى زمان زائد عليه وإذا لم يكن شيء منهما زمانا احتج فيهما إلى الزمان وإذا كان أحدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتج في الآخر إلى الزمان دون الأول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده أو قبل وجوده ليس إلا بالزمان إنما يصح أن لو كان العدم معروضا للتأخر أو للتقدم وأنه أي كونه معروضا لما ذكر محال عندكم فإنه أي التأخر أمر وجود على رأيكم وكذلك التقدم إذ لولاه لم يمكن لكم إثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وما لا ثبوت له بوجه ما فإنه نفي محض وعدم صرف أعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتأخر الوجوديان اللهم إلا بحسب الفرض الذهني الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به أصلا وإذا لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الأمر لم يتم ذلك البيان وثانيها أي ثاني المذاهب التي في حقيقة الزمان أنه الفلك الأعظم لأنه محيط بالكل أي بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان كما أن الزمان محيط بها أيضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على أن الإحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط أيضا وثالثها أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة كما أن الزمان غير

قار أيضا وهو أعني هذا الاستدلال من جنس ما قبله فإنه أيضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب إليه أرسطو ومن تبعه من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم واحتج أرسطو على ذلك بأنه أي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من أن المساواة والمفاوتة من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من آتات متتالية وإلا تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآتات المتتالية التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار أي كمية متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة وليس مقدارا لأمر قار تجمع أجزاؤه وإلا كان الزمان قارا مثله لأن مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل أن يكون قارا وإلا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعه معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها أي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها وإلا انقطع الزمان أيضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي أثبت به المذهب الأول بعينه فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة لأن الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهي الأبعاد فلا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها إلى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز أيضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها إلى جهة أخرى وهي أي الحركة

المستديرة هي الحركة الفلكية ولا شك أنه يقدر به أي بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا لأسرعها لأن أسرع الحركات يكون مقداره أي زمانه أقل فإن قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة وحينئذ يمكن أن يقدر به الحركات كلها لأن الأكبر بحسب المقدار يقدر بالأصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا أصبعا فإن الأصغر يعد الأكبر لاشتمال الأكبر على مثل الأصغر مع زيادة والأكبر لا يعد الأصغر لاستحالة اشتماله على مثل الأكبر وقد علمت أن أسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الأعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة أولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وهو المطلوب والاعتراض عليه أنه مبني على أمور كلها ممنوعة الأول كل قابل للتفاوت كم وإنما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك في الزمان

الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وإلا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه إذ لو جاز الزمان لجاز أن يكون مقدارا لحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل به على امتناع عدمه وقد عرفت ما فيه من الخلل الرابع أن بين كل حركتين سكونا فإنه إذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به في إثبات السكون بينهما ستقف على فساده الخامس أن له أي للزمان محلا إما لوجوده أو

لعرضيته والأولى أن يترك هذا التردد ويقال لوجوده وعرضيته فإن اقتضاه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يثبت أي لم يثبت وجود الزمان لأن أدلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته أيضا فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون محله حركة الفلك الأعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم أنه شرع في المعارضة فقال ويطله أي يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب إليه أرسطو وجهان الأول لو وجد الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للموجود المطلق أي لوجب أن يكون مقدارا لكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والتالي باطل أما الملازمة فلأننا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم أيضا بالضرورة أن الله تعالى موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد أي سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر أيضا وهو باطل قطعاً فوجب الاعتراف بهما معا وإذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها وأما بطلان اللازم فلأنه أعني الزمان إما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له أو قار فلا ينطبق على غير القار فاستحال أن يكون مقدارا للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة

فإن قيل نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه قعقعة وهي في الأصل حكاية صوت السلاح وغيره ما تحتها طائل وفائدة أي هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع لي بالشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بأن الموجود إذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية إنما تحدث في آن هو في طرف الزمان فهو أيضا لا يوجد بدونه وأما الأمور الثابتة التي لا تغير فيها أصلا لا تدريجيا ولا دفعا فهي مع الزمان العارض للمتغيرات إلا أنها مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث إذا نظر إلى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا زمان فإذا نسب متغير إلى متغير بالمعية أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين وإذا نسب بهما ثابت إلى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعية كان

الجانبان مستغنيين عن الزمان وإن كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها وإذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب إليه أبو البركات من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال إن الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في الزمان وما لا يكون حصوله إلا في الزمان ويكون باقيا لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود

الثاني أن الحركة كما مر تقال للكون في الوسط أعني ما بين المبدأ والمنتهى وهو أي الكون في الوسط أمر مستمر من المبدأ إلى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم إليه ويقال أيضا للممتدة من المبدأ إلى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا وبالضرورة أيضا كما مر فلو كان الزمان مقدارها لم يوجد الزمان في الخارج أصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتقصي عن هذا الوجه فتذكر وخامسها أي خامس المذاهب في حقية الزمان مذهب الأشاعرة وهو أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه وقد يتعكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وإنما يتعكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فإذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس إن كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله ثم إذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك أي لأن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم يختلف الزمان بالنسبة إلى الأقسام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القارئ

لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب وتقول المرأة لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة و يقول الصبي ينطبخ البيض إذا عددت ثلاثمائة ويصير نيم برشت إذا عددت ستين فإن أول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب و يقول التركي قعد فلان عندي بقدر ما ينطبخ مرجل أي قدر من نحاس لحما وعلى هذا كل من الأقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده يقدر غيره ويرد عليه أنه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمرا موجودا لا موهوما كما هو في مذهبهم وأيضا إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فإذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن يكون مدة الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعاً وإن جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك أن كل مقترنين إنما يقترنان في شيء وأن كل معنيين فهما في أمر ما معا فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة إلى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الأوقات أوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس في التوقيت

المقصد التاسع

في المكان أورده عقيب الزمان لمناسبته إياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا إلى أقسام الكم المتصل على بعض الأقوال وبين أولا

وجوده ثم أشار إلى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية بهنا وهناك ضرورة أنه ينتقل منه الجسم وينتقل إليه فإننا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو وضرورة أنه مقدار له نصف وثلث فإن مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والرابع وضرورة أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان فإن مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شيء منها أي من الأمور المذكورة للعدم المحض فإن المعدوم في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه أربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما أشار إليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار إليه ولم يقل لأنه مشار إليه وسيصرح بذلك عن قريب وشكك عليه أي على وجود المكان بأنه لو وجد المكان فإما متحيز فله مكان إذ لا معنى للمتحيز إلا ذلك وحينئذ تتسلسل الأمكنة إلى غير النهاية إذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير أو حال في المتحيز فأما لجسم أي فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان أما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان حينئذ في الجسم لا الجسم في المكان وهذا باطل قطعاً وأيضا ينتقل المكان بانتقاله أي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان وإليه وفساده ظاهر وإما جسم غيره أي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو أيضا باطل لأن حصول الجسم المتمكن في مكانه إما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بأن يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم تدخل الجسمين الباطل بالضرورة وإما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بأن يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان حينئذ عرضا قائما لأطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون

للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الأجسام وسنبتله فيما بعد وأما المتحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرًا معقولًا مجردًا فلا إشارة حينئذ إليه أي إلى المكان لأن الجواهر المعقولة لا تقبل الإشارة وأنه باطل بالضرورة لأن المكان كما مر مشار إليه بهنا وهناك وأيضا فلا يمكن حصول الجسم فيه أي في المكان على ذلك التقدير لأن المكان يجب أن يكون مطابقًا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم وإذا بطلت هذه الأقسام الثلاثة الحاصرة للاحتتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقًا والجواب أن وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا يشك فيه وإنه سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا تستحق الجواب لأن بطلانه معلوم يقينا وإن لم يكن وجه الحال فيه معينا كما في النقوض الاجمالية وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حله أي حل ما ذكرتموه فيتعين وجه فساده كأن يقال مثلا نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق بأطرافه دون أعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الأجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها إلى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي ثم أنه أي المكان خارج عن المتمكن أي ليس جزءا له وإلا انتقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن وإلا انتقل بانتقاله أيضا ولم يذكره لأنه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فإنه قال بعض قدماء الحكماء إنه أي المكان هو الهيولى فإنه يعني المكان يقبل تعاقب الأجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك أن حاصله هو أن يقال المكان يقبل تعاقب الأجسام والهيولى أيضا

تقبل تعاقب الأجسام أي الصورة الجسمية فهو أي القابل الأول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني أعني الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من أن المكان ليس جزءاً من المتمكن وإلا انتقل بانتقاله وعرفت أنه أي الشان لا ينتج الموجبتين في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو أريد اصلاحه بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه أشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب إلى أفلاطون ولعله أطلق لفظ الهيولى عليه أي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الأشياء عليهما وإلا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكاناً له مما لا يشتهه على عاقل فضلاً عن من كان مثله في فطانتة وقال بعضهم إنه الصورة الجسمية لأن المكان هو المحدد الحاصر المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فإن صورة الشيء محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة إياه وهو من النمط الأول لأنه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين إلا أن تزداد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد فينتج لأن الاستدلال حينئذ يرجع إلى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم وإليه أشار بقوله ويطل أي هذا الحكم الذي زيد بأن الذاتين المتباينتين قد يشتركان في لازم واحد فلا يلزم في ذلك صدق إحداهما على الأخرى فضلاً عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب أيضاً ينسب إلى أفلاطون قالوا لما ذهب إلى أن المكان هو الفضاء والبعد مجرد سماء تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة وأخرى بالصورة لأن الجواهر الجسمانية

قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصوري للأجسام فهذان القولان إن حملا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا إلى ما سيأتي في مذهبه وإلا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وإنما الاشتباه في أن المكان هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقي ليس زائدا عليه مالىء له ليس ناقصا عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه والمكان محيط به أي هوى بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب إليه بكلمة في مملوء منه كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس إلى صاحبه إلا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة إما بالتمام بحيث إذا فرض جزء من المتمكن يفرض بإزائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره وإما لا بالتمام بل بالأطراف أي تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسية فيكون المكان حينئذ هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فإذا كان المكان إما البعد وإما سطح الحاوي لا ثالث لهما فإذا بطل أحدهما تعين الثاني والبعد إما موجود أو مفروض موهوم فهذه ثلاثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه مائلا له لم يجوز أن يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه لا ينقسم ولا أن يكون أمرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو إما منقسم من جهتين أو في الجهات كلها وعلى الأول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في المتمكن لما مر

بل فيما يحويه ويجب أن يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته وإلا لم يكن مائلا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان إما أن يكون أمرا موهوما يشغله الجسم ويمأله على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين وإما أن يكون أمرا موجودا ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم إذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الأجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتتمالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فإنهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الأرض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانا إلا القدر الذي يمنعها من النزول الاحتمال الأول أنه أي المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي) وأتبعهما وإلا أي وإن لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما مر آنفا من أنه لا يخرج عنهما وأنه أي كونه بعدا محال أما البعد المفروض فلما مر من أنه موجود فالوجه الأربعة الدالة على ذلك وأما البعد الموجود فلو جهين الأول أن ذلك البعد أما أن يقبل لذاته الحركة الأينية أو لا يقبلها والقسمان باطلان أما الأول فلأنه لو قبل البعد الحركة الأينية

فمن مكان إلى مكان إذ لا معنى للحركة الأينية إلا الانتقال من مكان إلى مكان آخر
فله أي لذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر هو بعد أيضا وينقل الكلام إليه بأنه يقبل
الحركة الأينية فله مكان ثالث ويتسلسل فيكون هناك أبعاد غير متناهية متداخلة بعضها
في بعض وأنه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الأمكنة من حيث
هي جميع يمكن انتقاله لأنه إذا أمكن انتقال كل واحد منها أمكن انتقال الكل من
حيث هو كل أيضا ألا ترى أنه إذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله أي
للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الأمكنة لأنه أحدها وخارج عنها لأنه ظرف
لها هذا خلف لأنه جمع بين النقيضين وأما القسم الثاني فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة
لذاته فالجسم أيضا لا يقبلها لما فيه من البعد فإن حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد
الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول
الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله إياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول
البعد للحركة باطل

الوجه الثاني أنه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فإذا حصل الجسم في
المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان إذ لا يجوز أن يعدم البعدان معا حال
كونه حاصلًا فيه وإلا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلًا في مكان معدوم ولا
أن يعدم أحدهما وإلا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم أو بالعكس وإذا كان
البعدان موجودين معا نفذ أحدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وأنه
محال بالضرورة لأن كل بعدين فهما لا محالة أكثر من أحدهما وتداخل المقادير من
حيث أنها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء

كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد في نفس الأمر أو للاتحاد في الوضع وقبول الإشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الإشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بأن ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم ي تداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهية وأيضا فإنه أي امتناع التداخل حكم ثبت للمتحييز بذاته وهو البعد لأنه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده دون المادة إذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة وأيضا وعلى هذا يكون قوله فإنه بيان للشرطية أي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لأن امتناع التداخل المعلوم في الأجسام حكم ثابت للمتحييز بالذات إذ يجب أن يكون كل من المتحييزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحييز بالذات هو البعد دون المادة إذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لأن الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والأعراض سوى الأبعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الأجسام المشاهدة إلا الأبعاد فإذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الأجسام أيضا فإنه أي تجويز التداخل بين الأبعاد يرفع الأمان عن الوحدة الشخصية ويقدم في الوثوق بها فإنه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المشخص ذراعين بل أذراعا كثيرة ويجوز على

تقديره أيضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل أشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيات وأنه سفسطة ظاهرة وأيضا فإنه يلزم على تقدير تداخل البعدين واجتماع المثليين فإن ذينك البعدين متمثالان قد اجتماع في مادة واحدة وقد أبطلناه فيما سبق

والجواب عن الوجه الأول أنا نختار أن البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الأينية قوله فلا يقبلها الجسم أيضا لما فيه من البعد

قلنا هذا اللزوم ممنوع إذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذي هو الجسم أعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وأنها مختلفان بالحقيقة فلا يلزم حينئذ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر إياها إنما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في إبطال كون المكان بعدا قائما بنفسه من أن البعد قد اقتضى من حيث هو هو أعني لذاته القيام بالمحل والحاجة إليه وإلا لاستغنى في حد ذاته عنه أي عن المحل والقيام به إذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه أي في المحل أصلا لأن ما لا حاجة له في تقوم ذاته إلى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في المحل كما في الأجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا إليه لذاته ومقتضيا للقيام به وإنه يقتضي أن يكون كل بعد كذلك أي حالا في المحل قائما به لأن مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعدا قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء خبر للمبتدأ الذي هو قوله وما يقال يعني أن هذا الاستدلال على إبطال كون المكان بعدا موجودا مبني كالوجه الأول على تماثل الأبعاد المادية والمجردة وقد عرفت أنه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني أنا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم يلازمه وهو حال في مادته وبعد فيه الجسم يفارقه وليس حالا في

مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخلا وامتناع ذلك أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي لازميتهما أعني جواز المفارقة وامتناعها وإن اشتركا في كونهما بعدا إنما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه أي ومما ذكرنا من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم أنه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فإنه أي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الأبعاد المادية محال وإن جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم أيضا أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وأن البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه وأنه لا يلزم اجتماع المثليين لأن البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر وبالجملة فالأدلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا يقول به عاقل لأن أحدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فإنه اللازم من بطلان كونه بعدا كما تحققته

الأول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فإن سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به أو أكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الأرض فإنه أي مكانه أرض وهواء يعني أن سطح مركب من سطح الأرض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع أنه قد تتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فإن إذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به

سواء فرض واحداً أو مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر أو يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه أي في الماء الجاري فإنه مكانه مركب من سطح الأرض الساكن و سطح الماء المتحرك أو لا يتحرك أصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر

الثالث من تلك الفروع أنه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا إما متوافقين في الجهة أو متخالفين فيها كالطير يطير والرياح تهب على الوفاق أو الخلاف أو يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والرياح تهب أو يتحرك المحوي وحده كالطير يطير والرياح تقف وقد يقال إذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه إذ لا يجوز الخلاء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالأولى أن يمثل بكرة تماس بمحدها مقعر كرة أخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني أنه أعني المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لأنه فطر عليه البديهة فإنها شاهدة بأن الماء مثلا إنما حصل فيما بين أطراف الإناء من الفضاء ألا ترى أن الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه إلى نظر وتأمل ثم إن القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الأجسام وهم أصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وهو أي كون المكان بعدا موجودا مذهب أفلاطون كما هو المشهور إما أنه أي البعد الذي هو المكان موجود فلأنه متقدر أي يقبل التقدر بالنصف والثلث والرابع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فإن ما بين طرفي

الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم بمقتدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر والتفاوت أمر فرضي فإن العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس ويحكم بأنه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتصنيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين أطرافهما لأننا نقول نحن نعلم بالضرورة أن التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير وإما أنه أي المكان هو البعد فلأنه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر من أنه لا يخرج منهما وأنه أي كون المكان هو السطح باطل لوجوه

الأول أن لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب أن يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر أو بأجسام متعددة

وأيا ما كان فواء كل جسم جسم آخر فيلزم عدم تناهي الأجسام وسنبطله لا يقال لا نسلم لزوم لا تناهي الأجسام بل تنتهي إلى جسم لا مكان له فإن المحدد للجهات المحيط بما سواه من الأجسام عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فإن حركته وضعية تقتضي تبدل الأوضاع دون الأمكنة لأننا نقول كل جسم فهو متحيز مشار إليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار إليه بلفظ هنا وهناك وليس إلا المكان وكل جسم في مكان فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليعم الأجسام كلها دون السطح لاستلزامه أن لا تكون الأجسام متناهية أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الأجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضا أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعي للأجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه إثبات

المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين ألزموا به فالقائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لأنفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وأن الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان إنما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع وأما نصفاه المتميزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها فلا شك أنهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان إلى آخر وكذلك جميع أجزاء المحدد تستبدل أمكنتها بأمكنة أخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان إلى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها الذي ركزت هي فيه نقلة أصلا لأنها لا تستبدل سطحا بسطح والضرورة تبطله ألا ترى أنها تارة فوق الأرض وتارة تحتها فكيف لا تكون متنقلة من مكان إلى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها وإذا كان كل جزء من أجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من أمكنة أجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل إن الحيز عندهم ما به تتمايز الأجسام في الإشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الإشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التي تميزه في الإشارة الحسية عن غيره طبيعية له وإن لم يكن شيء من أوضاعه ونسبته بالقياس إلى ما تحته أمرا طبيعيا وأيضا لهم أن يخصصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالأجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وأن يقولوا إن المشار إليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الإشارة الحسية وحينئذ تندفع

المناقضة أيضا وأما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول إن كانت تلك الأجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعاً وإن كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن أجرام الأفلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس إلى الأمور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك وأما انتقالها من مكان إلى مكان فليس مما علم بالضرورة

الثاني من الوجوه الدالة على بطلان أن المكان هو السطح أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان وأما بيان الملازمة فهو أن الطير الواقف في الهواء أي الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك الحالة إذ ليس الحركة الأينية إلا استبدال المكان بمكان آخر ولا شك أنه أي الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركاً حركة أينية باستبدال الأمكنة وأن القمر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لأنه غير مستبدل للسطح الذي هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد إلى بلد في صندوق وقد يجاب عنه أي عن الوجه الثاني بمنع الملازمة أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك

وما ذكر في بيانها غير تام فإن الحركة الأينية ليست استبدال الأمكنة كما ذكرت بل هي تغير النسبة إلى الأمور الثابتة
سواء تغيرت هناك النسبة إلى الأمور المتغيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما وهو أعني تغير النسبة إلى الأمور الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل في القمر وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما
والجواب عن هذا الجواب أن تغير النسبة إلى الأمور الثابتة معلل بالحركة إذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته إلى الثابتات وإذا كان ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه بعدمها أي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون وإذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة وإليه أشار بقوله لا أنه حقيقتها أي التغير معلل بالحركة لا أنه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الأمكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال إن كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم إبطاله نفعا إلا إذا ثبت مساواته للمنع والحق في الجواب عن الوجه الثاني أن الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من أول المسافة إلى آخرها أي ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم أن هذه الحالة ليست عين استبدال الأمكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط أيضا واستبدال المكان من لوازمها أي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل إذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزم فيه أعني الحركة لجواز أن يكون اللازم أعم فإن استبدال الأمكنة إذا كان ناشئا من المتمكن فيها كان

حركة وإذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة
وأما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لأن انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء
الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفى بأن استبدال المكان مغاير للحركة أمكن أجزاءه
فيه إذ ليس يلزم من وجود أحد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه إلا إذا ثبت
بينهما لزوم وقد سبق منا أن المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل أوضاعه تبعاً لتحرك
فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً حركة أيئية ليجب انتقاله من مكان إلى مكان آخر
الثالث من تلك الوجوه أنه لو كان المكان السطح لزم أن لا يكون المكان مساوياً
للمتمكن واللازم باطل لأن المتمكن منطبق على المكان مالىء له فيجب أن يكون
متساويين بيانه أي بيان اللزوم أنا إذا أخذنا جسماً كشمعة مثلاً فجعلناه مدوراً كان
مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فإذا جعلناه صفحة رقيقة جداً طولها عشرة أذرع وعرضها
كذلك أي عشرة أذرع أيضاً كان مكانه في هذه الحالة أضعاف ذلك المكان الذي
كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنع بقاء
المتمكن على حاله لأنه قد اختلف مقداره بالفعل وإن كانت المساحة واحدة وأيضاً
زق الماء المملوء منه إذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماساً للماء بجميع سطحه
الداخل كما كان مما سأله كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء
والمكان أعني السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لأنه إذا
صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة وأيضاً الجسم إذا حفرنا فيه حفرة
عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد

مكانه وهو السطح الحاوي به وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وإن انتقص حجمه لكن أزداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا وإذا قلنا إن المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة واعلم أن الموجود في نسخة الأصل وكثير من النسخ هكذا

الرابع الجسم إذا حفرنا إلى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب أنه من تنمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد أنا نعلم بالضرورة أن المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فمأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل وكذا يؤيده أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في إثبات الجهة بأنه أي المقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي أن ينطبق مركزه على مركز الأرض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي أن ينطبق محيطه ويلتصق بمحيط المحدد الذي تنتهي إليه حركات العناصر أعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب أن يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا إليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف وأيضا فمن المعلوم أن المتمكن مالىء لمكانه منطبق عليه ولا يتصور ذلك أي كونه مائلا له إلا بأن يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وأن يكون كل جزء من المتمكن أيضا في جزء من

المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلا وأيضا فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه فلو فرض أن المكان هو السطح كان الجسم فيه بمسطحه دون حجمه وقد يدفعان بأن معنى كونه مائلا أنه لا يوجد شيء من مكانه إلا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه في داخل المكان لا أن كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه وربما ادعى في كون المكان هو البعد الضرورة في أنا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء وعدم دخول الهواء أو شيء آخر فيه كان بين أطرافه بعد موجود قطعاً لكونه متقدرا ومحاطا بأطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين أطرافه عندما كان فيه ماء أو هواء لأنا نعلم بالضرورة أن دخول شيء منهما في الإناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد أجاب عنه الإمام الرازي بأنه لا شك في أنه يلزم مما فرضتموه وجود البعد إلا أن هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز أن يكون محالا وأيضا فما له مقعر ومحدب نسبة سطحيه إلى الجسم المحيط والجسم المحاط شيء واحد لأن المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس محدبة لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لأحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له أيضا لأن نسبتها إليه على سواء فيلزم أن يكون له أي للجسم المتوسط مكانان أحدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيها أي لا نقول يجب أن يسمى كل واحد منهما مكانا إذ يجوز أن يسمى أحدهما

في العرف مكانا له دون الآخر إنما الكلام في الحقيقة وأنه لا فرق بين سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية فلو كان أحدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر أيضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فإنه ليس كذلك فكيف يكون نسبتها على سواء

الاحتمال الثالث في المكان أنه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس أيضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لأن يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بأن المكان هو السطح وأما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر من التقدير فإن ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقياسا إلى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين أمر موجود إما جسم كما هو رأي القائل بالسطح وإما بعد مجرد كما هو رأي القائل به وهذا الخلاف إنما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعاً وأن تقدره هل يقتضي وجوده في الخارج أو لا وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه إذ لا تقدر هناك بحسب نفس الأمر

فالنزاع فيما وراء العالم إنما هو في التسمية بالبعد فإنه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبت الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر فحقه أن لا يسمى بعدا ولا خلاء أيضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم لهم في إثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وجهان

الأول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء وإلا لزم إما عدم اتصال الأجزاء أو ذهاب الزوايا إلى غير النهاية بيان ذلك أن الصفحة الملساء هي ما تكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الأجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فإذا فرضنا صفحة يتساوى وضع أجزائها فإن كانت ملساء

فذاك وإلا فعدم ملاستها إما لعدم الاتصال بين الأجزاء في الحقيقة فهو باطل فإن صفحة الجسم وإن جاز أن يكون فيها مسام نافذة إلا أنه لا بد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من نافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده وإلا كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وأنه باطل بالبدئية وأما لوجود الزوايا بين أجزائها فنضع فيها أجزاء أخرى فإن انتفت الزوايا حصل المطلوب وإلا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى فإما أن تنتفي أو تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل إلى غير النهاية والثاني باطل فتعين الأول وصارت الصفحة ملساء قال الإمام الرازي في الأربعين عدم الاستواء في السطح إما سبب اختلاف أجزائه في الارتفاع والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه أما الأول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء إلى سطوح صغار مستوية وإلا

لذهبت الزاوية إلى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام في أجزاء السطح فإنه وإن جاز إلا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل وإلا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها لمثلها وإلا لم يكن التماس إلا لأجزاء لا تتجزأ يعني إذا طبقتا صفحة ملساء على مثلها وجب أن يتماسا بتمامهما أو أن يماس شيء منقسم في جهتين من أحدهما نظيره من الأخرى وإلا لم يكن التماس الحاصل بينهما إلا لأجزاء لا تتجزأ أصلا وأنتم تقولون به أي بتماس الأجزاء التي لا تتجزأ لاستحالتها عنكم وإذا ثبت جواز التماس بينهما إما بالتمام أو بالبعض الذي هو أيضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع إحديهما عن الأخرى دفعة بأن يرتفع جميع جوانبها معا إذ لو ارتفع بعض إحديهما دون البعض لزم الانفكاك بين أجزاء الصفحة العليا فإنه إذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكره في نفي الجزء من تفكك الرحي وهكذا نقول في سائر الأجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وأيضا فأى جزء من أجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم تكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزأ أو ما في حكمه وهو محال عنكم فقد ثبت إمكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فإذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر وإلا لزم تداخل الأجزاء وأن الهواء أو جسما غيره إنما ينتقل إليه من الأطراف ويمر بالأجزاء بالتدرج ويصل بالآخرة إلى الوسط فعند كونه على

الأطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه إلزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الأمر فإن عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء إليه أي إلى الوسط من الأطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل أصلا وأيضا يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تتجزأ بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ إلى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء لا تتجزأ متفاصلة على مثلها فإذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جدا وأنت تعلم أنه إذا كان المقصود بهذا الوجه إلزام الحكماء فلا حاجة إلى ذلك التكلف في إثبات الصفحة الملساء فإنهم معترفون بجوازها بل بوجودها أيضا ولا يتم هذا الإلزام عليهم إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة أي في آن والحكيم يمنعه بل يحكم باستحالته فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان إذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان وإنه أي الزمان منقسم إلى غير النهاية أي لا ينتهي في الانقسام إلى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها إلى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال إذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لأن الحركة تدريجية فيصح الإلزام لأننا نقول اللامماسة وإن كانت آنية كالمماسة إلا أنها لا تحصل إلا بعد الحركة كما أن المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللامماسة في آن

يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة إلا في آن آخر ولا بد أن يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف إلى الوسط فلا إلزام الثاني من الوجهين الدالين على جواز الخلاء أنه لولا وجود الخلاء فيما بين الأجسام تصادمت أجسام العالم بأسرها وتحركت بحركة بقية مثلاً وإن كانت تلك الحركة قليلة جداً واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية أن الجسم المتحرك كالبقعة ينتقل من مكانه بحركته إلى مكان آخر والفرض أنه أي ذلك المكان الآخر مملوء بجسم آخر إذ المفروض أن لا خلاء فيما بين الأجسام وهو أعني ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه البتة إذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الآخر إلى مكان الجسم الأول لأن انتقاله إليه مشروط بانتقال الأول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه أي انتقال الأول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم عن مكانه إليه أي إلى مكان الأول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الأول إليه فيدور لأن كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه فهو أي الجسم الآخر بإذن ينتقل إلى مكان جسم آخر مغاير للأولين والكلام فيه أي في هذا الجسم الثالث كما في الأول السابق عليه وهو الجسم الثاني إذا لا بد أن ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني إليه ولا يجوز أن ينتقل الثالث إلى مكان الثاني ولا إلى مكان الأول لاستلزامه الدور كما عرفت بل إلى مكان جسم رابع فننقل الكلام إليه ويتسلسل فتتحرك أجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني أيضاً أي كالوجه الأول إلزامي مبني على قواعد الحكماء فإن عند المتكلمين على تقدير كون العالم مملوءاً قد يعدم الله الجسم الذي قدامه أي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته إلى مكانه فيملأه المتحرك ويخلق جسماً آخر في مكانه أي مكان المتحرك

ليملاً مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الأجسام ولا يتم هذا الإلزام على الحكماء إلا بإبطال التخلخل والتكاثف وإلا جاز أن يتخلخل ما خلفه أي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الأجسام فيملاً مكانه بمقداره الزائد من غير أن ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه أي ينتقص مقدار ما قدامه من الأجسام فيخلي له مكاناً من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الإلزام إلا أنه زاد في البيان فقال إلى غاية ما يطيع ما خلفه أو ما قدامه لذلك التخلخل أو التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره أن المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف إلى أن ينتهي إلى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به يضطر إلى قبول حجم أصغر مما كان وهكذا ما خلق هذا المتحرك من الهواء ينجذب إليه ما يقرب منه ويتجذب إلى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي إلى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط إلى قبول حجم أكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فإذا كانت الحركة قوية امتد في مسافة كثيرة وإن كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة فإن قيل التخلخل والتكاثف في الأجسام إنما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيراً ومع قلته صغيراً فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب قلنا ممنوع كونهما لما ذكرتم بل هما لأن الهولي أمر قابل للمقدار الصغير والكبير إذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها إلى المقادير

الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقداراً وتلبس مقداراً آخر أصغر أو أكبر وسيأتي ذلك فيما بعد ويمكن أيضاً الجواب عن هذا الإلزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فإنه دور معية لا دور توقف وتقدم فإن انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر إليه يقع كلاهما معاً بحسب الزمان كأجزاء الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم أصلاً أو يكون أحدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كحركتي الأصبع والخاتم في أن التقدم من أحد الجانبين وبالجملة فإن أراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر إليه متوقفاً على الآخر أي يمتنع الانفكاك عنه وإن أراد بالتوقف امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه وهنا أي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما أصلاً أو التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد أجب عن هذا الإلزام أيضاً بأنه لو صح لامتنع حركة السمكة في البحر إذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لأنه سيال بالطبع يسيل إلى المواضع الخالية وإذ لا خلاء هناك فإذا تحركت سمكة في قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فإن التزمتم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بحركة بقعة واحدة وهو مردود إذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء إلى الأمكنة الخالية وأعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته إنما يدل على ثبوت المكان الخالي وأما كونه بعداً موهوماً كما هو مذهبهم فيحتاج إلى إبطال البعد المجرد الموجود

احتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا أو موجودا بوجوه ثلاثة

الأول أنه لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما إرادية أو قسرية أو طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة أخرى مثلها أي مساوية للأولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملء غليظ القوام كالماء فتكون هذه الحركة الثانية في زمان أكثر من زمان الحركة الأولى ضرورة وجود المعاق الذي يقتضي ببطء الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها أي مثل الأولى أيضا في القوة المحركة والجسم المتحرك مقدار المسافة في ملء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملء الأول فتكون هذه الحركة الثالثة في ساعة أيضا كالحركة الأولى لأن تفاوت الزمان في الحركات إنما هو بحسب تفاوت المعاق فكلما كان المعاق أكثر كانت الحركة أبطأ والزمان أطول وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر وهو أي المعاق القوام يعني قوام الجسم المالىء للمسافة الذي يخرقه المتحرك فإن كان المعاق عشرا من معاق آخر كالملىء الثاني بالقياس إلى الملىء الأول كان الزمان الواقع بإزاء المعاق الأقل عشرا أيضا من زمان المعاق الأكثر كما في مثالنا هذا وإذا ثبتت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة في الخلاء مع أنه لا معاق عن الحركة في هذه المسافة والحركة في الملىء الرقيق وهو معاق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك إلى خرقه ودفعه كلاهما في

ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاقق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء وإلا اختلف الزمان أيضا هذا خلف لأن البديهة تشهد بأن الحركة مع المعاوقة وإن كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زمانا من الحركة التي لا معاوقة معها أصلا

والجواب عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات أنه مبني على مقدمة واحدة وهي أن تفاوت زماني الحركتين الأخيرتين إنما هو بحسب تفاوت المعاققين حتى يجب أنه لما كان المعاقق عشرا كان الزمان أيضا عشرا وذلك أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاققين إنما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها من حيث هي هي تقتضي زمانا واقعا بإزائها لكنها تقتضيه لأن الحركة من حيث هي لا تتحقق إلا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الأول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي إلا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاقق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل وإليه أشار بقوله وإلا أي وإن لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له كان الزائد على ذلك القدر الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بإزاء المعاقق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب تفاوت المعاققين في المثال المذكور لا أصل الحركة أي لا زمان أصلها فإنه لا يتفاوت بتفاوت المعاققين بل هو محفوظ في الحركات كلها لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه ففي المثال المفروض وهو الحركة في الملاء الغليظ تكون ساعة لأصل الحركة لا تعلق لها بالمعاقق أصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فإن ساعتها بإزاء الحركة دون المعاقق وتسع ساعات بإزاء المعاقق الذي

هو الملاء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاقق وتكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهي أي عشر تسع ساعات تسعة أعشار ساعة واحدة فيضاف تسعة الأعشار إلى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته في الملاء الرقيق في ساعة وتسعة أعشارها فلا يلزم المساواة بين وجود المعاقق وعدمه ومن المتأخرين من اشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها وإلا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان أسرع الحركات إذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات أسرع الحركات لأنها واقعة في زمان والزمان منقسم إلى غير النهاية فيكون له أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها فيه أي في ذلك النصف كانت الحركة الواقعة في النصف أسرع منها أي من الواقعة في الجميع بالضرورة إذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات فظهر أن ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بإزاء المعاقق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا أن تقتضيه ماهية الحركة ممكن إما بحسب نفس الأمر وأنى له بيان إمكان وقوعها فيه إلا بحسب التوهم إذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء وإما بحسب نفس الأمر فكلما لجواز أن يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة

بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وإنما ينقسم بالفرض إلى أجزاء هي أزمنة انقساماً لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم إلا إلى أجزاء هي حركات كما أن المسافة لا تنقسم إلا إلى أجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزأ فإن سلمته لزمك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات إذا جرى على أي وجه أريد كان كل جزء منه زماناً وكان ظرفاً لجزء من أجزاء تلك الحركة وذلك الجزء أيضاً حركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضاً مسافة فيظهر من ذلك أن ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لأن تقع في أي جزء كان من الأجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدراً معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من أجزائها فلا حاجة بنا إلى دعوى أن اقتضاء الحركة لذاتها زماناً يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في إبطال اللازم إلى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الأسرع مع اتحاد المسافة وإن لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة وأيضاً فإن الكلام من المعترض إنما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة أي ليس اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زماناً حتى يدفع بأنه باطل إما لاستلزامه وجود أسرع الحركات أو لأن ماهية الحركة موجودة في ضمن أي جزء من الحركة يوجد في أي جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك إذ هي باعتبار القوة المحركة

والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا من الزمان فإن بديهية العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروط ثم إن الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بإزاء المعاوق وبعض منه بإزاء الحركة لأجل الأمور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بإزاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون برزاء تلك الأمور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي تلك الأمور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بإزاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققته وقد أجب عن الوجه الأول أيضا بأنه مبني على إمكان قوام يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الملاء المفروض أو لا كنسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز أن ينتهي قوام الملاء إلى قوام لا يمكن ما هو أرق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبأن المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس إلى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه

الثاني من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا موهوما أو موجودا كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه أجزائه فإن البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد إذ اختلاف الأمثال إنما يكون بالمادة فإذا فرض حصول جسم في حيز فإن كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وإن كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما وذلك أيضا نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح والجواب أن كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فإنه مالى للأحياز كلها إذ الخلاء الذي هو المكان إنما هو بمقدار العالم فيمتلى به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح

فإن قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما

ذكرتموه بل الكلام في كل جزء من أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من
الأمكنة الخلاقية
قلنا لعل الاختصاص الحاصل لأجزاء العالم بأحيائها المعينة إنما يكون لتلاؤم الأجسام
وتنافرها فإن الأرض مثلا
لثقلها تقتضي الحصول في الوسط الذي هو أبعد الأحيار عن الفلك وأنت تعلم أن
النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في أن البعد المفروض أو
الموجود لا يصلح أن يكون مكانا وإذا كان العالم مائلا للأحيار كلها فلا خلاء بهذا
المعنى وأيضا ملء العالم لكل الأحيار إنما يتصور إذا كان المكان بعدا موجودا مجردا
مساويا لمقدار العالم فإن البعد المفروض لا يمكن أن يوصف بمساواته إياه حتى يمتلئ
به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه أن
لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه أيضا لما عرفت فاجيب بما ذكره من كون ذلك
البعد مساويا للعالم وكون اختصاص أجزاءه بأحيائها لما بين الأجسام من الملاءمة
والمنافرة
الثالث من تلك الوجوه أنه إذا رمي حجر إلى فوق فلولا معاوقة الملء لذلك الحجر عن
الحركة لوصل إلى السماء وذلك لأن صعوده إليها إنما هو بقوة فيه استفادها من القاسر
فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي أعني تلك القوة لا
تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذي في المسافة فإذا كانت المسافة خالية لم تعد
القوة حتى يصل إلى السماء وهو باطل بالمشاهدة
والجواب أنه أي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته إنما ينفي كون ما بين السماء
والأرض كله خلاء إذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة

من الوصول إلى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز أن يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل و يكون مع ذلك فيما بينهما خلاء كثير وفي نسخة المصنف وفيما بينهما أي بين المسافة ويمكن أن يجاب أيضا بأن معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبية هذا على رأيهم وأما عندنا فالكل مستند إلى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الأولى السراقات جمع سراقاة وهي الآنية الضيقة الرأس في أسفلها ثقبه ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد فإنه إذا ملئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبه الضيقة وإذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع أن طبعه يقتضي نزوله إلا لأنه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء وأما إذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء إذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وإنما اعتبر ضيق رأس الآنية ليتمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء أصلا واعتبر ضيق الثقبه في أسفلها لأنها إذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر

الثانية الزراقات جمع زراقاة وهي أنبوبة معمولة من نحاس يجعل أحد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مائلا لتجويفه الواسع فإنه إذا ملئت تلك الأنبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم أنه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجًا بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل

تلك الأنبوبة خلاء لكان الماء ينتقل إليه بقدره أي لكان ينتقل الماء إلى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وأيضا إذا أوصل الخشبة من داخل إلى الثقب الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء

الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فإننا نشاهد أن المحجمة إذا وضعت على اللحم من أعضاء الانسان ثم مصت فإنه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما هو إلا لأنه أي الشان هو بقدر ما يمص من الهواء ويخرج منها أي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء الممصوح المخرج منها ما يملؤها من اللحم قسرا أي استتباعا قسريا ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الأجسام وإذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصناها لم يرتفع الحديد إما لأن الهواء لا يخرج منها أو لأنها يخرج منها بعضه وينسب الباقي فيملأها وإذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فإنه يرتفع السندان بارتفاعها

الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الأنبوبة فإنه إذا غمس أحد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء إلى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء فإذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء الخامسة أنا إذا وضعنا أنبوبة مسدودة الرأس أو خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الأنبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسدنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بأن نسد

الخلل بين عنق القارورة والأنبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها أكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة إلى خارج وإذا أخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت إلى داخل ولولا أنها مملوءة بالهواء وما فيها من الأنبوبة بحيث لا تحتل شيئا آخر لم تكن كذلك أي لم تنكسر بالإدخال إلى خارج ولولا أنها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها مالئا إياها لم تنكسر بالإخراج إلى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب أن شيئا منها أي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز أن يكون ما ذكرتم من الأمور الغريبة بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكننا لا نعرفه بخصوصه فهي أي العلامات المذكورة إشارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب

قال المصنف واعلم أن الإمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأفادتنا يقينا حدسيا لا يقع به للخصم اللازم فهذه الإمارات لا تقوم حجة علينا وإن أمكن أن تفيدهم جزما يقينيا فكيفهم في ثبوت هذا المطلب عندهم فروع على القول بالخلاء الأول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فإذا حل البعد الموجود عندهم في مادة فجسم وإلا أي وإن لم يحل في مادة فخلاء

أي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملؤه أو غير مشغول به فإنه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بأن المكان بعد موهوم أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما

الثاني منهم أي من القائلين بالخلاء أعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز أن لا يملؤه جسم فيكون حينئذ خلاء بمعنى أنه بعد مجرد عن المادة وبمعنى أنه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الأول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح أن فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان إلا أن الأول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه وأما على القول بأن المكان هو السطح فليس هناك إلا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة للأجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات وينجذب في الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للأجسام إلى فوق فإن التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله أعني أن يتفرق أجزاءه ويدخلها خلاء يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له إلى فوق والجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة وفصول
المقدمة في تعريفه واقسامه

أما تعريفه فإنه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا ولا يكون معناه معقولا
بالمقياس إلى الغير وهذا رسم ناقص وهو الغاية في الأجناس العالية ويجوز بالأمر
الوجودية والعدمية بشرط أن تكون أجلى فلا يصح أن يقال الجوهر ما ليس بعرض
والكم ما ليس بكيف ولا أين إلى آخر المقولات واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن
الكم وبقولنا اللاقسمة عن الوحدة والنقطة عند من قال أنهما من الأعراض واقتضاء
أولياء عن العلم بمعلوم واحد وبمعلومين وبالأخير عن النسب
وأما أقسامه فهي أربعة المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات
ومأخذ الحصر هو الاستقراء ومنهم من أراد إثباته بالترديد بين النفي والإثبات فذكر
وجوها

الأول أنه إما أن يختص بالكم أو لا وهذا إما محسوس أو لا وهذا إما استعداد نحو
الكمال أو كمال قلنا ولم قلت أن الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات
الأنفس غايته أنا لم نجده فالمال هو الاستقراء فلنعول عليه أو لا
الثاني قال ابن سينا إن فعل بالتشبيه فمحسوس وإلا فإن تعلق بالكم فذاك وإلا فللجسم
أما من حيث كونه جسما طبيعيا أو نفسانيا

قلنا لم قلت إن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه وينتقض بالنقل والخفة ولم قلت إن غيرها ليس بذلك وأيضا فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه الثالث إما أن يتعلق بوجود النفس أو لا والثاني إما أن يتعلق بالكمية أو لا والثاني إما استعداد أو فعل قلنا ولم قلت إن الأخير المحسوسة الرابع إما أن يفعل بالتشبيه أو لا والثاني إما أن لا يتعلق بالأجسام أو يتعلق والثاني إما من حيث الكمية أو الطبيعة ولا يخفى ما فيه مع أنه يضيع الكيفية المختصة بالأعداد قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لأنه أصح وجودا من جميعها إذ منه المحسوسات التي هي أظهر الموجودات إلا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول أربعة المقصد في تعريفه وأقسامه الأولية أما تعريفه فإنه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا أي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الأجناس العالية فإنها لبساطتها على القول بامتناع تركيبها من أمور متساوية لا تحد أصلا ولا ترسم رسما تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالأمور الوجودية والعدمية أيضا بشرط أن تكون تلك الأمور أجلى مما يعرف بها من الأجناس العالية فلا يصح أن يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فإن الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر ولا أن يقال الكم ما ليس بكيف ولا أين إلى آخر المقولات لأنها ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه فقولنا

عرض يتناول الأعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فإنه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيتين لها عند من قال إنهما من الأعراض أي على القول بأنهما موجودتان في الخارج وأما على القول بأنهما من الأمور الاعتبارية فلا حاجة إلى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرت إليه الإشارة وبقولنا اقتضاء أوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم بمعلومين فإن العلم الأول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه أوليا بل بواسطة معلومة والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالأولية لخرجا عن الحد مع أنهما من مقولة الكيف وبالأخير أي واحترزنا بالقيد الأخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير عن النسب أي الأعراض النسبية فإنها معقولة بالقياس إلى غيرها وأما الكيفيات فليست معانيها في أنفسها مقيسة إلى غيرها لما عرفت من أنها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الأخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فإن الأعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور أمور آخر بخلاف الكيفيات فإنها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالإدراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فإنها لا تتصور بدون متعلقاتها أعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فإنها تعقل العلم أولا ثم تدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالإستقامة والانحناء والتثليث والتربيع والجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود

والرسوم وأما أقسامه فهي أربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات أي الكيفيات الاستعدادية ومأخذ الحصر في هذه الأربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من أراد إثباته بالترديد بين النفي والإثبات فذكر وجوها أربعة

الأول وهو أجودها أنه أي الكيف إما أن يختص بالكم أو لا يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم إما محسوس بإحدى الحواس الظاهرة أو لا وهذا الذي ليس محسوسا بها إما استعداد نحو الكمال أو كمال وهذا الأخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلت أن الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الأنفس فإن ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الأنفس من الأجسام غايته أنا لم نجده فالمال هو الاستقراء فلنعول عليه أو لا حذفاً لمؤنة التردد

الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف إن فعل بالتشبيه أي إن صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة فإنها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد فإنه يلقي شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فإن فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الإمام الرازي هذا تصريح من ابن سينا بإخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم أنه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها إذ لا يجوز إدخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن إدخالهما أيضا في الأنواع الثلاثة الأخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه وإلا وإن لم يفعل بالتشبيه

فإن تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات وإلا وإن لم يتعلق بالكم فللجسم أي فيكون ثبوته للجسم إما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد أو نفسانيا أي من حيث أنه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الأنفس قلنا لم قلت أن الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فإنه ممنوع كيف وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت إن غيرها أي غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك أي ليس فاعلا بالتشبيه فإنه غير معلوم وأيضا فقد اعترف ابن سينا في طبيعيات الشفاء أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة

الثالث من وجوه الحصر وهو أيضا مذكور في الشفاء أن يقال الكيف إما أن يتعلق بوجود النفس وذلك بأن يكون للنفس أو للأجسام من حيث أنها ذوات النفوس أو لا يتعلق بوجود النفس

والثاني إما أن يتعلق بالكمية أو لا يتعلق بها والثاني إما استعداد أو فعل قلنا ولم قلت إن الأخير أعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضا لكنه زيفه بما ستعرفه أن يقال الكيف إما أن يفعل بالتشبيه كما مر أولا والثاني إما أن لا يتعلق بالأجسام بل بالنفوس أو يتعلق بالأجسام والثاني إما من حيث كميتها أو من حيث طبيعتها والقسم الأخير هو الاستعداد نحو الفعل أو الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت أن

المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه إلى آخره ومع أنه مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه
يضيع الكيفية المختصة بالأعداد العارضة للمجردات فإن هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير
مندرجة في التقسيم لأنها غير عارضة للأجسام

الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة
وهي إن كانت راسخة سميت انفعاليات وإلا فانفعالات وإنما سميت الأولى بذلك
لوجهين

الأول أنها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة
الثاني أنها تابعة للمزاج إما بشخصها كحلاوة العسل أو بنوعها كحرارة النار فإنها وإن
كانت ثابتة لبيسط فقد توجد في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعمل ثم أنهم إنما
سموا القسم الثاني انفعالات لأنها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات فسميت بها تمييزاً
لها وهو يشارك القسم الأول في سبب التسمية لكن حاولوا التفرقة فحرم اسم جنسه لما
قلنا وأنواعها خمسة بحسب الحواس الخمس

النوع الأول الملموسات وفيه مقاصد
قدمها لأنها أظهر الأقسام الأربعة وهي إن كانت راسخة أي ثابتة في موضوعها بحيث
يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وإلا وإن لم تكن
راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وإنما سميت الكيفيات الأولى بذلك
الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين
الأول أنها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له
الثاني أنها تابعة للمزاج التابع للانفعال إما بشخصها كحلاوة العسل فإنها تكونت فيه
بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته أو بنوعها كحرارة النار فإنها وإن
كانت ثابتة لسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض
المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فإن حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من
انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الأول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من
وجه آخر نسب إليه ثم إنهم إنما سموا القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين
فيها لأنها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات والتأثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها
تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبئها على تلك المشابهة ثم أشار إلى سبب آخر في
التسمية بالانفعالات
فقال وهو أي

القسم الثاني يشارك القسم الأول في سبب التسمية بالانفعاليات كما أشرنا إليه لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فحرم القسم الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيهها على قصور فيه لما قلنا من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شيء ثم أطلق عليه الباقي

وأنواعها أي أنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الأول الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين أحدهما عموم القوة اللامسة إذ لا يخلو عنها حيوان لأن بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة إياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في أعضائه وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقدة للمشاعر الأربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثاني إن الأجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسرف فيه أن الأبصار يتوقف على توسط جسم شفاف أي خال عن الألوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت إليه فلا بد أن يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به إلى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه أي في هذا النوع مقاصد خمسة

المقصد الأول في الحرارة وفيها مباحث
أحدها في حقيقتها قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة
بالعكس وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من
أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة ينفع اللطيف منه أسرع فيتبادر إلى الصعود الألف
فالألف دون الكثيف فيلزم بسببه تفريق المختلفات ثم الأجزاء تجتمع بالطبع فإن
الجنسية علة الضم والحرارة معدة للاجتماع فنسب إليها ومن جعل هذا تعريفا للحرارة
فقد ركب شططا لأن ماهيتها أوضح من ذلك ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار
جزئياتها فمعرفة موقوفة على معرفة الحرارة واعلم أن هذا إنما يثبت إذا لم يكن
الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا وأما إذا اشتد الالتئام وقوي التركيب فالنار لا
تفرقها فإن كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة كما في الذهب أفادته الحرارة سيلانا
وكلما حاول الخفيف صعودا منعه الثقيل فحدث بينهما تمنع وتجادب فيحدث من
ذلك حركة دوران ولولا هذا العائق لفرقتها النار وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا
على أن النار ليست فيها قوة التفريق وإن غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب الكثيف
لقلته كالنوشادر أو لا فتفيده تليينا كما في الحديد وإن غلب الكثيف جدا لم يتأثر
كالطلق

تنبيه الفعل الأول لها التصعيد والجمع والتفريق لا زمان له ولذلك قال ابن سينا في
الحدود إنها كيفية فعلية محرقة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيحدث عنه أن
تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات وتحدث تخلصا من باب الكيف وتكاثفا من
باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف وربما يورد عليه أنه قد تفرق المتماثلات
كإجراء الماء وتصعدها بالتبخير فقد تجمع المختلفات كصفرة البيض وبياضه ويجاب
بأن فعلها في الماء إحالة له إلى الهواء لا تفريق وفي البيض إحالة في القوام لا جمع
وستفرقه عن قريب

ثانيها كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل يقال أيضا لما لا تحس حرارته بالفعل ويحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه كالأدوية الحارة ويسمى حارا بالقوة ولهم في معرفته التجربة والقياس فباللون وهو أضعفها وبالطعم والرائحة وسرعة الانفعال مع استواء القوام أو قوته

ثالثها الأشبه أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها فيفعل حر الشمس في عين الأعشى ما لا يفعله حر النار والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة للحرارة النارية ومنهم من جعلهما من جنس واحد فالغريزية النارية واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التئام فإذا أرادت الحرارة أو البرودة تفريقها عسر عليها والفرق أن أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه

رابعها أن الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه قيل فيجب أن تسخن الأفلاك ويتسخن بمجاورتها العناصر فتصير كلها بالتدريج نارا

والجواب أن مواد الأفلاك لا تقبل السخونة ولا بد مع المقتضى من وجود القابل فلا تسخن فلا تتسخن بالمجاورة والعناصر لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الأفلاك فتسخن ولهم كلام مناقض لهذا فسيأتيك أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبه فيمنعها ملاسة السطوح

خامسها البرودة قيل عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حارا احترازا عن الفلك فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويطله أنها محسوسة والعدم لا يحس لا يقال المحسوس ذات الجسم لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية بل الحق أنها كيفية مضادة للحرارة

الأول في الحرارة كما أن الملموسات سميت أوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الأربع أعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل

المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الأربع وإنما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها أي في الحرارة مباحث خمسة

أحدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة هي التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس أي هي تجتمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات أيضا كذا ذكره في كتابه وبيان ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة أي محرّكة إلى فوق لأنها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة أي في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه أي من ذلك الجسم انفعالا أسرع فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر إلى الصعود الألف فالألف دون الكثيف فإنه لا ينفعل إلا ببطء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم منه بسببه أي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات في الحقيقة وهي تلك الأجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منهما المركبة الأجسام ثم تلك الأجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع إلى ما يجانسها لأن طبائعها تقتضي الحركة إلى أمكنتها الطبيعية والانضمام إلى أصولها الكلية فإن الجنسية علة الضم كما اشتهر في الألسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع إليها كما تنسب الأفعال إلى معداتها ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ركب شططا أي بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه لأن ماهيتها أوضح من ذلك المذكور فإن كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها

ولأن ذلك الحكم المذكور الذي هو الآثار المخصوصة لا يعلم إلا باستقراء جزئياتها فإنها مالم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها فمعرفة أي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فإذا عرفت بها أفادت معرفتها بوجه أكمل فلا دور لأننا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها ألا ترى إلى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن أن تعرف إلا بإضافات واعتبارات لازمية لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما تفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها واعلم أن هذا الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الأجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة إنما يثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض وأما إذا اشتد الالتئام بين تلك البسائط وقوي التركيب فيما بينها فالنار بحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وحينئذ فإن كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب أفادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمنع وتجادب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العائق أعني شدة الالتئام

والالتحام بين أجزاء الذهب لفرقتها النار كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق لوجود العائق عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره دليلاً على أن النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لأن تخلف الفعل عن المقتضى بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة وإن غلب اللطيف على الكثيف جداً أي غلبة تامة فيصعد اللطيف حينئذ ويستصحب معه الكثيف لقلته أي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته أي لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر فإنه إذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية أو لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالباً جداً فتفيدة الحرارة إذا أثرت فيه تلييناً كما في الحديد وإن غلب الكثيف جداً لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق فإنه يحتاج في تليينه إلى حيل يتولاها أصحاب الإكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالاً كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق تنبيه على ما علم مما قرناه في تفسير الحرارة وهو أن يقال الفعل الأول لها أي للحرارة هو التصعيد والتحرك إلى فوق بسبب ما تفيدة من الميل المصعد والجمع والتفريق لا زمان له فإنه إذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلاً تحرك الأقبل للتصعيد قبل الأبطأ وتحرك الأبطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الأجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع أجناسها بمقتضى طباعها كما مر ولذلك أي ولما ذكرنا من أن الفعل الأول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود إنها كيفية فعلية أي تجعل محلها فاعلاً لمثلها فيما يجاوره فإن النار تسخن ما يجاورها محرقة لما

تكون تلك الكيفية فيه إلى فوق لاحتوائها الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه أي عن التحريك إلى فوق وهو التصعيد أن تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات لما عرفت وتحدث أي من أحوال الحرارة أنها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام و تحدث أيضا تكاثفا من باب الوضع وهو اندماج الأجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو أن تنتفش تلك الأجزاء ويدخلها الجسم الغريب لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف هذا نشر لما تقدم فإن الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين أجزاء الكثيف فينضم اللطيف إلى جنسه وتجتمع أجزاء الكثيف أيضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وإنما أورد الضمير مذكرا إما بتأويل المذكور وإما لرجوعه إلى المذكور أي لتحليل الحار بحرارته الكثيف وربما يورد عليه أي على ما ذكرنا من أن النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات كأجزاء الماء فإنها متمثلة وتصعدا الحرارة بالتبخير فتفرق بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فإن الحرارة إذا أثرت فيهما زادتاهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شيء من ذينك الحكمين ويجاب بأن فعلها في الماء إحالة إلى الهواء فإن الحرارة إذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه إلى الفوق ثم إنه يختلط ويلتزق بذلك الهواء أجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء إحالة له إلى الهواء لا تفريق بين أجزائه المتمثلة وبأن فعلها في البيض إحالة في القوام لا جمع فإن النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض وأما الانضمام بينهما فقد كان حاصلًا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ وستفرقه عن قريب أي ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير

ثانيها أي ثاني مباحث الحرارة كما يقال الحار لما تحس أي تدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال أيضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن يحس بها بعد مماسة البدن الحيواني والتأثر منه أي تأثر البدن من ذلك الشيء كالأدوية والأغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في معرفته أي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقتان الأولى التجربة وهي ظاهرة

والثاني القياس والاستدلال من وجوه أربعة فباللون أي يستدل باللون فإن البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على إفراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الأبدان على أحوال أمزجتها كما فصلت في الكتب الطبية وهو أضعفها أي القياس والاستدلال باللون أضعف الوجوه ويستدل بالطعم على ما سيجيء في الطعوم والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينى على البرودة وسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فإن الجسمين إذا تساويا في القوام وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير أو مع قوته فإن الأقوى قواما إذا انفعالا أسرع كان ذلك أدل على كيفية المعاضدة للفاعل وأما الأضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه ثالثها الأشبه بالصواب أن الحرارة الغريزية الموجودة في أبدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفائضة من الأجرام السماوية المضيئة و

الحرارة النارية أنواع متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فيفعل حر الشمس في عين الأعشى من الإضرار بها ما لا يفعله حر النار فلا بد أن يتخالفا بالماهية والحرارة الغريبة الملائمة للحياة أشد الأشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التي لا تلائم الحياة فإن الحرارة الغريبة إذا حاولت إبطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية فإنها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه وتدفع الحرارة أيضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فإنها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولي عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلهما أي الغريزية والنارية من جنس أي نوع واحد فإن الإمام الرازي قال والذي عندي أن النار إذا خالطت سائر العناصر وأفادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية أفادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق أجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلية فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الأخرى وإلى ما نقلناه أشار المصنف بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التمام تام بين أجزاء المركب فإذا أرادت

الحرارة الغربية أو البرودة تفريقها أي تفريق أجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغيير والفرق بين الجارين الغريزي والغريب أن أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية

رابعها أن الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه وقد أنكره أبو البركات وإليه الإشارة بقوله قيل إذا كانت الحركة تحدث الحرارة فيجب أن تسخن الأفلاك سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة ويتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة التي هي في وسط الأثير والأفلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط فيصير هذه الثلاثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الأفلاك عليها مع مساعدة كرة الأثير إياها في تسخينها

والجواب أن مواد الأفلاك لا تقبل السخونة أصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضى الذي هو الحركة من وجود القابل وحينئذ فلا تسخن الأفلاك بسبب حركاتها فلا تسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فإنها لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الأفلاك فتسخن بالنصب على أنه جواب النفي والحاصل أن مقعر فلك القمر ومجدب النار سطوحان أملسان فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فإذن أجرام الأفلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محرقة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام مناقض لهذا الذي ذكره ههنا من أن العناصر لا تتحرك بحركة الأفلاك فسيأتيك في موقف الجواهر أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالثبث فيمنعها ملاسة السطوح فإن الأفلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبهة بسببها فالأولى في الجواب أن يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لأن برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها

والجواب منع ذلك في النار البسيطة وما عندنا مركب من الهواء
وثانيها أن الرطوبة مغايرة للسيلان فإنه عبارة عن تدافع الأجزاء وقد يوجد فيما ليس
برطب كالرمل السيال
وثالثها أن اليوبسة تقابل الرطوبة فهي إما عسر الالتصاق والانفصال أو عسر التشكل
وتركه
قال الإمام الرازي من الأجسام ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله إما لذاته وهو اليابس وإما
للحامات بين أجزائه الصلبة وهو الهش ومنها ما هو بالعكس فيسهل اتصاله ويصعب
تفرقه وهو اللزج
قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت
أحدها الرطوبة سهولة الالتصاق أي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة
الانفصال عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الإمام الرازي
قال ابن سينا إذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب أن يكون الأشد التصاقاً أرطب
مما هو أضعف التصاقاً لأنه إذا كان الالتصاق معلولاً للرطوبة كانت شدته وقوته دالة
على شدة علته وقوتها وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء لأن العسل أشد
التصاقاً منه فإننا إذا غمسنا فيه الأصبع كان ما يلزمه منه أكثر مما يلزمه من الماء وأشد
التصاقاً به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك أن كون العسل والدهن أرطب من الماء

باطل فهي سهولة أي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الأشكال وسهولة تركها وذلك لأن الماء له وصفان أحدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الأشكال وتركها ولا شبهة في أن الماء يوصف بأنه رطب باعتبار أحد هذين الوصفين فإذا بطل الأول تعين الثاني قلنا هو أي العسل أدوم التصاقاً وأشد التصاقاً من الماء لا أسهل التصاقاً منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم أن يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الأدوم أكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه أن يكون الأسهل التصاقاً أرطب وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء بل الأمر بالعكس وأيضاً قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل أشد انفصالاً من الماء فلا يلزم كونه أرطب ويرد ذلك الاعتراض أيضاً في تفسيرها بسهولة قبول الأشكال لأنه إذا كان تشكل الجسم بالأشكال الغريبة لأجل رطوبته لزم أن يكون ما هو أدوم شكلاً أرطب وليس كذلك إذ الأدوم شكلاً أيسر مما هو جوابكم فهو جوابنا وأيضاً بسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وإن فرضنا أنه سهل اتصاله حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن يعسر انفصاله فعلى تقدير كون العسل أسهل التصاقاً من الماء لا يلزم أيضاً كونه أرطب إذ ليس أسهل انفصالاً منه ثم نقول يبطل تفسير أي تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطباً بل أن يكون أرطب من الماء لأنه أرق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة وتركها

بسهولة واتفقوا أي الجمهور على أن خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن التشبث كما أنه يفيد الرطبة استمساكا عن السيالان فيجب على ذلك التقدير أعني كون الهواء رطبا أن يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لأن خلط الهواء به يزيده تشتتا وتفرقا وربما ألزموا أن النار يابسة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها أرطب من الماء لأنها أرق قواما من الماء والهواء أيضا فتكون أسهل قبولاً للأشكال وتركها منهما والجواب منع ذلك في النار البسيطة أي لا نسلم أن النار الصرفة البسيطة أسهل قبولاً للأشكال من الماء وأن رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم أن يكون الأرق أسهل قبولاً وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومختلط به فجاز أن يكون سهولة قبوله للأشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها أرطب العناصر

وثانيها أي ثاني المباحث أن الرطوبة مغايرة للسيالان فإنه عبارة عن تدافع الأجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متفاصلة في الحس أو كانت متواصلة في الحقيقة أيضا وقد يوجد السيالان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد أيضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص أن السيالان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيالان في الماء على رأي الحكماء لأنه متصل واحد في الحقيقة والحس معا

وثالثها أن اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهي إما عسر الالتصاق

والانفصال أي كيفية تقتضي عسرها على التفسير الأول للرطوبة أو عسر التشكل وتركه أي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها
قال الإمام الرازي لعل الأقرب في بيان حقيقة اليابس أن يقال من الأجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله إما لذاته بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق أجزاؤه وتنفك بسهولة وهو اليابس فالليوسة حينئذ هي كيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع وأما اللحامات سهلة الانفراك بين أجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب إلى الثابت والمذكور في الملخص أن من الأجسام المصنعة ما ينفك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والأول على قسمين أحدهما أن يكون الجسم مركبا من أجزاء صغار لا يقوى الحس على إدراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش
وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم أن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فإن اللزج هو الذي يسهل تشكيكه بأي شكل أريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب

ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جدا فاستمسাকে من اليابس وإذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيكه ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا أبحاث تناسب ما نحن فيه

الأول في بيان البلة والجفاف فنقول إن لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وأفاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر إذا أجرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شيء هي من شأنه وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر

الثاني أن اللطافة تطلق بالاشتراك على معان أربعة

الأول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الأشكال وتركها

الثاني قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدا

الثالث سرعة التأثر عن الملاقي

الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني

الثالث زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها أنواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الإمام الرازي كلا القولين محتمل

الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما

كالحمرة بين السواد والبياض أو لا توجد الحق أنه غير معلوم وأن إمكان وجودها مشكوك فيه

الخامس ذكر في المباحث المشرقية أن الرطوبة إن فسرت بقابلية الأشكال كانت عدمية وإلا احتاجت إلى قابلية أخرى فيتسلسل وإن فسرت بعلة القابلية فكذلك لأن الجسم لذاته قابل للأشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وإن سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالأشبه أنها ليست محسوسة لأن الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرف وإذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر أنها وجودية محسوسة وإن كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء إلى أنها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه إلى أنها محسوسة ولعله أراد أن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه

المقصد الثالث في الاعتماد وفيه مباحث

أحدها الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة وقد اختلف فيه المتكلمون فنفاه الأستاذ أبو إسحاق وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة ومنعه مكابرة للحس وهذا إنما يتم في نفس المدافعة وأما إثبات أمر يوجبه فلأنه لولاه لم

يختلف الحجران المرميان من يد واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها وستقف في أثناء البحث على زيادات تفيدك ثانيها إن المدافعة غير الحركة لأنها توجد عند السكون فإننا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة

ثالثها له أنواع بحسب أنواع الحركة فقد يكون إلى العلو والسفل وإلى سائر الجهات وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعده أم لا فهو نزاع لفظي

واعلم أن الجهات الست أخذها العامة من جهات الإنسان التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية وأنه وهم

أما الأول فلأنه اعتبار غير ممنوع ولذلك قد تتبادل فيصير اليمين شمالا وبالعكس ولو كان الاعتبار محققا لجهة لوجدت جهات غير متناهية بحسب الأشخاص وأوضاعهم وأما الثاني فلأنه ليس في الجسم بعد بالفعل والمفروضة لا نهاية لها ففي المكعب ستة وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه بل الحق أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير وجعلها القاضي أمرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية وهي كيفية واحدة فتسمى بالنسبة إلى السفلى ثقلا وإلى العلو خفة وقد تجتمع الاعتمادات الستة في جسم واحد

قال الأمدي وهو الأشبه بأصول أصحابنا إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات لما اجتمعت وقد تجتمع لوجهين

الأول إن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فإنه يجد فيه مدافعة هابطة والمتعلق به من أسفل الجاذب له إليه يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة

الثاني إن الجبل الذي يتجاذبه اثنان إلى جهتين فإنه يجد كل واحد فيه مقاومة إلى خلاف جهته قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد لم يكن أبعد من القول بالاتحاد رابعها قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفة وللهابطة الثقل وكل منهما عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي والمعتزلة والفلاسفة ومنعه طائفة منهم الأستاذ أبو إسحاق قال لا يتصور أن يكون جوهر ثقيلًا وآخر خفيفًا بل الثقل عائد إلى كثرة أعداد الجواهر والخفة عائدة إلى قلتها ويطلبه أن الزق إذا ملئ ماء ثم أفرغ الماء وملئ زئبقًا فإن وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضعافًا مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي الأجزاء ضرورة لتساوي الحاصر لهما إلا أن يقال بأن في الماء خلاء لا يسيل الماء إليه طبعًا فكان يجب أن تكون زيادته على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها وهو ربما كان أكثر من عشرين مثلًا فكان بإزاء كل جزء ماء عشرون جزءًا خلاء فالفرج بينها عشرون مرة مثل الأجزاء وأنه ضروري البطلان يكذبه الحس

خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا ويقسمه إلى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لأنه إما بسبب خارج عن المحل وهو القسري أو لا فإما مقرون بالشعور وهو النفساني أو لا وهو الطبيعي وكذا الحركات وينتقض ذلك بحركة النبض لأنهم حصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي ليست شيئًا منهما وكونها ليست إحدى الآخرين ظاهر فإن لم يحصروها فيهما كانت طبيعية أما الميل الطبيعي فأثبتوا له حكمين الأول إن العادم له لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ولا بالقسر والإرادة إذ لو تحرك في مسافة ما ففي زمان وليكن ساعة ولذي الميل في تلك المسافة في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق وليكن عشر ساعات فلاخر ميله عشر ميل الأول في ساعة أيضا إذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين فتكون

الحركة مع المعاق كهي لا معه وقد عرفت مثله بما فيه في مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا

الثاني أن الميل الطبيعي يعدم في الحيز الطبيعي وإلا فإما إلى ذلك الحيز وأنه طلب للحاصل أو إلى غيره فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وهذا إنما يصح في نفس المدافعة دون مبدئها وأما الميل القسري فأثبتوا له حكمين الأول قد يجمع الطبيعي إلى جهة فإن الحجر الذي يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه

الثاني أنهما هل يجتمعان إلى جهتين الحق أنه إن أريد المدافعة نفسها فلا لامتناع المدافعة إلى جهتين في حالة واحدة بالضرورة وإن أريد مبدأها فنعم فإن الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتتا في قبولهما للحركة وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعاً فلولا مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتتا وأما الميل النفساني فهو الإرادي وسيأتيك في أبحاث الإرادة ما تعطفه إليه

سادسها في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها أنهم بعد الاتفاق على انقسامها إلى لازم وهو الثقل والخفة ومجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقل إلى العلو والخفيف إلى السفلى أو هما إلى سائر الجهات قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد فقال الجبائي نعم كالحركات التي تجب بها ويبطله أنه تمثيل خال عن الجامع وأني يلزم من تضاد الآثار تضاد أسبابها وأيضاً فالفرق قائم فإن اجتماع الحركتين يوجب للجوهر كونيْن فإنه إذا تحرك إلى جهتين أوجب له الحركة إلى كل جهة الحصول في حيز غير الأول واجتماع الكونين محال ضرورة فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فيبطل القياس وقال ابنه لا تضاد

للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد اللازمان أو المجتلبان تردد قوله فيه
أما الأول فلما علمت أن الحجر الذي يرفع إلى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع
وصاعدة يجدها الرافع له

وأما الثاني فللحبل المتجاذب فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده بالضرورة إذ لولا
جذبه له لتحرك ضرورة وتارة قال لا مدافعة فيه وإنما هو كالساكن الذي يمتنع عن
التحريك ومنها أن الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي ووافقه ابنه في المجتلبة دون
اللازمة

للجبائي وجهان

الأول لو بقي اللازم بقي المجتلب لأنه يشاركه في أحص صفة النفس وهو كونه
اعتمادا في جهة السفلى مثلا وهو يوجب الاشتراك مطلقا عند أبي هاشم

قلنا لا نسلم كونه أحص صفة النفس بل ذلك هو كونه لازما

الثاني لا فرق في الأعراض التي يمتنع بقاؤها بين المقدور وغيره

قلنا تمثيل وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة والمشاهدة حاكمة به كما في الألوان

والطعوم ومنها أنه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة البيوسة فإننا إذا

عرضنا الثقل على النار كالذهب ذاب وظهرت رطوبته وإذا عرضنا الخفيف عليها

تكلس وترمد إذ تزيده ييسا ومنعه أبو هاشم وقال بل هما كقيمتان حقيقتان لما ذكرنا

في زقي الماء والزئبق

والجواب أن يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب والبيوسة التي في الكلس غير

موجودتين فيهما قبل مماسة النار وإنما تحدث فيهما عندها

وهما قبل سيان في اليبس وأما أن يقال بأن الأجزاء المائية موجودة في الذهب مع صلابته وكذا في الأحجار التي تجعل مياها بالحيل كما يفعله أصحاب الإكسير قبل إذابتها فخرج عن حيز العقل ومنها أنه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء إنما يطفو للهواء المتشبه به ويلزمه أن ينفصل عنه الهواء فيطفو وتبقى الأجزاء الأخر راسبة وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أفادهما حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال

وقال ابنه إنه للثقل والخفة وهما أمران حقيقيان عارضان للجسم كما مر ويلزمه أمران الأول أن الحديد يرسب فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا مع أن الثقل في الحالين واحد الثاني أن حبة حديد ترسب وألف من خشب لا يرسب تفرغ قال الحكماء الجسم إن كان أثقل من الماء رسب فيه إلى تحت وإن كان مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء وإن كان أخف منه نزل فيه بعضه وذلك بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان موازنا لذلك الجسم كله ومنها أنه قال للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه أن لا يصعد ولا يطفو الخشبة بل ينفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا وقد عرفت ما فيه كيف والهواء الذي فيه لم يبق على كفيته ومنعه ابنه بل اعتماده مجتلب ويرد عليه أنه الزق المنفوخ المقسور تحت الماء إذا خلي وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل ولو حل كاؤه شق الماء وخرج فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك لضغط الماء له وإخراجه من ذلك الموضع

بثقل وطأته ومنها أنه قال لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما هو الحركة كما نشاهده في حركة اليد بحركة المفتاح وفي حركة الحجر لسكونه في

الموضع الذي يقصده إما طبعاً أو قسراً وقال ابنه المولد لهما هو الاعتماد لوجهين الأول إنه إذا أقيم عمود وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد إلى جهة الدعامة لم يتحرك فإن الدعامة تمنعه عن ذلك ثم إذا أزيلت دعامته سقط إلى جهة الدعامة وما هو إلا للميل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه

الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه لامتناع التداخل والمتأخر لا يولد المتقدم

وقال ابن عياش بتولدهما من الحركة تارة ومن الاعتماد أخرى لتمسكيهما ومنها أنه قال في الحجر المرمي إلى فوق إذا عاد هاوياً أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة وقال ابنه بل من الاعتماد الهابط وهذا فرع الخلاف الذي قبله وعلى الرأيين فيه تحكم

أما الأول فلأنه إذا قيل كل حركة ولدت حركة صاعدة إلا الأخيرة فإنها تولد هابطة فهو تحكم بل كان يجب أن يذهب إلى غير النهاية

وأما الثاني فلأن الاعتماد إذا كان يوجب النزول فليوجهه أولاً هكذا قيل وفيه نظر لأن الحركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ فليست طبقاتها متماثلة فقد تنتهي إلى ما يوجب النازلة والاعتماد اللازم مغلوب في الأول بالمجتلب ثم يضعف المجتلب قليلاً قليلاً حتى يصير مغلوباً وحينئذ يوجب النزول ومنها أنه قال أكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لا يوجهه الاعتماد لا للزوم ولا المجتلب

وقال الجبائي لا أستبعد وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب فيصعد ثم يغلب النازل فينزل ولا بد بينهما من التعادل وعنده يكون السكون وهو لا يوافق مذهبه إذ بحث توليد الاعتماد لهما خلاف أصله بل حقه أن يقول الحركة الأخيرة توجب سكوناً ثم حركة فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم وبالجملة فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم

وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتي وفيه مباحث أحدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم للمدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما من الجهات وهذا تصريح منه بأن الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه أي في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني وأتباعه وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة أي قالوا ثبوته ضروري ومنعه مكابرة للحس فإن من حمل حجرا ثقيلًا أحس منه اعتمادا وميلا إلى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله إلى جهة العلو وهذا الذي ذكره إنما يتم في نفس المدافعة فإنها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فإنه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده إلى دليل فلذلك قال وأما إثبات أمر يوجبه أي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلأنه لولاه أي لولا ذلك الأمر الذي يوجبها لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر وإذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة حتى تكون مدافعة الكبير أقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير أضعف فلا توجه ولا مبدأها أي وليس أيضا فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا تختلف حركتهما أصلا لأن هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لأنه متحد فرضا ولا باعتبار معاق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاق داخلي إذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة

أو البطء وأجاب عنه الإمام الرازي بأن الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الأكبر أقوى لأنها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته أبطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد وأما تسمتها بهما فبعيدة جدا وستقف في أثناء البحث عن أحوال الاعتماد على زيادات تفيدك زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتج لإثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعروق نفس المدافعة فإنها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة أصلا وليس أيضا قوة الجاذب فإنه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصير مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فإذا قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك أن الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة إلى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع إلى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لأنها تحرك نحو العلو أو السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر أن للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية

ثانيها أي ثاني مباحث الاعتماد أن المدافعة غير الحركة لأنها توجد عند السكون فإننا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ونجد في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء أي تحته قسرا مدافعة صاعدة

ثالثها له أي للاعتماد أنواع متعددة بحسب أنواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة إلى العلو والسفل وإلى سائر الجهات وهل

أنواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال إن كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وإن كانا ممتنعين الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمينة أو يسرة فهو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد واعلم أن الجهات على ما اشتهر بين الناس ست أخذها العامة من جهاب الإنسان وأطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فإن الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم الجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه وإليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقعت أوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عموما اعتبرها في سائر الأجسام وإن لم يكن لها أجزاء متميزة على الوجه المذكور وأخذها الخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فإن كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست إلا أن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الأجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فالفوق والتحت طرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الأبعاد فإن العامة غافلون عنها وإن أمكن تطبيق ما اعتبروه عليها وأنه أي

انحصار الجهات في الست وهم باطل وإن كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام
والخواص وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء
أما الوجه الأول العامي فلأنه اعتبار غير مبوع إذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة
بالمهية ولذلك قد تتبادل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس
وهو ظاهر وإذا استلقى الإنسان صار فوقه قداما وتحتة خلفا وينعكس الحال إذا انبطح
فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا
لجهة أي مثبتا لجهة حقيقية لوجدت جهات غير متناهية أي غير محصورة بحسب
الأشخاص وأوضاعهم بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فإنه إذا دار على نفسه له
يثبت له جهات لا تحصى
وأما الوجه الثاني الخاصي فلأنه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر من أنه ليس فيه
عندنا إلا الأجزاء التي هي الجواهر الفردة و الأبعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير
وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم أمرا واجبا في تحقق الجهات
وحيث نقول ففي المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا
أي طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر و نقط زواياه الثماني
قال الإمام الرازي لما كانت الأبعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون
للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي إذا كان مربعا أطراف أربعة
هي خطوطه المحيطة به وإن اعتبرت النقط مع الخطوط كان أطرافه
التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح
والحال في الأجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط إثنا عشر
ونقط ثمان وإن اعتبرت

السطوح فقط كانت جهاته ستا وإن اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة وإن
اعتبرت معهما النقط كانت ستا وعشرين
قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة
لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها
المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل
فإن قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة
الجسم إلى الجهة للوصول إليها والقرب منها كما سيأتي ذكره وأيضا يلزم من هذا أن
تكون جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقتين على مال
قال بل الحق أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير
قلنا إن لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات إما الجهات المطلقة فهي منتهي الإرشادات
ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه وأما مطلق الجهات فيتناول الأطراف
القائمة بكل جسم إذا يمكن اعتبار انتهاء الإشارة والحركة إليها وهي واقعة بإزاء
الجهات المطلقة فتسمى بأسمائها وإنما حكمنا بأن الفوق والتحت أعني من الجهات
المطلقة جهتان حقيقتان لأنهما جهتان متميزتان بالطبع فإن بعض الأجسام العنصرية
طبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالأرض
والماء وأيضا فهاتان الجهتان لا تبدلان أصلا فإن القائم إذا صار منكوسا لم يصر ما
يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحت بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقا
أو تحتا بل يصير وجهه إلى الفوق

وقفاه إلى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين أعني كونهما قداما وخلفا وأما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال إذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والأرض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما إذا فسر بما يلي رأس الإنسان وقدمه بالطبع فإنهما يتبدلان حينئذ كما إذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الأرض فإن رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع أن الجانب الذي يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقاً بالقياس إلى الأول وتحتاً بالقياس إلى الثاني ويجاب بأن قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولا شك أنا إذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاساً له وإذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي أيضاً كما سيأتي اثنتان أعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي هذا قسيم لقوله له أنواع بحسب أنواع الحركة أي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات أمراً واحداً فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة إلى السفلى ثقلاً وإلى العلو خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة إلى سائر الجهات وقد تجتمع الاعتمادات الستة في جسم واحد قال الآمدي القائلون بالاعتماد من أصحابنا اختلفوا

فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة أخرى والاعتمادات إما متضادة أو متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد إلى جهتين إذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا إلى جهة واحدة إذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما أيضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي أبي بكر وهذا هو الأشبه بأصول أصحابنا القائلين بوجود الاعتماد إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتفرع على تعددها كما ذهبت إليه الطائفة الأولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين و لكنها قد تجتمع لوجهين الأول أن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فإنه يجد فيه مدافعة هابطة وهو ظاهر والمتعلق به أي بذلك الحجر من أسفل الجاذب له إليه أي إلى الأسفل يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فإنه يحس منه اعتمادا إلى جهة الفوق وميلا غالبا له إليها الثاني أن الحبل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان إلى جهتين فإنه يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا ومقاومة إلى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان إلى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات إلى الجهات الست في جسم واحد ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد أي لو قلنا الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة أي لو قلنا إن الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول أبعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي فصارت الأقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها أي رابع مباحث الاعتماد قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل المتميزان بالطبع فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما أي من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال

القاضي وأتباعه والمعتزلة والفلاسفة أيضا ومنعه طائفة من أصحابنا منهم الأستاذ أبو إسحاق فإنه قال في أكثر أقواله لا يتصور أن يكون جوهرًا من الجواهر المفردة ثقيلًا وآخر منها خفيفًا وذلك لأن الجواهر الأفراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الأجسام عائد إلى كثرة أعداد الجواهر والخفة في الأجسام عائدة إلى قلتها فليس في الأجسام عرض يسمى ثقلاً أو خفة ويطلقه أن الزق إذا ملئ ماء ثم أفرغ الماء أي صب وملئ زئبقاً فإن وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضعافاً مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي الأجزاء التي هي الجواهر المفردة في ذلك الزئبق والماء ضرورة لتساوي الحاصر لهما أي للزئبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي أجزائهما المائلة له إلا أن يقال بأن خلاء لا يسيل الماء إليه طبعاً إما للقادر المختار وإما لسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوي أجزاءه أجزاء الزئبق لأنها وأنها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها أصلاً أو هي أقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما أشار إليه بقوله فكان يجب على ذلك التقدير أن تكون زيادته أي زيادة الخلاء على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها أي على وزن أجزاء الماء إذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك أنها بقدر الخلاء في الماء وهو أعني وزن الزئبق ربما كان أكثر من عشرين مثلاً لوزن الماء فكان بإزاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلاء فالفرج بينها أي بين أجزاء الماء عشرون مرة مثل

الأجزاء وأنه ضروري البطلان يكذبه الحس الشاهد بالتلاصق بين الأجزاء المائية خامسها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه إلى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لأنه أي الميل إما أن يكون بسبب خارج عن المحل أي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي إلى فوق أو لا يكون بسبب خارج فإما مقرون بالشعور وصادر عن الإرادة وهو الميل النفساني كميل الإنسان في حركته الإرادية أو لا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه إلى السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لأنها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الإشارة والميل المقارن للشعور إذا لم يكن صادرا عن الإرادة لا يكون نفسانيا كما إذا سقط الإنسان عن السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل في الطبيعة والقسرية والنفسانية ويتنقض ذلك أعني حصر الحركات في الأقسام الثلاثة المذكورة بحركة النبض فإنها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلية في الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره لأنهم حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي أي حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست إحدى الأخرين ظاهر إذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وإرادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك فإن لم يحصروها فيهما أي إن لم يحصروا الطبيعية في الصاعد والهابطة كانت حركة النبض طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار إذ لا نعني حينئذ بالطبيعة ههنا إلا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا

بالإرادة فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلية في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صعوده ونبوعه إذا كان تحت الأرض وهبوطه ونزوله إذا كان في موضع الهواء فيجوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط إذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها إلى جذب هواء صاف والانقباض إذا عرض للهواء المحذوب حرارة وصار كالأعلى الروح فيحتاج إلى إخراجها واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال إن حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فإنه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض

بالدفع وقيل القاسر هو القلب إما على سبيل المد والجزر فإنه إذا انبسط القلب توجه إليه الروح من الشرايين فينقبض وإذا انقبض القلب توجه الروح إلى الشرايين فينبسط وإما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال أيضا إن حركة النبض مركبة والمنحصر في الأقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها أما الميل الطبيعي فأثبتوا له حكمين الأول أن العادم له أي للميل الطبيعي بل لمبدئه لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر إذ لا معنى للحركة الطبيعية إلا بمدؤها عن قريب هو الميل

الطبيعي ولا يتحرك أيضا بالقسر والإرادة إذ لو تحرك العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان لا امتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من أن قطع بعضها مقدم على قطع كلها وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة والذي مبدأ الميل الطبيعي أن يتحرك بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة ويقطعها في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي وليكن ذلك الزمان الأكثر عشر ساعات فلا آخر أي فلجسم آخر ميله عشر ميل الجسم الأول أن يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة أيضا إذ نسبة الحركتين كنسبة الميئين المعاقين وهي بالعشر في المثال المفروض فتكون الحركة مع المعاق القليل كهي لا معه في السرعة والبطء لأنهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت مثله بما فيه من النظر في مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسألتين وملخصه أن كل حركة لا بد أن تكون على حد معين من السرعة والبطء لأنها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فإذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الأولى أبطأ من الأخرى على التقدير الأول وأسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن أن توجد حركة ما إلا على حد معين من السرعة والبطء فإن كانت الحركة نفسانية أي صادرة عن شعور وإرادة جاز أن تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن يتخيل ملاءمة حد من حدودها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وإن كانت الحركة طبيعية أو قسرية احتاجت في تحديد حالها من الإسراع والإبطاء إلى معاق وذلك لأن الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن

استناد الحدود المختلفة التي للحركة إليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن وكذا القاسر إذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه إذا لم يكن فيه معاقق أصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاقق المحرك في تأثيره إذ لو لم يعاققه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاقق إما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الأجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاقق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاقق داخلي لاستحالة أن تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك أيضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحدد الحركة الطبيعية يحتاج إلى معاقق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج إلى ذلك وإلى معاقق داخلي أيضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي أعم من أن يكون طبيعيا أو نفسانيا فإن كل واحد منهما معاقق داخلي وأما الحركة الإرادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للإرادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بإزاء المعاققة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف أيضا على وجود المعاقق الداخلي حتى يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الإرادية كما ذكره المصنف

الحكم الثاني إن الميل الطبيعي يعدم إذا كانا الجسم في الحيز الطبيعي وإلا فإما إلى ذلك الحيز الطبيعي وأنه طلب للحاصل وهو غير معقول أو إلى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطالبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وأنه باطل وهذا الاستدلال إنما يصح ويتم في نفس المدافعة لأنها إما طلب لذلك المكان أو هرب عنه دون مبدئها

فإنه إذا كان مبدأ المدافعة إلى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال أنا إذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الأرض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله إذا كان اليد تحته كحاله إذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لأننا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وإنما يكون كذلك إذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه أن الثقل إذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من أجزائه ولاحظ

من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلًا إلا لجزء من ذلك الثقل فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه وإذا كان الثقل ليس له أجزاء بالفعل فإذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة أصلا لا في كله لأنه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه إذ ليست موجودة بالفعل وأما الميل القسري فأثبتوا له أيضا حكمين

الأول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي إلى جهة واحدة فإن الحجر الذي يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الأول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال إن الطبيعية وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدثا مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند إلى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم إنما يجوز اجتماعهما إذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فإن الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري

وإذا لم يكن له معاوق كما إذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لأن الطبيعة إذا خلت عن العوائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغاً إلى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون أخرى فإذا اجتمعا أحدثا مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما من مراتبه

الثاني إنهما أن الميل القسري والطبيعي هل يجتمعان إلى جهتين الحق أنه إن أريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة إلى جهتين في حالة واحدة بالضرورة إذ يستحيل أن يكون في شيء مدافعة إلى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي إلى فوق مدافعة هابطة وإن أريد بالميل مبدؤها فنعم إذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة إلى جهة مع مبدأ المدافعة إلى جهة أخرى بل يجوز اجتماع إحدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الأخرى فإن الحجرين المرميين إلى فوق بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتاً في قبولهما للحركة فإن الصغير أسرع حركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعاً وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زماناً إلى أن تبطلها مصاكات مما يماسه ويتخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل أيضاً فلولا أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين إلى جهتين بل اجتمع أحدهما مع مبدأ الأخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند إلى

الطبيعة فإن طبيعة الكبير أقوى وأشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية إلا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة علة قريية لها فلو اجتمع المبدأن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه وأما الميل النفساني فهو الميل الإرادي وسيأتيك في أبحاث الإرادة ما تعطفه وتضمه إليه أي إلى الميل النفساني فيكشف لك حاله زيادة انكشاف

سادسها أي سادس مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها أي من اختلافاتهم فيها أنهم بعد الاتفاق على انقسامها أي انقسام الاعتمادات إلى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود وإلى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل إلى العلو إذا رمي إليه و اعتماد الخفيف إلى السفلى حال ما حرك إليه أو هما أي كاعتماد الثقيل والخفيف إلى سائر الجهات أعني القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد فقال أبو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي تجب بها ويطله أنه تمثيل حال عن الجامع فإن مرجعه إلى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما وأنى يلزم من تضاد الآثار التي هي الحركات تضاد أسبابها التي هي الاعتمادات فإنه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة

كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وأيضا فالفرق قائم فإن اجتماع الحركتين إلى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فإنه إذا تحرك الجوهر إلى جهتين أوجب له الحركة إلى كل جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الأول الذي تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الأول في تينك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فإن البديهة تحكم بأن الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع أن يكون في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فإن الاعتماد إلى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فيبطل القياس التمثيل الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه أبو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان للأزمان أو المجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه

أما الأول وهو جزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المجتلبة فلما علمت أن الحجر الذي يرفع إلى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع وهذا اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه أيضا مدافعة صاعدة يجدها الرافع له أي للرافع وهذا اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينها

وأما الثاني وهو ترده في أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمان بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده أي يجد الجاذب مدافعة الحبل له بالضرورة فإن كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل إلى خلاف جهته بحيث لولا جذبه إياه إلى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل إلى خلاف تلك

الجهة بالضرورة وإليه أشار بقوله إذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان وتارة قال لا مدافعة فيه وإنما هو كالساكن الذي يمتنع من التحرك فإن كل واحد من الحاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة إلى جهته فلا اجتماع هناك بين الإعتمادين ومنها أي ومن اختلافاتهم أن الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بأنها غير باقية دون اللازمة فإنها باقية عنده للجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان

الأول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفلى مثلا بقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة أيضا كالاتتماد الحاصل للحجر المتحرك إلى السفلى بسبب دفع الإنسان إياه إليه لأنه أي المجتلب يشاركه في أخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا وهو أعني الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك مطلقا أي في جميع الصفات عند أبي هاشم القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك المجتلب اللازم في البقاء أيضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقيا أيضا قلنا لا يسلم كونه أي كون ما ذكر أخص صفة النفس بل ذلك زي أخص صفة النفس عند أبي هاشم هو كونه اعتمادا لازما أو كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الإلزام الوجه الثاني لا فرق في أجناس الأعراض التي يمتنع بقاؤها كالأصوات والحركات وغيرهما بين المقذور وغيره فوجب أن يكون الحال

في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لأن مرجعه إلى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الأصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز أن تكون خصوصية الأصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الإطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة في بقاء الاعتمادات اللازمة أعني الثقل والخفة في الأجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاکمة به أي بقاء الاعتمادات اللازمة كما في الألوان والطعوم فإن الإحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضا ببقاء الخفة والثقل في الأجسام ومنها أنه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فإننا إذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل العرض وإذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكلس أي صار كلسا وهو في الأصل الصاروج المركب من النورة واختلاطها وترمد أي صار رمادا إذ النار تزيده ييسا بإفنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيفتت وترمد ومنعه أبو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق فإن الزئبق أثقل بأضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي أن يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار حتى

يستند إليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها وإنما تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عندها بإحداث الله تعالى إياهما على سبيل جري العادة وهما أي الذهب وما منه الكلس قبل أي قبل مماسة النار سياتن متساويان في اليبس مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين إلى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد في الأحجار المكلسة التي أوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية فإنها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلاً اتفاقاً وأما أن يقال بأن الأجزاء المائية الظاهرة في حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جداً وكذا الأجزاء المائية موجودة في الذهب الأحجار الصلبة التي تجعل مياها سيالة بالحيل كما يفعل أصحاب الإكسبير قبل إذابتها فخرج هذه الغاء جواب أما أي القول بوجود الأجزاء المائية في الذهب والأحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ورفع للأمان عن المحسوسات إذا يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا أنهار جارئة ولا نحس بها ولذا قال الأستاذ أبو إسحاق لا نسلم أن المذاب بعد الإذابة بل رطب هو باق على يبوسته وليس إنكار الرطوبة مع الميعان بأبعد من دعوى الرطوبة في الأحجار المحسوسة يبوستها ومنها أنه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلاً إنما يطفو عليه للهواء المتشبه به فإن أجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه وإذا غمست صعداها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فإن أجزاءه مندمجة لم يتضبت بها الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الزئبق والفضة تطفو عليه مع أن أجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبت بها الهواء ويلزمه أيضاً أنه يجب أن ينفصل عنه أي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو وحده وتبقى الأجزاء الأخر راسبة في الماء لأن الهواء عنده صاعد بطبعه

والخشب راسب بطبعه فوجب أن ينفصل أحدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء

قال المصنف وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب الواقع بين الأجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي أو الوضع الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي أفادهما أي أفاد الهواء والأجزاء الأخر حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركبا من أجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الأجزاء وجاز أيضا أن يتخلخل الهواء فيما بين أجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الأجزاء وقال ابنه أبو هاشم إنه للثقل والخفة أي الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما أي الثقل والخفة أمران حقيقيان عارضان للجسم في نفسه كما مر يقتضي أحدهما الرسوب والآخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك أصلا ويلزمه أمران الأول إن الحديد يرسب في الماء فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء مع أن الثقل في الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا

الثاني إن حبة حديد ترسب في الماء وألغا من خشب لا يرسب فيه مع أنه لا نسبة لثقل الحبة إلى ثقل ألف منه وللحكماء كلام يناسب ما ذهب إليه أبو هاشم فأورده ههنا وجعله فرعا بناء على أن المقصود الأصلي من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فأيراد كلام غيرهم فيه إنما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال تفریع قال الحكماء الجسم إن كان أثقل من الماء على تقدير

تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لأنه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه إلى تحت وإن كان الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا رسوبا تاما وإن كان الجسم مع التساوي في الحجم أخف منه أي من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذي ملئ به مكانه موازنا

ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء إلى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم إلى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الأول فتأمل واعلم أنهم قالوا إن الحديد المنبسطة إنما لا تنزل في الماء لاحتياجها إلى أن ينحى من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديد المدورة وقالوا أيضا إن سبب الخفة في الأجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا إذا كانت في الهواء لم يكن للأجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فإذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء إلى فوق فإن قوي وقاوم الأجزاء الثقيلة مع دفع الخشبة إلى فوق وإن لم يقو على ذلك أذعن للهبوط قسرا إن لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك أنه إن حمل كلام أبي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم أن الحق عند الأشاعرة هو أن الطفو إنما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه بحيزه والرسوب إنما هو بسبب حركات يخلقها

الله في الراسب ومباينات يخلقها الله في أجزاء الماء على طريقة جري العادة وإنما لم يذكر في الكتاب لأنه معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها أنه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه أن لا يصعد ولو يطفو الخشبة على الماء بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا إذا لا سبب لطفو الخشبة إلا تشبث الهواء بها وإذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب أن ينفصل عما هو مستفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وهو أنه ربما كان التركيب أو الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف أي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذي فيه أي في الخشب لم يبق على كفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام الام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ويرد عليه أن الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء إذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل إذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو حل وكأوه شق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له وإخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته وقوة عصره إياه وهو مدفوع بأن الزق إذا كان أكبر كان أسرع صعودا وخروجا من الأصغر ولا شك أن ضغط الماء للأصغر أقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر أنه بمقتضى طبعه الذي هو في الأكبر أقوى وأشد اقتضاء للصعود ومنها أنه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما أي للحركة والسكون هو الحركة كما نشاهده أي نشاهد التوليد في حركة اليد لحركة المفتاح فإنه مالم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة

من حركة اليد لا من الاعتماد و كما نشاهده في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده الحجر إما طبعاً أو قسراً فإن ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه المولد لهما أي للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين
الأول أنه إذا أقيم عمود يمكن انتصابه قائماً على رأسه منفرداً فنصب كذلك وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد إلى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود إلى تلك الجهة فإن الدعامة تمنعه عن ذلك ثم إذا أزيلت دعامته سقط إلى جهة الدعامة وإن لم يتحرك ذلك المعتمد إلى جهتها فعلمنا أن حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد وإليه أشار بقوله وما هو أي سقوطه إلى تلك الجهة إلا للميل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه

الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه لامتناع التداخل بين الأجسام والمتأخر لا يولد المتقدم وفيه نظر إذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل وإما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة إذ يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين بتولدهما أي بتولد الحركة والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد أخرى لمتمسكيهما فإن متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من

الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا أيضا لكن الآمدي تنزل إلى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد فذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فإن قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والأظفار وحينئذ كان إسناد حركة المفتاح إلى حركة اليد أولى من إسنادها إلى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والأظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على أبي هاشم لا أن نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة اليد لا تكون إلا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها أنه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر إلى فوق إذا عاد هاويا أي نازلا أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على أصله من أن الحركة إنما تتولد من الحركة لا لا من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على أصله من أن الحركة إنما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف وهذا فرع الخلاف الذي قبله ثم قال وعلى الرأيين فيه تحكم وترجيح بلا مرجح

أما الأول فلأنه إذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقسور ولدت حركة صاعدة إلا الحركة الأخيره

فإنها تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب أن يذهب الحجر المقسور إلى غير النهاية بأن يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع

وأما الثاني فلأن الاعتماد الهابط الذي في الحجر إذا كان يوجب النزول فليوجهه أولاً أي في ابتداء الحركة وأيضا القول بأن كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الأخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لأن الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدأ القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة إلى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك إلى خرقه فليست طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في الأحكام فقد تنتهي الحركة الصاعدة في الضعف إلى ما يوجب أي إلى طبقة توجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فإن الشيء لا يؤثر في مثله إلا إذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر مغلوب في الأول أي في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي أفاده القسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا وحينئذ يوجب الاعتماد اللازم النزول والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه أيضا ومنها أنه قال أكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لا يوجهه الاعتماد لا اللازم فإنه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لأنه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند إليه السكون فلا سكون أصلا وقال الجبائي لا أستبعد أن يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب في أول الحال فيصعد الجسم إلى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم إلى تحت ولا بد بينهما من التعادل فإن المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل إلى حد التعادل والتساوي وعنده أي عند التعادل يكون

السكون إذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لأن الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لأحدهما على صاحبه وهو أي الاستدلال الذي نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لأن هذا الاستدلال مبني على أن الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المحتلب واللازم وأن السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر أن الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله إذ بحث توليد الاعتماد لهما أي للحركة والسكون خلاف أصله فلا يمكن له الاستدلال به بل حقه أن يقول موافقا لأصله الحركة الأخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا توجب له سكونا أو لا ثم حركة نازلة فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة إياها وبالجملة فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون أيضا فإن

الأول أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المحتلب غالبا في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون أصلا

المقصد الرابع

الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك احترازا عن الفلك فهو عدم ملكة لها وقيل بل كيفية بها يطيع الجسم الغامز فهو ضدها

الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز أي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينعمز تحته واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك وإنما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فإنه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لأنه وإن كان مما لا ينعمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونها وجودية أيضا قال الإمام الرازي إن الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك أن الجسم اللين هو الذي ينعمز فهناك أمور ثلاثة

الأول الحركة الحاصلة في سطحه

الثاني شكل التعيير المقارن لحدوث تلك الحركة

الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الأمرين وليس الأولان بلين لأنهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الإستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه أمور

الأول عدم الانغماز وهو عدمي

الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات

الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست أيضا صلابة لأن الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها

الرابع الاستعداد الشديد نحو اللانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية

المقصد الخامس
الملامسة عند المتكلمين استواء بعض الأجزاء والخشونة عدمه وعند الحكماء كقيمتان
قائمتان بالجسم وقيل بسطح الجسم
الملامسة عند المتكلمين استواء وضع الأجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بأن
يكون بعض الأجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون
الكيف وعند الحكماء هما كقيمتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء
واللاستواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فإن قيام العرض بالعرض جائز
عندهم

النوع الثاني المبصرات وهي الألوان والأضواء وأما ما عداهما من الأشكال والصغر والكبر والقرب والبعد فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما واعلم أنه لا يمكن تعريفهما لظهورهما وما يقال من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف أو كيفية لا يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر ومن أن اللون بعكسه فتعريف بالأخفى ولنجعل مباحثهما قسمين

النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية اللائق أن ترادف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة إلا أن الكلام فيها مختصر فأخرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة وهي الألوان والأضواء فإنهما مبصرتان بالذات وأما ما عداهما من الأشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء إلى غير ذلك فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما واختلفوا في الأطراف أعني النقطة والخط والسطح فقليل هي أيضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فإن قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فإنه إنما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا أولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق

بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والأول مرئيا بالذات وأولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن إذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان إحداهما متعلقة بالضوء أولا وبالذات والأخرى متعلقة باللون كذلك كانت وإن هذه الأخرى مشروطة بالرؤية الأولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم وأخواتهما فإنه لا يتعلق بشيء منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم أن الأطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم أنه لا يمكن تعريفهما أي تعريف الضوء واللون لظهورهما فإن الإحساس بجزئياتهما قد أطلعنا على ماهيتهما لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف وإنما اعتبر قيد الحيثية لأن الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا أولا أنه كمال ذاتي لا عرضي أو كيفية لا يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر ومن أن اللون بعكسه أي كيفية يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر هو الضوء فإن اللون مالم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالأخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة بروية الضوء أورد كلا منهما في قسم فقال ولنجعل مباحثهما في قسمين

القسم الأول في الألوان

وفيه مقاصد

المقصد الأول

قال بعض لا وجود للون وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء وفي الثلج وفي البلور والزجاج المسحوقين وفي موضع الشق من الزجاج الثخين والسواد يتخيل بصد ذلك ومنهم من قال الماء يوجب السواد لما يخرج الهواء فإن الثياب إذا ابتلت مالت إلى السواد قيل السواد لون حقيقي فإنه لا ينسلخ بخلاف البياض وقال ابن سينا في موضع من الشفاء لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر وفي موضع آخر قد يحدث لوجوه الأول أن بياض البيض يصير أبيض بعد سلقه ولم تحدث النار فيه هوائية لأنه بعد الطبخ أثقل

الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء وهو خل طبخ فيه المرदार سنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل ثم يخلط بماء طبخ فيه القلي فيبيض ثم يجف فليس لأن شفافا تفرق ودخل في الهواء

الثالث الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية ومن الحمرة فالقنمة ومن الخضرة فالنيلية ولولا اختلاف ما تتركب عنها لاتحد الطريق الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة فلو لم يكن إلا سواد وبياض وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر

الخامس إن الطبخ يفعل في الجص والنورة ما لا يفعله السحق والتصويل وإذ قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف بأن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة ويلزمه السفسطة والحق منعه والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها ومن اعترف بوجودهما قال هما الأصل والبواقي تحصل بالتركيب فإنهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة ومع ضوء كفيء الغمام والدخان الحمرة فالقئمة ومع غلبة الضوء الصفرة وإن خالطها سواد فالخضرة ومع بياض الزنجارية ومع قليل حمرة النيلية وقال قوم الزصل خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وتحصل البواقي بالتركيب بالمشاهدة والحق أن ذلك يحدث كيفيات في الحس وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل فشيء لا سبيل إلى الجزم به القسم الأول في الألوان قدمها على الأضواء مع كونها مشروطة بها إما في رؤيتها أو وجودها على ما سيأتي لأنها أكثر وجودا في الأجسام التي عندنا وفيه أي في القسم الأول مقاصد ثلاثة الأول قال بعض من القدماء لا وجود للون أصلا بل كلها متخيلة وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فإنه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر و كما

في الثلج فإنه أجزاء جمادية صغار سقافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضا و كما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فإنه يرى فيهما بياض مع أن أجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون و كما في موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف الثخين فإنه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه وقد مرت هذه الأمثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد أي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني أن الماء إذا وصل إلى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء وليس إشفافه كإشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء إلى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل أن هناك سوادا وأيضا فإن الثياب إذا ابتلت مالت إلى السواد فدل ذلك على أن الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فإنه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقي بخلاف البياض فإن الأبيض قابل للألوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا إذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الأجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل الإكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبأن انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب أن يكون عاريا عنه وإلا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في موضع من الشفاء أي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور و قال في موضع آخر أي في المقالة

الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخييل لوجوه خمسة
الأول أن بياض البيض مع كونه شفافا يصير أبيض بعد سلقه وإغلائه بالنار ولم تحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لأنه بعد الطبخ أثقل مما كان قبله وما ذلك إلا لخروج الهوائية منه وأيضا لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خثورة لا انعقادا
الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء ويتخذه أهل الحيلة وهو خل طبخ فيه المراد سنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي أولا ثم طبخ المرادار سنج ثانيا ووصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كأنه الدمعة فإنه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لأن شفافا تفرق ودخل فيه الهواء وإلا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف إلا بعده فدل ذلك على كثرة الأرضية حينئذ وفي المباحث المشرقية أنه إذا خلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك وبيض وليس ذلك لأن شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لأن ذلك كان منحلا ومتفرقا في الخل ولا لأن تلك الأجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها إلى بعض فإن حدة ماء القلي أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه ولقائل أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون لتخييل البياض سبب آخر لا نعلمه

إذ المفروض أنه لا اعتماد على الحس وإلا لوجب الحكم بكون الثلج أبيض حقيقة الثالث الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية أي يتوجه الجسم من البياض إلى الغبرة ثم منها إلى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كأنه يأخذ من أول الأمر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة أي يأخذ من البياض إلى الحمرة ثم إلى القتمة ثم إلى السواد ومن الخضرة فالنيلية أي يأخذ من البياض إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد

قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلاف ما يتركب عنه الألوان المتوسطة فإن لم يكن إلا بياض وسواد وكان أصل البياض وهو الضوء الذي قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن في الأخذ من البياض إلى السواد إلا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف إلا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فإن ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرئي وليس في الأشياء ما يظن أنه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما إلا الضوء فإذا جعل الضوء شيئا غيرهما أمكن أن تتركب الألوان وتتعدد الطرق فإنه إذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وإن خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الأسود الذي تخالطه النار كان حمرة إن كان السواد غالبا على الضوء أو صفرة إن كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم إن خالطت الصفرة سوادا ليس في أجزائه إشراق حدثت الخضرة إلى آخر ما سيأتي

تفصيله فقله ولولا اختلاف ما تتركب هذه الألوان المتوسطة عنها لاتحد الطريق إشارة إلى ما نقلناه عنه

الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة أي إذا انعكس الضوء من جسم ثقيل أسود إلى جسم آخر لم يصر المنعكس إليه أسود فلو لم يكن إلا سواد وبياض على الوجه الذي ذكر وجب أن يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر لأن هذه الألوان حينئذ إنما هي لاختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس إنما يكون من الأجزاء الشفافة دون السود فوجب أن لا ينعكس إلا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعاً

قال الإمام الرازي وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز أن يوجد هناك أمور مختلفة لأجلها يحس بالكيفيات المختلفة وإن لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد

الخامس أن الطبخ يفعل في الجص والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل أي الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما تخلخلاً وتفرق أجزاء فداخلهما الهواء المضىء وولا كان السحق والتصويل يفعلا فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما مزاجاً يوجب ذلك الأبيضا

قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضىء تأثير في التبييض

قال المصنف وإذ قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف أي ابن سينا بأن لا بياض فيما ذكره من الأمثلة وهي زبد الماء وأخواته ويلزم السفسطة وارتفاع الأمان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس في هذه الأمثلة أمر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضاً حادثاً بطريق مخصوص وقال وأما أنه هل يكون بياض غير هذا فمما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلام في هذا المعنى أشد استقصاءً وأشار به إلى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث

بطريق آخر فيظهر أن البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الأمثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع أمان لكن الإمام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه أي منع أن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة والقول بأن ذلك أي اختلاط الهواء المضىء بالأجزاء الشفافة أحد أسباب حدوث البياض وإن لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا به أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها إذ يلزم منه انتفاء الألوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فإذا أخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى ألوان الأشياء التي فيها وإذا أعيد صارت ملونة بأمثالها لاستحالة إعادة المعدوم عندهم ولا شك أن هذا أبعد من حدوث البياض في الأجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج ومن اعترف بوجودهما أعني وجود السواد والبياض قال أي بعضهم هما الأصل والبواقي من الألوان تحصل بالتركيب منهما على أنحاء شتى فإنهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة وإذا خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كفيء الغمام الذي أشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة إن غلب السواد على الضوء في الجملة وإن اشتدت غلبته عليه فالقمتة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وإن خالطها أي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة إذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة وإذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة والكراثية إن خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية إن خلط بها حمرة حصلت الإرجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الألوان وقال قوم

من المعترفين بالألوان الأصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة ألوان بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فإن الأجسام الملونة بالألوان الخمسة إذا سحقت سحقاً ناعماً ثم خلط بعضها ببعض فإنه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على أن سائر الألوان مركبة منها والحق أن ذلك أعني تركيب هذه الخمسة على أنحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي ألوان مختلفة كما ذكرتم وأما أن كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل أي مما تركب منها فشيء لا سبيل إلى الجزم به ولا بعدمه إذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب أن يتوقف فيه المقصد الثاني

قال ابن سينا وكثير الضوء شرط وجود اللون فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء وأنه غير موجود في الظلمة بل الجسم مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فإننا لا نراه فلذلك إما لعدمه أو لوجود العائق وهو الهواء المظلم والثاني باطل لأن الهواء غير مانع من الإبصار فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج والهواء الذي بينهما لا يعوق عن رؤيته والمشهور وهو مختار الإمام الرازي أنه شرط لرؤيته فإن رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق عدم رؤيته في الظلمة وأما عدمه فلا والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج لعدم إحاطة الضوء به فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي قال ابن الهيثم إننا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكل طبقة من الضوء

شرط لطبقة من اللون فإذا انتفت طبقات الرضوء انتفت الألوان وهذا يوجب أن هذه الألوان تنتفي في الظلمة ويحدث منه انتفاء اللون مطلقا وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما وإنما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك لها في مواضعها

قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وأنه أي اللون غير موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده حينئذ بل الجسم في الظلمة مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فإننا لا نراه في الظلمة فذلك أي عدم رؤيتنا إياه إما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم إذا لا عائق هناك سواه والثاني باطل لأن الهواء المظلم غير مانع من الإبصار فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج إذا أوقد نارا وقع عليه ضوءها والهواء الذي بينهما مع كونه مظلم لا يعوق عن رؤيته وكيف تكون الظلمة عاتقة من الرؤية مع كونها أمرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الإمام الرازي أنه أي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فإن رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة وإما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج عنه لعدم إحاطة الضوء به أي بالجالس في الغار فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار قال ابن

الهيثم مستدلا على أن الضوء شرط لوجود اللون أنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد كلما كان أضعف كان أضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الأولى فإذا انتفت طبقات الأضواء كلها انتفت أيضا طبقات الألوان بأسرها وهذا يوجب أن هذه الألوان التي هي في ضمن هذه الطبقات تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الأضواء فينتفي اللون المطلق أيضا لأن العام لا يوجد إلا في ضمن الخاص ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد للون المطلق في ضمنها قال ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا فاعترف بأن ما ذكره محتاج إلى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع أن لقائل أن يقول المختلف بحسب مراتب الأضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جاء وخفاء بحسب شدة الأضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو للون باقيا على حالة واحدة وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية سواء كانت متعلقة بالألوان أو غيرها أمر يخلقه الله في الحي على وفق مشيئته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤية الله تعالى وإنما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك بها في موضعها فعليك برعاية قواعد أهل الحق في جميع المباحث وإن لم نصرح بها

المقصد الثالث

الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا والدليل على أنه أمر عديم رؤية الجالس في الغار الخارج ولا عكس وما هو إلا لأنه ليس أمرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الإبصار ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي فقد يكون العائق ظلمة تحيط به لم يكن بعيدا

فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفع عن الضعيف وذلك كالهباء الذي يرى في البيت ولا يرى في الشمس

الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على أنه أمر عديم رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه إذا وقع في الخارج ضوء ولا عكس أي لا يرى الخارج الجالس وما هو أي ليس الحال المذكور من الجانبين إلا لأنه ليس الظلام أمرا حقيقيا بالهواء مانعا من الإبصار إذا لو كان كذلك لم ير أحدهما الآخر أصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما

قال المصنف ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرئي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة تحيط به أي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرئي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وحينئذ تكون الظلمة أمرا موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية باننا إذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة آخر إليه لم يكن حاله إلا هذه الظلمة التي نتخيلها أمرا محسوسا في الهواء وليس هناك أمر

محسوس ألا ترى أنا إذا غمضنا العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئاً في جفوننا بل لنا في هذه الحالة أنا لا نرى شيئاً فنتخيل أنا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة أمراً محسوساً فرع منهم من جعل الظلمة شرطاً لرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك إلا لكون الظلمة شرطاً لرؤيتها ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفع عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان في النهار منفعلاً عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت إذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لأن بصر الإنسان حينئذ يصير مغلوباً بضوئها فلا يقوى على إحساس الهباء بخلاف ما إذا كان في البيت فإن بصره ليس ههنا منفعلاً عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة أن الأولى أن يجعل هذا الفرع مقصداً ثالثاً عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعاً للمقصد الثالث

القسم الثاني في الأضواء

وفيه مقاصد

المقصد الأول

زعم بعض الحكماء أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء
ويبطله وجهان

الأول إنها إما غير محسوسة والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحتها فتكون
الأكثر ضوءاً أكثر استتاراً والمشاهدة عكسه وفيه نظر فإن ذلك شأن الأجسام الملونة
دون الشفافة فإن صفيحة البلور تزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين بها الطاعنون في
السن على قراءة الخطوط الدقيقة

الثاني لو كان جسماً لكان حركته بالطبع فكانت إلى جهة فلم يقع من كل جهة والتالي
باطل ومما يقوي ذلك أن النور إذا دخل من الكوة ثم سدناها فإنه لا يخرج ولا تعدم
ذاته بل كيفيته وهو مرادنا وأيضاً فالشمس إذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا في
اللحظة وحركته لا تعقل فيها

احتج الخصم بأن الضوء متحرك لأنه منحدر عن المضيء ويتبعه في الحركة وينعكس
عما يلقاه وكل متحرك جسم قلنا حركته وهو محض وذلك حدوثه في المقابل ولما
كان من عال تخيل أنه ينحدر ولما كان

حدوثه تابعا للوضع من المضيء ظن أنه يتبعه في الحركة ولما كان يحدث في مقابلة المستضيء والمتوسط شرط في حدوثه ظن أن ثمة انتقالا ويرد عليهم الظل مع الاتفاق على أنه ليس جسما

فرع من المعترفين بأنه كيفية من قال هو مراتب ظهور اللون ويطله أنه اعترف أن ثمة أمرا متجددا فلا يكون نفس

اللون ولأنه مشترك بين الألوان كلها وفيهما نظر إذ ربما يقول المتجدد لون يحدث وأنه يجوز اشتراك الألوان في كونها ذات مراتب فالمعتمد أن البلور في الظلمة إذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه احتج بأنه يزول الأضعف بالأقوى كاللامع بالليل ثم السراج ثم القمر ثم الشمس وما هو إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى ولا زوال ثمة

قلنا هذا تمثيل غايته تجويز أن يكون ذلك أثر

القسم الثاني من قسمي المبصرات في الأضواء وفيه مقاصد أربعة الأول زعم بعض الحكماء الأقدمين أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء ويطله وجهان

الأول إنها أي تلك الأجسام الصغار التي هي الضوء إما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا له والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الأكثر ضوءا أكثر استتارا والمشاهد عكسه فإن ما هو أكثر ضوءا يكون أكثر ظهورا وفيه نظر فإن ذلك أعني ستر الجسم المرئي ما تحته شأن الأجسام الملونة فإنها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الأجسام الشفافة التي ينفذ نور

البصر فيها ويتصل بما وراءها فإن صفحة البلور والزجاج الشفاف تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الإحساس بما تحته لأن الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الإحساس بما وراءه ألا ترى أن تلك الصفيحة إذا غلظت جدا أوجبت لما تحتها سترا وأن الاستعانة بالرقيقة منها إنما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع إذ لا إرادة له قطعاً ولا قاسر معه يقصره أيضاً فكانت حركته الطبيعية إلى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والتالي باطل لأن الضوء يقع على الأجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز أن يكون الضوء أجساماً مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت أن الضوء مطلقاً حقيقة واحدة لتم ومما يقوي ذلك أي عدم كون الضوء جسماً أن النور إذا دخل في البيت من الكوة ثم سدناها دفعة واحدة فإنه أي ذلك الجسم الذي فرض أنه النور لا يخرج من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر ولا تعدم ذاته وإلا لزم أن تكون حيلولة الجسم بين جسمين معدمة لأحدهما ولا يبقى أيضاً على حاله الذي كان عليه بل تعدم كلفيته التي كانت مبصرة وهو مرادنا فإن تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت وأيضاً فالشمس إذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا أي وجه الأرض وما يتصل به في اللحظة وحركته أي حركة النور الفائص على الدنيا من الفلك الرابع إلى وجه

الأرض لا تعقل فيها أي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الأفلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لأن الاستبعاد لا يكون دليلاً على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسماً بأن الضوء متحرك لأنه منحدر عن المضيء العالي كالشمس والنار وكل منحدر متحرك ويتبعه أي يتبع الضوء المضيء في الحركة أي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء عما يلقاه إذا كان صقيلاً إلى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة أصلاً بل حركته وهم محض وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه في المقابل أي حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضيء فيتوهم أنه تحرك منه ووصل إلى المقابل ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيء عال كالشمس مثلاً تخيل أنه ينحدر من العالي إلى السافل وهو باطل إذ لو كان منحدرًا لرأيناه في وسط المسافة فالصواب إذن أنه يحدث في المقابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم المقابل تابعا للوضع من المضيء أي لوضعه منه ومحاذاته إياه فإذا زالت تلك المحاذاة إلى قابل آخر زال الضوء عن الأول وحدث في ذلك الآخر ظن أنه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الأول إلى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث في مقابلة المستضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هذا المستضيء بالغير شرط في حدوثه أي حدوث في الضوء فيما يقابل هذا المستضيء أعني الجسم الذي انعكس إليه الضوء ظن أن ثمة انتقالاً وحركة للضوء من المستضيء إلى المنعكس إليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد أيضاً عليهم الظل نقضاً على أصل

دليلهم فإنه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على أنه ليس جسما فإن أجابوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء أيضا

فرع على بطلان كون الضوء جسما من المعترفين بأنه أي الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فإذا أُلّف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول بحسب أن هناك بريقا ولمعانا وليس الأمر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا أتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فإن أورد عليهما أنا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا إن ذلك بسبب أن أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال إن ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الأبصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن إدراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم ويطله أنه أي القائل به اعترف أن ثمة أمرا متجددا على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذي هو هذا المتجدد

نفس اللون لكونه أمرا مستمرا فبطل مذهبه لهذا ولأنه أعني الضوء مشترك بين الألوان كلها فإن السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك أنها غير مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيهما أي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر إذ ربما يقول ذلك القائل الأمر المتجدد الذي اعترفت به لون يحدث فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث إذ يلزمه حينئذ تجدد الألوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود أو مجتمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم

قال الإمام الرازي هؤلاء الذي قالوا الضوء ظهور للون أن جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لأنه سبب له فذلك نزاع لفظي وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية أعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وإن جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى وأنه عطف على إذ ربما أي ولأنه يجوز اشتراك الأمور المتخالفة بالماهية في أمر ذاتي أو عرضي فيجوز حينئذ اشتراك الألوان المختلفة الحقائق في كونها ذات مراتب أي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا إذ المراد أن الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل أمرا زائدا عليه وإذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد في الرد على هذا القائل أن البلور في الظلمة إذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضا اللون بدون السواد وغيره

من الألوان قد لا يكون مضيئاً وأيضاً لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضداً لبعضه لكنه باطل لأن الضوء لا يقابله إلا الظلمة
احتج القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر إذا ترقى من الأدنى إلى الأعلى ظن هناك بريقاً ولمعانا بأنه يزول الضوء الأضعف بالأقوى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فإنه يرى مضيئاً في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فإنه يرى مضيئاً شديداً ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم القمر فإنه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فإنها الغاية في الإضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها وما هو أي ليس زوال الأضعف بالأقوى إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى ولا زوال ثمة بحسب نفس الأمر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن أن ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم إذا تقوى بنور السراج ونظر إلى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن أضواء هذه الأشياء ليست إلا ظهور ألوانها عند الحس كما أن زوالها ليس إلا خفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا تمثيل أي إيراد مثال غايته تجويز أن يكون لذلك الذي ذكرتموه أثر في اختلاف أحوال الإدراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره إذ قد مر أن الحس لا ينفعل عن الأضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الأقوى فيجوز أن يكون للامع مثلاً ضوء مغاير للونه إلا أنه لا يرى في ضوء السراج

المقصد الثاني

المتن

في مراتبه القائم بالمضيء لذاته هو الضوء كما في الشمس وبالمضيء لغيره نور كما في القمر ووجه الأرض قال تعالى * (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا) * والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل وله مراتب كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع وكما نراه يختلف بصغر الكوة وكبرها وينقسم إلى غير النهاية انقسام الكوة في الصغر والكبر ولا يزال يضعف حتى ينعدم وهو الظلمة

الشرح

في مراتبه أي مراتب الضوء مطلقا القائم بالمضيء لذاته هو الضوء أي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد إطلاقه على ما يعمها وغيرها كما في الشمس وما عدا القمر من الكواكب فإنها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر والقائم بالمضيء لغيره نور إذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الأرض المستضيء بضوء الشمس فإذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان قال الله تعالى * (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا) * والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل

على وجه الأرض حال الأسفار وعقيب الغروب فإنه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء إما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره وذلك الغير إما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء إلى أول وثان فالضوء الأول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الأول والثاني وله أي للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخدع فإن الحاصل في فناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفادا من الأمور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم أو كسرهما مع فتح الدال وهو الخزانة لأن الأول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الأول فاختلفت أحوال هذه الأظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف وكما نراه أي كالظل الذي نراه يختلف في البيت شدة وضعفا بصغر الكوة أي الثقب النافذة وكبرها فإنها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوى وكلما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف وينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف إلى غير النهاية أي إلى أمور غير منحصرة في عدد يمكن إحصاؤه انقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا

المقصد الثالث

المتن

هل يتكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه اللون فكل شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع ويطله أنا نرى في الصبح الأفق مضيئاً وما هو إلا لهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به والكلام في الهواء

الشرح

احتج المانع بأنه لو تكيف لأحس به كما يحس بالجدار المتكيف به وجوابه منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطاً في الإحساس به والهواء إما غير ملون وإما له لون ضعيف

الشرح

المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء أو لا وإنما أوردته ههنا لأن ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه أي شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطاً فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل أن يقول قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطاً للضوء أيضاً لدار أجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين ويطله أي يبطل قول المانع أنا نرى في الصبح الأفق مضيئاً وما هو إلا لهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به أي بالهواء والكلام في الهواء الصنف الخالي عن الأجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الإمام الرازي بأنه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان أصفى كان الضوء

الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفنية الجدران أضعف وكلما كان البخار والغبار فيه أكثر كان ضوءه أقوى لكن الأمر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضا هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لأن الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء أقوى يمنع من الإحساس بها احتج المانع بأنه لو تكيف الهواء به لأحس به أي بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به أصلا فلا يكون متكيفاً بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطاً في الإحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافياً في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء إما غير ملون بالكلية وإما له لون ضعيف جدا بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والأحجار المشقة فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء أن جعل قبوله له مشروطاً باللون

المقصر الرابع

المتن

إن ثمة شيئاً غير الضوء يتفرق على الأجسام فكأنه شيء يفيض منها ويكاد ويستتر لونها وهو له إما لذاته ويسمى شعاعاً وإما من غيره ويسمى بريقاً ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء

الشرح

المقصد الرابع إن ثمة شيئاً غير الضوء يتفرق أي يتلألأ ويلمع على بعض الأجسام المستنيرة كأنه شيء يفيض منها أي من تلك الأجسام ويكاد يستتر لونها وهو أعني ذلك الشيء المتفرق له أي للجسم

إما لذاته ويسمى حينئذ شعاعا كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي وإما من غيره
ويسمى حينئذ بريقا كما للمرأة التي حازت الشمس ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة
النور إلى الضوء في أن الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره
انتهى المجلد لأول من كتاب المواقف ويليه المجلد الثاني وأوله النوع الثالث
المسموعات من الموقف الثالث المرصد الثالث