

كشف المراتب

في

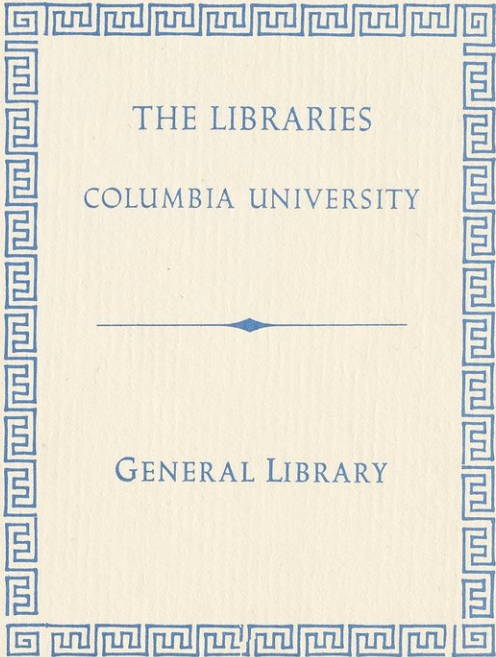
شرح بحرينيا الأختصاص

للعامة الجليل

شرح على البحر المحيبي كالمحقق الطوسي

المؤلف ٦٧٢

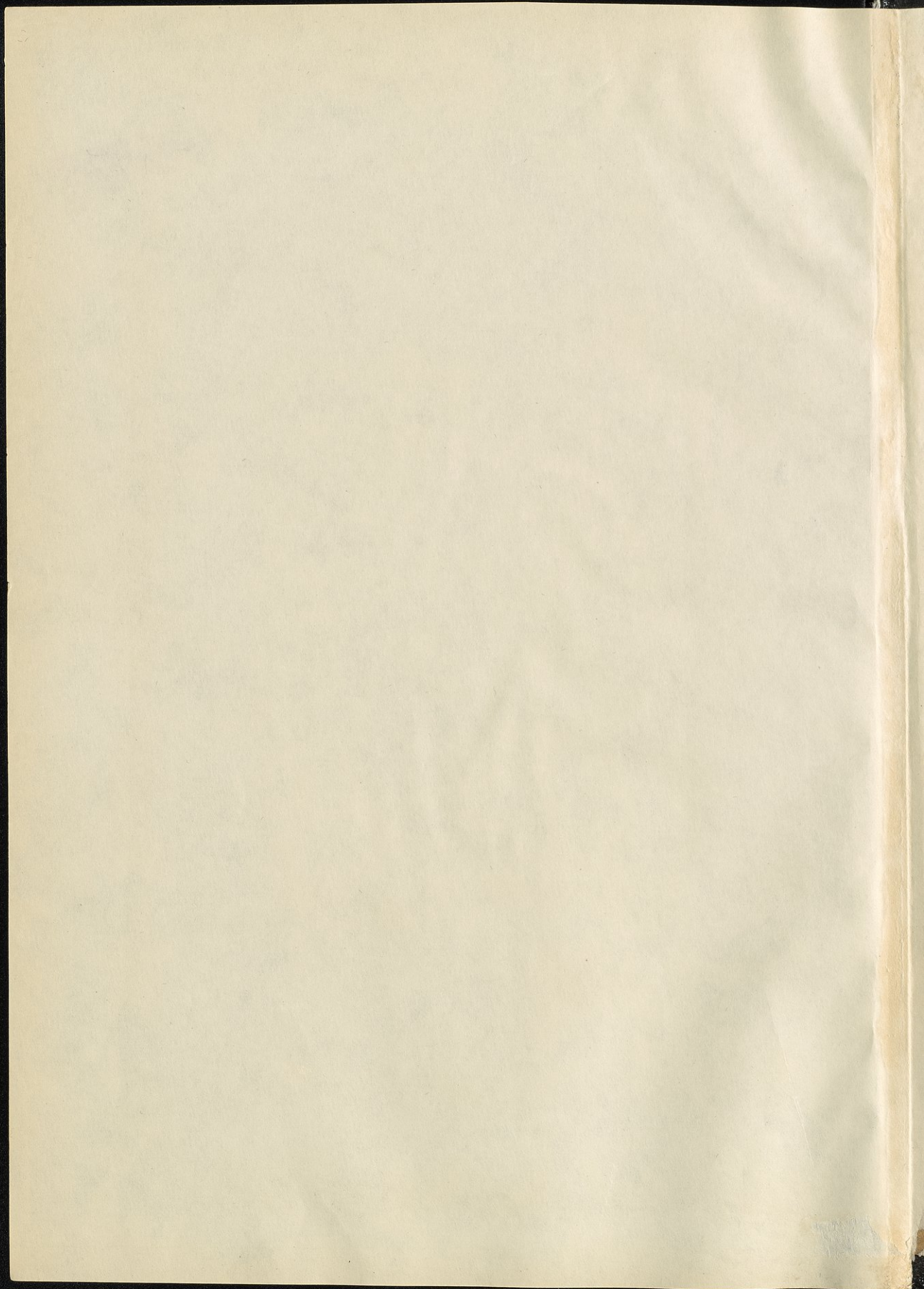
المصطفى رقم

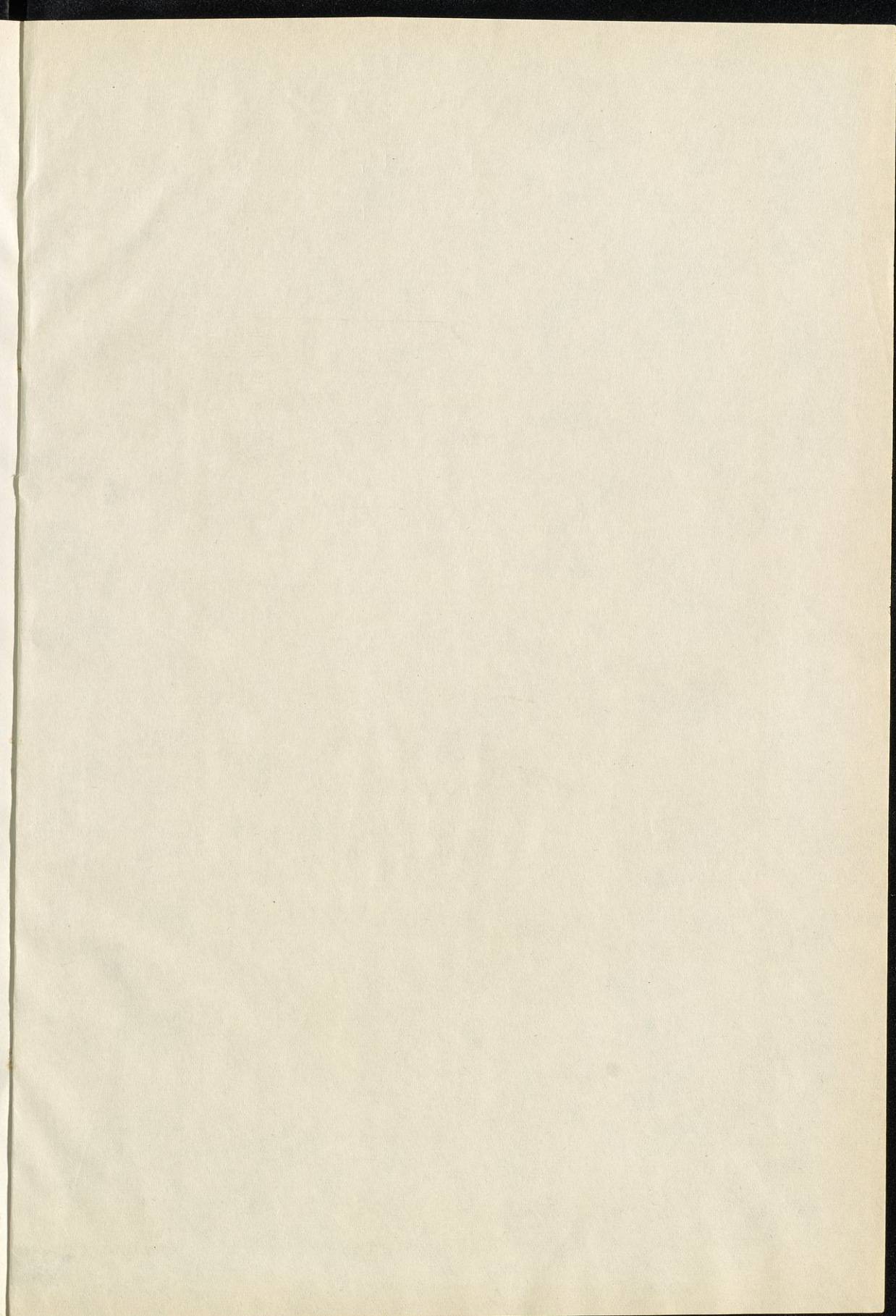


THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY



GENERAL LIBRARY





كشف المهراد

في

شرح تجريد الاعتقاد

للعالم الرباني والكامل الصمداني شمس الفقهاء والمجاهدين رئيس المحققين

والمُدقِّقِين آية الله في العالمين الشيخ العلامة جمال الدين أبي منصور

الحسن بن يوسف بن حلي بن المطهر الحلّي المشتهر بالعلامة

المتوفى سنة ٧٦٢ - ٥ ق

وهو شرح لم يسبق بمثله على التجريد الذي صنفه مولانا الافضل

العالم الاكمل نصير الحق والملة والدين محمد بن

محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه الزكية

من منشورات :

مكتبة المصطفوي - قم

BP

166.2

I234

1960Z

بِسْمِ تَعَالَى شَأْنَهُ

اجمال ترجمة حال المصنف الماتن قدس الله تربته وهو سلطان العلماء والمحققين
وافضل الحكماء والمتكلمين ممدوح اكابر الافاق ومجمع مكارم الاخلاق الذي لا يحتاج
الى التعريف لغاية شهر تدمع ان كل ما يقال في وصفه فهو دون رتبته حجة الفرقة الناجية وقدوة
الشيعة المحقة الجعفرية «مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ الْجَهْرُودِيِّ الْقَمِّيِّ»
قدس الله تربته وافاض عليه شأيب رحمته. انه طاب ثراه قدس الكل في العلوم العقلية و
النقلية وابهر العقول في الاخلاق الطيبة المرضية ولووسع المقام لذكرنا بعض قضاياها و
شظراً من الحكايات المنقولة عنه.

ومنها ان كتب له شخص مكتوباً مشتملاً على فحش وسباب كثيرة وكان من جملة
عباراته (يا كلب بن الكلب) فكان من جوابه في مكتوبه له بكل لين ورأفة (اما
قولك يا كذا فليس بصحيح لِانَّ الْكَلْبَ مِنْ ذَوَاتِ الْارْبَعِ وَهُوَ نَابِحٌ طَوِيلُ
الْاَظْفَارِ وَاَمَّا اَنَا فَمُنْتَصِبُ الْقَامَةِ بَادِي الْبَشَرَةِ عَرِيضُ الْاَظْفَارِ نَاطِقٌ ضَاحِكٌ
فَهَذِهِ الْفُصُولُ وَالْخَوَاصُّ غَيْرُ تِلْكَ الْفُصُولِ وَالْخَوَاصُّ) الى آخر ما اطال في
نقض ما اشتمل عليه المكتوب جملة فجملة بحسن طوية وتأق من غير انزعاج ولا ذكر
كلمة قبيحة.

وليس هذا بيدع ممن قال في حقه آية الله العلامة الشارح في اجازته الكبيرة
ما هذه عبارته : (وكان هذا الشيخ افضل اهل عصره في العلوم العقلية والنقلية وله مصنفات
كثيرة في العلوم الحكمية و الاحكام الشرعية على مذهب الامامية وكان اشرف من
شاهدناه في الاخلاق نور الله ضريحه قرأت عليه الهيات الشفاء لابي علي بن سينا وبعض
التذكرة في الهيئة تصنيفه رحمه الله ثم ادركه الموت المحتوم قدس الله روحه (انتهى)
ولد (قده) في (١١) ج ١ سنة (٥٩٧) وتوفي يوم الغدير سنة (٦٧٢) ودفن في

ترجمة الماتن

- ٣ -

العراق في البقعة المقدسة الكاظمية على مشرفها آلاف التسليم والتحية وقيل في تاريخ
حيوته بالفارسية :

نصير ملت ودين پادشاه كشور فضل ☆ يگانه‌ای که چو او مادر زمانه نژاد
بسال ششصد و هفتاد و دو بذی الحجه ☆ بروز هجدهم در گذشت در بغداد

قال جرجی زیدان فی آداب اللغة العربية فی ترجمته (قده): انه قد جمع فی
خزانة كتبه ما ینوف علی اربعمأة الف مجلد وانه اقام المنجمين و الفلاسفة و وقف علیهم
الاقواف فزها العلم فی بلاد المغول علی يد هذا الفارسی كانه قیس منیر فی ظلمة
مدلهمة (اتتهی)

یروی عن والده عن السید ابی الرضا فضل الله بن علی الحسنی عن السید ابی الصمصام
ذی الفقار بن محمد بن معد الحسنی عن الشیخ الطوسی .



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْقَاهِرِ سُلْطَانِهِ الْعَظِيمِ شَأْنُهُ الْوَاضِحُ بُرْهَانُهُ الْغَامِرُ احْسَانُهُ
أَنْدَى أَيْدِ الْعِبَادِ بِمَعْرِفَتِهِ وَهَدَاهُمْ إِلَى مَحَجَّتِهِ لِيَفُوزُوا بِجَزِيلِ الثَّوَابِ الْعَظِيمِ
الْمَخْلُودِ وَيَخْلُصُوا مِنَ الْعِقَابِ الْآلِيمِ السَّرْمَدِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى أَكْمَلِ نَفْسٍ إِنْسَانِيَّةٍ
وَاطْيَبِ طِينَةٍ عُنْصُرِيَّةٍ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى وَعَلَى عِتْرَتِهِ الْأَبْرَارِ وَذُرِّيَّتِهِ الْأَخْيَارِ
وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا .

أما بعد فان كمال الاثان انما هو بحصول المعارف الالهية وادراك الكمالات
الربانية اذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات ويفضل على الجمادات ولا معلوم اكمل
من واجب الوجود تعالى والعلم به اكمل من كل مقصود وانما يتم بعلم الكلام فانه المتكفل
بحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من اشخاص الناس الاجتهاد في ازالة الالتباس
بالنظر الصحيح في البراهين وطلب الحق باليقين ووجب على كل عارف من العلماء ارشاد
المتعلمين وتسليك الناظرين وقد كنا صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في
هذه العلوم الجليلة و احراز هذه الفضيلة والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من
مولانا **الْأَفْضَلِ الْعَالِمِ الْأَكْمَلِ نَصِيرِ الْحَقِّ وَالْمَلَّةِ وَالِدَيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ**
الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ قدس الله تعالى روحه الزكية في العلوم الالهية و المعارف العقلية
ووجدناه راكباً نهج التحقيق سالكا جدد التدقيق معرضاً عن سبيل المغالبة تاركاً طريق
المغالطة اتبعنا مطارح اقدمه في نقضه و ابرامه و لما عرج الى جوار الرحمن ونزل
بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المرام وجمع
جل مسائل الكلام على ابلغ نظام كما ذكر في خطبته و اشار في ديباجته الا انه (قده)
اوجز الفاظه في الغاية وبلغ في ايراد المعاني الى طرف (طرق - خ) النهاية حتى كل عن
ادراكه المحصولون و عجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم

بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحاً لما استبين من معضلاته وكاشفاً عن مشكلاته راجياً من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب انداكرم المسؤولين و عليه تتوكل وبه نستعين .

قال : بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَمَّا بَعْدُ حَمْدٌ وَاجِبُ الوجودِ عَلٰی نِعْمَاتِهِ وَالصَّلٰوةِ عَلٰی سَيِّدِ انْبِیَائِهِ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفٰی وَ عَلٰی اَكْرَمِ اَحْبَائِهِ فَاِنِّیْ مُجِيبٌ اِلٰی مَا سَأَلْتَ مِنْ تَحْرِیرِ مَسْأَلِ الْكَلَامِ وَ تَرْتِیْبِهَا عَلٰی اَبْلَغِ النِّظَامِ مُشِیرًا اِلٰی غُرَرِ فَرَائِدِ الْاِعْتِقَادِ وَ نَكْتِ مَسْأَلِ الْاِجْتِهَادِ مِمَّا قَادَنِی الدَّلِیْلُ اِلَیْهِ وَ قُوٰی اِعْتِمَادِی عَلَیْهِ وَ سَمِیْتِهِ بِتَجْرِیدِ الْاِعْتِقَادِ وَ اللّٰهُ اَسْأَلُ الْعِصْمَةَ وَ السَّدَادَ وَ اَنْ یَجْعَلَ ذِخْرًا لِّیَوْمِ الْمَعَادِ وَ رَتَبْتَهُ عَلٰی سِتَّةِ مَقَاصِدٍ (الْمَقْهَدُ الْاَوَّلُ) فِی الْاُمُوْر الْعَامَّةِ وَ فِیْهِ فِصُوْلٌ (الْفِصْلُ الْاَوَّلُ) فِی الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ - وَ تَحْدِیدِهِمَا بِالثَّابِتِ الْعَیْنِ وَ الْمُنْفٰی الْعَیْنِ اَوْ الَّذِیْ یُمْكِنُ اَنْ یُخْبَرَ عَنْهُ وَ تَقْیِضُهُ اَوْ یُغَیِّرُ ذٰلِكَ یَشْتَمِلُ عَلٰی دَوْرٍ ظَاهِرٍ .

اقول : في هذا الفصل مسائل مهمة جليلة هذه اولها وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حدوا الوجود والعدم اما المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين والحكماء قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم هو الذي لا يمكن ان يخبر عنه الى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للموجود والمنفي للمعدوم ولفظة "الذي" انما يشار بها الى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه .

قال : بَلِ الْمُرَادُ تَعْرِيفُ اللَّفْظِ اِذْ لاشيءُ اَعْرَفُ مِنَ الْوُجُوْدِ .

اقول: لما ابطال تحديد الوجود والعدم اشار الى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظ الوجود و مثل هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح منه و ان لم يستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد و انما كان كذلك لانه لاشيء اعرَفُ

من الوجود ان لا معنى اعم منه.

قال : **والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم باطل .**

اقول : ذكر فخر الدين في ابطال تعريف الوجود وجهين والمصنف لم يرتض بهما ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن ان يكون وجه الخلل فيهما **الاول** ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي اذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق موقوف على التصور وما يتوقف عليه البديهي اولى (لا بدخل) ان يكون بديهيا فيكون تصور الوجود والعدم بديهيا **الثاني** ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون بنفسه والادار ولا باجزائه لان تلك الاجزاء ان كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه وان لم يكن وجودات فنجد اجتماعها (ان لم يحصل) امرزائد كان الوجود محضا ما ليس بوجود هذا خلف (وان حصل) امرزائد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود او فاعله لافي هولا بالامور الخارجة عنه لان الخارجى انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للمعرف لان الاعم لا يفيد التميز الذى هو اقل مراتب التعريف والاخص اخفى وقد حذر في المنطق عن التعريف به لكن العلم بالمساواة يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور وهذا ان الوجهان باطلان **اما الاول** فلان التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصوراته بديهية لما ثبت في المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبي سلمنا لكن جاز ان يكون التصور للمفردات ناقصا اى تكون معلومة باعتبار ما من الاعتبارات وذلك يكفى في باب التصديقات ويكون المراد من المحصول كمال التصور **واما الثاني** فلان ما ذكره في نفي تركيب الوجود عائد الى كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة سلمنا لكن جاز التعريف بالخارجى وشرطه المساواة في نفس الامر لا العلم بالمساواة فالناظر في اكتساب الماهية اذا عرض على ذهنه عوارضها واستفاد من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارض مساو لها ثم يفيد غيره تصورها بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه ويكون الاكتساب لكمال

التصور فلا دور حينئذ .

المسئلة الثانية في أن الوجود مشترك

قال : و تردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضة وقبوله القسمة يعطى الشركة .

اقول : لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامه فبدل باشتراكه واستدل عليه بوجوه ثلاثة ذكرها الحكماء والمتكلمون الاول انا قد نجزم بوجود ماهية وتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فاننا اذا شاهدنا اثر احكامنا بوجود مؤثره فاننا اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا بامكانه وتجدد اعتقادنا بوجوده لم ينزل الحكم الاول فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك الثاني ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحداً و الا لم ينحصر التقسيم بين السلب و الايجاب الثالث ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركاً بينها اما المقدمة الاولى فلانا نقسمه الى الواجب و الممكن والى الجوهر والعرض والى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة و اما المقدمة الثانية فلان القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متغايرة او ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان الى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليهما ويقبل قسمته الى الانسان والفرس .

المسئلة الثالثة في أن الوجود ذاتي الماهيات

قال : فيغاير الماهية والاتحدت الماهيات اولم تنحصر اجزائها .

اقول : هذه المسئلة فرغ على المسئلة الاولى واعلم ان الناس اختلفوا في ان الوجود هل هو نفس الماهية او ذات عليها فقال ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وجماعة تبعوهما ان وجود كل ماهية نفس تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود كل ماهية مغاير لها الوجود واجب الوجود تعالى فان اكثر الحكماء قالوا ان وجوده نفس حقيقته و سياتى تحقيق كلامهم فيه وقد استدل الحكماء على الزيادة بوجوه الاول : ان الوجود مشترك على ما تقدم فاما ان يكون نفس الماهية او جزءاً منها او خارجاً عنها الاول باطل والالزام اتحاد

الماهيات في خصوصياتها لما تبين من اشتراكه والثاني باطل والالم تنحصر اجزاء الماهية بل يكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا تنتهي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الوجود اذا كان جزء من كل ماهية فانه يكون جزءاً مشتركاً بينهما ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنساً فتقتصر كل ماهية الى فصل يفصلها عما يساويها فيه لكن كل فصل فانه يكون موجوداً لاستحالة انفصال الموجودات بالامور المدمية فيقتصر الفصل الى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية لان جزء الجزء يكون جزءاً أيضاً موجوداً فيقتصر الى فصل آخر ويتسلسل فيكون للماهية اجزاء لا تنتهي واما استحالة التالي فلو جود احدها ان وجوده لا ينتهي مجال على ما يأتي . الثاني يلزم منه تركب واجب الوجود تعالى لانه موجود فيكون ممكناً بسبب التركب هذا خلف الثالث . يلزم منه انتفاء الحقائق اصلاً لانه يلزم منه تركب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققاً فلا يكون المركب متحققاً وهذا كله ظاهر البطلان .

قال : وَلَا تَفْكَاسَهُمَا تَعْقَلًا .

اقول : هذا هو الوجد الثاني الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول معاير للمشكوك فيه وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصية الماهية فيكون معاير ألبها .

لا يقال : انا قد نتشكك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوتها أدع عليه ويتسلسل **لا نناقول :** التشكك ليس في ثبوت وجود الوجود بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية وذلك هو المطلوب .

قال : وَتَحَقُّقُ الْإِمْكَانِ

اقول : هذا وجه ثالث يدل على الزيادة و تقريره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة و الامكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية او جزءها لم تعقل منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذ واللازم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الامكان حينئذ للمنافاة بين

الامكان الخاص والوجوب الذاتي ولان الامكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لاتعقل الابن شيئين.

قال: وفائدة الحمل.

اقول : هذا هو الوجه الرابع الدال على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره اننا نحمل الوجود على الماهية فنقول الماهية موجودة فنستفيد من دفائدة معقولة لم تكن لنا حاصلة قبل الحمل وانما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية او الموجودة موجودة والتالي باطل فكذا المقدم .

قال: والحاجة الى الاستدلال .

اقول: هذا وجه خامس يدل على ان الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزء منها وتقريره اننا نفتقر في نسبة الوجود الى الماهية الى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية اوجزئها لم نحتاج الى الدليل لافتقار الدليل الى المغايرة بين الموضوع والمحمول والتشكيك في النسبة الممتنع تحققه في الذاتي.

قال: وانتفاء التناقض.

اقول: هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره اننا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول: الماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ولو كان جزء منها لزم التناقض ايضاً لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزاءها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها والالزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة.

قال : وتركب الواجب .

اقول: هذا وجه سابع وهو ان تركيب الواجب منتف وانما يتحقق لو كان الوجود زائداً على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزءاً من الماهية لزم ان يكون الواجب مركباً وهو محال .

قال: وقيامه بالماهية من حيث هي هي

اقول: هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقريره استدلالهم انه

لو كان زائداً على الماهية لكان صفة قائمة بها لاستحالة ان يكون جوهر ا قائماً بنفسه مستقلاً عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها و اذا كان كذلك فاما ان يقوم بالماهية حال وجودها وحال عدمها والقسمان باطلان اما الاول فلان الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية اما ان يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه او يكون مغايراً له فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولانا ننقل البحث الى الوجود الذي هو شرطه فيتسلسل واما الثاني فلانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدم وهو باطل واذا بطل القسمان انتفت الزيادة وتقرير الجواب ان نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة فالحصر ممنوع .

قال: فزيادته في التصور.

اقول: هذا نتيجة ما تقدم و هو ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي انما يعقل في الذهن والتصور لافي الوجود الخارجي لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الاعيان منفردة عن الوجود فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الامر والتصور لافي الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل .

المسئلة الرابعة في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي

قال : وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والالبطلت الحقيقية.

اقول: اختلف العقلاء هيئنا فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحصر الوجود في الخارجي والمحققون منهم اثبتوه وقسموا الوجود الى الخارجي والذهني قسمة حقيقية واستدل المصنف رحمة الله عليه بان القضية الحقيقية صادقة قطعاً لانا نحكم بالاحكام الايجابية على موضوعات معدومة في الاعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف وان ليس ثابتاً في الاعيان فهو متحقق في الذهن.

واعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج و هو مذهب سخيف قد ابطل في المنطق

فتمحقق الحقيقية يدل على الثبوت الذهني كما قرناه.

قال: والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم .
اقول: هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهني وتقرير استدلالهم انه لو حلت
 الماهية في الازهان لزم ان يكون الذهن حاراً بارداً اسود ابيض فيلزم مع اتصاف الذهن
 بهذه الاشياء المنتفية عنه اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو
 ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومثالهما المخالفة للماهية في لوازمها واحكامها
 فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين
 صورها وامثلتها .

المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني

قال : وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول
اقول: قد ذهب قوم غير محققين الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضى حصول
 الماهية في الاعيان وهذا مذهب سخي فشهد العقل ببطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية
 في الاعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستنداً
 الى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعيان وليس
 ما به تكون الماهية في الاعيان .

المسئلة السادسة في ان الوجود لا تزيد فيه ولا اشتداد

قال: ولا تزيد فيه ولا اشتداد

اقول: ذهب قوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لان الزيادة ان
 كانت وجوداً لزم اجتماع المثليين والالزم اجتماع النقيضين واما نفى الاشتداد فهو مذهب
 اكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداداً
 بل هو باق كما كان وان حدث فالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتداداً للموجود الواحد
 بل يرجع الى انه حدث شيء آخر معه والافلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقصان و
 هذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والتنقص .

المسئلة السابعة في أن الوجود خير والعدم شر

قال: وهو خير محض .

اقول: انا اذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً واذا تأملنا في كل ما يقال له شر وجدناه عدماً الا ترى القتل فان العقلاء حكموا بكونه شراً واذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال الانسان ولا من حيث ان الآلة قطاعه فانه ايضاً كمال لها ولا من حيث حركة اعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطع بل من حيث هو ازالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر الا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى ابلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبرائته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه .

المسئلة الثامنة في أن الوجود لا ضده

قال: ولا ضده .

اقول: الضدات وجودية تقابل ذاتا اخرى في الوجود ولما استحال ان يكون الوجود ذاتاً و ان يكون له وجود آخر استحال ان يكون ضداً لغيره ولانه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول اما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي او ذهني فيعرض له الوجود الذهني ولا شيء من احد الضدين يعرض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في نفي المعدوم بل تقابل السلب والايجاب ان اخذا مطلقيين والاتقابل العدم والملكة .

المسئلة التاسعة في أنه لا مثل للوجود

قال : ولا مثل له .

اقول : المثلان ذاتان وجوديتان يسدكن واحدة منهما مسد صاحبه ويكون المعقول منهما شيئاً واحداً بحيث اذا سبق احدهما الى الذهن ثم احقده الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانياً غير ما اكتسبه اولاً والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئاً آخر

وايضا فليس هيينا معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه اذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود.

لا يقال: ان كليهما جزئيه متساويان في التعقل فكان له مثل وهو الجزئي .
لانا نقول: انهما ليسا متساويين في المعقولية وان كان احد جزئي الجزئي هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلا (وايضا) فانه عارض لكل المعقولات على ما قررناه اولا ولاشيء من المثليين بعارض لصاحبه .

المسئلة العاشرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها

قال: فتحققت مخالفته للمعقولات

اقول: لما انتفت نسبة التماثل والتضاديينه وبين غيره من المعقولات وجبت المخالفة بينهما اذ القسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والتضاد والاختلاف وقد انتفى التماثل والتضاد فوجب الاختلاف و لهذا جعله نتيجة لما سبق .

قال: ولا ينافيها .

اقول: المتنافيان لا يمكن اجتماعهما وقد بينان كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدق عليه فكيف ينافيه .

لا يقال: العدم المطلق امر معقول وقد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصح قوله على الاطلاق انه لا ينافيها .

لانا نقول: نمنع اولا كون العدم المطلق معقولا والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا اقتقر الى موضوع خاص كافتقار الملكة اليه (سلمنا) لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فان العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخل تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت و منافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث انه اخذ مقابلا له ولا امتناع في عروض احد المتقابلين للاخر اذ اخذا لا باعتبار التقابل الكلي والجزئية فانهما قد يصدق احدهما على الاخر باعتبار تغايرهما لا باعتبار تقابلهما وهذا فيه دقة .

المسئلة الحادية عشر في تلازم الشيئية والوجود

قال: ويساوق الشيئية فلا تتحقق بدونها والمنازع مكابر مقتضى عقله.

اقول: اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود للشيئية وتلازمهما حتى ان كل شيء على الاطلاق فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتف و ليس بشيء وبالجملة لم يشبوا للمعدوم ذاتا متحققة فالمعدوم الخارجى لاذات له فى الخارج والذهنى لاذات له زهنا وقال جماعة من المتكلمين ان للمعدوم الخارجى ذاتا ثابتة فى الاعيان متحققة فى نفسها ليست ذهنية ولاغيرها وهؤلاء مكابرون فى الضرورة فان العقل قاض بانها لا واسطة بين الموجود والمعدوم فان الثبوت هو الوجود .

قال: وكيف تتحقق الشيئية بدونها مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف .

اقول : لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم الى المكابرة شرع فى الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا تأثير لها فى الذوات انفسها لانها ثابتة فى العدم مستغنية عن المؤثر فى جعلها ذواتاً ولا فى الوجود لانه عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت فى نفس الامر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت فى الاعيان بل هو امر اعتبارى و الالزم التسلسل لان ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشاركاً لغيره من الموجودات فى الثبوت وممتازا عنها بخصوصية و ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت امراً زائداً عليه ويلزم التسلسل.

اذ اثبت هذا فاعلم ان المصنف (قده) قد تسلم مذهبهم وما ثبت فى نفس الامر و الزمهم المحال (وتقريره) ان الماهيات لو كانت ثابتة فى العدم لاستغنت الممكنات فى وجودها عن المؤثر فانفتت القدرة اصلاً ورأساً والتالى باطل فالقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تأثير لها فى الذوات ولا فى الوجود على مذهبهم - ولا فى اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت فى نفس الامر وذلك يستلزم نفي التأثير اصلاً واما بطلان التالى فبالانفاق والبرهان دل عليه على ما يأتى فلهذا استبعد المصنف (قده) هذه المقالة

مع اثبات القدرة المؤثرة و القول بكون الاتصاف امرأ ذهنيا و انه منتف في الخارج
قال : و انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد.

اقول: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم و تقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه ثبت من اشخاصها في العدم ما لا يتناهى كالسواد و البياض و الجواهر و غيرها من الحقائق فالزمهم المصنف (قده) المحال و هو القول بعدم انحصار الموجودات لان تلك الماهيات ثابتة و هي غير محصورة في عدد متناه و الثبوت هو الوجود لانتفاء تعقل امر زائد على الكون في الاعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات و هو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرأ مغاير للكون في الاعيان كان نزاعا في العبارة و قولا باثبات ما لا يعقل مع انا نكتفي في اثبات محالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان و هم يسلمونه لنا و البراهين الدالة على استحالة ما لا يتناهى كما تدل على استحالته في الوجود تدل على استحالته في الثبوت ان دلالتها انما هي على انحصار الكائن في الاعيان و قول المصنف (قده) و انحصار الموجود «عطف على الانتفاء اى وكيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع اثبات القدرة و انتفاء الاتصاف و مع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغي ان يفهم كلامه هي هنا .

قال : و لو اقتضى التمييز اثبوت عيننا لزم منه محالات .

اقول: لما ابطال مذهب المثبتين شرع في ابطال حججهم و لهم حجتان قويتان (رديتان - خل) ذكرهما المصنف و ابطالهما (اما الحجة الاولى) فتقريرها ان كل معدوم متميز و كل متميز ثابت فكل معدوم ثابت (اما المقدمة الاولى) فيدل عليها امور ثلاثة **احدها** ان المعدوم معلوم و كل معلوم متميز **الثاني** ان المعدوم مراد فانزى بالذات و نكره الالام فلا بد وان يتميز المراد عن المكروه **الثالث** ان المعدوم مقدور و كل مقدور متميز فاننا نميز بين الحركة يمنا و يسرة و بين الحركة الى السماء و نحكم بقدر تناعلى احدى الحركتين دون الاخرى فلولا تمييز كل واحد منهما عن الاخرى لاستحال هذا الحكم و **اما** (المقدمة الثانية) فلان التمييز صفة ثابتة للمتميز و ثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لانه فرع عليه و **الجواب** ان التمييز لا يستدعي الثبوت عيننا و **الالزام** منه محالات **احدها** ان المعدوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشر يك

البارى تعالى واجتماع الضدين وغيرهما ويتميز احدهما عن الاخر فلوا قضى التميز الثبوت عيناً لزم ثبوت المستحيلات مع انهم وافقونا على انتفاء المستحيل **الثانى** ان المعلوم قد يكون مركباً خيالياً ووجوداً وليس بثابت فى العين اتفاقاً **الثالث** ان المقدورية لو استدعت الثبوت لانفتت اذ لاقدرة على الثابت وكذا المرادية .

قال : والامكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفائه.

اقول : هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت المعدوم وهى انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امراً عدمياً والالم يبق فرق بين نفي الامكان وبين الامكان المنفى فيكون امراً ثبوتياً وليس جوهرًا قائماً بذاته فلا بد له من محل ثبوتى وهو الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمى ثابتاً وهو المطلوب واجاب المصنف (قده) عنه بأن الامكان امر اعتبارى ليس شيئاً خارجياً والالزم التسلسل وان يكون الثبوتى حالافى محل عدمى و هو باطل قطعاً و ايضا فان الامكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجاً فيبطل قولهم كل ممكن ثابت .

المسئلة الثانية عشر فى نفي الحال

قال : وهو يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فلا واسطة .

اقول : ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضى والجوينى من الاشاعرة الى ان هيهنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهى ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفى وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود والعدم وان الثبوت هو الوجود ومرادف له وان العدم والنفي مترادفان ولاشئ عند العقل اظهر من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها .

قال : والوجود لا يرد عليه القسمة والكلى ثابت ذهنياً ويجوز قيام العرض

بالعرض .

اقول : لما بطل مذهبهم اشار الى بطلان ما احتجوا به وهو جهان **الاول** قالوا قد تبين ان الوجود زائد على الماهية فاما ان يكون موجوداً أو معدوماً أو لا موجوداً ولا معدوماً

والاولان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه التسلسل واما الثاني فلانه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه فبقي الثالث **والجواب** ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون سواداً أو بياضاً كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجوداً او لا يكون ولان المنقسم الى الشئين اعم منهما ومستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه **الوجه الثاني** ان اللونية امر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازاً عن الآخر بامر زائد على ما به الاشتراك ثم الوجهان ان كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض وان كانا معدومين لزم ان يكون السواد امر أعديماً وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبتت الوساطة والجواب من وجهين **الأول** ان الكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة **الثاني** ان العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتي وايضاً فان قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض .

قال : ونوقضوا بالحال نفسها .

اقول : اعلم ان نفاة الاحوال قالوا وجدنا ملخص ادلة مثبتى الحال يرجع الى ان هيئنا حقائق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ثم قالوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم فوجب القول بالحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فوجب القول بالحال للحال نفسها فان الاحوال عندهم متعددة متكررة فلها جهتا اشتراك هي مطلق الحالية وامتياز هي خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم ان يكون للحال حال اخرى ويتسلسل .

قال : والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل .

اقول : اعتذر المثبتون عن التزام النفاة بوجهين **الأول** ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف **الثاني** القول بالتزام التسلسل والعذران باطلان اما الاول فلان كل معقول اذا نسب الى معقول آخر فاما ان يتحدا في المعقولية ويكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر وانما يتعدان بعوارض لاحقة لهما وهما المثلان او لا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور فيهما واما الثاني فلانه يبطل الاستدلال بوجود

الصانع تعالى و براهين ابطال التسلسل آتية ههنا و اجاب بعض المتأخرين بان المختلفين اذا اشتركا في امر ثبوتى لزم ثبوت امرين بهما يقع الاختلاف و التماثل و اما اذا اتحدا في امر سلبى فلا يلزم ذلك و الاحوال وان اشتركت في الحالية كالسوادية و البياضية الا ان ذلك المشترك امر سلبى فلا يلزم التسلسل وهو غير مرضى عندهم لان الاحوال عندهم ثابتة .

المسئلة الثالثة عشرة : في التفريع على القول بثبوت المعدوم و الاحوال

قال : فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم و انتفاء تأثير المؤثر فيها و تباينها و اختلاف فهم في اثبات صفة الجنس و ما يتبعها في الوجود و مغايرة التحيز للجوهرية و اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما و امكان وصفه بالجسمية و وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة و العلم و الحياة .

اقول : لما بطل مذهب التماثلين بثبوت المعدوم و الحال ابطال ما فرعوا عليهما و قد ذكر من فروع اثبات الذوات في العدم احكاما اختلفوا في بعضها الاول اتفقوا على ان تلك الذوات غير متناهية في العدم و لكل نوع عدد غير متناه و ان كانت تلك الاعداد متناهية باشخاص الثاني ان الفاعل لا تأثير له في جعل الجوهر جوهرأ و العرض عرضا و انما تأثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجودة لان تلك الذوات ثابتة في العدم لم تنزل و المؤثر انما يؤثر على طريقة الاحداث و قد صار الى هذا الحكم جماعة من الحكماء و قالوا ان كل ما بالفاعل ينتفى بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهرأ بالفاعل لا ينتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض الثالث اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات بل جعلوا الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا و انما تختلف بصفات عارضة لها و هذا المذهب باطل لان الصفات ان كانت لازمة كان اختلافها دليلا على اختلاف الملزومات و الاجازان ينقلب السواد جوهرأ و بالعكس و ذلك باطل بالضرورة الرابع اختلفوا في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدم ام لا و المراد بصفات الاجناس ما يقع به الاختلاف و التماثل كصفة الجوهرية في الجوهر و السوادية في السواد الي غير ذلك من

الصفات فذهب ابن عياش الى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم واما الجبائيان و
عبد الجبار وابن مشويه فانهم قالوا صفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الجملة كالحيوة
وما يشترط بها واما ان تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة **أحديها** الصفة الحاصلة
حالتى الوجود والعدم وهي الجوهرية **والثانية** الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاء. ل
الثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود
الرابعة الحصول في التحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه
الأربع فليس له بكونه اسود او ابيض صفات واما الاعراض فلا صفات لها عائدة الى
الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة الى الافراد **أحديها** الصفة الحاصلة حالتى الوجود
والعدم وهي صفة الجنس **الثانية** الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود **الثالثة** صفة الوجود
الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام و ابو عبدالله البصرى و ابو اسحاق بن عياش الى ان
الجوهرية هي التحيز ثم قال الشحام و البصرى ان الذات موصوفة بالتحيز كما توصف
بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في التحيز وقال
البصرى شرط الحصول في التحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في
التحيز وزعم ابن عياش انه حال العدم غير موصوف باحدهما ولا بغيرهما **السادس** اتفق
المثبتون الا ابا عبدالله البصرى على ان المعدوم لاصفة له بكونه معدوما والبصرى اثبت
له صفة بذلك **السابع** اتفقوا الا ابا الحسين الخياط على ان الذوات المعدومة لا توصف
بكونها اجساما وجوز الخياط **الثامن** اتفقوا على ان من علم ان للعالم صناعاً قادراً
حكيماً مرسل للرسل قد يشك في انه هل هو موجود ام لا ويحتاج في ذلك الى دليل
بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتقايرة والعقلاء كسافة منعوا من ذلك
واوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير
في نفسه .

قال: وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك

مما لا فائدة بذكرها

اقول: لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بثبوت الحال

وذكر منها فرعين **الأول** قسمة الحال الى المعمل وغيره قالوا ثبوت الحال للشيء اما يكون معملا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعملة بالعلم او لا يكون كذلك كسوادية السواد فقسموا الحال الى المعمل وغيره **الثاني** اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في الماهية وانما تختلف باحوال تنضاف اليها وانفق اكثر العقلاء على بطلان هذا الوجوب استواء المتماثلين في اللوازم فيجوز على القديم الانقلاب الى المحدث وبالعكس ولان التخصيص لا بدله من مرجح وليس ذاتاً ولا صفة ذات والاتسلسل .

المسئلة الرابعة عشرة : في الوجود المطلق والخاص

قال : ثم الوجود قديؤخذ على الاطلاق فيقابلة عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقديؤخذ مقيدا فيقابلة عدم مثله .

اقول : اعلم ان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الاعيان قد يؤخذ عارضا لماهية ما فيتخصص الوجود حينئذ وقد يؤخذ مجرداً من غير التفات الى ماهية خاصة فيكون وجوداً مطلقاً **اذا** عرفنا هذا فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهية خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فان المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدق عليه انه معدوم مطلق وانه موجود مطلق نعم انا نظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء واحد وانما يجتمعان اذا اخذا لا باعتبار التقابل ولهذا كان المعدوم مطلقاً متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احداقسام مطلق الثابت فيكون الثابت مطلقاً صادقاً على المعدوم المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم المطلق غير متصور واما الوجود الخاص وهو وجود الملكات المتخصص باعتبار تخصصها فانه يكون مقيداً كوجود الانسان مثلاً المقيد بقيد الانسان وغيره من الماهيات فانه يقابله عدم مثله خاص .

المسئلة الخامسة عشرة: في ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع

قال: ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته .

اقول: عدم الملكة ليس عدما مطلقاً بل له حظ مامن الوجود ويفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع امكان اتصاف ذلك الموضوع بذلك الشيء كالعمى فانه عدم البصر لا مطلقاً ولكن عن شيء من شأنه ان يكون بصيراً فهو يفتقر الى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما تفتقر الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع العمى عليه .

قال: ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً.

اقول: لما فسر عدم الملكة بانها عدم شيء عن موضوع من شأنه ان يكون له وجب عليه ان يبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الامر عدم ملكة وعدمها عن الانثى (الانطخـل) ليس عدم الملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية عن الانثى (الانطخـل) ايجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحمار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي ايضاً ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدة فيه

المسئلة السادسة عشرة في ان الوجود بسيط

قال: ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له

اقول: قديمان الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول اعم منه فلا جنس له فلا فصل له لان الفصل هو المميز لبعض افراد الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط لا يقال له لا يجوز ان يكون مركباً لامن الاجناس والفصول كتركب العدد من الآحاد لا ناقول تلك الاجزاء امان تكون موجودة او لا تكون كذلك وعلى التقدير الاول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز الا بالمقدار وهو منتف على التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضاً لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف .

المسئلة السابعة عشرة : في مقولته على ما نحت من الجزئيات

قال : ويتكثّر بتكثّر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها .

اقول : الوجود طبيعة معقولة (مقولة - ظ) كلية واحدة غير متكثرة فان اعتبر عروضة للماهيات تكثر بحسب تكثرها لا استحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحدة من عوارض تلك الماهيات اعني ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقائق ويصدق عليها صدق الكلي على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك الوجودات العارضة للماهيات وبالتشكيك وذلك ان الكلي ان كان صدقه على افراده على السواء كان متواطيا وان كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الافراد اولى بالكلي من الاخر او اقدم منه او يوجد الكلي في ذلك البعض اشد منه في الاخر كان مشككا والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة الى كل وجود خاص كذلك لان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول واشد عند بعضهم فيكون مشككا .

قال : فليس جزء من غيره مطلقاً .

اقول : هذا نتيجة ما تقدم وذلك لان المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت في الماهية واجزاءها على ما يأتي فيكون البتة عارضاً لغيره فلا يكون جزء من غيره على الاطلاق اما بالنسبة الى الماهيات فلانه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءاً من غيره وانه زائد على الحقائق واما بالنسبة الى وجوداتها فلانه مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله : مطلقاً

المسئلة الثامنة عشرة : في الشيئية

قال : والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء .

مطلقاً ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات .

اقول : قال ابو علي بن سينا الوجود اما ذهني واما خارجي والمشارك بينهما هو الشيئية فان اراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب والافهو

ممنوع اذا عرفت هذا فنقول الشئىية والذاتية والجزئية واشباهها من المعقولات الثانية التى تعرض للمعقولات الاولى لانها لاتعقل الاعراضه لغيرها من الماهيات وليست متصلة فى الوجود كتأصل الحيوانية و الانسانية فيه بل هى تابعة لغيرها فى الوجود و ليس يمكن وجود شئىية مطلقة فلا شئء مطلقاً ثابت انما الثبوت يعرض للماهيات الشخصية المخصوصة .

المسئلة التاسعة عشره : فى تمايز الأعدام

قال : وقد يتمايز الأعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لاغير و نافي عدم الشرط وجود المشروط و صحح عدم الضد وجود الاخر بخلاف باقى الأعدام .

اقول : لاشك فى ان الملكات متمايزة و اما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على ان التميز انما يكون للثابت خارجاً و هو خطأ فانها تتمايز بتمايز ملكاتها و استدل المصنف « قده » بوجوه ثلاثة **الأول** ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة و لا يستند الى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستنداً اليه دون غيره و ايضا فانا نحكم بأن عدم المعلول لعدم علة و لا يجوز العكس فلولا تمايزها لما كان كذلك **الثانى** ان عدم الشرط ينافى وجود المشروط لاستحالة الجمع بينهما لان المشروط لا يوجد الا مع شرطه و الا لم يكن الشرط شرطاً و عدم غيره لا ينافيه فلولا الامتياز لم يكن كذلك **الثالث** ان عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر فيه لانتفاء صحة وجود الضد الطارى مع وجود الضد الباقي و عدم غيره لا يصحح ذلك فلا بد من التمايز .

قال : ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية و التقابل عليه باعتبارين
اقول : العدم قد يفرض عارضا لغيره و قد يلحظ لا باعتبار عروضه للتغير فيكون امراً معقولاً قائماً برأسه و يكون له تحقق فى الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الحاق الوجود و العدم بجميع المعقولات حتى بنفسه فاذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة و فرضها معدومة كان العدم عارضاً لنفسه و يكون العدم العارض

للعدم مقابلا لمطلق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدما له ونوعا منه باعتبار ان العدم
المعروض اخذ مطلقا على وجه يعم العارض له ولا غير فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض
والتقابل بينهما باعتبارين .

**قال : وَعَدَمِ الْمَعْلُولِ لَيْسَ عِلَّةً لِعَدَمِ الْعِلَّةِ فِي الْخَارِجِ وَان جاز في الذهن
على انه برهان اني وبالعكس لمي .**

اقول : لما بين ان الاعدام متميزة بان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ذكرما
يصلح جوابا لتوهم من يعكس القول و يجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فزال هذا
الوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الامر بالعكس كما يأتي ثم قيد النفي
بالخارج لان عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لافي الخارج بل في الذهن
كما في برهان اني بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل
عليه ويكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج ولا يفيد العلية في نفس الامر بل
في الذهن ولهذا سمى انيا لانه لا يفيد الا الوجود في الذهن اما الاستدلال بعدم العلة
على عدم المعلول فهو برهان لمي مطابق للامر نفسه .

المسئلة العشرون : في ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم

قال : والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا تتعكس عنهما .
اقول : اذا فرض امران احدهما اعم من الاخر كالانسان والحيوان ونسب عدم
احدهما الى الاخر بالعموم والخصوص وجد عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان الحيوان
يشمل الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق
عليه عدم الحيوان لانه احد انواعه ويصدق ايضا عدم الانسان على ما ليس بحيوان وهو
ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد عدم الانسان و عدم الانسان شامل لافرادها ليس
بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم الاعم فاذا ترتب شيان في العموم والخصوص
وجودا ترتبا على العكس عدما بان يصير الاخص اعم في طرف العدم .

المسئلة الحادية والعشرون : في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغنى

قال : وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى حقيقة .

اقول: كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون محتاجا الى الغير واما ان يكون مستغنيا عنه والاول ممكن و الثاني واجب او ممتنع و هذه القسمة حقيقية اى تمتنع الجمع والخلو اما منع الجمع فلاستحالة كون المستغنى عن الغير محتاجا اليه وبالعكس واما منع الخلو فلانه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقية .

المسئلة الثانية والعشرون: في الوجوب والامكان والامتناع

قال: واذا حمل الوجود او جعل رابطة تثبت مواد ثلاث في انفسها ووجهات في التعقل دالة على وثاقه الربط وضعفه هي الوجوب والامتناع والامكان .
اقول: الوجود قد يكون محمولا بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيوانا (وعلى كلا التقديرين) لا بد لهذه النسبة اعنى نسبة المحمول فيهما الى الموضوع من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين فاننا أخذنا الكيفية في نفس الامر سميت مادة وان اخذناها عند العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهة وقد تمدان كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد تغاير ان كقولنا الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورية لان كيفية نسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب واما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقه الربط وضعفه فان الوجوب يدل على وثاقه الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط .

قال: وكذلك العدم .

اقول: اذا جعل العدم محمولا او رابطة كقولنا الانسان معدوم او معدوم عنه الكتابة حدثت الجهات الثلاث عند التعقل والمواد في نفس الامر .

المسئلة الثالثة والعشرون: في ان هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

قال: والبحث في تعريفها كالوجود .

اقول: ان جماعة من العلماء اخطأوا هي هنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لان هذه الاشياء معلومة للعقلاء لا تحتاج الى اكتساب نعم قد يذكر في تعريفها فانها ما يكون شارحها لا على انه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفاتهم دورية لانهم عرفوا الواجب بانه الذى يستحيل عدمه او الذى لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بانه

الذى لا يمكن وجوده او الذى يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بانه الذى لا يجب وجوده ولا يجب عدمه او الذى لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد اخذوا كل واحد منهما فى تعريف الاخر وهو دور ظاهر .

المسئلة الرابعة والعشرون: فى القسمة الى هذه الثلاثة

قال : وقد تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها .

اقول: اذا اخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر الى الغير كانت المعقولات منقسمة اليها قسمة حقيقية اى تمنع الجمع والخلو وذلك لان كل معقول على الاطلاق اما ان يكون واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها فى واحد لاستحالة ان يكون شىء واحدا واجبا لذاته وممتنعا لذاته او واجبا لذاته وممكنا لذاته او ممتنعا لذاته وممكنا لذاته فاقسمة حينئذ حقيقية «واعلم» ان القسمة الحقيقية قد تكون للكلى بفصول او لوازم تميزه وتفصله الى الاقسام المندرجة تحتها وقد تكون بعوارض مفارقة والقسمة الاولى لا يمكن انقلابها ولا يصير احد القسمين معروضا للمميز الاخر الذى به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما ناطق او صامت فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم الى الطبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى ان الحيوان الذى هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذى هو صامت واما القسمة الثانية فيمكن انقلابها وبصير احد القسمين معروضا للمميز الاخر الذى به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد من قسمى المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الاخر فينقلب المتحرك ساكنا وبالعكس و قسمة المعقول بالوجوب الذاتى والامتناع الذاتى والامكان الذاتى من قبيل القسم الاول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته وكذا الباقيان .

قال : وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن

انقلابها ومانعة الخلو بين الثلاثة فى الممكنات .

اقول: اذا اخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر الى الذات انقسم المعقول اليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لان المعقول حينئذ اما ان يكون واجبا

لغيره او ممتعنا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الخلو عنهما لا بالنظر الى وجود العلة ولا عدمها و هذه القسمة يمكن انقلابها لان واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم العلة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الاخر واذا لاحظنا الامكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب او ممتنع بالغير

المسئلة الخامسة والعشرون: في اقسام الضرورة والامكان

قال : و يشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب .

اقول : الضرورة تطلق على الوجوب و الامتناع و تشملهما فان كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما .

قال : وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه .

اقول : كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر فان وجوب الوجود يصدق اليه امتناع العدم ويستلزمه بالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه اي الوجود والعدم اللذين يضاف الوجوب و الامتناع اليهما وانما اشترطنا تقابل المضاف اليه لانه يستحيل صدقهما على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب اضيف الى الوجود والامتناع الى العدم والوجود والعدم متقابلان .

قال : وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعبر بالاخرى والامكان الخاص .

اقول : القسمة العقلية ثلاثة واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا

بحسب اصطلاح الخاصة وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين اعنى طرفى الوجود والعدم لاعتبارهما معاً بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع ويكون قدره عنفايه ضرورة العدم وممكن العدم هو ما ليس بواجب ويكون قدره عنفايه ضرورة الوجود فاذا اخذ بهذا المعنى كان اعم من الاول ومن الضرورة الاخرى التى لاتقابلها فان رفع احدى الضرورتين لا يستلزم ثبوت الاخرى والامكان الخاص .

قال : وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال

اقول : قد يؤخذ الامكان لا بالنظر الى ما فى الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذى يجوز وجوده فى الاستقبال من غير التفات الى ما فى الحال وهذا الامكان احق الامكانيات باسم الامكان .

قال : ولا يشترط العدم فى الحال والاجتماع النقيضان

اقول : ذهب قوم غير متفقين الى ان الممكن فى الاستقبال شرطه العدم فى الحال قالوا لانه لو كان موجوداً فى الحال لكان واجباً فلا يكون ممكناً وهو خطأ لان الوجود كما اخرجته الى الوجوب اخرجته العدم الى الامتناع وايضاً ان الشرط فى امكان الوجود فى المستقبل العدم فى الحال اشترط فى امكان العدم الوجود فى الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه فى الحال هذا خلف واليه اشار بقوله والاجتماع النقيضان وايضاً العدم فى الحال لا ينافى الوجود فى المستقبل وامكانه فى الحال فبالاولى لا ينافى امكانه فى المستقبل .

المسئلة السادسة والعشرون :

في ان الوجود كمال الامكان والامتناع ليست ثابتة فى الالهيان

قال : والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل .

اقول : هذه الجهات الثلاث اعنى الوجود والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها تحقق فى الاعيان لوجوه : منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد اما المشترك فامران : الاول ان هذه الامور

تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب المعدوم الممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتى **الثانى** انه يلزم التسلسل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احده هذه الامور الثلاثة فلو كانت هذه الامور ثبوتية ازم اتصافها باحد الثلاثة ويتسلسل وهو محال .

قال : ولو كان الوجوب ثبوتياً لزم امكان الواجب .

اقول : لما ذكر الادلة الشاملة فى الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية فى الاعيان شرع فى الدلالة على كل واحد من الثلاثة فبدأ بالوجوب الذى هو اقربها الى الوجود ان هو يؤكده فبين انه ليس ثبوتياً والدليل عليه انه لو كان موجوداً لكان ممكناً والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه صفة للغير والصفة مقترنة الى الموصوف فالوجوب مقترن الى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكناً واما بطلان التالى فلانه لو كان الوجوب ممكناً لكان الواجب ممكناً لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجباً فيكون ممكناً هذا خلف .

قال ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم امكان الممتنع

اقول : هذا حكم ضرورى و هو ان الامتناع امر عدمى وقد به هيننا على طريق التنبيه لا الاستدلال بان الامتناع لو كان ثبوتياً لزم امكان الممتنع لان ثبوت الامتناع يستدعى ثبوت موصوفه اعنى الممتنع فيكون الممتنع ثابتاً هذا خلف .

قال : ولو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه

اقول : اختلف الناس فى ان الامكان الخاص هل هو ثبوتى ام لا وتحير القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة الى الماهية نفسها لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية وقد يؤخذ بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعده من طرف العدم اليه وهو الامكان الاستعدادى اما **الاول** فالمحققون كافة على انه امر اعتبارى لا تحقق له عينا واما **الثانى** فالاول قالوا انه من باب الكيف وهو قابل للشدة

والضعف والحق بأباه والدليل على عدمه في الخارج انه لو كان ثابتاً مع انه اضافة بين امرين او ذواضافة لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهية و الوجود فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف .

قال : والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته.

اقول: هذا جواب عن استدلال ابي علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال لو كان الامكان عدمياً لما بقى فرق بين نفي الامكان و الامكان المنفي لعدم التمايز في العدمات والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع .

المسئلة السابعة والعشرون: في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

قال: والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع

اقول: الوجوب قد يكون ذاتياً وهو المستند الى نفس الماهية من غير التفات الى غير ها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلول لولا النظر الى علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس عموم الوجوب عموم الجنسية والتركيب الوجوب الذاتي بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني .

قال: ومعروض ما بالغير منهما ممكن.

اقول: الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير او ممتنعة بالغير فانها ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعتبره الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات.

قال: ولا يمكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية.

اقول: لا يمكن ان يكون ههنا ممكن بالغير كما يمكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكنا فيلزم انقلاب القسمة

الحقيقية التي فرضنا انها لا تنقلب هذا خلف .

المسئلة الثامنة والعشرون : في عروض الامكان وقسيميه للماهية

قال : و عروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر الى الماهية وعلتها .

اقول : الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى علة الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة مادامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة تكون ممتنعة ما دامت معدومة و اذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة و اذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة .

قال : وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير .

اقول : اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى الماهية او الى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم .

قال : ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري .

اقول : قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان .

قال : وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس .

اقول : الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن الثبوت لشيء آخر اعنى ممكن العروض فهو ممكن ذاتي اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات او واجب الثبوت لغيره كالأعراض والصفات .

المسئلة التاسعة والعشرون : في علة الاحتياج الى المؤثر

قال: واذ لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره
وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما
يتقدم عليه بمراتب .

اقول: اختلف الناس ههنا في علة احتياج الاثر الى مؤثره فقال جمهور العقلاء انها
الامكان لا غير وقال آخرون انها الحدوث لا غير وقال آخرون هما معا والحق هو الاول لوجهين
الاول ان العقل اذا لحظ الماهية الممكنة و اراد حمل الوجود او العدم عليها افتقر في
ذلك الى العلة وان لم ينظر شيئا آخر سوى الامكان والتساوي ان حكم العقل بالتساوي
الذاتي كاف في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فاحتاج الى العلة من حيث هو ممكن
وان لم يلحظ غيره ولو فرضنا حادثا واجب وجوده وان كان فرضا محالافان العقل يحكم بعدم
احتياجه الى المؤثر فعلم ان علة الحاجة هي الامكان لا غير الثاني ان الحدوث كيفية للوجود
فيتأخر عنه تأخرا ذاتيا والوجود متأخر عن اليجاد واليجاد متأخر عن الاحتياج
والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه
بمراتب وهو محال .

المسئلة الثلاثون : في ان الممكن محتاج الى المؤثر

قال: والحكم باحتياج الممكن ضروري

اقول: اختلف الناس ههنا فقال قوم ان هذا الحكم ضروري اعنى ان احتياج
الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل من تصور تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة
ان احدهما لا يرجح من حيث هو مساو اعنى من حيث ذاته بل من حيث ان المرجح ثابت
وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك وقال آخرون انه استدلالى وهو خطأ وسبب غلطهم
انهم لم يتصوروا الممكن على ما هو هو

المسئلة الحادية والثلاثون: في وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل

قال: ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته .

اقول: قد بينا ان الممكن من حيث هو لا اعتبار وجود علة او عدمها فان

وجوده وعدمه متساويان بالنسبة اليه وانما يحصل ترجيح احدهما من الفاعل الخارجى فاذا لا يمكن ان يتصور اولوية لاحد الطرفين على الاخر بالنظر الى ذاته .

قال : ولايكفى الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب .

اقول: اولوية احد الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها هي الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط منتفيا عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف الاخر وهذه الاولوية الخارجية لا تكفى في وجود الممكن او عدمه لان فرضها لا يحيل المقابل (وبيان ذلك) انا اذا فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فاما ان يمكن معها وجود الطرف الاخر المقابل لطرف الاولوية او لا يمكن والثانى يقتضى ان تكون الاولوية وجوبا والاول يلزم منه المحال وهو ترجيح احد طرفي الممكن المتساوى على الاخر لا المرجح لانا اذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح و المرجوح فتخصيص احد الطرفين بالوقوع دون الثانى ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر ان الاولوية لا تكفى فى الترجيح بل لابد من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الا اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجوب .

قال: وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية .

اقول: كل ممكن موجود او معدوم فانه محفوف بوجوبين (احدهما) الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذى استدلنا على تحققه (الثانى) الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضية فان الحكم بوجود المشى للانسان يكون واجبا مادام المشى موجودا له وهذه الضرورة تسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية .

قال: والامكان لازم والاتجب الماهية او تمتنع .

اقول: الامكان للممكن واجب لانه لولا ذلك لا يمكن زواله وحينئذ تبقى الماهية واجبة او تمتنع وقد بينا امتناعه فيما سلف .

قال: ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بالازم .

اقول: يريدان يبينان الوجوب اللاحق وهو الذي ذكرناه لا يخلو عنه قضية فعلية ولهذا سماه بوجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لان الوجود لا يخرج عن الامكان الذاتي بل هو باق على طبيعته الامكان لان وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم بجواز مقارنه وجوب الوجود لجواز العدم وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة .

قال: ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص .

اقول: الوجوب هو تأكيد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له .

المسئلة الثانية والثلاثون في الامكان الاستعدادي

قال: والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو

غير الامكان الذاتي .

اقول: الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان الذاتي واما ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وابتعد من استعداد العلقه لها وكذا استعداد العلقه للكتابة ابعد واضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الاستعداد الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان الاستعدادي يعدم ويوجد بعد عدمه للممكنات فان الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء بعد ان لم يكن فقد تجد هذا الاستعداد ثم اذا برد زال ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن فيغييره .

المسئلة الثالثة والثلاثون في القدم والحدوث

قال: والموجودان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والافحادث .

اقول: هذه قسمة للموجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه الغير او لا يسبقه الغير فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم .

قال : والسبق ومقابله اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي .

اقول: لما ذكر ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير او العدم على اختلاف التفسيرين والمحدث هو الذي يسبقه الغير او العدم وجب عليه ان يبين اقسام التقدم والسبق ومقابله اعني التأخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان اقسام التقدم خمسة (الاول) التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فانه لو لاحركة اليد لم تحصل حركة الخاتم فهذا الترتيب العقلي هو التقدم بالعلية (الثاني) التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم لاحظ في التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هناك كان كافيًا في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتأخر (الثالث) التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودًا في زمان متقدم على زمان المتأخر كلاب والابن (الرابع) التقدم بالرتبة وهي اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدء الاعم (الخامس) التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا اصناف التأخر والمعية ثم المتكلمون زادوا قسمًا آخر للتقدم وسموه التقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم الامس على اليوم فانه ليس تقدمًا بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان الى زمان آخر وتسلسل وظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام وهذا الحصر استقرائي لا برهاني اذ لم يقم برهان على انحصار التقدم في هذه الانواع والقسمه انما تنحصر اذا ترددت بين النفي والاثبات .

المسئلة الرابعة والثلاثون في ان التقدم مقول بالتشكيك

قال : ومقوليته بالتشكيك وتنحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه

اقول: اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة بالاشراك البحث وهو خطأ فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الاخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد من المتقدم وجد له ما وجد للمتأخر دون العكس وقال آخرون انه مقول بالتشكيك لان الاصناف تشترك في ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لبعنى واحدفان المتقدم

بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر اصناف التقدم و
 في هذا بحث ذكرناه في كتاب الاسرار و اذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض
 انواع التقدم اولى بالتقدم من بعض «فاعلم» انا اذا فرضنا «ا» متقدما على «ب» بالعلية
 و«ج» متقدما على «د» بالطبع كان تقدم «ا» على «ب» اولى من تقدم «ج» على «د» فحينئذ
 «ب» احد المضافين (١) اولى بتأخره عن «ا» المضاف الاخر من تأخر «د» عن «ج» فانحفظت
 الاضافة بين المضافين في الاولوية وهو احد انواع التشكيك وكذلك لو فرضنا تقدم «ا»
 على «ب» اشد من تقدم «ج» على «د» كان تأخر «ب» عن «ا» اشد من تأخر «د» عن «ج»
 وهذا نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم «ا» على «ب» قبل تقدم «ج» على «د» كان
 تأخر «ب» عن «ا» قبل تأخر «د» عن «ج» وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله وتحفظ
 الاضافة بين المضافين في انواعه .

قال : وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته .

اقول: لما بين ان التقدم مقول على ماتحته من اصناف التقدّمات بالتشكيك ظهر
 انه ليس جنسا لما تحته وان مقوليته على ماتحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس
 على انواعه لامتناع وقوع التفاوت في اجزاء الماهية .

قال: والتقدم دائما بعارض زماني او مكاني او غيرهما .

اقول: اذا نظرت الى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها و
 لامتاخرة و انما يعرض لها التقدم و التأخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في
 التقدم الزماني او مكان كما في التقدم المكاني او مغاير كما في تقدم العلة على معلولها
 باعتبار التأثير و التاثير و كما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف و غير ذلك من
 اصناف التقدّمات .

قال: وَالْقَدَمُ وَالْحُدُوثُ الْحَقِيقِيَانِ لَا يُعْتَبَرُ فِيهِمَا الزَّمَانُ وَالْآتْسَلْسُلُ .

اقول: القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل يقالان
 على ما يقال عليه على سبيل المجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان هما ما فسرناهما به

من ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير او المسبوق بالعدم كما قال المصنف رحمه الله في المسئلة الثالثة والثلاثين وهما بهذا الاعتبار لا يقتقران الى الزمان لان الزمان ان كان قديما او حادثا بهذا المعنى اقتقر الى زمان آخر وتسلسل واما القدم والحدوث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لان القديم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده في جانب الماضي والمحدث لما لا يستطال زمانه .

قال : والحدوث الذاتي متحقق .

اقول: قد بينا ان اصناف التقدم والتاخر خمسة اوسمة ومن جعلتها التقدم والتاخر بالطبع فالحدوث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخرا عن العدم بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق احدهما وما بالذات اسبق مما بالغير فالاستحقاقية اعني التأخر الذاتي متقدم على الاستحقاقية وذلك هو معنى الحدوث الذاتي .

قال : وَالْقَدَمُ وَالْحُدُوثُ اَعْتِبَارَانِ عَقْلِيَانِ يَنْقَطَعَانِ بَانْقِطَاعِ الْعَبْتَارِ .

اقول: ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث ليسا من المعاني المتحققة في الاعيان وذهب عبدالله بن سعيد من الاشعرية الى انهما وصفان زائدان على الوجود والحق خلاف ذلك و انهما اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مقايسة سبق الغير اليه وعدمه لانهما لو كانا ثبوتيين للزم التسلسل لان الموجود من كل واحد منهما اما ان يكون قديما او حادثا فيكون للقدم قدم وكذا للحدوث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل و ينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان القدم والحدوث امرين ثبوتيين في العقل امكن عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتقرير الجواب انهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل .

قال: وتصدق الحقيقيةُ مِنْهُمَا

اقول: الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لانه لا يخلو من ان يكون مسبوqa بغيره اولا والاوّل حادث والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لاستحالة اجتماع

النقيضين فاذن لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركبت المنفصلة الحقيقية منهما

المسئلة الخامسة والثلاثون: في خواص الواجب

قال: ومن الوجوب الذاتي والغيري

اقول: هذه احدي الخواص وهوان الشيء الواحد اذا كان واجبا لذاته استحال ان يكون واجبا لغيره اذا عرفت هذا (فبقول) المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع و الخلو صادقة على الموجود اذا اخذ جزءها الوجوب بالذات و الوجوب بالغير بان يقال الموجود اما واجب لذاته او واجب لغيره لامتناع صدقهما على شيء واحد وكذبهما عليه وذلك لان الموجود اما مستغن عن الغير او محتاج اليه ولا واسطة بينهما و الاول واجب بالذات والثاني واجب بالغير وانما امتنع الجمع بينهما لانه لو كان شيء واحد واجبا بذاته وبغيره معالزم المحال لان الواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجبا بذاته و بغيره معالزم اجتماع النقيضين وهو محال وانما امتنع الخلو عنهما لان الموجود ان كان واجبا صدق احد الجزئين و ان كان ممكنا استحال وجوده الابد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الاخر .

قال: ويستحيل صدق الذاتي على المركب.

اقول: هذه خاصية ثانية للواجب الذاتي وهوانه يستحيل ان يكون مركبا فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مقتر الى اجزائه على ما يأتي وكل مقتر ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسئلة تتوقف على الوجدانية لانه لو قال قائل يجوز ان يكون كل واحد من اجزاء المركب واجبا لذاته و يكون المجموع مستغنيا عن الغير اجبنا بان الواجب لذاته يستحيل ان يكون متعددا والحق انه لاقتدار في هذه المسئلة الى الوجدانية لان هذا المركب يستحيل ان يكون واجبا لذاته لاقتداره الى اجزائه الواجبة وكل مقتر ممكن فيكون المركب ممكنا فلا يكون واجبا وهذا لا يتوقف على الوجدانية .

قال: ولا يكون الذاتي جزءا من غيره

اقول: هذه خاصية ثالثة للواجب الذاتى ظاهرة وهى ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لان التركب اما حسى وهو انما يكون بانفعال كالمزاج او عقلى كتركب الماهية من الاجناس والفضول والكل ظاهر الاستحالة.

المسئلة السادسة والثلاثون فى ان وجود واجب الوجود وجوبه نفس حقيقته

قال: ولا يزيد وجوده ونسبته عليه والالكان ممكنا

اقول: هذه المسئلة تشتمل على بحثين (البحث الاول) فى ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته وتقريره ان نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته زايذا على حقيقته لكان صفة لها فيكون ممكنا فيقتقر الى علة فتلك العلة اما ان تكون نفس حقيقته او شيئا خارجا عن حقيقته والقسمان باطلان اما الاول فلان تلك الحقيقة امان تؤثريه وهى موجودة او تؤثر فيه وهى معدومة فان اثرت فيه وهى موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود الماهية مرتين و الجميع باطل وان اثرت فيه وهى معدومة كان المعدوم مؤثرا فى الموجود وهو باطل بالضرورة واما الثانى فيلزم منه اقتتار واجب الوجود فى وجوده الى غيره فيكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب (البحث الثانى) فى ان الوجوب نفس حقيقته وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف .

قال: والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا

اقول : هذا جواب من استدلال على زيادة الوجود على الماهية فى حق واجب الوجود وتقرير الدليل ان نقول ماهية تعالى غير معلومة للبشر على ما يأتى والوجود معلوم ينتج من الشكل الثانى ان الماهية غير الوجود وتقرير الجواب عنه ان نقول انا قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على اشياء يمتنع ان يكون نفس الحقيقة او جزءا منها بل يكون دائما خارجا عنها لازما لها كالبياض المقول على بياض الثلج و بياض العاج لاعلى السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو لازم من خارج وذلك لان بين طرفى التضاد الواقع فى الالوان انواعا من الالوان لانهاية لها بالقوة ولا اسامى لها بالتفصيل بل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض

والحمرة والسواد بالتشكيك ويكرن ذلك المعنى لازمال تلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب و على وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا تتركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدء الاول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والواجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى و بين الوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق مما نبه عليه بهمنيار في التحصيل وحرره المنصف في شرح الاشارات.

قال : وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه .

اقول : هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون الى ان وجوده تعالى زايد على حقيقته و تقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية لما بيناه من اشتراكه والطبايع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة كامتناع الخلاء و وجود الهيولى للأفلاك وغير ذلك من مباحثهم فنقول طبيعة الوجود من حيث هي ان اقتضت العروض وجب ان يكون وجود واجب الوجود عارضا لما هيته مغايرة له وان اقتضت عدمه كانت وجودات الممكنات غير عارضة لما هياتها فاما ان لا تكون موجودة او يكون وجودها نفس حقايقها والقسمان باطلان وان لم تقتض واحدا منهما لم تتصف باحدهما الا بالامر خارج عن طبيعة الوجود فيكون مجرد واجب الوجود محتاج الى المؤثر هذا خلف و تقرير الجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية على ما حققناه بل هو مقول بالتشكيك على ما تقدم و المقول على اشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه فان النور يقتضي بعض جزئياته ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار والحرارة كذلك

فان الحرارة الغريزية تقتضى استعداد الحياة بخلاف سائر الحرارة فكذلك الوجود .

قال: وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول .

اقول: لما ابطال استدلالهم سرع في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكر هيننا امرين: احدهما انهم قالوا لا نسلم انحصار احوال الماهية حالة التأثير في الوجود والعدم بل جازان يكون الماهية من حيث هي مؤثرة في الوجود ولا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم في الوجود والجواب ان الماهية من حيث هي يجوز ان تقتضى صفات لها على سبيل العلية والمعلولية لا الوجود فانه يمتنع ان تؤثر فيه من حيث هي هي لان الوجود لا يكون معلولا لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة و الضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات .

قال : والنقض بالقابل ظاهر البطلان .

اقول: هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره انهم قالوا ان العلة القابلية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود فان الممكن المعدوم لولم يقبل الوجود الا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه او تعدد الوجودات الماهية الواحدة والكل محال فاذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلية والجواب ان هذا انما يتم لو قلنا ان الوجود عارض للماهية عروض السواد للجسم وان للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها ونحن لانقول ذلك بل كون الماهية هو وجودها وانما تتجرد عن الوجود والحصول في العقل لا بمعنى انها تكون في العقل منفكة عن الوجود لان الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى ان العقل يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي اذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل من هذا ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

قال : والوجود من المحمولات العقلية لا يتناع استغنائه عن المحل

وحصوله فيه .

اقول: الوجود ليس من الامور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة و تقريره انه لو كان ثابتا في الاعميان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها او مغاير لها والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم من انه زائد على الماهية و مشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما الثاني فاما ان يكون جوهر او عرضا والاول باطل والالم يكن صفة لغيره والثاني باطل لان كل عرض فهو حاصل في المحل و حصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف .

قال : وهو من المعقولات الثانية .

اقول: الوجود كالثبوت في انها من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو امر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وليس في الموجودات شيء هو وجود او شيء بل الموجود اما حجرا او شجرا او غيرها ثم يلزم من معقولية ذلك ان يكون موجودا .

قال : وكذلك العدم .

اقول : يعنى به ان العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى كما قلنا في الوجود اذ ليس في الاعميان ماهية هي عدم مطلق فهو دائما عارض لغيره .

قال : وجهاتهما .

اقول : يعنى به ان جهات الوجود والعدم من الوجوب والامكان والامتناع الذاتية والمشروطة من المعقولات الثانية ايضا كما تقدم من انها امور اعتبارية لانتحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه .

قال : والماهية .

اقول : وكذا الماهية ايضا من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معقولة وان كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الاولى وليس البحث فيه بل في الماهية اعنى العارض فان كون الانسان ماهية امر زائد على

حقيقة الانسانية .

قال : **والكلية والجزئية .**

اقول : هذان ايضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان الماهية من حيث هي هي وان كانت لاتخلو عنهما الا انها مغايرة لهما وهما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فان الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية وبالعكس فالانسانية ليست من حيث هي كلية ولا جزئية بل انما يصدق عليه الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد متوهمة او متحققة والجزئية انما تصدق عليها عند اعتبار امور اخر منحصه لتلك الحقيقة ببعض الافراد فهما من المعقولات الثانية .

قال : **والذاتية والعرضية .**

اقول : هذان ايضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فانه ليس في الابعان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تاصل في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضياً لغيره فهما اعتبارات عقليان عارضان لماهيات متحققة في انفسها فهي من المعقولات الثانية .

قال : **والجنسية والفصلية والنوعية .**

اقول : هذه ايضاً امور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان كون الانسان نوعاً من مفاير لحقيقة الانسانية عارض لها والامتنع صدق الانسانية على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلاً امر عارض له مفاير لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر .

المسئلة السابعة والثلاثون : في تصور العدم

قال : **وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه**
 اقول : للعقل ان يحكم بالمناقضة بين السلب والايجاب فلا بد ان يعتبرهما معاً لان التناقض من قبيل النسب والاضافات لا يمكن تصوره الا بعد تصور معروضه فيكون متصوراً للسلب والايجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة لان التناقض ليس بالقياس الى الذهن بل بالقياس الى ما في نفس الامر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بانه

ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة اخرى فيحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على احديهما بمقابلة الاخرى لامن حيث انهما حاضران في العقل بل من حيث ان احديهما استندت الى الخارج دون الاخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لانه متميز على ما تقدم ويحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل باعتبار الذي ذكرناه .

قال : وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض .

اقول : الذهن يمكنه ان يتصور جميع المعقولات وجودية كانت او عدمية ويمكنه ان يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المطلق ويمكنه ان يقيسه الى جميع الماهيات فيمكنه ان يلحظه باعتبار نفسه فيتصور الذهن عدم نفسه وكذلك يمكنه ان يلحظ نفس العدم بمعنى ان الذهن يمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتا باعتبار تصوره لان رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور اصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد في ذلك فانا نقول الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت في الذهن فاللاوجود قسيم للوجود ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لامن حيث انه ليس بثابت ولا يكون متناقضا لا اختلاف الموضوعين .

قال : ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكلا من التمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت .

اقول : هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء ويبانه اننا نحكم بقسمة الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بامتياز احدهما عن الاخر ومقابلته له والحكم على شيء يستدعي تصوره وثبوتته في الذهن فيجب ان يكون ما ليس

بثابت في الذهن ثابتا فيه فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فان ما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن .

لا يقال امتياز احد الشئيين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازاً عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع هوية العدم قسيما للعدم وقسامانه وهذا محال .

لانا نقول : لانسلم وجوب الهوية لكل من الممتازين فانا نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية فليس اللاهوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل من الممتازين لكن هوية العدم داخلية باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض انها لاهوية يكون مقابلة للهوية وقسيما لها ولا امتناع في كون الشيء قساما من الشيء وقسيما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت .

قال : و اذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيتها والا فلا ويكون صحيحة باعتبار المطابقة لما في نفس الامر لا مكان تصور الكواذب .

اقول : الاحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس الى ما في الخارج وقد تؤخذ لابهذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية بمثلها كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان يكون مطابقا لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحا والالكان باطلا وان حكم على الاشياء الخارجية بامور معقولة كقولنا الانسان ممكن او حكم على الامور الذهنية باحكام ذهنية كقولنا الامكان مقابل للامتناع لم يجب مطابقته لما في الخارج اذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن . اذا تقرر هذا (فنقول) الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس مأخوذاً بالقياس الى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لان الذهن قد يتصور الكواذب فانا قد نتصور كون الانسان

واجبا مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقا لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه (قده) جرت هذه النكته وسئلته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الامر والمعقول من نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال (ره) المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والافهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلووا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا يتأتى في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وانما انجز الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب .

المسئلة الثامنة والثلاثون في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

قال : ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات

اقول: الوجود والعدم قد يحملان على الماهيات كما تقول الانسان موجود و الانسان معدوم وقد يحملان رابطة كقولنا الانسان يوجد كاتبا والانسان يعدم عنه الكتابة فههنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان احديهما رابطة الثبوت والوصل والاخرى رابطة السلب والفضل .

قال : والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة

الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثاً .

اقول: لما ذكر ان الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره انا انا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعني به ان ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها فانه لا يبقى حمل ولا وضع الا في الالفاظ

المترادفة وهو باطل لان قولنا الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا نعى به ان ذات الموضوع مباينة لذات المحمول فان الشئيين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل احدهما على الاخر بل نعى به ان المحمول والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه فانا اذا قلنا الضاحك كاتب عينابه ان الشئ الذى يقال له الضاحك هو الشئ الذى يقال له الكاتب فوجه الاتحاد هو الشئ ووجه التغاير هو الضاحك والكتابة .

اذا عرفت هذا (فاعلم) ان جهة الاتحاد قد تكون امراً مغايراً للموضوع و المحمول كما فى المثال فان الشئ الذى يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان و هو غير الموضوع والمحمول و قد تكون احدهما كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان .
قال: والتغاير لا يستدعى قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم فى القيام لو استدعاه .

اقول: لما ذكر ان المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير وصدق التغاير لا يستدعى قيام احدهما بالآخر قيام العرض بمحلله فانا نقول الانسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالانسانية ثم لو فرضنا ان التغاير مع الحمل يقتضى قيام احدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائماً بالموضوع كون الموضوع فى نفسه مأخوذاً باعتبار عدم القائم فانه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعيه بمجرد القيام .

قال : واثبات الوجود للماهية لا يستدعى وجودها اولاً .

اقول : ان الحكماء اطبقوا على ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتاً وقد اورد على هذا ان الوجود ثابت للماهية فيجب ان تكون الماهية ثابتة اولاً حتى يتحقق لها ثبوت آخر ويتسلسل والجواب ما تقدم فيما حققناه اولاً من ان الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل بل زيادته انما هى فى التصور و التعقل لافى الوجود الخارجى .

قال: و سلبه عنها لا يقتضى تميزها وثبوتها بل تقيها لاثبات نقيها وثبوتها

في الذهن وان كان لازماً لكنه ليس شرطاً.

اقول: سلب الوجود عن الماهية لا يقتضى ان تكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضى نفي الماهية لابعنى ان تكون الماهية متحققة ويثبت لها النفي (لا يقال) المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضى الثبوت (لانا نقول) انا لانريد بذلك انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن فان كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة او غيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة او غيرها .

قال : والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية وَاِلتسلسل.

اقول: الحمل والوضع من الامور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة واما صدق الكاتب على الانسان فهو امر عقلي ولهذا حكمنا بان الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للحمل اولى من البعض الاخر وكذا الوضع واذا قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفية امر اعتباري ذهني لا خارجي حقيقي لان الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل ويبان الملازمة انها لو كانت خارجية لكانت عرضاً قائماً بالمحل فاتصاف محلها بها يستدعى موصوفية اخرى و ننقل الكلام اليها ويتسلسل .

المسئلة التاسعة والثلاثون : في انقسام الوجود الى ما بالذات والى

ما بالعرض

قال : ثم الموجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض.

اقول: الموجود اما ان يكون له حصول مستقل في الاعيان اولا يكون و الاول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرأ أو عرضاً فان العرض وان كان لا يوجد الا بمحله لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل اذ قد يوحد المحل بدون

العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم اذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان بالعرض .

قال: واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي .

اقول: للشيء وجود في الاعيان ووجود في الانهان وقد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهن يدل على مافي العين والعبارة تدل على الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودين الاولين حقيقيان والباقيين مجازيان اذ لا يحكم العقل بان الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجازاته موجود فيهما .

المستأنث الأربعة: في ان المعدوم لا يعاد

قال : والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود .

اقول: ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين الى ان المعدوم لا يعاد وذهب آخرون منهم الى انه يمكن ان يعاد والحق الاول واستدل المصنف عليه بوجوه الاول ان المعدوم لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح ان يحكم عليه بحكم ما من الاحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقيق هي هنا ان الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي **قال :** ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه .

اقول : هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره ان الشيء بعد عدمه نفى محض وعدم صرف واعادته انما يكون بوجود عينه الذي هو المبتدء بعينه في الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول .

قال : ولم يبق فرق بينه وبين المبتدء .

اقول : هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدء فاننا اذا فرضنا سوادين احدهما معاد والاخر مبتدء وجدا معاً يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات الا ان احدهما كان موجوداً ثم عدو الاخر لم يسبق عدم وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها بانها هي حالة العدم واذ لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما اولي من الاخر بالاعادة او الابتداء .

قال: وصدق المتقابلان عليه دفعة .

اقول: هذا وجه رابع وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشيء الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو اعيد لا يعدم مع جميع شخصاته ومن بعض المشخصات الزمان فيلزم جواز الاعادة على الزمان فيكون المبتدء معاداً وهو محال لانهما متقابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة.

قال: ويلزم التسلسل في الزمان

اقول: هذا دليل على امتناع اعادة الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان لكان وجوده ثانياً مغايراً لوجوده اولاً والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تارة ويعدم اخرى وذلك يستلزم التسلسل.

قال: والحكم بامتناع العود لا مر لازم للماهية .

اقول: هذا جواب عن استدلال من ذهب الى امكان اعادة المعدوم وتقرير الدليل ان الشيء بعد العدم ان استحال وجوده لماهيته او لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتدء وان كان لا مر غير لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع وتقرير الجواب ان الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعدية العدم وذلك الامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود.

المسئلة الحادية والأربعون: في قسمة الموجود الى الواجب والممكن

قال: وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورة وردت على الوجود

من حيث هو قابل للتقييد وَعَدَمِهِ .

اقول: العقل يحكم حكماً ضرورياً بان الوجود اما ان يكون مستغنياً عن غيره او يكون محتاجاً والاول واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها الى برهان وليست القسمة واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فان الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم الى متباينين هما غير ذلك الشيء و اذا اعتبرت قسمة فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد و يقسم فيضاف الى مفهومه مفهومات اخر و يصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسماً .

المسئلة الثانية والأربعون: في البحث عن الامكان

قال : والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود .

اقول: الذهن اذا حكم بامر على امر فقد يلاحظ الوجود او العدم للمحكوم عليه وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما وقد لا يلاحظ احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن اذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجوداً لانه بذلك الاعتبار يكون واجبا ولا باعتبار كونه معدوماً فانه بذلك الاعتبار يكون ممتنعاً وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو ولا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يهول (١) به قوم وهو ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجوداً او معدوماً فان كان موجوداً استحال الحكم عليه بالامكان لان الموجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوماً استحال عليه قبول الوجود لما تقدم واذا استحال مجامعة الامكان لوصفي الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما فاستحال الحكم على الماهية بالامكان وذلك لان القسمة في قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجوداً او معدوماً ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه

(١) يعجبون به من هالت المرأة بحسنتها .

بالامكان اما ان يحكم عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم ويعوزه (١) قسم آخر وهو ان يحكم عليه لامع اعتبار احدهما وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم لانهما حالان يحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لامع الغير فانها يقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول.

قال: ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته.

اقول: كون الشيء معقولا بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل انما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا منظورا اليها آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله .

اذ اثبت هذا (فنقول) الامكان قد يكون آلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده على اي انحاء العروض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجوداً او معدوماً او جوهرأ او عرضاً او واجباً او ممكناً ثم اذا نظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار امكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكناً في ذاته و وجوده غير ماهيته فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجوداً او غير موجود او ممكناً او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر يعتبره العقل و الامكان امر عقلي فمهما يعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات.

(١) عاز الشيء فلاناً احتاج فلان اليه فلم يعده (المنجد) .

قال : وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقتة لما في العقل .

اقول: قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقاً لما في العقل لانه اعتبار عقلي على ما تقدم .

المسئلة الثالثة والأربعون :

في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروري .

قال : والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور

غير قادح .

اقول: كل عاقل اذا تصور الممكن ما هو و الاحتياج الى المؤثر حكم بنسبة احدهما الى الاخر حكماً ضرورياً لا يحتاج معه الى برهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضروريته لان الخفاء في هذا الحكم يستند الى خفاء التصور لاختفائه في نفسه ولهذا اذا مثل للمشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كفتى الميزان وانهما كما يستحيل ترجيح احدي الكفتين على الاخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين ، حكم بالحاجة الى المؤثر .

قال : والمؤثرية اعتبار عقلي .

اقول: هذا جواب عن سؤال اورده بعض المغالطين على احتياج الممكن الى المؤثر (وتقرير السؤال) ان الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفاً محتاجاً الى المرصوف ممكناً محتاجاً الى المؤثر في ذلك الاثر فان كانت صفات بوتياً في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل ولانها ثابتة قبل الذهن و يستحيل قيام صفة الشيء بغيره وان كانت بمطابقة الخارج او كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والاثر لانها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا اموراً متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلوّاً بصاحبه وانما يكون متلوّاً بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكان ذلك محالاً لان تأثير المتلوفى التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف و ليست المؤثرية

عدمية لانها نقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدوم والمحمول على المعدوم وعدم نقيض
العدم ثبوت فالمؤثرية ثبوتية .

وتقرير الجواب ان المؤثرية امراضية يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن
المؤثر فان تعقل ذلك يقتضى ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم
مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهالان الجهل يلزم لو حكم بثبوتها في الخارج ولم يثبت
في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره فجوابه
ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل
قبل الازهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل .

قال : والمؤثر يؤثر في الاثر لامن حيث هو موجود ولامن حيث هو معدوم .

اقول : هذا جواب عن سؤال آخر لهم **وتقرير السؤال** ان المؤثر اما ان يؤثر في
الاثر حال وجوده او حال عدمه والقسمان باطلان فالتأثير باطل اما بطلان الاول فلاستلزامه
تحصيل الحاصل واما بطلان الثاني فلان حال عدمه لا اثر فلا تأثير لان التأثير ان كان عين
حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تأثير وان كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الاول .
و تقرير الجواب ان يقول ان اردت بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل
ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع المعلول تكون بهذه الصفة وان
اردت به مقارنة المؤثر للاثر المقارنة الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لامن حيث
هو موجود ولامن حيث هو معدوم .

قال : وتأثيره في الماهية ويلحقه وجوب لاحق -

اقول : هذا جواب عن سؤال ثالث لهم (وتقريره) ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية
اوفى الوجود اوفى اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتأثير باطل (اما الاول)
فلان كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماهية محال
لان موضوع القضية يجب ان يتحقق حال ثبوت محمولها ولا يتحقق للماهية حال الحكم
عليها بالعدم (واما الثاني) فلانه يلزم منه ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما
تقدم من المحال (واما الثالث) فلان الموصوفية ليست ثبوتية والالزم التسلسل فلا يكون

اثراً سلمنا لكن المؤثر اما يؤثر في ماهيتها اوفى وجودها اوفى اتصاف ماهيتها بوجودها و يعود المحال .

و تقرير الجواب ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوباً لاحقاً بسبب الفرض مترتباً على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون ايجاداً لما فرض موجوداً ما قبل فرضه ماهية فيمكن ان يوجد لها المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق والغلط ههنا نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركة اللفظية وقولنا عدت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك حملاً لغير الحاصل على المتصور منه لاعلى الوجود الخارجى لان الوضع والحمل من ثواني المعقولات على مامر ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجدته ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بشيوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لان ذلك امر اضافى يحصل بعد اتصافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال .

قال : وعدم الممكن يستند الى عدم علة على مامر

اقول: هذا جواب عن سؤال آخر (وتقريره) ان الممكن لو افتقر في طرف الوجود الى المؤثر لافتقر في طرف العدم لتساويهما بالنسبة اليه والتالى باطل لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفى محض فيستحيل استناده الى المؤثر ولانه نفى محض فلا تعدد فيه ولا امتياز (وتقرير الجواب) ان عدم الممكن المتساوى ليس نفياً محضاً بل هو عدم ملكة وتساوى طرفي وجوده وعدمه انما يكون في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجوداً في الخارج واما في العدم فلا يكون الاعقليات عدم العلة ليس بنفى محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولا امتيازه عن عدم المعاول في العقل يجوز ان يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل .

المسئلة الرابعة والاربعون: في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر

قال : والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته .

اقول: ذهب جمهور الحكماء والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالجملة كل من قال بان الامكان علة تامة في احتياج الاثر الى المؤثر حكم بان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة انما هي الامكان و هو لازم للماهية ضروري للزوم فهي ابدأ محتاجة الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول .

قال : والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث

اقول: لما حكم باحتياج الممكن الباقي الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وان الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصله وهو محال لان تحصيل الحاصل محال اوفى امر جديد فيكون المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تأثير اولا ، يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء والالزم منه تحصيل الحاصل والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث و تأثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً .

قال : ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن

ولا يمكن استناده الى المختار

اقول: هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي اذا ثبت انه محتاج الى المؤثر ثبت جواز اسناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب واما استناده الى المختار فغير ممكن لان المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم لان القصد الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم يجدر فهو حادث .

المسئلة الخامسة والاربعون: في قبي قديم ثان

قال : ولا قديم سوى الله تعالى لما يأتي (١)

اقول: قد خالف في هذا جماعة كثيرة اما الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم واما المتكلمون فالاشاعة اثبتوا ذاته تعالى و صفاته في الازل كالقدرة و العلم و الحيوة و الوجود و البقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي و ابو هاشم اثبت احوالا خسما فانه علل القادرية و العالمية و الحية و الموجدية بحالة خامسة هي الالهية واما الحرانيون فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان هما الباري تعالى و النفس و واحد منفعل غير حي هو الهولي و اثنان لاحيان و لا فاعلان و لا منفعلان هما الدهر و الخلاء اما قدمه تعالى فظاهر واما النفس و الهولي فلاستحالة تركيبهما عن المادة و كل حادث مركب واما الزمان فلا استحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه واما الخلاء فرفعه غير معقول و اختار ابن زكريا الرازي الطيب هذا المذهب و صنف كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة و كل هذه المذاهب باطلة لان كل ماسوى الله تعالى ممكن و كل ممكن حادث و سيأتي تقريرها .

المسئلة السادسة و الأربعون : في عدم وجوب المادة و المدة للحادث

قال : و لا يفترق الحادث الى المدة و المادة و الا لزم التسلسل .

اقول : ذهب الفلاسفة الى ان كل حادث مسبوق بمادة و مدة لان كل حادث ممكن فامكانه سابق عليه و هو عرض لا بدله من محل و ليس المعدوم لانتفائه فهو ثبوتى هو المادة و لان كل حادث ممكن يسبقه عدمه سبقا ليجامعه المتأخر فالسبق بالزمان يستدعى ثبوته و هذان الدليلان باطلان لانه يلزم منهما التسلسل لان المادة ممكنة فمحل امكانها مغاير لها فيكون لها مادة اخرى على انا قد بينا ان الامكان عدمي لانه لو كان ثبوتيا لكان ممكنا فيكون له امكان و يلزم التسلسل و الزمان يتقدم اجزؤه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان خلف اجابوا عن الاول بان الامكان لفظ مشترك بين معنيين الاول ما يقابل الامتناع و هو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب و الممتنع من المتصورات و لا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية و الثانى الاستعداد و هو موجود معدود فى نوع من انواع جنس الكيف و اذا كان

موجوداً و عرضاً وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى محل وهو المادة وعن الثاني ان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر الى زمان آخر قلنا اما الاول فباطل لان ذلك العرض حادث فيثوق على استعداد له و يعود البحث في التسلسل و اما الثاني فكذلك لان اجزاء الزمان لو كانت يتقدم بعضها على بعض لذاتها ويتأخر كذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة فكان الزمان مركبا من الآتات وهو عندكم باطل .

المسئلة السابعة والأربعون: في ان القديم لا يجوز عليه العدم

قال: و القديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ولا استناده اليه.

اقول: القديم ان كان عدما جاز عليه العدم كعدم العالم وان كان العدم لا يسمى قديما وان كان وجوداً استحاله عدمه لانه اما ان يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه او ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز ان يكون مختاراً لان كل اثر لمختار حادث فيكون موجبا وان كان واجباً استحاله عدمه فاستحاله عدم معلوله وان كان ممكنا تسلسل .

قال: الفصل الثاني في الماهية ولو أحقها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالباً على الامر المتعقل ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي والكل من ثواني المعقولات .

اقول: في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها في مسائل المسئلة الأولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظ مأخوذة عن «ما هو» وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو فانك اذا قلت الانسـ ان ما هو فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعنى الماهية انما تطلق في الغالب من الاستعمال على الامر المعقول واذا لفظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعنى الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذا عوارض لها .

قال: وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والالتم تصدق على ما ينافيها .

اقول: كل شيء فان له حقيقة هو بها هو فالانسانية من حيث هي انسانية ماهية وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الانسانية من حيث هي انسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم والوحدة والكثرة والالكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لان الوحدة مثلا لو دخلت في مفهوم الانسان لم يصدق الانسانية على ما ينافي الوحدة لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثرة و كذلك القول في الكثرة والوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي اذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة .

قال: وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده .

اقول: اذا اخذت الماهية مع قيد الوحدة مثل اصارت واحدة وان اخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدة امر مضموم اليها مغاير لها تصير بها الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الاخر فان الانسان الواحد مقابل للانسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها .

قال: وهي من حيث هي ليست الاهی ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لبعدها .

اقول: الانسانية من حيث هي هي ليست الا الانسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم اذ اعرفت هذا فاذا سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض فقيل مثل اهل الانسان الفاء وليس بالف كان الجواب دائما بالسلب على ان يكون قبل (من حيث) لابعد (من حيث) فنقول الانسان ليس هو من حيث هو انسان الفاء ولا شيئاً من الاشياء ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفاء ولو قيل الانسانية التي في زيد لاتغاير التي في عمرو من حيث هي انسانية لم يلزم منه ان نقول فان تلك وهي واحدة بالمدلان قولنا من حيث هي انسانية اسقط جميع الاعتبارات و قيد الوحدة زائد فيجب حذفه .

المسئلة الثانية في اقسام الكلى

قال : وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء كان زائداً ولا تكون مقولة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لاشيء ولا توجد الا في الازهان.

اقول: الماهية كالحيوان مثلاً قد تؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء كان ذلك الشيء زائداً على تلك الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لاشيء وهذا لا يوجد الا في الازهان لاني الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص فليس بمجرد عن الاعتبارات .

قال : وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلى طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما اضيف اليه .

اقول: هذا اعتبار آخر للماهية معقول وهو ان تؤخذ الماهية من حيث هي هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات بل مع تجويز ان يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء وهو الكلى الطبيعي لانه نفس طبائع الاشياء وحقائقها وهذا الكلى موجود في الخارج فان الحيوان المقيد موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فان اجزائه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الاشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه من قيد الخصوصية المضاف اليه .

قال : والكلية العارضة للماهية يقال لها كلى منطقي وللمركب كلى عقلي و هما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة .

اقول: هذان اعتباران آخران للكلى (احدهما) الكلية العارضة لها وهو الكلى المنطقي لان المنطقي يبحث عنه (الثاني) العقلي وهو المركب من الماهية ومن الكلية العارضة لها فان هذا اعتبار آخر مغاير للاولين وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلانه لا يتحقق الا عارضا لغيره اذ الكلية من نواني المعقولات ليست متصلة

فى الوجود اذ ليس فى الخارج شىء هو كلى مجرد فالكلىة اذا عارضة لغيرها وكل معروض للكلى من حيث هو معروض له فهو ذهنى اذ كل موجود فى الخارج شخصى وكل شخصى فليس بكلى فالكلى ذهنى وكذا الكلى العقلى لهذا فهذه اعتبارات ثلاثة فى كل معقول ينبغى تحصيلها (احدها) الكلى الطبيعى وهو نفس الماهية (والثانى) الكلى المنطقى وهو العارض لها (والثالث) العقلى وهو المركب منهما .

المسئلة الثالثة فى انقسام الماهية الى البسيطة والمركبة :

قال : والماهية منها بسيطة وهى ما لاجزاء له ومنها مركبة وهى ما له جزء وهما موجودان ضرورة

اقول : الماهية اما ان يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره واما ان لا تكون كذلك والاول هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق والثانى هو البسيط كالجوهر الذى لاجزاء له و هذان القسمان موجودان بالضرورة فانا نعلم قطعا وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود اجزائه فالبسائط موجودة بالضرورة .

قال : ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايقان فيتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما بمامضى .

اقول : يعنى ان وصف البساطة والتركيب اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات ان لا موجود هو بسيط او مركب محض فالبساطة والتركيب لا يعقلان الاعراضان فهما من ثوانى المعقولات ولو كانا موجودين لزم التسلسل انا عرفت هذا فانهما متنافيان اذ لا يصدق على شىء انه بسيط ومركب والالزام اجتماع النقيضين فيه وهو محال وقد يتضايقان اى يؤخذ البسيط بسيطا بالنسبة الى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءاً من ذلك المركب وان كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص ويكون المركب مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهذا كالحيوان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان على معنى انه جزء منه فيكون اوسط منه واذ اخذا باعتبار التضايق تعاكسا مع اعتبارهما الاول اعنى الحقيقى عموما وخصوصا وذلك لانهما بالمعنى

الحقيقي متساويان لان البسيط لا يصدق عليه انه مركب بذلك المعنى و اذا اخذنا بالمعنى الاضافي جوزنا ان يكون البسيط مركبا لان بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءاً من غيره و اذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان اعم من البسيط بالمعنى الاول فيكون المركب بهذا المعنى اخص منه بالمعنى الاول فقد تعاكسا اعنى البسيط والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار .

قال : و كما تتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط .

اقول : الحاجة تعرض للبسيط والمركب معا فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه محتاج الى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما وقد منع بعض الناس احتياج البسيط الى المؤثر لان علة الحاجة انما هي الامكان و هو امر نسبي انما يعرض للمنتسبين فما لم تتحقق الاثنية لم تتحقق الحاجة ولا اثنينية في البسيط فلا احتياج له والجواب ان الامكان امر عقلي يعرض لمنتسبين عقليين هما الماهية والوجود ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما الى المؤثر في الخارج .

قال : وهما قد يقومان بانقسمهما وقد يفتقران الى المحل .

اقول : كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائما بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون مقفرا الى المحل كالكيف و السواد وهما ظاهران اذا عرفت هذا فالمركب من الاول لا بدوان يكون احدا جزائه قائما بنفسه والاخر قائما به و المركب من الثاني لا بدوان يكون جميع اجزائه محتاجا الى المحل لما الى ما حل فيه المركب والبعض اليه والباقي الى ذلك البعض .

قال : والمركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعندما بالقياس الى الدهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الدهن بين و باعتبار الخارج غنى ويستحيل دفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلاث واحدة متعاكسة واثنان اعم .

اقول : المركب هو الذي تلتئم ماهيته عن عدة امور فبالضرورة يكون تحققه متوقفا على تحقق تلك الامور والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الامور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم

اذا عدم احدها لم تلتئم تلك الامور فلا تحصل الماهية فيكون عدم اى جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعالمة متقدمة على المعلول فكل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم فى طرف عدم ايضا فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها فى الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم فى الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعمداً بالقياس الى الذهن والخارج اذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذى هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول انه يكون مستغنياً عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل وذلك لان المتقدم لا يعقل احتياجه الى علة متأخرة عن المتأخر عنه بل ولاخارجة عن علة المركب فان علة كل جزء داخلية فى علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغنى عن السبب (١) وهذه الخاصة اعنى التقدم اخص من الخاصة الثانية اعنى الاستغناء عن السبب الجديد لان الاولى هى الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هى الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب الجديد كونه جزءاً فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلاث (الاولى) وجوب تقدمه فى الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه (الثانية) استغناؤه عن السبب الجديد (الثالثة) امتناع رفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصتان اضافيتان اعم منه لمشاركة بعض اللوازم له فى ذلك .

المسئلة الرابعة: في احكام الجزء

قال : ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد .

اقول : كل مركب على الاطلاق فانه مركب من جزئين فصاعداً ولا بد من ان يكون لاحد الاجزاء حاجة الى جزء آخر مغاير له فانه لو استغنى كل جزء عن باقى الاجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة فلا بد فى كل مركب على الاطلاق من حاجة لبعض اجزائه الى بعض ثم المحتاج قد يكون

(١) وهذه الخاصة اعم من الخاصة الاولى (خل)

هو الجزء الصورى لاغير كاليئة الاجتماعية فى العسكر والبلدة فى البيوت والعشيرة فى العدد والمعجون عن اجتماع الادوية وقد يكون هو الجزء المادى كاليهولى فى الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بان يكون الجزء المادى محتاجا الى الصورى والصورى محتاجا الى المادى اذا اخذت الحاجة باعتبار واحد لانه يلزم الدور المحال وقد تشمل الحاجة الجزئين معالا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة فى وجودها الى الصورة والصورة المحتاجة فى تشخيصها الى المادة .

قال : وهى قد تتميز فى الخارج وقد تتميز فى الدهن .

اقول : اجزاء الماهية لابد وان تكون متميزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كامتياز النفس والبدن اللذين هما جزء الانسان وقد يكون ذهينا كامتياز جنس السواد عن فصله فانه لو كان خارجيا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسا او لا والاول باطل لانه ان مائل السواد استحاله جعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم كون الشئ مقوما لنفسه وان خالفه فاذا انضاف الفصل الى الجنس فاما ان لا تحدث هيئة اخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هى اللونية المطلقة هذا خلف او تحدث هيئة اخرى فلا يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف والثانى باطل لانه ان لم يحصل عند الاجتماع هيئة اخرى كان السواد غير محسوس وان حدث كان الحادث هو السواد وهو معلول الجزئين وهو خارج عنهما فيكون التركيب فى قابل السواد وفاعله لافيه هذا خلف .

قال : واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه فقد تبين وقد تتداخل .

اقول : هذه القسمة باعتبار عروض العموم ومضايفه اعنى الخصوص للاجزاء فانا اذا اعتبرنا عروضهما للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض فتسمى المتداخلة او لا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقا اما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ومضافه الفصل او صفة له كالوجود المقول على المقولات العشر او مقوما للخاص كالنوع الاخير المقوم لخواصه المطلقة وقد يكون مضافا كالحيو ان والابيض والمتباينة ما يتركب عن الشئ

واحدى علله او معلولاته ، او غيرهما اما بعضها وجودى وبعضها عدمى كالاول اوكلها وجودية حقيقية متشابهة كالاتحاد في العدد او مختلفة امام مقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة في العدالة او محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في البلقة او بعضها اضافى كالسيرير المعترف في تحققه نوع نسبة او كلها كذلك كالاقرب والابعد فهذه اصناف المركبات .

قال : وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة .

اقول: اجزاء الماهية قد ينظر اليها باعتبار كونها مواد حقيقة فتكون اجزاء حقيقية ولا تحمل على المركب حمل هو هو لاستحالة كون الكل هو الجزء وقد ينظر اليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلوع عن الناطق وهو الماهية بشرط لاشى على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع المركب منه ومن غيره وان اخذ من حيث هو ومع قطع النظر عن القيد كان محمولا .

قال: فيعرض لها الجنسية والفصلية .

اقول: اذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية حصلت الجنسية والفصلية لان الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعاً فاذا اخذ الجزء محمولا حصلت الجنسية اعنى مقولية ذلك الجزء على كثيرين او الفصلية اعنى تميز الجزئية فجزء الماهية اما جنس او فصل والجنس هو الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والفصل هو المقول على الشىء في جواب اى شىء هو في جوهره .

قال : وجعلاهما واحدا .

اقول : يعنى به جعل الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحا بل اعاد الضمير اليهما لكونهما في حكم المصرح بهما وانما كان جعلاهما واحداً لان الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بهينه هو جعل الناطق واعتبر هذا في اللونية فانها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في

السواد فيوجد السواد لابهذا خلف اوفى محله فالسواد عرضان لون وفصله لاواحد هذا خلف فجعله لونا هو بعينه جعله سواداً .

قال : والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة .

اقول : الجنس اذا نسب مع فصله الى المادة والصورة وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لان للفصل نسبة الى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم والى النوع اعنى الجنس المقيد بالفصل وهي التقويم والى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لان الشيخ ابا على ادعى ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الاجزاء الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب وان كان هو الفصل كان الجنس مساويا للفصل ويلزم وجود الفصل اينما يوجد الجنس لانه علة فلا يكون الجنس اعم هذا خلف .

قال : وما لا جنس له فلا فصل له .

اقول : الفصل هو الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن للشيء جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الفصل هو المميز في الوجود وجوزوا تركيب الشيء من امرين متساويين كالجنس العالى والفصل الاخير وكل من الامرين ليس جنسا فيكون فصلا يتميز به المركب عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة لا تفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض الى امر مغاير لذواتها فان كل واحد من الجزئين المتساويين كما يتميز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود اوفى غيره من الاعراض الى فصل للزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلا للمركب ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوت نسبته ونسبتهما الى الوجود .

قال : وكل فصل تام فهو واحد .

اقول : الفصل منهما هو تام وهو كمال الجزء المميز ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقا والاول لا يكون الا واحداً لانه لو تعدلزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى

عن الاخر في التميز فلا يكون فصلا ولان الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العال على المعاول الواحد وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعدداً .

قال : ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة .

اقول : الجنس للماهية قد يكون واحداً كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيراً كالحيوان الذي له اجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن ان تكون في مرتبة واحدة بل يجب ان تكون مترتبة في العموم والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما ان كان واحداً كان جعل الجنسين جعلاً واحداً وهو محال وان تغاير لم يكن النوع نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف .

قال : ولا تركيب عقلي الآتية .

اقول : التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خارجياً كتركيب العشرة من الاحاد والتركيب العقلي لا يكون الامن الجنس والفصل لان الجزء اما يكون مختصاً بالمركب او مشتركاً والاول هو الفصل القريب والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءاً منه والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون مساوياً له او اعم منه والاول يلزم منه ان يكون فصلاً للجنس فيكون فصلاً مطلقاً وهو المطلوب والثاني اما ان يكون تمام المشترك بين تمام المشتركين ، لا يصدق عليه تمام المشترك اولا يكون والاول جنس والثاني فصل جنس والالزم التسلسل وهو محال فقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنساً او فصلاً وهو المطلوب .

قال : ويجب تناهيهما .

اقول : الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة يجب تناهيهما في الطرفين لانه لو اتناهى الاجناس لم تنناه الفصول التي هي العال فيلزم وجود علل ومعلولات لانهاية لها وهو محال .

قال : وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما

اقول : يعنى ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية من حيث هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية وهذه الثلاثة ايضا قد تحصل في الفصل

و ذلك كما ان جنسهما اعني جنس الجنس و جنس الفصل و هو الكلي من حيث هو كلي قد انقسم الى هذه الثلاثة كذلك هذان اعني الجنس و الفصل ينقسمان اليها

قال: ومنهما عوال وسوافل و متوسطات

اقول: الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو الجنس الاخير الذي لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطا وهو الذي فوقه جنس و تحته جنس كالجسم و الفصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط.

قال: ومن الجنس ما هو مفرد و هو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل.

اقول: من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس له فوقه ولا تحته و يذكر في مثاله العقل بشرط ان لا يكون الجوهر جنسا وان يكون صدقه على افراده صدق الجنس على انواعه ان اعرفت هذا فالجنس و الفصل اضافيان وكذا باقى المقولات الخمس اعني النوع و الخاصة و العرض العام فان الجنس ليس جنسا لكل شىء بل لنوعه وكذا الفصل و سائرهما وقد يجتمع الجنس و الفصل فى شىء واحد مع تقابلها لان الجنس مشترك و الفصل خاص و ذلك كالادراك الذى هو جنس للسمع والبصر و باقى الحواس و فصل للحيوان بل قد يجتمع الخمس فى شىء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان الجنس لشىء يستحيل ان يكون فضلا لذلك الشىء او نوعا له او خاصة او عرضا عاما بالقياس اليه .

قال: ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل .

اقول: لا يمكن ان يؤخذ الجنس بالنسبة الى الفصل فيكون الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع و الا لم يكن فضلا لاحتياجه الى ما يفصله عن غيره فالوجه الذى به احتاج النوع اليه هو بعينه محتاج الى آخر فليس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما بالنسبة اليه و انما هو جنس باعتبار النوع .

قال : و اذا نسباً الى ما يضافان اليه اعنى النوع كان الجنس اعم و الفصل مساويا .

اقول : اذا نسب الجنس والفصل الى ما يضافان اليه اعنى النوع كان الجنس اعم من المضاف اليه اعنى النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقائق في الجنس دون النوع واما الفصل فانه يكون مساويا للنوع الذي يضاف اليه بانه فصل له ولا يجوز ان يكون اعم من النوع لاستحالة استفادة التميز من اعم .

المسئلة الخامسة : في التشخيص

قال : والتشخيص من الامور الاعتبارية فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخيصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار .

اقول : التشخيص من ثواني المعقولات ومن الامور الاعتبارية لامن العينية و الا لزم التسلسل ثم اذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي كان مشاركا لغيره من التشخيصات في التشخيص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وهذا كانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان التشخيص ليس من الامور العينية و الا لزم التسلسل لان افراد التشخيصات قد اشتركت في مطلق التشخيص فيحتاج الى تشخيص آخر مغاير لما وقع به الاشتراك ولا يجوز ان يكون عدما لافادته الامتياز ولانه يلزم ان تكون الماهية المتشخصة عدمية لعدم احد جزئها والجواب انه امر اعتباري عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار

قال : اما ما به التشخيص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكرر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة بالحالة فيها .

اقول : لما حقق ان التشخيص من الامور الاعتبارية لا العينية شرع في البحث عن علة التشخيص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غيره (اما الاول) فلا يمكن ان يتكرر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة الا شخص واحد لان الماهية علة لذلك التشخيص فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف (واما الثاني) فلا بد له من مادة قابلة للتكرر وتلك المادة متشخصة بانضمام اعراض خاصة اليها تحل فيها

مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين وباعتبار تشخص تلك المادة تشخص هذه الماهية الحالة فيها.

قال: ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله .

اقول : اذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية فانا اذا قلنا لزيد انه انسان ففيه شركة فاذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا لم ينزل احتمال الشركة فلا يكون جزئيا وانما قيدنا بالعقلي لانه ليس في الخارج شركة ولا كلية .

قال : والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشئيين بالآخر .

اقول: التشخص للشئء انما هو في نفسه وامتيازه انما هو له باعتبار القياس الى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى مميز زاعد على حقيقته مع انه متمشخ فالتميز والتشخص متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد من الشئيين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور .

قال : والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز

والشخص المندرج تحت غيره متميز .

اقول: لما ذكر ان التشخص والتميز متغايران بين هيهنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما يصدق بدون الاخر ويصدقان معا على شئء ثالث وكل شئئين هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه اما صدق التشخص بدون التميز ففي المتشخص الذي لا تعتبر مشاركته لغيره وان كان لا بدله من المشاركة في نفس الامر ولو في الاعراض العامة واما صدق التميز بدون التشخص ففي الكلي اذا كان جزئيا اضافيا يندرج تحت كلي آخر فانه يكون ممتازاً عن غيره وليس بمتشخص واما صدقهما على شئء واحد ففي المتشخص المندرج تحت غيره اذا اعتبر اندراج فانه متمشخ ومتميز .

المسئلة السادسة : في البعث عن الوحدة والكثرة

قال : والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام .

اقول: الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو

مغاير للتشخص لان الوحدة قد تصدق على الكلي غير المتشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليهما .

قال: وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه .

اقول: قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارتان عن شيء واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطأ فانه لا يلزم من الملازمة الاتحاد ثم الدليل على تغايرهما ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود وليس بواحد فالوجود غير الواحد من الشكل الثالث نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازمه كل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لان حيث هي كثرة على معنى ان الوحدة تصدق على العارض اعني الكثرة الاعلى ما عرضت له الكثرة وكذلك كل واحد فهو موجود اما في الاعيان او في الازهان فهما متلازمان .

المسئلة السابعة في ان الوحدة فنية عن التعريف

قال : ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ

اقول: الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما الى اكتساب فلا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ بمعنى ان تبدل لفظا بلفظ آخر اوضح منه لانه تعريف معنوي .

قال : وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه بالاقسام .

اقول : الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه بالاقسام فان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولاً ثم العقل ينتزع منها امراً واحداً و العقل يدرك اعم الامور اولاً وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل فقد ظهر ان الكثرة والوحدة متساويان في كون كل واحدة منهما اعرف من صاحبتها لكن بالاقسام فان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة اعرف عند العقل فقد اقسام العقل والخيال وصف الاعرفية لهما فاذا

حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة وازا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة .

المسئلة الثامنة : في انّ الوحدة ليست ثابتة في الالهيان

قال : وليست الوحدة امرأ عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة .

اقول : الوحدة ان كانت سلبية لم تكن سلبا لاي شيء كان بل سلب مقابلها اعنى الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية وان كانت وجودية كان مجموع العدمات امرأ وجوديا وهو محال وان كانت ثبوتية فان كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل و ان كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فاذن الوحدة امر عقلى اعتبارى تحصل في العقل عند فرض عدم انقسام الماحوق و هي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى وكذا الكثرة لانه لا يمكن ان يتصور وحدة او كثرة قائمة بنفسها بل انما تتصور عارضة لغيرها .

المسئلة التاسعة : في التقابل بين الوحدة والكثرة

قال : وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيالية للتقابل جوهرى بينهما .

اقول : ان الوحدة وان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لاتجتمع الكثرة في موضوع واحد بالقياس الى شيء واحد لان موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فبينهما تقابل قطعا .

فاذا عرفت هذا فنقول انك ستعلم ان اصناف التقابل اربعة اما تقابل السلب و الايجاب والعدم والملكة او التضايف او التضاد وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهرى اى ذاتى يستند الى ذاتيهما بوجه من الوجوه الاربعة لان الوحدة مقومة للكثرة ومبدء لها وهما ثبوتيتان فليستا بسلب و ايجاب ولا عدم وملكة ولا متضايفتين لان المقوم متقدم والمضايف مصاحب ولا متضادتين لامتناع تقوم احد الضدين بالاخر فلم يبق بينهما الا تقابل عرضى وهو باعتبار عروض العلية والمعلولية والمكيالية والمكيالية العارضتين لهما

فان الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيبة فينهما هذا النوع من التضاف
فكان التقابل عرضيا لاذاتيا .

المسئلة العاشرة : في اقسام الوحدة

قال : ثم معروضهما قد يكون واحداً فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة
ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت
موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قامت فوحدة
جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة
شخصية بقول مطلق والانقطة ان كان له مفهوم زائد ووضع او مفارق ان لم يكن
ذا وضع هذا ان لم يقبل القسمة والافهرو مقدار او جسم بسيط او مركب .

اقول : قد قدمنا ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات
الاولى اذا عرفت هذا فموضوعهما اعني المعروض اما ان يكون واحداً او كثيراً فـ ان
كان واحداً كانت جهة وحدته غير جهة كثرته بالضرورة لاستحالة كون الشيء الواحد
بالاعتبار الواحد واحداً وكثيراً و اذا ثبت انه ذو جهتين فاما ان تكون جهة الوحدة
مقومة لجهة الكثرة اولا فان لم تكن مقومة فاما ان تكون عارضة لها اولا فان لم تكن
عارضة فهي الوحدة بالعرض كما تقول نسبة الملك الى المدينة كنسبة الربان الى السفينة
وكذلك حال النفس الى البدن كحال الملك الى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة
ولاحالة واحدة بل هما نسبتان و حالتان فالوحدة فيهما عرضية و ان كانت الوحدة
عارضة للكثرة فاقسامه ثلاثة : (احدها) ان يكون موضوعا كما تقول الانسان هو الكاتب
فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية وهي موضوع (الثاني) ان يكون محمولات عرضت
لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ماهو موضوع لهما اعني
الانسان (الثالث) ان تكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة
الوحدة هي صفة لهما اعني البياض واما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي
جنس ان كانت مقولة على كثرته مختلفة بالحقائق في جواب ماهو ونوع ان كانت الحقائق
متفقة وفصل ان كانت مقولة في جواب اي ماهو في جوهره وان كان موضوعهما كثيراً اعني

يكون موضوع الوحدة شخصا واحداً فاما ان يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اعنى ان يكون وجود ذلك الشخص هو انه شيء غير منقسم وليس له مفهوم ورا ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم آخر فان كان ذا وضع فهو النقطة والا فهو العقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمة وان كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمة فاما ان تكون اجزائه متساوية لكليه اولا والاو هو المقدار ان كان قبوله للانقسام لذاته والا فهو الجسم البسيط والثاني الاجسام المركبة .

قال : وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة .

اقول : الواحد من المعانى المقول على ماتحتة بالتشكيك فان بعض افراده اولى من بعض باسمه فان الوحدة الحقيقية اولى بالواحد من العرضية والواحد بالشخص اولى به من الواحد بالنوع وهو اولى به من الواحد بالجنس والوحدة من اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر .

قال : والهوهو على هذا النحو .

اقول : الهوهو ان يكون للكثير من وجه وحدة من وجه ققياس الهوهو قياس الوحدة فكما يقال الوحدة اما فى وصف عرضى او ذاتى كذلك الهوهو وبالجملة اقسام الوحدة هي اقسام الهوهو لكن مع الكثرة فلا تعرض للشخص الواحد بخلاف الوحدة .

قال : والوحدة فى الوصف العَرَضى والذاتى تتغير اسمؤها بتغير

المضاف اليه .

اقول : فان الوصف العرضى وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كقياسى مشابهة وان كان فى الكم سمي مساواة وان كان فى الاضافة سمي مناسبة وان كان فى الخاصة سمي مشاكلة وان كان فى اتحاد الاطراف سمي مطابقة وان كان فى اتحاد وضع الاجزاء سمي موازاة وباقى الاعراض ليس لها اسماء خاصة واما الوصف الذاتى الذى تضاف اليه الوحدة ايضا ان كان فى الجنس سمي مجانسة وان كان فى النوع سمي مماثلة .

قال وَالْاِتِّحَادُ مَحَالٌ فَالْهَوْهُوَ يَسْتَدْعِي جِهَتِي تَغْيِيرِ وَاتِّحَادِ عَلَى مَاسَلَفٍ .

اقول : اتحاد الاثنين غير معقول لانهما بعد الاتحادان بقيا فهما اثنان وان عدم افلا

اتحاد وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعلوم بالموجود وليس قولنا هو هو اتحاداً مطلقاً بل معناه ان الشئين يتحدان من وجه ويتغايران من وجه بمعنى ان الشئ الذي يقال له احدهما يقال له الاخر .

قال : والوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير .

اقول : هنا بحثان الاول ان الوحدة مبدأ العدد فان العدد انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك اذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت اثنتية ولهدانبه ايضا على انها ليست عدداً (الثاني) ان العددا انما يتقوم بالوحدات لا غير فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة ولا بستة واربعة ولا بسبعة و ثلاثة ولاثمانية و اثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قوامه من الوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءاً من ماهيته فانه ليس تركيب العشرة من الخمستين اولى من تركيبها من الستة والاربعة وغيرها من انواع الاعداد التي تحتها ولا يمكن ان يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب والى هذا اشار ارسطو بقوله لا تحسبن ان ستة ثلاثان بل ستة مرة واحدة .

قال : و اذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنتية و هي نوع من العدد ثم تحصل انواع لاتنهاى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي انواع العدد.

اقول : اذا اضيف الى الوحدة وحدة اخرى حصلت الاثنتية وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الاثنين ليس من العدد لانه الزوج الاول ولا يكون نوعاً من العدد كالواحد الذي هو الفرد الاول وهذا خطأ لان خواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن فاذا انضم اليهما واحد آخر حصلت الثلاثة وهي نوع آخر من العدد فاذا انضم اليها اربعة وهي نوع آخر مخالف للاول وعلى هذا كلما زاد العدد واحداً حصل نوع آخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لاختلافها في لوازمها كالصمم والمنطقية واشباههما ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل يمكنه ان يزيد عليها واحداً فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدم به بالنوع كانت انواع العدد غير متناهية .

قال : وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماماً بحسبه .

اقول: كل واحد من انواع العدد امر اعتباري ليس بثابت في الاعيان بل في الازهان يحكم به العقل على الحقائق كافراد الانسان او الفرس او الحجر او غيرها اذا انضم بعض تلك الافراد الى البعض سواء اتحدت في الماهية او اختلفت فيها بل يؤخذ مجرد الانضمام في العقل انضماماً بحسب ذلك النوع من العدد فانه اذا انضم واحد الى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثلاثة حصلت الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثابتاً في الخارج لانه لو كان كذلك لكان عرضاً قائماً بالمحل لاستحالة جوهرية واستقلاله في القيام بنفسه لانه لا يعقل الاعراض لغيره فذلك الغير اما ان تكون له وحدة باعتبارها يحل فيها العرض الواحد ولا يكون فان كان الاول فذلك الوحدة ان وجدت في الاحاد لزم قيام العرض الواحد بالمحال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة عليه لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون محلاً للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني فالعدد اما ان يكون موجوداً في كل واحد من الاجزاء او في احدها وعلى التقديرين يكون الواحد عدداً هذا خلف .

قال : والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتقطع بانقطاع الاعتبار .

اقول: قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض الوحدة ايضا لمقابلها فيقال كثرة واحدة .

قال : وقد تعرض لها شركة فيتخصص بالمشهورى وكذا المقابل .

اقول: الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد تعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام اعنى مفهوم مطلق الوحدة وذلك اذا اخذت الوحدات متخصصة بموضوعاتها فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة وحينئذ يتخصص كل وحدة عن الاخرى بما تضاف اليه فان وحدة زيد تتخصص عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد و زيد هو المضاف المشهورى لانه واحد بالوحدة و الوحدة مضاف

حقيقي فإن الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهورى اعنى ذات زيد وعمر وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمرو وكذلك مقابل الوحدة اعنى الكثرة فان عشرية الاناسى مساوية لعشرية الافراس فى مفهوم العشرية والكثرة وانما يتمايزان بالمضاف اليه اعنى الاناسى والافراس وهما المضافان المشهوريان وقد يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعنى نفس عدم الانقسام امر مشترك بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحداً حقيقياً اما الدات التى يصدق عليها انها واحدة فانها ممتازة عن غيرها فهى احق باسم الواحد فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقي وكذا البحث فى الكثرة والاول انسب .

قال : وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل .

اقول: اقرب ما يمكن ان يفسر به هذا الكلام ان الوحدة وحدة للواحد اعنى الموضوع لها الذى تقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهى عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحلول وهاتان اضافتان عرضتالها بالنسبة الى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعنى الكثرة وهى نسبة التقابل ومثل هذه النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعنى الكثرة .

المسألة الحادية عشرة: فى البحث عن التقابل

قال : ويعرض له ما يستحيل عرضه لها من التقابل .

اقول: يعنى به ان المقابل للوحدة اعنى الكثرة يعرض له ما يستحيل عرضه للوحدة و هو التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع فى شىء واحد فى زمان واحد من جهة واحدة .

قال : المتنوع الى انواعه الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو الاول مأخوذ باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله فى التحقق والمشهورية وتقابل التضاييف .

اقول : ذكر الحكماء ان اصناف التقابل اربعة وذلك ان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدما او يكونا وجوديين ولا يمكن ان يكونا عدميين لعدم التقابل بين الامور العدمية اذ السلب المطلق انما يقابله ايجاب امامطلق او خاص ولا يقابله سلب مطلق لانه نفسه ولا سلب خاص لانه جزئي تحته والسلب الخاص انما يقابله ايجاب خاص لاسلب مطلق لانه جزئي له ولا سلب خاص لان مقابليهما ان لم يتقابلا فظاهر انهما لا يتقابلان وكذلك ان تقابلا لصدقهما معا على غير المتقابلين وهذا كالمظهر.

اذا ثبت هذا فنقول المتقابلان اما ان يؤخذنا باعتبار القول والعقد او بحسب الحقائق انفسها والاول هو تقابل السلب والايجاب كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب (والثاني) اما ان يكون احدهما عدما او يكونا وجوديين والاول هو تقابل العدم والملكية وهو يقارب تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب في الاول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد واعلم ان الملكية هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكية عن شيء من شأنه ان يكون له كالعمى والبصروان كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس الى الاخر فهو تقابل التضاييف كالبوة والبنوة والافهوتقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم ان تقابل التضاد كس تقابل العدم والملكية في التحقيق والمشهورية وذلك لان الضدين في المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس الى الاخر وفي التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقيد ما ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمره ضدان بالمعنى الاول والثاني واما تقابل العدم والملكية فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى اخص من ذلك وهو ان يقيد الشيء بان يكون نوعا او جنسا قريبا او بعيدا على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شيء عما من شأنه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن الحايط عدم ملكة بحسب المعنى الاول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان تقابل الضدين بحسب التحقيق اخص منه بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكية بالعكس .

قال : ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض.

اقول : لما بين انقسام التقابل الى الانواع الاربعة حتى صار كالجنس لها ذكر

ان مطلق التقابل يندرج تحت احد انواعه اعنى التضايف فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضايف وذلك لان المقابل لا يعقل الا مقيسا الى غيره لكن باعتبار عروض التقابل فان المقابل لا من هذه الهيئة قد لا يكون مضايفا فان ذات السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضايفين فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض كان نوعا من المضاف المشهورى فقد ظهر ان الجنس اعنى المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضايف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد فى ان يكون الشيء اخص او مساويا من نوعه باعتبار عارض يعرض له .

قال : ومقوليته عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب .

اقول : التقابل يقال على اصنافه الاربعة لا بالسوية بل بالتشكيك فان تقابل الضدين اشد فى التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لان ثبوت الضدي يستلزم سلب الاخر وهو اخص منه دون العكس فهو اشد فى العناد للاخر من سلبه وقيل ان تقابل السلب والايجاب اشد من تقابل التضاد لان الخير لذاته خير وهو ذاتى وانه ليس بشروا نه عرضى واعتقاده شرير رفع العرضى وانه ليس بخير يرفع الذاتى فيكون منافاة السلب اشد .

قال : ويقال الاول تناقض ويتحقق فى القضايا بشرائط ثمانية .

اقول : تقابل السلب والايجاب ان اخذفى المفردات كقولنا زيد لازيد فهو تقابل العدم والملكة وان اخذفى القضايا اسمى تناقضا كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب وهو انما يتحقق فى القضايا بثمانية شرائط (الاول) وحدة الموضوع فيهما فلو قلنا زيد كاتب وعمره ليس بكاتب لم تتناقضا وصدقنا معا (الثانى) وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب وزيد ليس بنجار لم تتناقضا وصدقنا معا (الثالث) وحدة الزمان فلو قلنا زيد موجود الآن وزيد ليس بموجود امس امكن صدقها (الرابع) وحدة المكان فلو قلنا زيد موجود فى الدار وزيد ليس بموجود فى السوق امكن صدقها (الخامس) وحدة الاضافة فلو قلنا زيد اباى لخاله وليس باب اى لعمره امكن صدقها (السادس) وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجى اسود اى بعض اجزائه والزنجى ليس باسود اى ليس كل اجزائه كذلك امكن صدقها (السابع) وحده الشرط فلو قلنا الاسود قابض للبصر اى بشرط السواد والاسود ليس بقابض للبصر اى لا بشرط السواد

امكن صدقهما (الثامن) وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكر بالقوة والخمر في الدن ليس بمسكر بالفعل لم تتناقضا وصدقتهما .

قال : هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط فيها تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد الكلية والجزئيتان صادقتان .

اقول: اعلم ان القضية اما شخصية او مسورة او مهملة وذلك لان الموضوع ان كان شخصيا كريد سميت القضية شخصية وان كان كليا يصدق على كثيرين فاما ان يتعرض للكلية والجزئية فيه اولا والاوول هو القضية المسورة كقولنا كل انسان حيوان و بعض الحيوان انسان و لاشيء من الانسان بحجر و بعض الانسان ليس بكاتب و الثاني هو المهملة كقولنا الانسان ضاحك و هذه في قوة الجزئية فالبحت عن الجزئية يعنى عن البحث عنها اذا عرفت هذا فنقول هذه الشرايط كافية في القضية الشخصية اما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم فان الكليتين متضادتان لاتصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان و لاشيء من الحيوان بانسان و الجزئيتان قد تصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان ليس بانسان اما الكلية والجزئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان و بعض الانسان ليس بحيوان فهما المتناقضان .

قال : وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا .

اقول: لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما ويعنى بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان و الاطلاق فانهما لولم يختلفا في الجهة امكن صدقهما او كذبهما كالممكنتين فانهما تصدقان مع الشرايط التسعة كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان و لاشيء من الانسان بكاتب بالامكان و كالضروريتين فانهما تكذبان كقولنا بعض الانسان بالضرورة كاتب و لاشيء من الانسان كاتب بالضرورة وليس مطلق الاختلاف في الجهة كافيا في التناقض مالم يكن اختلافا لا يمكن اجتماعهما معه فان الممكنة والمطلقة المتخالفتين كما وكيفا لاتناقضان كما

بين في الممكنتين اما الممكنة والضرورية اذا اختلفتا كما وكيفاً فانهما متناقضتان وكذا المطلقة والدائمة .

قال : واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً لا كذباً بالامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلهما .

اقول : لما ذكر حكمنا من احكام التناقض شرع في بيان حكم من احكام تقابل العدم والملكة وهوان العدم اذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة و هو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا زيد هو ليس بكتاب وهي تقابل الوجودية في الصدق لامتناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا عند عدم الموضوع و اذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لامكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفي .

قال : وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او لبعينه وقد لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو والاتصاف بالوسط .

اقول : هذه احكام التضاد وهي اربعة (الاول) ان احد الضدين بعينه قد يكون لازماً للموضوع كسواد القار وقد لا يكون فاما ان يكون احدهما لبعينه لازماً كالصحة والمرض للبدن او لا يكون فاما ان يخلو عنهما معا كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة ويتصف بالوسط كالفاتر .

قال : ولا يعتل للواحد ضدان .

اقول : هذا حكم ثان للتضاد وهوانه لا يفرض بالنسبة الى شيء واحد الا الواحد فلا يضاد الواحد الا اثنين لان الواحد اذا ضاد اثنين فاما بجهة واحدة او بجهتين فان كان بجهة واحدة فهو المطلوب وهو ان ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما وان كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لوجها واحداً وليس البحث فيه .

قال : وهو منفي عن الاجناس .

اقول : هذا حكم ثالث للتضاد وهوانه منفي عن الاجناس ولا ينتقض بالخير

والشرلانهما ليسا جنسين و لاضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية و النقص .

قال : ومشروط في الانواع باتحاد الجنس .

اقول : هذا حكم رابع للتضاد العارض للانواع وهو اندراج تلك الانواع تحت جنس واحد اخير ولا ينتقض بالشجاعة والتهور لان تقابلهما من حيث الفضيلة و الرذيلة العارضان لامن حيث ذاتيهما .

قال : وجعل الجنس والفصل واحد .

اقول : الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لانه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت اليه الناطقية و صارت انسانا بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية ووجودهما واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها و الذي يخطر لنا ان الغرض بذكرها هي هنا الجواب عن اشكال ورد على اشترط دخول الضدين تحت جنس واحد تقريره ان كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانه واحد فيهما و ان وقع التضاد فانما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد و الا لزم التسلسل فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد و تقرير الجواب ان الفصل والجنس واحد في الاعيان و انما يتميزان في العقل فجعلاهما واحدهما النوع فكان التضاد عارضا في الحقيقة للانواع لالفصول الاعتبارية لان التضاد انما هو في الوجود لافي الامور المتعلقة فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعل غيري يفهم منه غير ذلك .

قال : الفصل الثالث في العلة و المعلول - كل شيء يصدر عنه ادرا ما

بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الامر و الامر معلول له .

اقول : لما فرغ من البحث عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانهما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الامور العامة ايضا ونفس اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن انواع المضاف وفي هذا الفصل مسائل (الأولى) في تعريف العلة والمعلول وهما وان كانا من المتصورات القطعية لكن قد يعرض اشتباه

ما فذكر على سبيل التنبية والتميز ما يزيد ذلك الاشتباه فان افرضنا صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولاً والمصدر عنه علة سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلة التامة او على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شيء يصدر عنه امر آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد.

المسئلة الثانية: في اقسام العلة

قال: وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية.

اقول: العلة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي اما ان تكون جزءاً من المعلول او خارجة عنه والاول اما ان تكون جزءاً يحصل به الشيء بالفعل او بالقوة والاول الصورة والثاني المادة و ان كانت خارجية فاما ان تكون مؤثرة او يقف التأثير عليها فالاول فاعل والثاني غاية.

المسئلة الثالثة: في احكام العلة الفاعلية

قال: فالفاعل مبدا التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول.

اقول: الفاعل هو المؤثر والغاية ما لاجله الاثر والمادة و الصورة جزءاه واذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول لانه لو لم يجب لجاز وجود الاثر عند وجود الجهات باجماعها وعدمه فتخصيص وقت الوجود به اما ان يكون لامر زائد او لا يكون فان كان الاول لم يكن المؤثر المفروض اولاً تاماً هذا خلف وان كان الثاني لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا المرجح وهو محال.

قال: ولا يجب مقارنة العدم.

اقول: ذهب قوم الى ان التأثير انما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير شديد بل المؤثر ان كان مختاراً وجب فيه ذلك لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو انما يتوجه الى شيء معدوم وان كان موجبا لم يجب فيه ذلك.

قال: ولا يجوز بقاء المعلول بعده وان جاز في المعد.

اقول: ذهب قوم غير محققين الى ان احتياج الاثر الى المؤثر انما هو ان

حدوئه فاذا اوجد الفاعل الفعل استغنى الفعل عند فجاز بقاءه بعده و تمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الآثار و هو خطأ لان علة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد اليجاد فثبتت الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وانما حركته علة لحركة الاحجار ووضعها على نسبة معينة ثم بقاء الشكل معلول لامر آخر هذا في العلل الفاعلية اما العلل المعدة فانها تعدم وان كانت معلولاتها موجودة كالحركة المعدة للوصول والحرارة.

قال: ومع وحدته يتحد المعلول.

اقول: المؤثر ان كان مختاراً جاز ان يتكثر اثره مع وحدته و ان كان موجبا فذهب الاكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد واقوى حججهم ان نسبة المؤثر الى احد الاثرين مغايرة لنسبته الى الاخر فان كانت النسبتان جزئيه كان مركبا والاتسلسل وهي عندي ضعيفة لان نسبة التأثير والصدور يستحيل ان تكون وجودية والالزم التسلسل وان كانت من الامور الاعتبارية استحالات هذه القسمة عليها.

قال: ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات .

اقول: لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها الامعلول واحد لزم ان تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون اى موجود فرضته علة لاي موجود فرضته او معلولا له اما قرينة او بعيدة فلا يوجد شيان يستغنى احدهما عن الاخر والوجود يكذب هذا فاجبوا وقوع كثرة في المعلول الاول غير حقيقية بل اضافية يمكن ان يتكثر بها التأثير قالوا لان المعلول الاول بالنظر الى ذاته ممكن وبالنظر الى علته واجب له ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه وهذه جهات كثيرة اضافية يقع بها التكثر ولا تنلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شىء وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لاتصلح للتأثير لانها امور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون شروطا فيه .

قال: وهذا الحكم ينعكس على نفسه.

اقول: يريد بذلك ان مع وحدة المعلول تتحد العلة وهو عكس الحكم الاول

فلا يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير لانه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الاخر فيكون حال حاجته اليهما مستغنيا عنهما هذا خلف .

قال: وفي الوحدة النوعية لالعكس .

اقول: اذا كانت العلة واحدة بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحداً بالنوع كون العلة كذلك فان الاشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة و الشمس والنار في السخونة لان المعلول يحتاج الى مطلق العلة وتعين العلة من جانب العلة لا للمعلول .

قال: والنسبتان من ثواني المعدلات وبينهما مقابلة التضايف .

اقول يعني ان نسبة العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لاستحالة وجود شيء في الاعدان هو مجرد علية او معلولية وان كان معروضهما موجوداً وبينهما مقابلة التضايف فان العلة علة للمعلول والمعلول معلول للعلة وقد نبذ بقوله وبينهما مقابلة التضايف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضى الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضى الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنياً عن الشيء الواحد متقدماً عليه متأخراً عنه هذا خلف .

قال: وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيهما

اقول: قد تجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين فيكون علة لاحد الشئين ومعلولا للاخر كالعلة المتوسطة فانها معلولة للعلة الاولى وعلة للمعلول الاخير لكن بشرط ان لا يكون ذاك الامران متعاكسين في النسبتين بان تكون العلة الاولى معلولة للمعلول الاخير والمعلول الاخير علة لها والاعداد الدور المحال.

المسئلة الرابعة: في ابطال التسلسل

قال: ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضاً فيجب وجود علة لذاتها هي طرف.

اقول: لما ابطال الدور شرع في ابطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في

سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراعى معروضاهما يعنى معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واحتج عليه بوجوه (الاول) ان كل واحدة من تلك الجملة ممكن وكل ممكن يمتنع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك الآحاد يمتنع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسلة و ان كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فتكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندي نظر .

قال: وللتطبيق بين جملة قد فصل منها آحاد متناهية واخرى لم يفصل منها

اقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره انا اذا اخذنا جملة العلل والمعلولات الى ما لا يتناهي ووضعناها جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم طبقنا احدى الجملتين بالآخرى بحيث يكون مبدء كل واحدة من الجملتين واحداً فان استمرنا الى ما لا يتناهي كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة هذا خلف وان انقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهي الزائدة لان ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه .

قال: ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما

يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث سبق
اقول: هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه آخر استخرجه المصنف مغاير للنحو الذي ذكره القدماء وتقريره انا اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من تلك السلسلة علة باعتبارها معلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فان الواحد من تلك السلسلة من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فاذا طبقنا كل ماصدق عليه نسبة المعلولية على كل ماصدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة تارة ومن حيث كل واحد منها معلول اخرى كانت العلل والمعلولات المتباينتان باعتبار متباينتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب

كون العلة اكثر من المعلولات من حيث ان العلة سابقة على المعلولات في طرف المبدء فانز المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلة والعلة الزائدة عليها انما زادت بمقدار متناه فتكون الجملة متناهيتين .

قال : ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهي من تلك الجملة

اقول: هذا وجه رابع على ابطال التسلسل و تقريره انا اذا فرضنا جملة مترتبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهي فتلک الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركيبتها من الاحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فتلک الجملة مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لاستحالة كون الشيء مؤثراً في نفسه واما ان يكون خارجاً عنها و الخارج عن جملة الممكنات واجب فينقطع التسلسل واما ان يكون جزءاً من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كون الشيء مؤثراً في نفسه وفي علله التي لا تتناهي وذلك من اعظم المحالات وايضا فان المجموع لا بد له من علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكل جزء لا يصلح ان يكون علة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة بجزء من اجزائها وذلك الجزء محتاج الى ما لا يتناهي من تلك الجملة .

المسئلة الخامسة: في مطابقة المعلول للعلة في الوجود والعدم

قال : ويتكافي النسبتان في طرفي القيص .

اقول: الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية مكافئة لنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضهما على معنى ان نسبة العلية اذا صدقت على معروض ثبوتى كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتى وبالعكس واذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمى صدقت نسبة المعلولية على امر عدمى و بالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمة هي ان عدم المعلول انما يستند الى عدم العلة لا غير وبيانه ان عدم المعلول لا يستند الى ذاته والالكان ممتنعاً لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة او اجورية او عدمية والاول باطل لان عند وجود تلك العلة الوجودية ان لم يختل شيء من اجزاء العلة المقضية لوجود

المعلول ولا شيء من شرائطها لزم وجود المعلول نظراً الى تحقق علته التامة وان اختلف شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا الى ذلك العدم لا غير و اذا تقررت هذه المقدمة فنقبل العلة الوجودية يجب ان يكون معاولها وجوديا لانه لو كان عدما لكان مستندا الى عدم علته على ما قلنا لالي وجود هذه العلة و المعلول الوجودي يستند الى العلة الوجودية لا العدمية لان تأثير المعدم في الموجود غير معقول.

المسئلة السادسة: في ان القابل لا يكون فاعلاً

قال: والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميتهما.

اقول: ذهب الاوائل الى ان الشيء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً لشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان يعنى لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعنى ان يكون المفعول الذى تقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المقبول الذى تقع نسبة القبول اليه لتنافي لازميتهما وهو الامكان والوجوب وذلك لان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولاً لشيء ومعلولاً له ايضا لزم ان تكون نسبة ذلك الشيء الى فاعله بالوجود والامكان هذا خلف.

المسئلة السابعة: في نسبة العلة الى المعلول

قال: وتجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجاً لذاته الى

تلك العلة والافلا.

اقول: العلة ان كان معلولها محتاجاً لماهيته اليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تأثير الشيء في نفسه وان كانت علة لتشخصها كتعليل احدى النارين بالآخرى فان المعلول لا يجب ان يكون مخالفاً للعلة في الماهية ولا يكون اقوى منها ولا مساويها عند فوات شرط او حضور مانع ويساويها لامع ذلك والاحساس بسخونة الاجسام الذائبة اشد من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعة للزوجته ولبطؤ حركة اليد فيه لغلظه.

المسئلة الثامنة:

في ان مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا.

قال: ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب.

اقول: يعنى به ان نسبة العلية لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة ويلازمه فان مع العلة شرايط كثيرة ولو ازم لامدخل لها في العلية كحمره النار فانها لا تاثير لها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه قال الشيخ ابو على بن سينا ان الفلك الحاوى يصاحب علة المحوى ولا يجب ان يكون متقدما بالعلية على المحوى لاجل مصاحبه لعله المحوى فقد جعل مامع القبل ليس قبلاتم قال وجود الخلاء وعدم المحوى متقارنان فلو كان الحاوى علة للمحوى لكان متقدما عليه فيكون متقدما على ما يصاحبه اعنى عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء متأخر اعنه من حيث انه مصاحب للمتأخر وهذا يدل على ان مامع البعد يجب ان يكون بعد افتوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون مامع البعد بعدا من حيث المعية والبعدية ولم يوجب ان يكون مامع القبل قبل او هذا فاسد لانه لا فرق بين مامع القبل ومامع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما ساوئها بان مامع البعد يجب ان يكون بعدا لتحقق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى بخلاف العقل والفلك المتبائنين بالذات والاعتبار.

المسئلة التاسعة: في ان العناصر ليست الا ذاتية بعضها البعض:

قال: وليس الشخص من العناصر يات علة ذاتية لشخص آخر منها والالم

تتناه الاشخاص ولا استغنائه عنه بغيره.

اقول: الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص آخر منها اى لا يكون علة لوجوده والالوجدت اشخاص لاتنهاى دفعة واحدة لان العلل الذاتية تصاحب المعلولات وايضا فان الشخص من العناصر يستغنى عن الشخص الاخر بغيره اذ ليس شخص مامن اشخاص النار مثلا ولى بان يكون علة لشخص آخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذى هو معلول سبيله سبيل سائر الاشخاص في ان الشخص الذى هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذى هو معلول هو ما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو اذن

علة بالعرض بمعنى انه معد .

قال: ولعدم تقدمه

اقول: هذا وجه ثالث على امتناع تعليل احد الشخصين بالآخر وتقريره ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان اذا كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الاخر تقدماً ذاتياً لان التقدم الذاتي ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لانه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما اذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علة.

قال: وتكافؤهما.

اقول: هذا دليل رابع و تقريره ان الماء والنار مثلاً متكافئان في انه ليس النار اولى بان يكون علة للماء من العكس والمتكافئان لا يصلح ان يكون احدهما علة للاخر.

قال : ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه.

اقول: هذا دليل خامس و تقريره ان ما يفرض علة من شخصيات النار فقد يعدم وما يفرض معلولا يكون باقياً بعده و يستحيل بقاء المعلول بعد علته الذاتية وبالعكس قد يعدم ما يفرض معلولا وما يفرض علة يكون باقياً بعده ويستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول

المسئلة العاشرة: في كيفية صدور الافعال منا

قال: والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل.

اقول: القوة البشرية انما تفعل اثرها مع شعور و ادراك على الوجه النافع علماً او ظناً فافتقر الفعل الصادر عنها الى مباد اربعة تصور لذلك الفعل الجزئي فان التصور الكلي لا يكون سبباً للفعل جزئي لان نسبة كل كلي الى جزئياته واحدة فاما ان يقع كليا وهو محال او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئياً فاذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الاثر اشتاقت النفس الى تحصيله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فتحركت العضلات الى الفعل فوجد.

قال: والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات و ارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة

للسابق من تلك المعدة لحصول تخيلات و ارادات اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها

اقول: الفاعل من الحركة ما من الحركات انما يفعلها بواسطة القصد و الأرادة المتعلقة بتلك المسافة فتلك الحركة تتبع ارادة بحسبها يعنى الحركة الى مكان مفروض تتبع ارادة متعلقة بالحركة الى ذلك المخصوص وكل حركة فعلى مسافة منقسمة تكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزء من الحركة الاولى وكل جزء من تلك الاجزاء يتبع تخيلا خاصا و ارادة جزئية متعلقة به فاذا تعلقت الارادة بايجاد الجزء الاول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصول الجسم الى ذلك الجزء مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد ارادة اخرى تتعلق بجزء آخر فاذا وجدت تلك الارادة وتعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا متصل التخيلات والارادات في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لارادة خاصة وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور.

المسئلة الحادية عشر: في ان القوى الجسمانية انما تؤثر بمشاهدة الوضع

قال: ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع.

اقول: يشترط في صدق التأثير اعنى صدق كون الشيء علة على المقارن اعنى الصور والاعراض الوضع اعنى الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار اليه انه ههنا او هنالك وذلك لان القوى الجسمانية اعنى الصور والاعراض المؤثرة انما تؤثر بواسطة الوضع على معنى انها تؤثر في محلها اولا ثم فيما يجاور محلها بواسطة تأثيرها في محلها ثم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطة المجاور وهكذا انما تؤثر في البعيد بواسطة تأثيرها في القريب فان النار لاتسخن كل شيء بل مادتها اولا ثم ما يجاورها وهذا الحكم بين لا يحتاج الى برهان.

المسئلة الثانية عشر: في تناهي القوى الجسمانية

قال: و التناهي بحسب المدة و العدة و الشدة التي باعتبارها يصدق

التناهي وعدمه الخاص على المؤثر.

اقول: قوله و التناهي عطف على الوضع اى يشترط في صدق التأثير على المقارن اعنى الصور والاعراض التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما لا يتناهي

وقبل الخوض في الدليل مهدقاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه الخاص للقوى (واعلم) ان التناهي وعدمه الخاص به اعنى عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شأنه ان يكون متناهيًا انما يعرضان بالذات للكم اما المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه او المنفصل كتناهي العدد ولاتناهيه و يعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذى المقدار والعلل نوات العدد فان عروض التناهي وعدمه لهما ظاهر واما ما يتعلق به شيء ذو المقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية فعروض النهاية والانهائية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال و الذي بحسب مقدار ذلك العمل امامه وحدته واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظري الى وحدته او اكثرته فاصناف القوى ثلاثة (الاول) قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماء تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة وهيئنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهي في الشدة واقعا لافي زمان والالكان الواقع في نصفها شديدا لا يتناهي في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة (والثاني) قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماء تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء وهيئنا تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فيقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة (والثالث) قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل وهيئنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب العدة فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص به انما صدق على المؤثر باحد الاعتبارات الثلاثة.

قال : لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله.

اقول: لما مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه الاول اعنى وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية و تقريره ان القوى الجسمانية اما ان تكون قسرية او طبيعية وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهي عنهما اما الاول فلان صدور ما لا يتناهي بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر واما بحسب المدة او العدة فلان لو فرضنا جسما متناهيًا يحرك جسما آخر متناهيًا من

مبدء مفروض حركات لا تنهاى بحسب المدة او العدة ثم حرك بتلك القوة جسما اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدء كان تحريكه للاصغر اكثر من تحريكه للاكبر لقلة المعاوقة هنا لكن المبدأ واحد فالتفاوت في الطرف الاخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف وهيئنا سؤال صعب وهوان التفاوت في التحريكين جازان يكون بحسب الشدة واجاب المصنف قدس سره عن هذا السؤال في شرحه للاشارات بان المراد بالقوة هيئنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدة او العدة لا الشدة وفيه نظر لان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث واورد بعض تلامذة ابي على عليه انه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعترضوا على المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لازديادها كل يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق بان الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمها الزيادة والنقصان بخلاف القوة هيئنا فانها موجودة يحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل والبعض ولا شك في ان كون القوة قوية على تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناهي هيئنا لوجود المحكوم عليه و تحققه بخلاف الحوادث و للسائل ان يعود فيقول التفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه اعنى الحركات فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت .

قال: والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول

فاذا تحرر كماع اتحاد المبدء عرض التناهي.

اقول: هذا بيان استحالة القسم الثاني وهوان تكون القوة المؤثرة فيما لا يتناهي

طبيعية و تقريره انه يجب ان يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير والالكان التفاوت بسبب المانع وهو اما الجسمية اولو ازمها او امر طبيعي والكل محال او غريباً وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فان القوة في العظيم اكثر من القوة في الصغير لانقسام القوى الطبيعية بانقسام مجالها فاذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسميهما من مبدءاً واحد مفروض فان حركت الصغرى حركات غير متناهية كانت

حركات الكبرى اكثر لانها اعظم فيكون اقوى و الالكان حال الشيء مع غيره كحاله لامع غيره هذا خلف فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وان تناهت حركات الاصغر تناهت حركات الاكبر لان نسبة الاثر الى الاثر كنسبة المؤثر الى المؤثر وهذه نسبة متناه الى متناه فكذا الاولى.

المسئلة الثالثة عشرة: في العلة المادية

قال والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب .

اقول: المحل اما ان يتقوم بالحال او يقوم بالحال به والازم استغناء احد هما عن الاخر فلا حلول فالمحل المتقوم بالحال هو الهوى والمقوم للحال هو الموضوع والهوى باعتبار الحال يسمى قابلا وباعتبار المركب تسمى مادة .

قال: وقبوله ذاتي .

اقول: كون المادة قابلة امر ذاتي لها الاغريب يعرض بواسطة الغير لانه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعى قبولا آخرو يلزم التسلسل وهو محال فهو اذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها.

قال : وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه.

اقول: لما ذكر ان قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر ان يعترض عليه بما يظن انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر ثم يعرض لها قبول الاخر ويزول عنها القبول الاول وهذا يعطى ان القبول من الامور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الامور الذاتية اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب ان نقول ان القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد و قبول الجنين قريب فاذا حصل القرب بالنظر الى عرض من الاعراض نسب القبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة انما يحصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الاعراض والصور الحالة في المادة فان الحرارة اذا حلت المادة واشتدت اعدتها لقبول الميورة النارية وخلع غيرها .

المسئلة الرابعة عشر: في العلة الصورية

قال : وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل ثمحله .

اقول : هذا الحال يعنى به الحال في المادة وهو صورة للمركب للمادة لانه بالنظر الى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة هو المبدء الفياض بواسطة الصورة المطلقة .

قال : وهو واحد .

اقول : ذكر الاوائل ان الصورة المقومة للمادة لا يكون فوق واحدة لان الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الاخرى وان لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة .

المسئلة الخامسة عشر: في العلة الغائية

قال : والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها

للمعلول .

اقول: الغاية لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم و التأخر بالنسبة الى المعلول وذلك لان الفاعل ان تصور الغاية فعل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فماهية الغاية علة لعلية الفاعل اذ لولا تلك الماهية وحصولها في علم الفاعل لما اثر ولا فعل الفعل فان الفاعل للبيت يتصور الاستكنان او لا فيتحرك الى ايجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت فماهية الاستكنان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت ولا امتناع في ان يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً باعتبارين .

قال : وهي ثابتة لكل قاصد .

اقول : كل فاعل بالقصد و الارادة فانه انما يفعل لغرض وغاية ما واللكان عابثا على ان العيب لا يخلو من غاية اما الحركات الاسطقسية فقد اثبتت الاوائل لها غايات لان الحبة من البراز ارميت في الارض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تثبت سنبله وهذه التأدية على سبيل الدوام او الكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها غاية واجابوا بان الشعور يفيد تعيين الغاية لانحصيلها .

قال : **أما القوة الحيوانية المُحرّكة** فغايتها الوصول الى المنتهى وقد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم تحصل فالحرّكة باطلة والافهوا اماخير اوعادة او قصد ضرورى او عبث وجزاف .

اقول : القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم احدها القوة المحركة المنبثة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل او الفكر وغاية القوة المحركة انما هي الوصول الى المنتهى وقد تكون هي بعينها غاية الشوقية كمن طلب مفارقة مكانه والحصول في آخر لازالة ضجره وقد يكون غيرها كمن يطلب غريما في موضع معين وفي هذا القسم ان لم تحصل غاية الشوقية سميت الحرّكة باطلة بالنسبة اليها وان حصلت الغايتان وكان المبدء التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث وان كان مع طبيعة كالتنفس فهو القصد الضرورى وان كان مع خلق وملكة نفسانية فهو العادة وان كان المبدء الفكر فهو الخير المعلوم او المظنون .

قال : **واثبتوا للطبيعات غايات وكذا للاتفاقيات .**

اقول اما اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واما العليل الاتفاقية فقد نفاها قوم لان السبب ان استجمع جهات المؤثرية لزم حصول مسببه قطعا والا كان ممتنعا فلامتدخل للاتفاق (والجواب) ان المؤثر قد يتوقف تأثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط انه اتفاقي اذا كان انفكاكه مساويا اوراجحا ولو اخذناه مع تلك الشرائط كان سببا ذاتيا .

المسئلة السادسة عشرة : في اقسام العلة

قال : **والعلة مطلقا قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة .**

اقول : يعنى بالاطلاق ما يشتمل العليل الاربع اعنى المادية والصورية و الفاعلية والغائية فان كل واحد من هذه الاربع ينقسم الى هذه الاقسام فالعلة الفاعلية عند المحققين قد تكون بسيطة كتحرريك الواحد منا جسماً وقد تكون مركبة كتحرريك جماعة جسماً اكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العليل و الا لزم نفيها لان كل مركب فان عدم كل جزء من اجزائه علة مستقلة في عدمه فلموعدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة

فاذا عدم جزء ثان لم يكن له تأثير البتة لتحقق العدم بالجزء الاول و لان الموصوف بالعلية اماكن واحد من اجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركيب وهو المطلوب او بعضها وهو المطلوب ايضا مع انتفاء الاولوية او المجموع وهو باطل لان كل جزء لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علة حصوله وهذان ضعيفان لاقتضائهما انتفاء المركب سواء كانت عللا او لا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزجاج والعص في الحبر والصورة المركبة كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع و لقاء الحبيب .

قال : وايضا بالقوة او بالفعل .

اقول : هذه المبادئ الاربعة قد تكون بالقوة فان الخمر فاعل للاسكار في الدن بالقوة وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب والمادة قد تكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد تكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة كالمائية الحالة في الهواء بالقوة وقد تكون بالفعل كالمائية الحالة في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك .

قال : و كلية او جزئية

اقول : هذه العلل قد تكون كلية كالبناء مطلقا وقد تكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقى .

قال : وذاتية او عرضية

اقول : العلة قد تكون ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالتارية في الاحراق وقد تكون عرضية وهي ان تقتضى العلة شيئا و يتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا السقمونيا مبرد فانه بالعرض كذلك لانه يقتضى بالذات ازالة السخونة و يتبعها حصول البرودة و كذلك البواقى فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات والعرضية هي تلك مأخوذة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض اللازمة او المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي ما يتبع المطلوب وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة .

قال : وعامة او خاصة .

اقول : العلة العامة هي التي تكون جنسا للعللة الحقيقية كالصانع في البناء والخاصة كالبناني فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور .

قال : وقريبة او بعيدة .

اقول : العلة القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل في الحركة والبعيدة هي علة العلة كالقوة الشوقية وكذا البواقى .

قال : ومشتركة او خاصة .

اقول : المشتركة كالنجار للابواب المتعددة والخاصة كالنجار لهذا الباب .

قال : والعدم للحادث من المبادئ العرضية .

اقول : الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو انما يتحقق بعد سبق عدم علته فلما توقف تحققه على العدم السابق اطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض ومبدئه بالذات هو الفاعل لا غير .

قال : والفاعل في الطرفين واحد .

اقول : الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في العدم على ما بينا ولا من ان علة العدم هي عدم العلة لا غير والمؤثر في طرفي المعلول هو العلة لا غير لكن مع حضورها يقتضى الوجود ومع عدمها يقتضى العدم .

قال : والموضوع كالمادة .

اقول : الموضوع ايضاً من العلة التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته الى الحال نسبة المادة الى الصورة فهو من جملة العلة .

المسئلة السابعة عشرة : في ان افتقار المعلول انما هو في الوجود او العدم**قال : وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه .**

اقول : الاثر له ماهية وله وجود وعدم فافتقاره الى المؤثر انما هو في ان يجعله موجودا او معدوما ان التأثير انما يعقل في احد الطرفين اما الماهية فلا يعقل التأثير فيها فليس السواد سواداً بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل .

قال : واسباب الماهية غير اسباب الوجود .

اقول : اسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس و الفصل و باعتبار الخارج هي المادة والصورة واسباب الوجود هي الفاعل والغاية .

قال : ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة .

اقول : قد بينا ان نسبة طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعقل اتصافه باحدهما الا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده الى السبب افتقر في عدمه اليه والالكان ممتنع الوجود في ذاته **(لا يقال)** الوجود منه ماهو قارومنه ماهو غير قار كالحركات و الاصوات والاول يقتقر عدمه الى السبب اما النوع الثاني فانه يعدم لذاته **(لانا نقول)** يستحيل ان يكون العدم ذاتياً لشيء والالم يوجد والحركة لها علة في الوجود فاذا عدت او عدم احد شرائطها عدت وكذا الاصوات فلا فرق بين الحركات وغيرها .

قال : ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل او خلاف اوضد

اقول : العلل تنقسم الى المعد والى المؤثر والمعدن معنى به ما يقرب العلة الى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط والعلة المعدة اما ان تؤدي الى ما يماثلها كالحركة الى المنتصف فانها معدة للحركة الى المنتهى و ليست فاعلة لها بل الفاعل للحركة اما الطبيعة او النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة الى المنتهى بعيد و عند حصول الحركة الى المنتصف يقرب تأثير احدهما في المعلول الذي هو الحركة الى المنتهى واما ان تؤدي الى خلافها كالحركة المعدة للسخونة و اما ان تؤدي الى ضدها كالحركة المعدة للسكون عند الوصول الى المنتهى .

قال : والاعداد قريب وبعيد .

اقول : الاعداد منه ماهو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الانسانية ومنه ماهو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلة المعدة قد تكون قريبة وهي التي يحصل المعلول عقيبتها وقد تكون بعيدة وهي التي لا تكون كذلك وتتفاوت العلل في القرب والبعيد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف .

قال : ومن العلة العرضية ماهو معد .

اقول : قد بينا ان العلة العرضية تقال باعتبارين : احدهما ان تؤثر العلة شيئا

يتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا الحرارة تقتضي الجمع بين المتماثلات فانها لذاتها تقتضي الخفة فما هو اخف في المركب يقبل السخونة اشد فينصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له ان يجتمع مع مماثله والثاني ان يكون للعلة وصف ملازم فيقال لعلة عرضية والاول علة معدة .

قال : المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول «الاول» في الجواهر . الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض والاول هو الجوهر اقول : لما فرغ من البحث عن الامور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والاعراض وفي هذا الفصل مسائل :

المسئلة الاولى : في قسمة الممكنات بقول كلي

ان كل ممكن موجود اما ان يكون موجوداً لافي موضوع وهو الجوهر و اما ان يكون موجوداً في موضوع و هو العرض و نعى بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه فان المحل اما ان يتقوم بالحال او يقوم الحال ان لا بد من حاجة احدهما الى الاخر فالاول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الاول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضا فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك اخمين تحت اعم واحد هو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك اخمين تحت اعم واحد وهو الحال والموضوع اخص من المحل وعدم الخاص اعم من عدم العام فكل ماليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جازان يكون بعض الجواهر حالا في غير ما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتى قدمه في القسمة على الجوهر .

قال : وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا و هو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم .

اقول : هذه قسمة الجوهر الى انواعه فان الجوهر اما ان يكون مفارقاً في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل او مفارقاً في ذاته لافي فعله وهو النفس الناطقة فانها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها دون فعلها لاحتياجها الى الالة في التأثير ولا يمكن ان يكون مفارقاً في فعله دون ذاته لان الاستغناء في التأثير يستدعي الاستغناء في الذات واما ان

يكون مقارنا للمادة فاما يكون محلا وهو الهولي او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم فهذه اقسام الجواهر.

قال: والمحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعندما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض.

اقول: قد تبين ان الموضوع اخص من المحل فعدمه يكون اعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخص من الحال فعدمه اعم .

قال: وبين الموضوع والعرض مباينة.

اقول: الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم بذاته فينبهما مباينة .

قال: ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً.

اقول: المحل قد يكون جوهرأ وهو ظاهر وقد يكون عرضا على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض والحال ايضاً قد يكون جوهرأ كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضاً وهو ظاهر فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئياً .

المسئلة الثانية: في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لمانتهما

قال: والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط .

اقول: اتفق العقلاء على ان العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنسا لمانته بل هو عارض واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لمانته او عارض فالذي اختاره المصنف انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية عن المحل او محتاجة اليه امر زائد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها الذهنية واستدل عليه بان الذهن يتوقف في نسبة احدهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه

ذلك وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف ثبوته له على البرهان وهذا الذي ذكره المصنف (ره) يدل على الزيادة لاعلى كونه من المعقولات الثانية .

قال: واختلاف الانواع بالاولوية.

اقول : هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لجزئياته لاجنسائها وذلك لان بعض الجزئيات اولى بالجوهريه من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهريه من الكليات ولا تفاوت في الاجناس وهو ايضا يدل على كون العرض عرضياً لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان الاعراض القارة اولى بالعرضية من غيرها .

قال: والمعقول اشترآكه عرضي.

اقول : انا نعقل من الجسم و العقل و النفس و المادة و الصورة امرأ مشتركاهو الاستغناء عن المحل ولا نعقل بينها اشترآكا في غيره وهذا القدر امر عرضي فالجوهريه ان جعلت عبارة عن هذا الاعتبار كانت عرضا عاما وان جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس هيئنا ماهية للجسم وراء كونه جسما وكذلك البواقي وهذه الماهيات تقتضى هذا الاعتبار وان اختلفت مع اشترآكه وكذا البحث في العرض فاننا نعقل الاشترآك بين الكم والكيف وباقي الاعراض في الحاجة الى المحل والعرضية في الوجود وهذا المعنى امر اعتباري فليست العرضية جنسا .

المسئلة الثالثة: في نفى التضاد عن الجواهر

قال: ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها

اقول: لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان انهما ليسا بجنسين شرع في باقى احكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد لجوهر من الجواهر ولا من غيرها وبيانه ان الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات اخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا ان الجوهر لاموضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر الى جوهر آخرو لا بالنظر الى غيره من الاعراض.

قال: والمعقول من الفناء العدم.

اقول: لما بين انتفاء الضد عن الجواهر اخذ يرد على ابى هاشم واتباعه حيث

جعلوا للجواهر اضدادهاى الفناء فقال ان المعقول من الفناء العدم وليس الفناء امرأ وجوديا يضاد الجواهر لانه اما عرض او جوهر والقسمان باطلان فلا تحقق له.

قال: وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر.

اقول: ان بعض الجواهر قد يطلق عليه انه ضد للبعض الاخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافى فى المحل مطلقا وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد لبعض الاخر.

المسئلة الرابعة فى ان وحدة المحل لاستلزم وحدة الحال

قال: ووحدة المحل لاستلزم وحدة الحال الامع التماثل بخلاف العكس

اقول: المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذى يحله السواد والحركة والحرارة وكالمادة التى يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية هذامع الاختلاف امامع التماثل فانه لايجوز ان يحل المثلان محلا واحداً لاستلزامه رفع الاثنينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لاتفاقهما فيهما و بالعوارض لتساوى نسبتها اليها فقد ظهر ان وحدة المحل لاستلزم وحدة الحال الامع التماثل و اما العكس فانه يستلزم فان وحدة الحال تستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد او صورة واحدة فى محلين وهو ضرورى وكلام ابى هاشم فى التاليف وبعض الاوائل فى الاضافات خطأ.

قال: واما الانقسام فغير مستلزم فى الطرفين

اقول: انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة و النقطة و الاضافات كالأبوة و البنوة اعراض قائمة بمحال منقسمة و هى غير منقسمة اما الوحدة و النقطة فظاهر وكذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف الأبوة او البنوة فى نصف ذات الاب او الابن و ذهب قوم الى ان انقسام المحل يقتضى انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته بكل واحد من الاجزاء او توزيعه عليها او انتفاء حلوله فيها و اما الحال فانه لا يقتضى انقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة اذا حلا محلا واحداً لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حاراً غير متحرك و بعضه متحركاً غير حار (واعلم) ان الاعراض السارية

اذا حلت محلها منقسما انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقائق اذا حلت محلها انقسم بانقسامه.

المسئلة العامة: في استحالة انتقال الأراض

قال: والموضوع من جملة المشخصات .

اقول: الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من البين والدليل عليه ان العرض ان لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلون ماهيته ولا لوازمها والالكان نوعه منحصرأ في شخصه ولا ما يحل فيه و الا لاكتفى بموجده و مشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه و هو محال فيبقى ان يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه والالم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص.

قال: وقد يفتقر الحال الى محل متوسط .

اقول: الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر الى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فانها تفتقر الى حلولها في الحركة ثم تحل الحركة في الجسم .

المسئلة السادسة: في نفى الجزء الذي لا يتجزى

قال: ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال.

اقول: هذه مسئلة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين و الحكماء الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى فذهب بعضهم الى تناهيها وبعضهم الى عدمه و ذهب الباقيون الى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس لكنه يقبل الانقسام اما الى ما يتناهي كما ذهب اليه من لا تحقيق له او الى ما لا يتناهي كما ذهب اليه الحكماء و نفى المصنف الجزء الذي لا يتجزى بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لان ما لا يتجزى من ذوات الاوضاع اعني الاشياء المشار اليها بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه :

قال لوجب المتوسط .

اقول: هذا احد الادلة على نفى الجزء وتقريره انا اذا فرضنا جوهرأ متوسطا بين

جوهرين فاما ان يحجبهما عن التماس^١ اولا والثاني باطل والالزم التداخل والاول يوجب الانقسام لان الطرف الملاقي لاحدهما مغاير للطرف الملاقي للآخر.

قال: ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة .

اقول: هذا وجه ثان وتقريره انا اذا فرضنا خطأ مركباً من ثلاثة جواهر و على طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد وان يتلاقيا وانما يمكن بان يكون نصف كل واحد منهما على النصف الطرف والنصف الاخر على النصف المتوسط فتقسم الخمسة .

قال: او من اربعة على التبادل

اقول: هذا وجه ثالث وتقريره انا اذا فرضنا خطأ مركباً من اربعة جواهر وفوق احد طرفيه جزء وتحت طرفه الاخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من اول الخط الى آخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فانهما لا يقطعان الخط الا بعد المحاذاة فموضع المحاذاة ان كان هو الثاني او الثالث كان احدهما قد قطع اكثر فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع .

قال : ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك و سكون المتحرك وانتفاء الدائرة .

اقول : هذه وجوه اخرى تدل على نفي الجزء (احدها) ان الحس يشهد بان المتحرك على الاستدارة باق على وضعه وشكله ونسبة اجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكك لان الجزء القريب من المنطقة اذا تحرك جزءاً فان تحرك القريب من القطب جزءاً تساوى المداران وهو باطل بالضرورة وان تحرك اقل من جزء يلزم الانقسام وهو المطلوب وان لم يتحرك اصلا لزم التفكك (الثاني) ان السرعة والبطؤ كقيمتان قائمتان بالحركة لا باعتبار تداخل السكنات وعدمه لانه لو كان بسبب تداخل السكنات لزم ان يكون فضل سكنات الفرس الساير من اول النهار الى آخره خمسين فرسخا على حركته بازاء فضل حركات الشمس من اول النهار الى آخره على حركات الفرس لكن فضل حركات الشمس اضعاف اضعاف حركات الفرس فتكون سكنات الفرس اضعاف

اضعاف حركاته لكن الحس يكذب ذلك اذا ثبت هذا فانا تحرك السريع جزءاً فان تحرك البطيء جزءاً تساويا هذا خلف وان تحرك اقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلاً لزم المحال هذا ما خطر لنا الان من تفسير قوله وسكون المتحرك (الثالث) ان الدائرة موجودة بالحس فان كانت حقيقية لزم ابطال الجزء لان الدائرة القطبية اذا تلاقت اجزاؤها بطواهرها و بواطنها ساوت الدائرة المنطقية هذا خلف وان تلاقت ببواطنها خاصة لزم الانقسام و ان لم تكن حقيقية كان ذلك لارتفاع بعض اجزائها و انخفاض البعض الاخر لكن المنخفض اذا ملئ بالجزء ولم يفصل كانت الدائرة حقيقية ولزم ما ذكرنا والالزم الانقسام .

قال : والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي .

اقول: هذا جواب عن حجة من اثبت الجزء وتقريرها ان النقطة موجودة لانها نهاية الخط فان كانت جوهرافهوا المطلوب وان كانت عرضافمحلها ان انقسم انقسمت لان الحال في احد الجزئين مغاير للحال في الاخر وان لم ينقسم فهو المطلوب والجواب انها عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لان الحال في المنقسم باعتبار لحوق طبيعة اخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وهي هنا النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي له .

قال : والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقاً .

اقول هذا جواب عن حجة اخرى لهم وهي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجود اول والثاني باطل لان الماضي والمستقبل معدومان فلولم تكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقاً واذا كانت موجودة في الحال فان كانت منقسمة كان احد طرفيها سابقاً على الاخر فلا يكون الحاضر كله حاضراً هذا خلف و ان لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لانها لو انقسمت لانقسمت الحركة لان الحركة في احد الجزئين مغايرة للحركة في الجزء الاخر فتكون الحركة منقسمة مع ان فرضناها غير منقسمة **والجواب** ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقاً لان الماضي والمستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه .

قال : والان لا تحقق له خارجاً .

اقول : هذا جواب عن حجة اخرى لهم و هى ان الان موجود لانقضاء الماضى والمستقبل فان كان الآن منفياً كان الزمان منفياً مطلقاً ويستحيل انقسامه و الا لزم ان يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كله آناً هذا خلف وان كان موجوداً فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة والالكان احد طرفيها واقعا فى زمان والاخر فى زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره **والجواب** ان الماضى والمستقبل موجودان فى حدانفسهما معدومان فى الآن لا مطلقاً والان لا تحقق له فى الخارج .

قال : ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة .

اقول : لما فرغ من النقص شرع فى المعارضة فاستدل على ان الحركة لا تتركب مما لا يتجزى لانها لو تركبت مما لا يتجزى لم تكن موجودة والتالى باطل اتفاقاً فكذا المقدم بيان الشرطية ان الجزء المتحرك اذا تحرك من جزء الى جزء فاما ان يوصف بالحركة حال كونه فى الجزء الاول وهو باطل لانه حينئذ لم يتحرك بعد او حال كونه فى الجزء الثانى وهو باطل ايضا لان الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة بين الاول والثانى وهذا المحال نشأ من اثبات الجوهر الفرد لانه على تقدير عدمه ثبتت الواسطة ويمكن ان يقرر بيان الشرطية من وجه آخر وهو ان الحركة اما ان تكون عبارة عن المماسة الاولى او الثانية وهما محالان لما مر او مجموعهما وهو باطل لانقضاءه .

قال : والقائل بعدم تناهى الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقص بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر فى التعميم الى التناسب .

اقول : لما فرغ من ابطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع فى ابطال مذهب القائلين بعدم تناهى الاجزاء فعلا وقد استدل عليه بما تقدم فان الادلة التى ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقاً سواء قيل بتركب الجسم من افراد متناهية منه او غير متناهية واستدل عليه ايضا بوجوه ثلاثة **الاول** اننا فرض اعدادا متناهية من الجواهر الافراد ونؤلّفها فى جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد والواو الثانى باطل والالم يكن تأليفها مفيداً

للمقدار ولالعدد وهو باطل قطعاً وان زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت ابعاد ثلاثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو يبطل قولهم ان كل جسم يتألف من اجزاء غير متناهية فهذا معنى لزوم النقص بوجود المؤلف مما يتناهى واما قوله ويقتصر في التعميم الى التناسب فمعناه انا اذا اردنا تعميم القضية بان نحكم بانه لاشيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية فطريقه ان ننسب هذا المؤلف الذي الفناه من الاجزاء المتناهية الى الجسم المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فانه متناه في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار لكننا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء وينقص بنقصها فنسبة المقدار الى المقدار كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة المقدار الى المقدار نسبة متناه الى متناه فكذا نسبة الاجزاء الى الاجزاء.

قال: ويلزم عدم لحوق السريع البطيء .

اقول : هذا هو الوجه الثاني الدال على ابطال القول بعدم تناهي الاجزاء و تقريره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطيء والتالي باطل بالضرورة فكذلك المقدم بيان الشرطية ان البطيء اذا قطع مسافة ثم ابتداء السريع و تحرك فانه اذا قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع شيئاً آخر و اذا قطعه السريع يقطع البطيء شيئاً آخر وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء

قال : وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه.

اقول : هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني و تقريره انا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهى من الاجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة المتناهية في زمان متناه لانه لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا يمكن قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى فيكون هناك ازمنة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجوه في كتاب الاسرار بما لم يسبقنا اليه احد.

قال : والضرورة قضت ببطالان الظفرة والتداخل .

اقول : اعلم ان القائلين بعدم تناهي الاجزاء اعتدروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار لان الاجزاء تتداخل فيصير

جزءان وازيد فى حيز جزء واحد وفى قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتذروا عن الوجهين،
الآخرين بالطرفة فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء فى زمان متناه فان
يظفر بعض الاجزاء ويتحرك على البعض الآخر وكذلك السريع يظفر بعض الاجزاء ليلحق
البطىء وهذان العذران باطلان بالضرورة .

قال : و القسمة بانواعها تحدث اثنيينية تساوى طباع كل واحد منهما
طباع المجموع.

اقول : يريدان يبطل مذهب ذي مقراطيس فى هذا الموضوع و هو ان الجسم
ينتهى فى القسمة الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمة الوهمية لا الانفكاكية وبيانها ان القسمة
بانواعها الثلاث اعنى الانفكاكية والوهمية والتي باختلاف العوارض الاضافية او الحقيقية
تحدث فى المقسوم اثنيينية تكون طبيعة كل واحد من القسمين مساوية للطبيعة المجموع و
لطبيعة الخارج عنه وكل واحد من القسمين كما صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد
من قسمى القسمين الى ما لا يتناهى.

قال : و امتناع الانفكاك لعارض لا يقتضى الامتناع الذاتى .

اقول : بعض الاجسام قديم تمنع عليه القسمة الانفكاكية لا بالنظر الى ذاتها بل بالنظر
الى عارض خارج عن الحقيقة الجسمية اما صغر المقسوم بحيث لا تتناوله الالة القاسمة
او صلابته او حصول صورة يقتضى ذلك كما فى الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضى
الامتناع الذاتى .

قال : فقد ثبت ان الجسم شىء واحد متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى

اقول : هذا نتيجة ماضى لانه قد ابطال القول بتركب الجسم من الجواهر الافراد
سواء كانت متناهية او لا ثبت انه واحد فى نفسه متصل لامفاصله بالفعل ولا شك فى انه
يقبل الانقسام فاما ان يكون قابلا لما يتناهى من الاقسام لا غير وهو باطل لما تقدم فى ابطال
مذهب ذي مقراطيس او لما لا يتناهى وهو المطلوب .

المسئلة السابعة: في فَيُّ الهَيُولَى

قال : ولا يقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى .

اقول : يريدان يبين ان الجسم البسيط لاجزاء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين و ابو البركات البغدادي وقال ابو علي ان الجسم مركب من الهَيُولَى والصورة واحتج عليه بان الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال ويستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه لان الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهَيُولَى والاتصال هو الصورة فاستدرك المصنف (رد) ذلك وقال ان ذلك اى قبول الانقسام لا يقتضى ثبوت مادة كما قررناه في كلام ابى على لان الجسم المتصل له مادة واحدة فانما قسمناه استحالة ان تبقى المادة على وحدثها اتفاقاً بل يحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لانها ية لها بحسب ما فى الجسم من قبول الانقسامات التى لا تتناهى .

المسئلة الثامنة: في اثبات المكان لكل جسم

قال : ولكل جسم مكان طبيعى يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق .

اقول: كل جسم على الاطلاق فانه يقتقر الى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الامكنة ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعياً له لانا اذا جردنا الجسم عن كل العوارض فاما ان لا يحل فى شىء من الامكنة وهو محال او يحل فى الجميع وهو ايضاً باطل بالضرورة او يحل فى البعض فيكون ذلك البعض طبيعياً ولهذا اذا اخرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه على اقرب الطرق وهو الاستقامة .

قال : ولو تعدد انتفى

اقول: يريدان يبين ان المكان الطبيعى واحد لانه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان اذا حصل فى احدهما كان تاركاً للثانى بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعياً له فلماذا قال فلو تعدد يعنى الطبيعى انتفى ولم يكن له مكان طبيعى .

قال: ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه

اقول: المركب ان تركب من جوهرين فان تساويا و تماثلا وقف في الوسط بينهما والا تفرقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب وان تركب من ثلاثة وغلب احدها كان مكانه مكان الغالب والا كان في الوسط وان تركب من اربعة متساوية حصل في الوسط او ما اتفق وجوده فيه وان غلب احدها كان في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالامور الغريبة .

قال: وكذا الشكل والطبيعي منه هو الكرة .

اقول: قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد او حدود وفي التحقيق انه من الكيفيات المختصة بالكميات وهو هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالجسم وهو طبيعي و قسري لان كل جسم متناه على ما يأتي وكل متناه مشكل بالضرورة فاذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا ولما كانت الطبيعة واحدة لم تقتض امورا مختلفة ولا شكل ايسر من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسري .

المسئلة التاسعة: في تحقيق ماهية المكان

قال: والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه.

اقول: الاول يعنى به المكان لانه قد تبين ان الجسم يقتضى بطبعه شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد الى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون امر ان احدهما البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب افلاطون والثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وهو مذهب ارسطو و ابي علي بن سينا وقد اختار المصنف من المكان الاول وهو اختيار ابي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما اختاره المصنف ان المعقول من المكان انما هو البعد فانا اذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث اذا ملئ ماء شغلها الماء بجملتها والامارات المشهورة في المكان من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه و

يساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد .

قال : واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق تحل فيه الاجسام ويلاقبها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحدبه ولا امتناع لخلوه عن المادة .

اقول: لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة تورد على كون المكان بعداً وهي ان المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المتمكن له بعد فان بقيامعا لزم الاجتماع والاتحاد اذ لا يزيد بعد الحاوي عند حلول المحوى وان عدم احدهما كان المعدوم حالاً في الموجود او بالعكس وهما محالان واما بيان استحالة التالي فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد ولان المعقول من البعد الشخصي انما هو البعد الذي بين طرفي الحاوي فلو تشكل العقل في تعدده لزم السفطة وتقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين احدهما بعدمقارن للمادة و حال فيها و هو البعد المقارن للجسم و الثاني مفارق للمادة وهو الحاصل بين الاجسام المتباعدة و الاول يمانع مساويه يعنى البعد المقارن للمادة ايضاً فلا يجامعه لاستحالة التداخل بين بعدين مقارنين و الثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعد مادي بل يداخله ويطاقبه ويتحدبه وهو محل الجسم المداخل بعده له فلا امتناع في هذه التداخل والاتحاد لان هذا البعد خال عن المادة .

قال : ولو كان المكان سطحاً لتضادت الاحكام .

اقول: لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب المخالفين القائلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى وتقرير البطلان ان المكان لو كان هو السطح لتضادت الاحكام الثابتة للجسم الواحد فان الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونهما ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لان الحركة هي مفارقة الجسم لمكان الى مكان آخر و لكات الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك و حركة الساكن وذلك تضاد في الاحكام محال .

قال : ولم يعم المكان .

اقول : هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح وتقريره ان العقلاء حكموا باحتياج كل جسم الى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم احد الامرين وهو اما عدم تناهى الاجسام حتى يكون كل جسم محاطاً بغيره او حصول جسم لافى مكان بان يكون محيطاً بجميع الاجسام والقسمان باطلان فالملزوم مثله .

المسئلة العاشرة : في امتناع الخلاء

قال : وهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل والاتساوت حركة ذى المعاق وحركة عديمه عند فرض معاق اقل بنسبة زمانيهما .

اقول : اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم الى جواز الخلاء وذهب آخرون الى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بان الخلاء لو كان ثابتا لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق والتالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله وبين الشرطية انا اذا فرضنا متحركا يقطع مسافة ماخالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة ممتلية فان زمان تلك الحركة يكون اطول لان الملاء الموجو في المسافة معاقو للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء آخر ارق من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاوقته نصف المعاوقة الاولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملاء الرقيق معاوق ايضا فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه وهو باطل .

المسئلة العادية عشرة : في البحث عن الجهة

قال : والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة .

اقول : لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبة له حتى ظن انهما واحد عقبه بالبحث عنها وهى على ما فسرهما جماعة من الاوائل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وذلك لان اتوهم امتداداً آخذاً من المشير منتها الى المشار اليه وذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة .

قال : وليست منقسمة .

اقول : لما كانت الجهة عبارة عن الطرف لم تكن منقسمة لان الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل نهايته فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف ولان المتحرك اذا وصل الى النصف لم يدخل اما ان يكون متحركا عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة او يكون متحركا اليها فلا يكون المتروك من الجهة .

قال : وهي من زوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها و

بالاشارة .

اقول : الجهة ليست امراً مجرداً عن المواد وعلائقها بل هي من زوات الاوضاع التي تتناولها الاشارة الحسية وتقصد بالحركة وبالاشارة فتكون موجودة وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لان ما يقصد بالحركة قد يكون موجوداً كالجهة فانها تقصد بالحركة لانها تقصد الحصول فيها وقد يكون معدوما كالبياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصوداً بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله .

قال : والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه .

اقول : الجهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لاغير ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما عداهما ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغيره وانتقاله عن هيئة وبغير الطبيعي ما يمكن تغيره فان القدام قد يصير خلفا وكذا اليمين والشمال واما الفوق والسفل فلا وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لانها اطراف الخطوط المفروضة في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهية .

قال : الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية

فالكثية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحت فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة وتشتمل على افلاك اخرى جزئية تدوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحيرة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت .

اقول : لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته وبتدء

بالجسم لانه اقرب الى الحس وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في البحث عن الاجسام الفلكية. اعلم ان الاجسام تنقسم قسمين فلكية وعنصرية و الافلاك اما كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة واما جزئية اما الكلية فتسع واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمى الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحت فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقره هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحت المشتري وتحت المريخ وتحت الشمس وتحت الزهرة وتحت عطارد وتحت القمر يماس العالي بمقره محذب السافل وهذه التسعة متوافقة المراكز ووافقة للارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الافلاك السبعة ينفصل الى اجسام كثيرة يقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ والبعد والقرب من الارض فائتوا الكل كوكب فلكامثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحده بمقره ما فوقه وبمقره محذب ما تحته وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله محيط باخر يسمى المائل واثبتوا ايضاً فلكا خارج المركز عن مركز العالم الارض (خل) ينفصل عن الممثل او المائل يماس محدهما ومقرهما على نقطتين يسمى الابدع عن الارض اوجاً والاقرب منه حضيضاً واثبتوا فلكا آخر يسمى فلك التدوير غير محيط بالارض بل هو في ثخن الخارج المركز يماس محده به سطحه على نقطتين تسمى الابدع ذروة والاقرب الى الارض حضيضاً في السبعة عددا الشمس فانهم اثبتوا فلكا خارج المركز خاصة واثبتوا العطارون فلكين خارجي المركز يسمى احدهما المدير والثاني الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلكا تشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كواكب متحيرة وفلك البروج تحتوي على الف ونيف وعشرين كوكبا ثابتة وكون الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكره واغير معلوم بل يجوز ان توجد افلاك كثيرة اما وراء المحيط او بين هذه الافلاك وقول بعضهم ان ابعدهم كل سافل مساو لاقربه قرب العالي باطل لان بين ابعدهم القمر و اقربه قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر .

قال : والكل بسائط .

اقول : ذهبوا الى ان الفلك بسيط لان كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك

لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطا وهذا حكم واجب عندهم
وممكن عندنا لان الاجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير اليها والانحلال .

قال : خالية من الكيفيات الفعلية والأفعالية ولوازمها .

اقول : هذا حكم آخر للأفلاك وهو انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية اعنى الحرارة
والبرودة وما ينسب اليهما ولا الكيفيات الانفعالية اعنى الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما
وغير متصفة بلوازمها اعنى الثقل والخفة واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في
غاية الحرارة والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفاعل موجود في مادة بسيطة لا عايق
لها فيجب حصول الكمال الاثرويان بطلان التالى ان الهواء العالى ابرد من الهواء الملاصق
لوجه الارض وكذا لو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها فكان يستولى الجمود على العناصر
فما كان يتكون شىء من الحيوان ولقائل ان يقول لا يلزم من اقتضاء الحرارة حصول النهاية
لان الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ما اقتضاها النوع
الآخر ولهذا كان للهواء اقتضاء للسخونة ولم يقتض البالغ منها ولا يصح الاعتذار بان
الرطوبة مانعة عن الكمال لان الرطوبة انما تمنع عن كمال السخونة اذا اخذت بمعنى
البلة لا بمعنى الرقة واللطافة ولا يمكن ان تكون الطبيعة الفلكية تقتضى ما يمنع عن
الكمال ولان الرطوبة اذا منعت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة تقتضى امرين
متنافيين اذا عرفت هذا فنقول لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لازمهما اعنى الثقل
والخفة .

قال : شفاقة .

اقول : استدلوا على شفاقة الافلاك بوجهين (احدهما) انها بسائط وهو منقوض
بالقمر (الثانى) انها لا تحجب ما ورائها عن الابصار فانا نبصر الثوابت وهى فى الفلك الثامن
وهذا ايضا ظنى لا يقيد اليقين لجوازا ان يكون لها لون ضعيف غير حاجب عن الابصار
كما فى البلور .

المسئلة الثانية : فى البحث عن العناصر البسيطة

قال : واما العناصر البسيطة فاربعة كره النار والهواء والماء والارض

واستفيد عددها من مزاجات الكيفيات الفعلية والانتعالية .

اقول : لما فرغ من البحث عن الاجرام الفلكية شرع في البحث عن الاجسام العنصرية وهي اما بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جزءاً من المركب وكان البحث عن الجزء متقدماً على البحث عن الكل قدم البحث عن البسيط واعلم ان البسائط العنصرية اربعة فاقربها الى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الارض ومركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان العنصرات نجد فيها قوى مهية نحو الفعل اي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح وقوى مهية نحو الانفعال السريع او البطيء اي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثر عن الغير بحسب السرعة او البطؤ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم قتشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تستبرد بالقياس الى الحار وتستسخن بالقياس الى البارد فاننا نجد جسمًا خالياً عن اللون وجسمًا خالياً عن الطعم ولم نجد جسمًا خالياً عن الحرارة او البرودة او المتوسطة وكذلك قتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانتعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فاعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا تخلو عن احدي الكيفيتين الفعليتين اي الحرارة والبرودة ولا عن احدي الكيفيتين الانتعاليتين اي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية غير زائدة على اربعة الحرارة مع اليبوسة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة والبرودة مع اليبوسة كانت البسائط الموضوعة لتلك المزدوجات اربعة الموضوع للحرارة واليبوسة وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة وهو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة وهو الماء والموضوع للبرودة واليبوسة وهو الارض والدليل على انها كرات هو انها بسائط وقد علمت ان الشكل الذي تقتضيه البساطة هو الكروي والناحارة في الغاية فطلبت العلو والهواء حاراً في الغاية فطلب العلو فوق باقى العناصر والماء بارد فطلب السفلى والارض ابرد العناصر فطلبت المركز وهذه الاربعة كرات ينطبق بعضها على بعض اساطمها ولان خسوف القمر اذا اعتبر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول في ذلك الوقت بعينه والسائر على خط من خطوط نصف النهار الى الجانب

الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاعواز والانجاد لا تؤثر في الكرية لصغرهما بالنسبة اليها واما الماء فلان راكب البحر اذا قرب من جبل ظهرت له قلته اولا ثم اسفله ثانياً والبعد بينه وبين القلة اكثر مما بينه وبين الاسفل والسبب فيه منع حذبة الماء عن ابصار الاسفل واما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي تقتضى الكرية و انما استفيد عدد هذه العناصر وانحصارها في اربع من مزوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

قال : وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة اوبسائط .

اقول : هذه العناصر الاربعة كل واحد منها ينقلب الى الاخرى ابتداءً كصيورة النار هواءاً وبواسطة واحدة كصيورتها ماءً بواسطة انقلابها هواءاً ثم انقلاب الهواء ماءً او بوسائط كصيورتها ارضاً بواسطة انقلابها هواءاً ثم ماءً ثم ارضاً والاصل فيه ان غالب الامر انقلاب العنصر الى ملاصقه كما انقلاب النار هواءاً ابتداءً والى البعيد بواسطة ويدل على انقلاب كل واحد منها الى صاحبه ما نشاهد من صيرورة النار هواءاً عند الانطفاء وصيرورة الهواء ناراً عند الحاح النفخ وصيرورة الهواء ماءً عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول البخار اليه وصيرورة الماء هواءاً عند اسخانه وصيرورة الماء ارضاً كما يعقد اهل الحيل المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير احجاراً صلبة واما صيرورة الارض ماءً كما يتخذون مياهاً حارة ويحلون فيها اجساداً صلبة حجرية حتى تصير مياهها جارية .

قال : فالنار حارة يابسة شفاقة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة

على احالة المركب اليها .

اقول : لما فرغ من الاحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبيد بالنار و ذكر من احكامها ستة : (الاول) انها حارة والحس يدل على حرارة النار الموجودة عندنا واما النار البسيطة التي هي الفلك الاثير فانها

كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق لبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالصد فكيف بالنار الصرفة (الثاني) انها يابسة وهو معلوم بالحس ايضا ان عنى باليبوسة مالا يلصق بغيره واما ان عنى بها ما تعمز تشكله بالاشكال القريبة فالنار ليست يابسة بهذا المعنى (الثالث) انها شفافة والا لعجبت الثوابت عن الابصار ولان النار كلما كانت اقرب الى الشفافية كانت اقوى كما في اصول الشعل (الرابع) انها متحركة بالتبعية وهو حكم ظني لانهم لما رأوا الشهب متحركة حكموا بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالمساكن في السفينة وهذا ضعيف لان الشهب لا تتحرك الى جهة واحدة بل قد يكون الى الشمال تارة والى الجنوب اخرى وما ذكروه من العلة فهو بعيد والالزم حركة كرة الهواء والماء والارض مع ان الفلك بسيط لاجزاء له ولو فرض له اجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكاناً لبعض اجزاء النار البسيطة والبعض الآخر مكانا للاخر (الخامس) انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على احالة ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها (السادس) انها اقوية على احالة المركب اليها وذلك ظاهر .

قال : والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات .

اقول : لما فرغ من البحث عن احكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها واذكر له احكاماً اربعة (الاول) انه حار وذلك فيما يرجع الى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه فاکثر الناس ذهب الى انه حار لافى الغاية لان الماء اذا اريد جعله هواء سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء وآخرون منعوا من ذلك لانه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاق (الثاني) انه رطب بمعنى سهولة قبول الاشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر وهذا انما يرجع الى الكيفية الانفعالية (الثالث) انه شفاف وهو ظاهر لعدم ادراكه صرفاً بالبصر (الرابع) انه ذو طبقات اربع (الطبقة الاولى) المجاور للارض المتسخن لمجاورة الارض المتشعشة بشعاع النير وهي بخارية حارة والبخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت

لاجلها وخالطت الهواء الملاصق للأرض (الطبقة الثانية) وهي الهواء المتباعد عن الأرض الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض وهي بخارية باردة ويقال لها الطبقة الزمهريرية وذلك بسبب ما يخالفها من الأبخرة (الطبقة الثالثة) الهواء الصرف (الطبقة الرابعة) طبقة دخانية فان البخار وان صعدي الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لانه اخف حركة واقوى نفوذ الشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس .

قال : والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة .

اقول : ذكر للماء خمسة احكام (الاول) انه بارد والحس يدل عليه لانه مع زوال المسخنات الخارجة يحس برده واختلفوا فلاكثر على ان الأرض ابرد منه لانها اكثف وابعد من المسخنات والحركة الفلكية وقال قوم آخرون ان الماء ابرد لاننا نحس ذلك وهو ضعيف لان الشيء قد يكون اشد برداً في الحس ولا يكون في نفس الامر كذلك كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الاجسام الذائبة كالرصاص وغيره اشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لاجل لطافتها فلا يدوم اثرها كذلك هي هنا اثر الماء لطافته ينسبط على العضو ويصل الى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتناثر عنه سريعاً فكان الاحساس ببرد الماء اكثر (الثاني) انه رطب وهو ظاهر بمعنى البلة وقيل انه يقتضى الجمود لانه بارد بالطبع والبرد يقتضى الجمود وانما عرض السيلان له بسبب سخونة الأرض والهواء ولو خلى وطبعه لاقتضى الجمود (الثالث) انه شفاف لانه مع صرافته لا يحجب عن الابصار وقيل انه ملون والالم يكن مرئياً ولضعف لونه لم يحجب عن الابصار (الرابع) انه محيط باكثر الأرض وهو حكم ظني لانهم جعلوا العناصر متعادلة والاستحالة الاضعف وعدم عنصره فلولا احاطته بثلاثة ارباع الأرض لكان اقل من الأرض و اذا كان محيطاً باكثر الأرض كان هو البحر والا فاما ان يكون فوق الأرض او تحتها والتالي باطل والالكان اصغر من الأرض فيبقى الاول وهو البحر (الخامس) انه ذو طبقة واحدة وهو البحر وهو ظاهر .

قال : والأرض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفاقة لها ثلاث طبقات .

اقول : ذكر للأرض احكاماً خمسة (الاول) انها باردة لانها كثيفة وقد سلف البحث

في انها ابرد العناصر (الثاني) انها يابسة وهو ايضا ظاهر (الثالث) انها ساكنة في الوسط وقد تنازع في ذلك جماعة فذهب قوم الى انها متحركة الى السفلى وآخرون الى العلو وآخرون بالاستدارة والحق خلاف ذلك كله والالما وصل العجبر المرمى اليها ان كانت هابطة ولما نزل العجبر المرمى الى الفوق ان كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد اشار في هذا الحكم الى فائدة بقوله في الوسط وهو الرد على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تناهيا من جانب السفلى لمن حيث الطبع و بيان بطلان هذا القول ظاهر لان الاجسام متناهية (الرابع) انها شاففة وقد وقع فيه منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لانها بسيطة وذهب آخرون الى المنع لانا نشاهد الارض فان كانت بسيطة فالمطلوب وان كانت ممتزجة بغيرها كانت الارضية عليها اغلب فكانت الشافية اغلب وليس كذلك ثم نقضوا كبرى ذلك بالقمر (الخامس) في طبقاتها وهي ثلاث: طبقة هي ارض محضة وهي المركز وما يقاربه وطبقة طينية وطبقة مخلوطة بغيرها بعضها منكشف وهو البر وبعضها احاط به البحر.

المسئلة الثالثة : في البحث عن المركبات

قال : واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها .

اقول : لما فرغ من البحث عن البسائط شرع في البحث عن المركبات وبدء من ذلك بالبحث عن بسائطها واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الاربعة لان العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دل الاستقراء على انتفاء صلاحية ماعدا الكيفيات الاربعة اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة او ما ينسب اليها الفعل و الانفعال وجب ان يكون التفاعل انما هو في هذه الاربعة و حواملها فكانت الاسطقسات هذه العناصر الاربعة لا غير وهذه العناصر من حيث هي اجزاء العالم تسمى اركاننا ومن حيث انها تتركب منه المركبات من المعادن والنباتات تسمى اسطقسات .

قال : وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض .

اقول : المركبات عند محققى الاوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الاربعة بعضها في بعض الى ان تستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالمزاج وذهب اصحاب الخياط

مثل انكسا غورس واتباعه الى نفى ذلك وقال ان هنا اجزاءاً هي لحم و اجزاءاً هي عظام و اجزاءاً هي شحمة وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلفة مبثوثة في العالم غير متناهية فاذا اجتمع اجزاء من طبيعة واحدة ظن ان تلك الطبيعة حدثت و ليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لاغير والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فانا نشاهد تبدل الوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة .

قال : وتفاعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كفييتها وتحصل كيفية مشابهة في الكل متوسطة هي المزاج .

اقول : لما ذكر ان المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس اذا اجتمعوا و فعل كل منهما في الاخر لم يخل اما ان يتقدم فعل احدهما على انفعاله او يقترنا و يلزم من الاول صيرورة المغلوب غالباً وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً و مغلوباً دفعة واحدة وهو محال فلم يبق الا ان يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفعل ف قيل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة وينتقض بالماء الحار اذا مزج بالبارد واعتدلاً فان الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع انه لا صورة تقتضى الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلاً يفعل حرارة الماء الحار في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيفية البارد وتحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المصنف وفيه نظر لان المادة المنفصلة انما تنفعل في كيفية الفاعلة لا في غيرها و يعود البحث من كون المغلوب بحيث يصير غالباً او اجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالنسبة الى شيء واحد وهو باطل .

قال : مع حفظ صور البسائط .

اقول : نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب الشفا ان هيهنا مذهباً غريباً عجيباً وهو ان البسائط اذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومة لها وحدثت صورة اخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بان العناصر لو بقيت على طبائعها

حتى اتصف الجزء الناري مثلا بالصورة اللحمية امكن ان يعرض للنار بانفراها عارض ينتهى بها الى ان تصير حرارتها الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزءا من المركب فتصير النار البسيطة لهما وابطله الشيخ بان ذلك يكون كونا وفسادا لامزاجا ولان الكاسر باق مع الانكسار فالطبائع باقية مع انكسار الكيفيات ونقض ما ذكره بوروده عليهم لان مذهبهم ان الجزء الناري تبطل ناريته عند امتزاجه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عرض هذا العارض للنار البسيطة فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا .

قال : ثم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال .

اقول: الامزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية اذ المركبات كلها اشتركت في الطبيعة الجسمية ثم اختلف في هذه القوى فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسائطه عن التفرق جامعة لمتضادات مفرداته من غير ان يكون مبداء اشياء اخرى وهذه هي الصور المعدنية وبعضها اتصف بصور تفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد ان يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند الى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الامزجة بسبب بعدها و قربها من الاعتدال وكل من كان مزاجه اقرب الى الاعتدال قبل نفسا اكمل.

قال : مع عدم تناهيتها بحسب الشخص وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفریط وهي تسعة .

اقول: الامزجة تختلف باختلاف صفرا جزاء البسائط وكبرها و هذا الاختلاف بسبب الصغر والكبر غير متناه فكانت الامزجة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفریط فان نوع الانسان مثاله مزاج خاص معتدل بين طرفين هما افراط و تفریط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة الشخصية و لا يخرج عن حد مزاج الانسان وكذلك كل نوع اذا عرفت هذا (فاعلم) ان الامزجة تسعة لان البسائط اما ان تتساوى فيه وهو المعتدل او يغلب احدها اما الحار مع

اعتدال الانفعالين او البارد معه والحرار مع غلبة الرطب او اليابس او البارد معهما او يغلب الرطب مع اعتدال الفعلين او اليابس معه .

قال: الفصل الثالث في بقیة احكام الأجسام وتشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه.

اقول : لما فرغ عن البحث في الاجسام شرع في البحث عن باقى احكامها ان قد كان سبق البحث عن بعض احكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل:

المسئلة الأولى : في تناهى الأجسام

وقد اتفق اكثر العقلاء عليه وانما خالف فيه حكماء الهندوا استدل المصنف على ذلك بوجهين (الاول) برهان التعلیق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكننا ان نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نصل من احدهما قطعة ثم نطبق احد الخطين على الاخر بان نجعل اول احدهما مقابلا لاول الاخر وثانى الاول مقابلا لثانى الثانى والثالث للثالث وهكذا الى ما لا يتناهى فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة وان انقطع الناقص انقطع الزائد لان الزائد انما زاد بمقدار متناه وهو القدر المقطوع والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهى فالخطان متناهيان وهو المطلوب اذا عرفت هذا فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب (وقوله) وتشترك الاجسام في وجوب التناهى اشارة الى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم وقوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذى فرض له ضد التناهى اذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهى وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهى ومعنى المقايسة ههنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل وقوله مع فرض نقصانه عنه يعنى مع فرض قطع شىء من الخط الناقص حتى صار ناقصا فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام .

قال : و لحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثانى به .

اقول : هذا هو الدليل الثانى على تناهى الابعاد وتقريره ان اذا فرضنا زاوية خرج

ضلعها الى مالايتهاي على الاستقامة فان النسبة بين زيادة الضلعين وزيادة الابعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابعاد على نسبة واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى مالايتهاي استمرت زيادة البعد بينهما الى مالايتهاي مع وجوب اتصاف الثاني اعني البعد بينهما بالتهاي لامتناع انحصار مالايتهاي بين حاصرين .

المسئلة الثانية : في ان الاجسام متمثلة

قال : واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة

اقول : ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متمثلة في حقيقة الجسميه وان اختلفت بصفات وعوارض وذهب النظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك يدل على اختلاف الانواع لاعلى اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد استدلل المصنف على قوله بان الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع اما عند الاوائل فان حده الجوهر القابل للابعاد واما المتكلمون فانهم يحدونه بانه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه فالمحدود واحد لاستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل ويراد بهما الانسان والفرس .

المسئلة الثالثة : في ان الاجسام باقية

قال : والضرورة قضت ببقائها .

اقول : المشهور عند العقلاء ذلك ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل وانه لا ضد للاجسام مع وجوب فنائها يوم القيامة فالنظم بعدم بقائها وانها تتجدد حالا كالاغراض الغير القارة والمحققون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضرورة فيه وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقائه الى المؤثر فتوهم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الاجسام .

المسئلة الرابعة :

في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان
قال : ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء.

اقول : ذهب المعتزلة الى جواز خلوا الاجسام عن الطعوم والروائح والالوان و
منعت الاشعرية منها ما المعتزلة فاحتجوا بمشاهدة بعض الاجسام كذلك كالهواء واحتجت
الاشعرية بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لان القياس
المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنهما مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل
خلو متحيز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خاليا عنه واما امتناع
الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع ولو سلم لظهر الفرق ايضا لان الخلو بعد الاتصاف انما امتنع
لافتقار الزائل بعد الاتصاف الى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه.

المسئلة الخامسة : في ان الاجسام يجوز رؤيتها

قال : ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري.

اقول : ذهب الاوائل الى ان الاجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض فانها لو كانت
مرئية بالذات لرؤى الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء
واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحس والضرورة وجمهور العقلاء على ذلك ولم اعرف
فيه مخالفا.

المسئلة السادسة : في ان الاجسام حادثة

قال : والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكهما من جزئيات متناهية حادثة
فانها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر.

اقول : هذه المسئلة من اجل المسائل وافر فيها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة
بين الاوائل والمتكلمين وقد اضطرت انظار العقلاء فيها وعليها مبنى القواعد الاسلامية وقد
اختلف الناس فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام محدثة
وذهب جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفصيل اقوالهم في ذلك ذكرناه في كتاب المناهج
اذ عرفت هذا (فتقول) الدليل على ان الاجسام حادثة انها لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة

وكلما هذا شأنه فهو حادث فالاجسام حادثة اما الصغرى فلان لاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون وهي امور حادثة متناهية واما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لان الجسم لا يعقل موجوداً في الخارج منفكاً عن المكان فان كان ثابتاً فيه فهو الساكن وان كان منفكاً عنه فهو المتحرك واما بيان حدوثهما فظاهر لان الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فماهية كل واحد منهما تستدعي المسبوقية بالغير والازلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة وايضاً فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العدم اما الصغرى فلان كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقبيه جزء آخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط او مركب وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملقى منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقة فمكن على غير الملقى الملاقة كما امكنت على الملقى لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جائزة عليه واما المركب فانه مركب من البسائط ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط الى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبرى فلان القديم ان كان واجب الوجود لذاته استحاله عدمه وان كان جائز الوجود استند الى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد الداعي والقصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم فكلا اثر لمختار حادث فلو كان القديم اثرأ لمؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحاله عدمه فاستحاله عدم معلوله وان كان ممكناً نقلنا الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما .

قال: واما تناهي جزئياتهما فلان وجود ما لا يتناهي محال للتطبيق على مامر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخري فينقطع الناقص والزائد ايضا .

اقول: لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الان في بيان تناهيهما لان بيان

حدوثهما غير كاف في الدلالة وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تنهاى والاوائل جوزوا ذلك والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجوده (احدها) ان كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف اذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع (الثاني) انها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى ازيد من الثانية ولا يلزم تناهيهما (الثالث) التطبيق وهو ان تؤخذ جملة الحركات من الآن الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى ثم تطبق احدى الجملتين بالاخري فان استمر الى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص تناهى وتناهى الزائد لانه انما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهياً (الرابع) ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقيه والمسبوقية لان كل واحد من الحوادث الغير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاحقا لما قبله والسبق واللاحق اضافتان متقابلتان وانما يصح اتصافه بهما لانهما اخذا بالنسبة الى شيئين .

اذا عرفت هذا (فنقول) اذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث ان كل واحد منهما سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباثنان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذى وقع فيه النزاع والى هذا اشار بقوله ويجب زيادة المتصف باحديهما اعنى باحدى الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالاخري اعنى اضافة اللوحق فان اللواحق منقطعة فى الماضى قبل انقطاع السوابق فتكون متناهية والسوابق ايضا تكون متناهية لانها زادت بمقدار متناه وهذا الوجه الاخير استنبطه المصنف ولم نعر عليه فى كلام القدماء .

قال : والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية .

اقول : لما بين ان الاجسام لا تنفك عن الحركة و السكون و بين حدوثهما و تناهيهما وجب القول بحدوث الاجسام لان الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية .

قال: فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الابهائيت حدوثها.

اقول: هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها وتفتقر في الوجود الى محل تحل فيه وهي اما جسمانية او غير جسمانية و الكل حادث اما الجسمانية فلا متناع قيامها بغير الاجسام و اذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة و اما غير الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى و المصنف انما قصد الاعراض الجسمانية بقوله لما استحال قيام الاعراض الابهائيت حدوثها.

قال: والحدوث اختص بوقته اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم .

اقول: لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبهة الفلاسفة واقوى شبههم ثلاثة اجاب المصنف عنها في هذا الكتاب (الشبهة الاولى) وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم اما ان يكون ازليا او حادثا فان كان ازليا لزم قدم العالم لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاثر معه لانه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل اما ان يكون لتجدد امر اول او الاول يستلزم كون ما فرضناه مؤثرا تاما ليس بتام هذا خلف والثاني يستلزم ترجيح احد طرفي الممكن لالمرجح لان اختصاص وجود الاثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحاً من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم حادثا نقلنا الكلام الى علة حدوثه و يلزم التسلسل والانتها الى المؤثر القديم هو محال لتخلف الاثر عنه وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه (احدها) ان المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الاحداث لان تقاء وقت قبله فالوقا التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا يتمايز الا في الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدئ وجوده مع اول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا (الثاني) ان المؤثر التام انما يجب وجود اثره معه لو كان موجبا اما اذا كان مختارا فلا لان المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لالمرجح فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار اراد ايجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لالامر (الثالث) انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه دون ما قبل ذلك الوقت

وما بعده فالمؤثر التام وان كان حاصلًا في الأزل. لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلًا لتلك المصلحة (الرابع) ان الله تعالى عالم بوجود العالم وقت وجوده و خلاف علمه محال فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده (الخامس) ان الله تعالى اراد ايجاد العالم وقت وجوده والارادة مخصصة لذاتها (السادس) ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الأزل لان المحدث هو ما سبقه العدم والأزلي ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومي فانه معلول فعلته اما القديم فيلزم قدمه او الحادث فيلزم التسلسل .

قال : والمادة منتفية .

اقول: هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بإمكان وجوده وذلك الامكان ليس امرا عديميا والافلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة القادر لانا نعلمها بدفوه مغاير وليس جوهرًا لاندسبة واطافة فهو عرض فمجله يكون سابقاً عليه و هو المادة فتلك المادة ان كانت قديمة و يستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم وان كانت حادثة تسلسل والجواب قد بينا ان المادة منتفية وقد سلف تحقيقه .

قال : والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سلف تحقيقه.

اقول: هذا جواب عن الشبهة الثالثة و تقريرها انهم قالوا كل حادث فان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق منتفية هي هنا الا الزماني فكل حادث يستدعي سابقة الزمان عليه فالزمان ان كان حادثاً لزم ان يكون زمانياً وهو محال وان كان قديماً وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ما تقدم من ان السبق لا يستدعي الزمان والالزم التسلسل .

قال : الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل

علي امتناعه .

اقول: لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة و لبعدها عن الحس اخرها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل:

المسئلة الأولى : في العقول المجردة

(واعلم) ان جماعة من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بانها لو كان هيئتها موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركا لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام سخيف لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضى الاشتراك في الذوات فان كل بسطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضى الاشتراك في الذوات لان الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجردة مشاركة للواجب تعالى في وصف التجرد وهو سلبى مشاركتها له في الحقيقة فلماذا لم يجزم المصنف بنفي هذه الجواهر المجردة .

قال : وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه لان المؤثر هيئتنا مختار.

اقول : لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوتها وذلك ببيان ضعف ادلة المثبتين له (واعلم) ان اكثر الفلاسفة ذهبوا الى ان المعلول الاول هو العقل الاول وهو موجود مجرد عن الاجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً ثم ان ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله (ثم) يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا الى ان ينتهي الى العقل الاخر وهو المسمى بالعقل الفعال والى الفلك الاخر التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات الجواهر المجردة التي هي العقول بوجوده (الاول) قالوا ان الله تعالى واحد فلا يكون علة للمتكثرفيكون الصادر عنه واحداً فلا يخلو اما ان يكون جسماً او مادة او صورة او نفساً او عرضاً او عقلاً والاقسام كلها باطلة سوى الاخير (اما الاول) فلان كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان المعلول الاول واحد والى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه امران (واما الثاني) فلان المادة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعلية لان نسبة القبول نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجود ويستحيل

ان تكون نسبة الشيء الواحد الى الواحد نسبة امكان و وجوب فاذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الاول السابق على غيره لان المعلول الاول يجب ان يكون علة فاعلة لما بعده والى هذا القسم اشار بقوله والالما انتفت صلاحية التأثير عنه اى لا سبق للمادة التى لا تصلح ان تكون فاعلا واذا لم تكن سابقة لم تكن هي المعلول الاول لما بينا ان المعلول الاول سابق على غيره من المعلولات .

واما (الثالث) فلان الصورة مقننة في فاعليتها وتأثيرها الى المادة لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة مشخصة وانما تكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الاول السابق على غيره لكانت مستغنية في عليتها عن المادة و هو محال فالحاصل ان الصورة محتاجة في وجودها الشخصى الى المادة فلا تكون سابقة عليها و على غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق و الى هذا اشار بقوله و لا سبق لمشروط اى للصورة باللاحق اى بالمادة فى وجوده (و اما الرابع) فلان النفس انما تفعل بواسطة البدن فلو كانت هي المعلول الاول لكانت علة لما بعدها من الاجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون نفسا بل عقلا و هو محال فهى اذاً مشروط تأثيرها بالاجسام فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق فى تأثير المستند اليه و هو محال والى هذا اشار بقوله و لا سبق لمشروط اى النفس باللاحق اى الجسم فى تأثيره (و اما الخامس) فلان العرض محتاج فى وجوده الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطاً باللاحق فى وجوده وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله و لا سبق لمشروط باللاحق فى وجوده فالحاصل ان الصورة والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليهما والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمة عليه تقدم العلة على المعلول والا لاستغنت فى تأثيرها عنه اذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا واما اذا كان مختاراً فلان المختار تتعدد آثاره و افعاله و سيأتى الدليل على انه مختار .

قال: وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل

اذ اطلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع و غير الممكن محال لتوقفه على دوامها و جينا انقطاعه و على حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال.

اقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلو بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه و تقرير الدليل ان نقول حركات السموات ارادية لانها مستديرة و كل حركة مستديرة ارادية لان الحركة اما طبيعية او قسرية و المستديرة لانها تكون طبيعية لان المطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع و كل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فان تركه بعينه هو التوجه اليه و اذا انتفت الطبيعية انتفت القسرية لان القسر على خلاف الطبع و حيث لا طبع فلا قسر فثبت انها ارادية و كل حركة ارادية فانها تستدعي مطلوبا لان العيب لا يدوم و ذلك المطلوب يجب ان يستكمل الطالب به و الالم يتوجه بالطلب نحوه فاما ان يكون كما لا في نفسه و الا و الثاني محال و الاجاز انقطاع الحركة لانه لا بد ان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب ليس بكامل في ذاته فيترك الطالب اذا كان المطلوب كما لا حقيقة فاما ان يحصل بالكلية و هو محال و الا لانقطعت الحركة فيجب ان يحصل على التعاقب و الا لما كانت كمالات الفلك حاضرة بأسرها سوى الوضع لانه كامل في جوهره و باقي معقولاته غير الوضع فان اوضاعه الممكنة ليست حاضرة بأسرها ان لا وضع يحصل له الا وهناك اوضاع لانهاية لها معدومة عنه و لا يمكن حصولها دفعة فهي انما تحصل على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل و انه لم يبق فيه شيء بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة الى الفعل و لما تعذر ذلك دفعة استخرج كماله في اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يشبه به الفلك في حركته فان كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات و السرعة و البطؤ و ليس كذلك فيجب وجود عقول متكررة بحسب تكثر الحركات في الجهة و السرعة و البطؤ لا يقال لم لا يتحرك لاجل نفع السافل اولم لا يختلف في السرعة و البطؤ و الجهة لذلك لاننا نقول الفلكيات اشرف من هذا العالم و يستحيل ان يفعل العالي شيئا لاجل السافل و الا لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف فلا يمكن ان

تكون الحركة في اصلها ولا في هيئتها لاجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل **والجواب**
ان هذا مبنى على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا
الدليل من اصله وايضا فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطلب والاقسام التي ذكرها
ليست حاصرة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله اولما هو حاصل
ولاشعور للطلب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور بذلك ثم نقول لانسلم ان الحركة
الفلكية دورية فلم لا يتحرك على الاستقامة سلمنا انها دورية فلم لا تكون قسرية قوله انتفاء
الطبع يقتضى انتفاء القسر قلنا ممنوع فان حركة المحوى بالحاوي حركة قسرية و ان
كانت بالعرض وهي دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما تراد لغيرها
فلم حصرتم ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز ان يكون للفلك كمالات غير
الايضا معدومة كالتعقلات المتجددة وايضا فانه على قدر خاص فباقي انواع الكم عنه
معدومة وكذا كثير من انواع الكيف فلم اوجبتم الحركة في الوضع للتشبه باستخراج
انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج باقى الاعراض من الكم والكيف بل الايون عنه
معدومة مع استحالة حصوله عندكم فلم لا يجوز مثلها في الاوضاع سلمنا ذلك لكن
لم اوجبتم وجود عقل يشبهه بالفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصود له فيتحرك
لطلبه من غير حاجة الى متشبهه به سلمنا لكن لم احدثتم نفع السافل وحديث الاستكمال
مع انه خطابي غير لازم وبالجملة فهذا الوجه ضعيف جداً انا عرفت هذا فنرجع الى
تبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرء بالجر عطفاً على قوله كقولهم وقوله استدارة
الحركة توجب الارادة اشارة الى ما نقلناه عنهم من ان الحركة المستديرة لا تكون الا
ارادية (وقوله) المستازمة للتشبه بالكمال اشارة الى ان الغاية من الحركة ليس كمالا يحصل
دفعه ولا ممتنع الحصول بل هو التشبه الحاصل على التعاقب (وقوله) ان طلب الحاصل فعلا
او قوة يوجب الانقطاع اشارة الى ان ذلك الكمال ليس حاصل بالفعال والا لانقطع
الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة لذلك ايضا (وقوله) وغير الممكن محال اشارة
الى ان الكمال اذا كان ممتنع الحصول استحاله طلبه (وقوله) لتوقفه على دوام ما اوجبنا
انقطاعه اشارة الى بيان ضعف هذا الدليل فانه مبنى على دوام الحركة وقد بينا وجوب

انقطاعه (وقوله) وعلى حصر اقسام الطلب اشارة الى اعتراض ثان وهو ان نمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كمالاتا او ممتنع الحصول او يحصل على التعاقب (قوله) مع المنازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى اعتراض آخر وهو ان نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب.

قال : وقولهم لاعلية بين المتضايقين والالامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي .

اقول : هذا هو الوجه الثالث من الوجود التي استدلوها بها على اثبات العقول و تقريره ان نقول الافلاك ممكنة فلها علة فهي ان كانت غير جسم ولا جسماني ثبت المطلوب وان كانت العلة جسمانية لزم الدور وان كانت جسمافا ان يكون الحاوي علة للمحوى او بالعكس والثاني محال لان المحوى اضعف من الحاوي فلو كان المحوى علة لزم تعليل الاقوى الذي هو الحاوي بالاضعف الذي هو المحوى وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة للمحوى محال ايضا ويانه يتوقف على مقدمات (احديها) ان الجسم لا يكون علة الابدع صيرورته شخصا معيناً و هو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار موجودا بالفعل ولا وجود لغير الشخصي (الثانية) ان المعلول حال فرض وجود العلة يكون ممكناً و انما يلحقه الوجود بعد وجود العلة ووجوبها (الثالثة) ان الاشياء المتصاحبة لا تتخالف في الوجود والامكان اذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوى لكان متقدما بشخصه المعين على وجود المحوى فيكون المحوى حينئذ ممكناً فيكون انتفاء الخلاء ممكناً لانه مصاحب لوجود المحوى لكن الخلاء ممتنع لذاته و الجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لان سلم كون الامتناع ذاتياً اذا عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول (قوله) لاعلية بين المتضايقين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لاعلية بين الحاوي و المحوى وسماهما المتضايقين لان احدهما من حيث هو حاو مضاف للاخر و الاخر من حيث هو محوى مضاف له و هذان الوصفان من باب المضاف و (قوله) و الالامكن الممتنع اشارة الى ما بيناه من امكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوي علة و (قوله) او علل الاقوى بالاضعف اشارة الى ما بيناه من كون الضعيف

علة في القوى على تقدير كون المحوى علة للمحوى و (قوله) لمنع الامتناع الذاتي
اشارة الى ما بيناه في الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعا لذاته فهذا ما فهمناه
من هذا الموضوع .

المسئلة الثانية : في النفس الناطقة

قال : واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي حيوة بالقوة .

اقول : هذا هو البحث عن احد انواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل
البحث عن احكامها شرع في تعريفها وقد عرفها الحكماء بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي حيوة
حيوة بالقوة لان الجسم اذا اخذ بمعنى المادة كانت النفس المتضمنة اليه الذي يحصل
من اجتماعها نبات او حيوان او انسان صورة واذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالا لان
طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بالكمال دون الصورة لان النفس الانسانية
غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له واعلم ان الكمال منه اول وهو الذي
يتنوع به الشيء كالفصول ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة و
العارضة فالنفس من القسم الاول وهي كمال لجسم طبيعي لاصناعي كالسريرو وغيره وليست
كمالا لكل طبيعي حتى البسائط بل هي كمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه افعاله بواسطة
الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها و غير توسطها ما يصدر عنه من افعال
الحيوة التي هي التعذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق .

المسئلة الثالثة : في ان النفس الناطقة ليست هي المزاج

قال : وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور .

اقول : ذهب المحققون الى ان النفس الناطقة مغايرة للمزاج ويدل عليه ثلاثة
اوجه (الاول) ما ذكره الاوائل ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج
انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع يجب ان تكون متقدمة عليه
وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا تكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع
لاستحالة الدور وفي هذا الوجه نظر لانهم عملوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج

فكيف جعلوا الان حدوث الاجتماع من النفس و للشيخ ههنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره .

قال : وللممانعة في الاقتضاء .

اقول: هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان المزاج يمانع النفس في مقتضاها كما في الرعشة فان مقتضى النفس الحركة الى جانب ومقتضى المزاج الحركة الى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعى تضاد المؤثر فبههنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما الممانعة في نفس الحركة اما بان تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الارض فان مزاجه يقتضى السكون عليها ونفسه تقتضى الحركة او بان تكون طبيعية لا تقتضيها النفس كما في حال الهوى .

قال : ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر .

اقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على ان النفس مغايرة للمزاج وتقريره ان الادراك انما يكون بواسطة الانفعال فاللامس اذا ادرك شيئاً فلا بد من ان ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدثت كيفية مزاجية اخرى وليس المدرك هو الكيفية الاولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك والالتائية لان المدرك لا يدوان ينفعل عن المدرك والشئ لا ينفعل عن نفسه .

المسئلة الرابعة : في ان النفس ليست هي البدن

قال : ولما يقع الغفلة عنه

اقول : ذهب من لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هي البدن وقد ابطله المصنف بوجوه ثلاثة (الاول) ان الانسان قد يغفل عن بدنه واعضائه واجزائه الظاهرة و الباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب ان تغايرها فقوله ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هي شرط فيه اي والنفس مغايرة لما هي شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه اعني البدن .

قال : والمشاركة به .

اقول : هذا هو الوجه الثاني الدال على ان النفس ليست هي البدن وتقريره ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فانه مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فالانسان

يشارك غيره من الاجسام في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم فقوله المشاركة به عطف على قوله الغفلة عندها وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنده والمشاركة به .

قال : والتبدل فيه

اقول : هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان اعضاء البدن واجزائه تتبدل كل وقت وتستبدل ما ذهب بغيره فان الحرارة الغريزية تقتضى تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دائم في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من اول العمر الى آخره والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقوله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به اي وهي مغايرة لما يقع المشاركة به والتبدل فيه .

المسئلة الخامسة : في تجرد النفس

قال : وهي جوهر مجرد عارضها .

اقول : اختلف الناس في ماهية النفس وانها هل هي جوهر ام لا والقائلون بانها جوهر اختلفوا في انها هل هي مجرد ام لا والمشهور عند الاوائل وجماعة من المتكلمين كبنى نوبخت من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المصنف (ره) واستدل على تجردها بوجوده الاول تجرد عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه ان ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لامحالة مطابقا لها فيكون مجرداً لتجردها فمحله وهو النفس يجب ان يكون مجرداً لاستحالة حلول المجرد في المادى .

قال : وعدم انقسامه .

اقول هذا هو الوجه الثانى وهوان العارض للنفس اعنى العلم غير منقسم فمحله اعنى المعروف كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات احديها ان ههنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة (الثانية) العلم بها غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علما اولوا والثانى باطل لانه عند الاجتماع امان ان يحصل امر زايد اولافان كان الثانى لم يكن ما فرضاه

علما بعلم هذا خلف و ان كان الاول فذلك الزايد اما ان يكون منقسما فيعود البحث اولاي يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المطلوب وان كان كل جزء علما فاما ان يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف او يبعثه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسما هذا خلف (الثالثة) ان محل العلم غير منقسم لانه لو انقسم لانقسم العلم لانه ان لم يحل في شيء من اجزائه لم يحل في ذلك المحل وان حل فاما ان يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب او في اكثر من جزء فاما ان يكون الحال في احدهما عين الحال في الاخر وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم الانقسام (الرابعة) ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لانا قد بينا ان لا وجود لوضعي غير منقسم واذ اثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر للمنع من المساواة مطلقا عند المساواة في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل .

قال : وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه.

اقول : هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لانها تقوى على ما لا يتناهى لانها تقوى على تعقلات الاعداد الغير المتناهية وقد بينا ان القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة وفيه نظر لان التعقل قبول لافعل وقبول ما لا يتناهى في الجسمانيات ممكن .

قال : ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا

اقول : هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان النفس لو حلت جسما من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم بيان الشرطية ان القوة العاقلة اذا حلت في قلب او دماغ لم يحل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل اولا تكفي فان كفت لزم حصول التعقل دائما لدوام تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم تعقله البتة لاستحالة ان يكون تعقلها مشروطا بحصول صورة اخرى لمحلها فيها والالزام اجتماع المثليين واما بطلان التالي فظاهر لان النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت ولترجع الى الفاظ الكتاب فقوله (ره) ولحصول عارضها يعنى بالعارض التعقل وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا اي ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل محلا من قلب او دماغ حصولا منقطعا لا دائما .

قال: ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض .

اقول: هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقلة، وتقديره: ان النفس تستغنى في غرضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنية عنه لان استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان العارض محتاج الى المعروض فلو كان المعروض محتاجا الى شيء لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لالا لة وكذا تدرك آلتها وتدرك ادراكها لذاتها ولآلتها كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فاذن هي مستغنية في ادراكها لذاتها ولآلتها ولادراكها عن الآلة فتكون في ذاتها مستغنية عن الآلة ايضا فقولها ولاستلزام استغناء العارض عنى بالعارض هيبتها التعقل وقوله استغناء المعروض عنى به النفس التي يعرض لها التعقل .

قال : ولانتفاء التبعية

اقول: الذي فهمناه من هذا الكلام ان هذا وجه آخر دال على تجرد النفس و تقريره ان القوة المنطبقة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعلقاتها فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها ليست جسمانية .

قال : ولحصول الضد .

اقول: هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس وتقديره ان القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لانها تنفعل عنها فان من نظر طويلا الى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها ادراكا تاما والقوى النفسانية بالضد من ذلك فان عند كثرة التعلقات تقوى وتزداد فالحاصل لها عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله ولحصول الضد .

المسئلة السادسة: في ان النفس البشرية متحدة في النوع

قال : ودخولها تحت حدود احد يقتضى وحدتها .

اقول : اختلف الناس في ذلك فذهب الاكثر الى ان النفوس البشرية متحدة

بالنوع متكررة بالشخص و هو مذهب ارسطاطاليس وذهب جماعة من القدماء الى انها مختلفة بالنوع واحتج المصنف على وحدتها بانها يشملها حد واحد والامور المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندى في هذا نظر فان التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلى وذاك كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا فان قال ان حد الكلى حد لكل نفس اذ لا يعقل من كل نفس سوى ما قلناه في التحديد منعنا ذلك والزمناء الدوران الاشياء المتكررة انما يصح جمعها في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور والتحديد ليس راجعا الى المفهوم من النفس بل الى حقيقتها في نفس الامر والا لكان الحد حدا بحسب الاسم لاحدا بحسب الحقيقة .

قال : واختلاف العوارض لا يقتضى اختلافها .

اقول: هذا جواب عن شبهة من استدل على اختلافها وتقرير الدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان المزاج قديكون واحدا والعوارض مختلفة فان بارد المزاج قديكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج قديكون في غاية البلادة وكذلك المزاج قديتبدل والصفة النفسانية باقية ولان الاسباب الخارجة لانها قد تكون بحيث تقتضى خلقا والحاصل ضده فعلما انها لو ازم للماهية وعند اختلاف اللازم يختلف المازوم والجواب ان الملزومات مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطة هذا صورة ما اجاب به المصنف في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر والا قرب في الجواب ما ذكره هي هنا وهو ان هذه عوارض مفارقة غير لازمة فاختلفا لا يقتضى اختلاف المعروض .

المسئلة السابعة: في ان النفوس البشرية حادثة

قال : وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت اذلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع :

اقول : اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة و هو ظاهر على

قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولاجل ذلك قال المصنف وهو ظاهر على قولنا واما الحكماء فقد اختلفوا هيئنا فقال ارسطوانها حادثة وقال افلاطون انها قديمة والمصنف ذكر هيئنا حجة ارسطوا ايضا على الحدوث و تقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل اما الملازمة فظاهر واما باطلان وحدتها فلانها لو كانت واحدة لازالها ان تتكثرت في الايزال او لا تتكثرت والثاني باطل والالزم ان يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل واحد وكذا ساير الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئاً وعمرو جاهل به ولو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الان اما ان كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف واما ان يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال والالزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة واظن ان قوله (ره) والالزم اجتماع الضدين اشارة الى هذه اللوازم الناشئة عن هذا القسم من المنفصلة لان القول بالوحدة فيما لايزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة فيما لايزال مع حصولها يستلزم تكثرت ما فرضناه واحداً وهو جمع بين الضدين ايضا والقول بالكثرة مع تجدها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدثها تين النفسين مع فرض قدمهما وهو جمع بين الضدين ايضا واما بطلان كثرتها ازلا فلان التكثرت اما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض والكل باطل اما الاول فلما ثبت من وحدتها بالنوع وكذا الثاني لان كثرة اللوازم تستلزم كثرة الملزومات و اظن ان قوله او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد اثبتناه (واما الثالث) فلان اختلاف العوارض للذوات المتساوية بالنوع انما يكون عند تغاير المواد لان نسبة العارض الى المثليين و احدة و مادة النفس البدن لا استحالة الانطباع عليها وقبل البدن لامادة والالزم التناسخ وهو محال و اظن ان قوله او ثبت ما يمتنع اشارة الى هذا .

المسئلة الثامنة: في ان لكل نفس بدناً واحداً وبالعكس

قال: وهي مع البدن على التساوي.

اقول: هذا حكم ضروري او قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا

واحدة فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين و هو محال فيستحيل تعلق النفوس
الكثيرة ببدن واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة بيدتين لزم ان يكون معلوم
احدهما معلوما للاخر وبالعكس وكذا باقى الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة.

المسئلة التاسعة: في ان النفس لا تفنى بفناء البدن

قال : ولا تفنى بفنائه .

اقول: اختلف الناس ههنا فالقائلون بجواز إعادة المعدوم حوزوا فناء النفس
مع فناء البدن والمانعون هناك منعوا ههنا اما الاوائل فقد اختلفوا ايضا والمشهور انها
لا تفنى اما اصحابنا فانهم استدلو على امتناع فنائها بان الاعادة واجبة على الله تعالى على
ما يأتى ولو عدمت النفس لامتنعت اعادتها لما ثبت من امتناع إعادة المعدوم فيجب ان
لا تفنى واما الاوائل فاستدلوا بانها لو عدمت لكان امكان عدمها محتاجا الى محل مغاير لها لان
القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة
فتكون النفس مادية فتكون مركبة هذا خلف على ان تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة
التسلسل وهذه الحجة ضعيفة لانها مبنيّة على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجودى
وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى امكانها قبولها
للعدم فتكون مادية سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين
احدهما يجرى مجرى المادة والاخر يجرى مجرى الصورة وبقاء جوهر المادة لا يكفي
فى بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك بامكان الحدوث فانه يتحقق هناك امكان من دون
مادة قابلة فكذا امكان الفساد .

المسئلة العاشرة: في ابطال التناسخ

قال : ولا يصير مبدء صورة لآخر والابطل ما اصلناه من التعادل.

اقول : اختلف الناس ههنا فذهب جماعة من العقلاء الى جواز التناسخ فى النفوس
بان تنتقل النفس التى كانت مبدء صورة لزيد مثلا الى بدن عمرو و يصير مبدء صورة له
ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الاول وبينها وذهب الاكثر من العقلاء الى
بطلان هذا المذهب والدليل عليه اننا قد بينا ان النفوس حادثه وعلّة حدوثها قديمة فلا بد من
حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالايجاد فيه والاستعداد انما هو باعتبار

القابل فاذا حدث الاستعداد وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فاذا حدث بدن تعلق
به نفس تحدث عن مبادئها فاذا انتقلت اليه نفس اخرى مستنسخة لزم اجتماع النفسين
لبدن واحد وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل في الابدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن
واحد وبالعكس.

المسئلة الحادية عشرة: في كيفية تعقل النفس وادراكها

قال : وتعقل بذاتها وتدرک بالالات للامتياز بين المختلفين وضمان

من غير استناد .

اقول . اعلم ان التعقل هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية
وقد ذهب جماعة من القدماء الى ان النفس تعقل الامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى
آلة وتدرک الامور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الادراكات والحكم الاول ظاهر
فانا نعلم قطعاً اننا ندرک الامور الكلية مع اختلال كل عضو توهم انه آلة للتعقل وقد سلف
تحقيق ذلك واما الحكم الثاني و هو افتقارها في الادراك الجزئي الى الالات فلانا
نميز بين الامور المتفقه بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما اننا نفرق بين العين اليمنى
واليسرى من الصورة التي تتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما
في الوضع فليس الامتياز بينهما بذاتي و لا بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بامور
عارضه ثم اختصاص كل واحدة منهما بعارضها ليس في الوجود الخارجى لان المتخيل
قد لا يكون موجوداً في الخارج فليس الامتياز اذن للمأخوذ عنه بل للآخذ فان كان
محل احديهما هو بعينه محل الاخرى استحال اختصاص احديهما بكونها يمنى
والاخرى بكونها يسرى لان نسبة العارض اليهما واحدة فبقى ان يكون المحل مختلفا
حتى يكون الجانب الذي تحل فيه احديهما غير الجانب الذي تحل فيه الاخرى اذا
عرفت هذا (فقوله) وتعقل بذاتها اشارة الى ما ذكرناه من ان التعقل للامور الكلية
لذات النفس من غير آلة (وقوله) وتدرک بالالات اشارة الى ان ادراك الامور الجزئية
انما يكون بواسطة قوى جسمانية (وقوله) للامتياز بين المختلفين وضمان اشارة الى ما مثلناه
من الامتياز بين العينين (وقوله) من غير استناد الى من غير استناد الى الخارج .

المسئلة الثانية عشرة : فى القوى النباتية

قال : وللنفس قوى تشارك بها غيرها هى الغازية والنامية والمولدة .
اقول: لما كان البدن آلة للنفس فى افعالها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركبا من العناصر المتضادة وكان تأثير الجزء الناري فيه الاحالة احتيج فى ثباته الى ايراد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاف مازهب بما يأتى وذلك انما يكون بالغذاء ثم لما كان البدن اول خلقته محتاجا الى زيادة فى مقداره على تناسب فى اقطاره باجسام تنضم اليه من خارج وجب فى حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبه بالبدن تنضم اليه على تناسب فى اقطاره هى النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب فى حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة تجعل بعض الجواهر المستعمدة لقبول الصور الانسانية الى احالة تلك الصورة وهى القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلاث الغازية والنامية والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغازية هى التى تحيل الغذاء الى مشابهة المغذى ليخلف بدل ما يتحلل والنامية هى التى تزيد فى اقطار الجسم على التناسب الطبيعى ليبلغ الى تمام النشوء والمولدة هى التى تفيد المنى بعد استحالته فى الرحم والصور والقوى والاعراض واعلم ان اسناد التصوير الى هذه القوى باطل وسيأتى بيانها ان شاء الله تعالى .

قال : واخرى اخص بها يحصل الادراك اما للجزئى او للكلى .

اقول : للنفس أيضاً قوى اخص من الاولى هى الادراك اما للجزئى وهو الاحساس واما للكلى وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو اخص من القوى الاولى المشتركة بينها وبين النبات والتعقل اخص من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان .

قال : وللغازية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة .

اقول : القوة الغازية يتوقف فعلها على اربع قوى لىتم الاغتذاء وهى الجاذبة للغذاء والماسكة له لتعضمه الهاضمة والهاضمة وهى التى تحيل الغذاء الذى جذبته

الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام يتهيأ لان تجعله الغازية جزء بالفعل من المغتذى والدافعة للفضلات .

قال : وقد تتضاعف هذه لبعض الاعضاء .

اقول : قد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة التي تجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح لان يصير دما والتي تدفعه الى الكبد وفيها ايضا قوة جاذبة لما يغتذى به المعدة خاصة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة .

قال : والنمو مغاير للسمن .

اقول : النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من توعه وتكون الزيادة متداخلة في اجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للهبزال فان الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ اذا صار سمينا فان اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو وكذلك النامي قد يهزل .

قال : والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة

المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا .

اقول : اثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذى القوة والحق ما ذهب اليه المصنف من ان ذلك محال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدبر حكيم وايضا فان هذه التشكيلات امور مركبة والقوة البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محالها البسيط هو الكرة فتكون هذه المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة .

المسئلة الثالثة عشر : في انواع الاحساس

قال : واما قوة الادراك للجزئى فمنه اللمس وهو قوة منبثة في

البدن كله .

اقول : لما فرغ من البحث عن الامر العام اعنى القوة النباتية شرع الان في البحث

عما هو اخص منه وهو القوة الحيوانية اعنى الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدء باللمس لان باقى الحواس يراد لجلب النفع وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر اولى من جلب النفع لاجرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة واعلم ان اللمس كيفية قائمة بالبدن منبهة فى ظاهره اجمع يدرك به المنافى والملائم .

قال : وفى تعدده نظر .

اقول : اختلف الناس فى ان اللمس هل هو قوة واحدة او قوى كثيرة فالجمهور على انها قوى اربع (الاولى) الحاكمة بين الحار والبارد (الثانية) الحاكمة بين الرطب واليابس (الثالثة) الحاكمة بين الصلب واللين (الرابعة) الحاكمة بين الخشن والاملس لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من امر واحد .

قال : و منه الذوق و يفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن

المثل و الضد .

اقول : الذوق قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفى فيها الملامسة بل لابد من متوسط من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم لانها ان كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال والشىء لا يتفاعل عن مماثله وان كانت ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفية على صرافتها فى الصحة كما فى المرض .

قال : و منه الشم و يفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذى الرائحة

الى الخيشوم .

اقول : الشم قوة فى الدماغ يحملها زائدتان شبيهتان بحلمتى الشدى نابتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا و لم يلحقهما صلابة العصب و يفتقر الى وصول الهواء المنفعل عن ذى الرائحة الى الخيشوم او وصول اجزاء من ذى الرائحة اليه لانه انما يدرك بالملاقة وقد ذهب قوم الى ان الشم انما يكون بان يتحلل اجزاء الجسم ذى الرائحة وتنقل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان ذلك و التبخير يفتح الراحة ويذكيها وقال آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية لاغير والالقص وزن الجسم ذى الرائحة مع استنشاقها والمصنف (ره) نبه بكلامه على تجويز الامر بين

وان الشم قد يحصل بكل واحد منهما .

قال : ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ .

اقول : ذهب قوم الى ان السمع انما يحصل عند تعدى الهواء المنضغط بين القارع و المقروع الى الصماخ و لهذا تدرك الجهة و يتاخر السماع عن الابصار لتوقف الاول على حركة الهواء دون الثاني والمصنف (ره) مال الى هذا هيهنا وفيه نظر لان الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله لو امكن نفوذ الهواء .

قال : و منه البصر و هي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك و يتعلق بالذات بالضوء و اللون .

اقول : المبصرات اما ان يتعلق الابصار بها اولاً وبالذات او ثانياً وبالعرض و الاول هو الضوء و اللون لاغير والثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل و الحجم و المقدار و الحركة و الوضع و الحسن و القبح و غير ذلك من اصناف المرئيات .

قال : وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة .

اقول : الادراك عند جماعة من الفلاسفة و المعتزلة راجع الى تأثر الجاسة فالابصار بالعين معناه تأثر الحدقة و انفعالها عن الشيء المرئي هذا في حقنا نحن و لهذا قيده المصنف بقوله فينا لان الادراك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيه التأثر و ذهب الاشاعرة الى انه معنى زائد على تأثر الحدقة .

قال : و يجب حصوله مع شرائطه .

اقول : شرائط الادراك سبعة (الاول) عدم البعد المفرط (الثاني) عدم القرب المفرط و لهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين (الثالث) عدم الحجاب (الرابع) عدم الضفر المفرط (الخامس) ان يكون مقابلاً او في حكم المقابل (السادس) وقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من غيره (السابع) ان يكون المرئي كثيفاً بمعنى وجود الضوء و اللون له اذ اعرفت هذا فنقول عند المعتزلة و الاوائل ان عند حصول هذه الشرايط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد هذه الشمس اذ اكانت على خط نصف النهار

بالضرورة ولو تشكك العقل فى ذلك جازان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة كنا لاندركها وذلك سفسطة اما الاشاعة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الادراك واحتجوا بان ترى الكبير صغيراً والسبب فيه رؤية بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الجميع فى الشرايط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا ادركنا بعض الاجزاء وهى القريبة دون الباقى ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثة من الحدقة الى المرئى احدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئى فالعمود اقصر لانه يوتر الحادة والضلعان اطول لانهما يوتران القائمة .

قال : بخروج الشعاع .

اقول : اختلف الناس فى كيفية الابصار فقال قوم انه بخروج شعاع متصل من العين الى المرئى على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئى وهو اختيار المصنف وقال ابو على ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئى فى الرطوبة الجليدية والقولان عندى باطلان اما الاول فلان الشعاع اما جسم او عرض والثانى يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لامتناع ان يخرج من العين على صغرها حجم متصل منها الى كرة الثوابت وايضا فان جركة الشعاع ليست طبيعية لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى فلا تكون قسرية وظاهر انها ليست ارادية لان الشعاع جسم لطيف جداً فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الابصار للمقابل واما الثانى فلانه يستحيل انطباع العظيم فى الصغير .

قال : فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه .

اقول : الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرئى وكان صيقلياً كالمرآة انعكس عنه الى كل ما نسبته الى المرئى كنسبة العين اليه ولهذا وجب تساوى زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب ان يشاهد بالمرآة كلما وضعه اليها كوضع المرئى فان انعكس الشعاع الى الرائي نفسه ادرك وجهه وانا اتفت الصقالة لم يحصل الانعكاس كالايشاء الخشنة التى نشاهدها فانه لا ينعكس عنها شعاع الى العين لعدم الملاسة وهذا علة اصحاب الشعاع فى رؤية الانسان وجهه فى المرآة . واما القائلون بالانطباع فقالوا انه ينطبع فى المرآة صورة الرائي ثم ينطبع فى العين من تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبع فى المرآة

لم تتغير بتغير وضع الرائي .

قال: وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي .

اقول : هذا اشارة الى علة الحول عند القائلين بالشعاع والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على شكل المخروط قوته في سهم المخروط فاذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهمهما عند المبصر واتحدا ادرك المدرك الشيء كما هو وان لم يلتق السهمان عند شيء واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرائي الشيء الواحد شيئين . اما القائلون بالانطباع فانهم قالوا الصورة تنطبع اولا في الجليدية و ليس الادراك عندها و الا لادركنا الشيء الواحد شيئين كما اذا لمسنا باليدين كان لمسنا لكن الصورة التي في الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصوب في العصبين المجوقتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان هناك و عند الملتقى روح مدرك وحينئذ يتحد عند الروح من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده وهو الحول .

المسئلة الرابعة عشرة : في انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات

قال: ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات .

اقول : اثبت الاوائل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية (الاولى) بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجمع عنده مثل المحسوسات (الثانية) خزائنه وهي الخيال (الثالثة) ألوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية (الرابعة) خزائنه وهي الحافظة (الخامسة) القوة المتصرفه في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان يطير وجبل من ياقوت وهذه القوة سميت متخيلة ان استعملتها القوة الوهمية ومتفكرة ان استعملتها القوة الناطقة .

اذ اعرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه (احدها) اننا نحكم على صاحب لون معين بطعم معين فلا بد من حضور هذين المعنيين عند الحاكم

لكن الحاكم و هو النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصولهما معا في آلة واحدة و ليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هي الحس المشترك والى هذا الدليل اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات

قال: لرؤية القطرة خطأ والشعلة دائرة.

اقول: هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقريره ان انرى القطرة النازلة خطأ والشعلة التى تدار بسرعة دائرة مع انه ليس فى الخارج كذلك ولا فى القوة الباصرة لان البصر انما يدرك الشيء على ما هو عليه ولا النفس لانها لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوة اخرى يحصل بها ادراك القطرة حال حصولها فى المكان الاول ثم ادراكها حال حصولها فى المكان الثانى و يرسم الحصول الثانى قبل انهحاء الصورة الاولى عن القوة الشاعرة فتتصل الصورتان فى الحس المشترك فيرى النقطة كالخط و الشعلة كالدايرة .

قال: والمبرسم ما لا تحقق له.

اقول: هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة وتقريره ان صاحب الرسام يشاهد صوراً لا وجود لها فى الخارج والاشاهد ما كل ذى حس سليم فلا بد من قوة ترسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صوراً لا تحقق لها فى الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا ان تلك القوة لا يجوز ان تكون هى النفس فلا بد من قوة جسمانية ترسم فيها هذه الصور.

قال: والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ.

اقول: هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهى خزانة الحس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصورة التى باعتبارها تحكم النفس بان ماشوهد ثانياً هو الذى شوهد اولا واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بان هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل لامتناع صدور الاثرين عن علة واحدة ولان الماء فيه قوة القبول وليس فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة وهذا كلام ضعيف ييناضعفه فى كتاب الاسرار.

قال: والوهم المدرك للمعاني الجزئية.

اقول: هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية وتسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من ان النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها و اشار اليه بقوله الجزئية والحس المشترك لان هذه القوة تدرك المعاني والحس المشترك يدرك الصور المحسوسة و اشار اليه بقوله للمعاني وللخيال لان الخيال شأنه الحفظ والوهم شأنه الادراك فتغايرا كما قلنا في الحس والخيال و اشار اليه بقوله المدرك

قال: والحافظة.

اقول: هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم والدليل على اثباتها كما قلناه في الخيال سواء و هذه تسمى المذكرة باعتبار قوتها على استعادة الغايات و لهم خلاف في ان المذكرة هل هي الحافظة او غيرها.

قال: والتمخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض.

اقول: هذه القوة الخامسة المسماة بالتمخيلة باعتبار استعمال الحس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تتركب بعض الصور مع بعض كما تتركب صورة جذع عليه رأس انسان وتتركب بعض المعاني مع بعض وتتركب بعض الصور مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة .

قال: الفصل الخامس في الاعراض وتنحصر في تسعة.

اقول: لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل الى البحث عن الاعراض وفي

هذا الفصل مسائل:

المسئلة الاولى: في ان الاعراض منحصرة في تسعة

هذا رأى اكثر الاوائل فانهم قسموا الموجود الى واجب وممكن والواجب هو الله تعالى لا غير الممكن اما غنى عن الموضوع وهو الجوهر او محتاج اليه وهو العرض (واقسامه تسعة) الكم والكيف والايين والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان يفعل والمتى والمتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون واللون والطعم والروائح

والحرارة والبرودة والرطوبة والهوسه والتأليف والاعتماد والحيوة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة واثبت بعضهم اعراضاً آخر يأتي البحث عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك لان الكون هو الاين او مايقارنه وباقي الاعراض التي ذكرها مندرجة تحت الكيف فلاجل هذا بحث المصنف (قده) عن الاعراض التسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاولئل لم يوجد لهم دليل على حصر الاعراض في التسعة و بعضهم جعل اجناس الممكنات منحصرة في اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة وبالجملة فالحصرام يقم عليه برهان .

المسئلة الثانية : في قسمة الكم

قال : الاول الكم فمتصله القار جسم و سطح و خط و غيره الزمان و

منفصله العدد .

اقول : الكم اما متصل او منفصل ونعنى بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لاحد القسمين وبداية للاخر كالجسم اذا نصف فان موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لاحدهما وبداية للاخر والمنفصل ما لا يكون كذلك كالاربعة المنقسمة الى اثنين واثنين فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلاثة ولايتوهم ان الوسط بداية لاحد القسمين ونهاية للاخر لانه لوعد فيهما صارت الثلاثة اربعة وان اسقط منها صارت اثنين ولا اولوية لاحدهما دون الاخر اذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات وهو الذي تجتمع اجزائه في الوجود كالجسم او غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن ان يكون احدا الزمانين مجامعا للاخر والقار الذات اما ان ينقسم في جهة واحدة و هو الخط او في جهتين وهو السطح او في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي وغير قار الذات هو الزمان لا غير والمنفصل هو العدد خاصة لان تقومه من الوحدات التي اذا جردت عن معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير .

المسئلة الثالثة : في خواصه

قال : ويشملهما قبول المساواة وعدمها واقسمة وامكان وجود العاد .

اقول : ذكر للكم ثلاث خواص (الاولى) قبول المساواة وعدمها عدم الملكية فان احد

الشيئين انما يساوى غيره او يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار (الثانية) قبول القسمة وذلك لان الماهية انما يعرض لها الانقسام والاثنية بواسطة المقدار وهذا الانقسام قد تعنى به كون الشيء بحيث يوجد فيه شىء غير شىء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه ومرادهم ههنا الأول (الثالثة) امكان وجود العاد وذلك لان المنقسم انما ينقسم الى آحاد هي اجزائه فتلك الآحاد عادة له و لما كان الانقسام قديكون بالفعل كما فى الكم المنفصل وقديكون بالقوة كما يكون فى المتصل فان اللازم لمطلق الكم هو امكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل.

قال : وهو ذاتى وعرضى .

اقول: الكم منه ماهو بالذات كالاقسام التى عددناها له ومنه ماهو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعى الذى هو معروض للكم المتصل و كالمعدود الذى هو معروض للكم المنفصل او عارضاً كالسواد الحال فى السطح فانه متقدر بقدره فكميته عرضية لازامية او ما يجامعه فى المحل او ما يتعلق بما يعرض له كقولنا قوة متناهية او غير متناهية بسبب تناهى المقوى عليه فى المدة او العدة او الشدة وعدم تناهيه .

المسئلة الرابعة : فى احكامه

قال : ويعرض ثانى القسمين فيهما لا ولهما .

اقول: قدينان الكم اما متصل واما منفصل وايضاً اما ذاتى او عرضى فالثانى من القسمين فى القسمين معاً يعرض للاول منهما فان الجسم التعليمى قد يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدوداً قد عرض له النوع الثانى من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان يقسم الى الساعات والشهور والايام والاعوام فيحصل له التعدد وايضاً الزمان متصل بذاته و يعرض له التقدير بالمسافة ايضا كما يقال زمان حركة فرسخ فظهر معنى قوله و يعرض ثانى القسمين فيهما لا ولهما .

قال : وفى حصول المنافى وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية.

اقول: يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل عليه وجهان (احدهما) ان المنافى

للضدية حاصل فلا تكون الضدية موجودة بيانه ان انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فاحد النوعين اما مقوم لصاحبه او متقوم به ويستحيل تقوم احد الضدين بالآخر واما المتصل فلان احد النوعين اما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح او مقبول له كالعكس والضد لا يكون قابلا لضده ولا مقبولا له فحصول التقويم والقابلية المنافيان للضدية يقتضى انتفاء الضدية (الثانى) ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه بيانه ان للتضاد شرطين (احدهما) اتحاد الموضوع (الثانى) ان يكون بينهما غاية التباعد و هما منتفیان هنا اما عدم اتحاد الموضوع في العدد فلانه ليس لشيء من العددين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي معروض للتعليمي وللسطح بواسطة التعليمي وكذا للخط بواسطة السطح واما عدم كونهما في غاية التباعد اذ لا مقدار يوجد الا ويمكن ان يفرض ما هو اكبر منه او اصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد.

قال : ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلهما دون الشدة ومقابلها.

اقول: الكم بانواعه يوصف بان بعضا منه زائد على بعض آخر فان الستة ازيد

من الثلاثة وكذا الخط الذى طوله عشرة ازيد من الذى طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها اعنى النقصان لان الزائد انما يعقل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يعقل ان يكون خطأ اشد من خطأ آخر في الخطية ولا ثلاثة اشد من ثلاثة اخرى في الثلاثية و الفرق بين الشدة والكثرة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة انما تتحققان بالنسبة الى اصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولاحقيقته بخلاف الشدة.

قال : وانواع المتصل القار قد تكون تعليمية .

اقول: الانواع الثلاثة للكم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبار ما تسمى

تعليمية وقد تؤخذ باعتبار آخر مثلا اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد و اعراضها من الالوان وغيرها كل ذلك مقدارا تعليميا كالسطح التعليمي و الخط التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت هذه الانواع تعليمية لان علم التعاليم انما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها .

قال : وان كانت تختلف بنوع مامن الاعتبار

اقول : الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانه ان الجسم يمكن ان يؤخذ لا بشرط غيره وبشرط لا غيره و اما السطح والخط فلا يمكن اخذهما الا باعتبار الاول فلهذا اختلفت الانواع بنوع مامن الاعتبار.

قال : و تخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطى عرضيته .

اقول : يريد ان يبين ان هذه الانواع باسرها اعراض واستدل بطريقتين (احدهما) عام في الجميع (والثاني) مختص بكل واحد واحد اما العام فتقريبه ان معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح والخط و الجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو اذا سئل عن حقيقته فيكون خارجا عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا .

قال : والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطى عرضية الجسم التعليمي و السطح والخط والزمان والعدد.

اقول : هذا هو الوجه الدال على عرضية كل واحد واحد بخصوصيته اما الجسم التعليمي فانه عرض لان الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة باقية فان الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الابعاد و بقاء الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعنى الجسم التعليمي واما السطح فانه عرض لان ثبوته للجسم انما هو بواسطة التناهي العارض للجسم لافتقاره الى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت بالبرهان واذ كان التناهي عارضا كان ما يثبت بواسطة اولي بالعرضية واما الخط فانه عرض لانه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضاً و بيان عدم وجوده انما يثبت للسطح بواسطة تناهيه والسطح قد لا يفرض فيه النهاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فانه لا خط فيها بالفعل واما الزمان فانه يقتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يقتقر الى المقدر والحركة عرض والمقتقر الى العرض اولي بالعرضية فالزمان عرض واما

العدد فلانه يتقوم بالاجاد على ما تقدم والاحاد عرض فالعدد كذلك .

قال : وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة .

اقول: ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة التي هي طرف الخط اعدام صرفة لا تحقق لها في الخارج والا لا تقسمت لا تقسام محلها ولان الطرف عبارة عن نهاية الشيء ونهاية الشيء هي عبارة عن فنائه وعدمه ولان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الاجسام فان كان بالاسر لزم التداخل والا فالانقسام وكذا الخط والنقطة وهذه الوجوه لا تخلو من دخل اما الاول فانما يلزم في الاعراض السارية اما غيرها فلا واما الثاني فلان النهاية ليست عدما محضا ولا فناء صرف لان العدم لا يشار اليه والاطراف يشار اليها بل هي هنا امور ثلاثة (احدها) السطح وهو مقدار زوطول وعرض قابل للإشارة موجود (والثاني) فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم احدا بعدا الجسم وهو ثخنه (والثالث) اضافة تعرض تارة للسطح فيقال سطح مضاف الى ذى السطح وتارة للفناء فيقال نهاية لجسم ذى نهاية والاضافة عارضة لهما متأخرة عنهما وقد يؤخذ السطح عاريا عن هذه الاضافة فيكون موضوعا لعلم الهندسة وكذا البحث في الخط والنقطة واما الثالث فان الجسمين اذا التقيا عدم السطحان وصارا جسما واحدا ان اتصلا وان تماسا فالسطحان باقيان .

قال : والجنس معروض التناهي وعدمه .

اقول : يريد بالجنس الكم من حيث هو هو فانه جنس لنوعى المتصل والمنفصل وهو الذي يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي وانه عدم الملكة لا العدم المطلق فان العدم المطلق قد يصدق على الشيء الذي سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالمجردات وانما يلحقان اعنى التناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوة ذلك باعتبار عدد الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعدد انها متناهية وغير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها .

قال : وهما اعتباريان .

اقول : يريد به ان التناهي وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ماهية يقال لها انها تناد او عدم تناد بل انما يعقلان عارضا لغيرهما في الذهن .

قال : الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جعلتها بالاجتماع .

اقول : لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من

الاعراض التسعة وفيه مسائل:

الاولى في رسمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بامور اعرف منها عند العقل والرسم انما يتألف من خواص الشئ وعوارضه ولما كانت العوارض قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامة للتعريف الا اذا اختصت بالاجتماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الحفاش انه الطائر الولود ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصة تفيد تصويره توصلوا الى تعريفه بعوارض عدمية كل واحد منها اعم منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضى القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاء اولياً فقولنا هيئة يشمل جميع الاعراض التسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه الحركة وما ليس بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها على تصور غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضى القسمة واللاقسمة في محلها يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة وقولنا اقتضاء اولياً ليدخل في المحدود العلم بالاشياء التي لا تنقسم فانه يقتضى اللاقسمة مع انه من الكيف لان اقتضاه كذلك ليس اولياً بل لوحدة المعلوم .

المسئلة الثانية : في اقسامه

قال : واقسامه اربعة

اقول : الكيف له انواع اربعة (احدها) الكيفيات المحسوسة كالسواد والحرارة (الثاني) الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالعلوم والارادات والظنون (الثالث) الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين (الرابع) الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والانحاء والاستقامة وغيرها .

المسئلة الثالثة: في البحث عن المحسوسات

قال : فالمحسوسات اما انفعاليات وانفعالات .

اقول: الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة عسرة الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها والوان كانت غير راسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات وهى وان لم تكن فى نفسها انفعالات لكنها القصر مدتها وسرعته وزوالها منعت اسم جنسها واقتصر فى تسميتها على الانفعالات .

المسئلة الرابعة : في مغايرة الكيفيات للأشكال والأمزجة

قال: وهى مغايرة للأشكال لاختلافهما فى الحمل.

اقول : ذهب قوم من القدماء الى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتهى فى التحليل الى اجزاء صغار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الاجزاء مختلفة فى الاشكال فالتى يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة لاتصال العضو فى جس منها بالحرارة والتى يحيط بها ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فى جس منها بالبرودة والذى يقطع العضو الى اجزاء صغارا ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والمتلاقى لذلك التقطيع هو الحلو والذى ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذى ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلافهما باقى انواع الالوان والمحققون ابطالوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان مختلفة فى المحمولات فى حمل على احدهما بالايجاب ما يحمل على الاخر بالسلب فيلزم تغيرهما بالضرورة ويانه ان الاشكال ملموسة وغير متضادة والالوان متضادة غير ملموسة و ايضا الاشكال مبصرة والحرارة والبرودة ليست كذلك .

قال : وللمزاج لعمومها.

اقول: ذهب آخرون من الاوائل الى ان الكيفيات هى الامزجة وهو خطأ لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلها والحرارة والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها للون والطعم مما ليس بملموس يكون مغايراً

للمزاج وان كان تابعه له لكن التابع مغاير للمتبوع .

المسئلة الخامسة: في البحث عن الملموسات

قال : فمنها او ايل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها.

اقول : لما كانت الكيفيات الملموسة اظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة الى كل حيوان قدم البحث عنها . واعلم ان الكيفيات الملموسة اما فعلية او انفعالية او ما ينسب اليهما فالفعلية كقيمتان هما الحرارة والبرودة والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة ونعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المادة و بالمنفعلة ما تنفعل المادة باعتبارها وانما كانت الاوليان فعليتين والاخرين منفعتين وان كانت المادة تنفعل باعتبارها لان الاولين تفعلان في الاخرين دون العكس و اما باقى الكيفيات الملموسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة فانها تابعة لهذه الاربعة .

قال : فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس .

اقول : الحرارة من شأنها احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فاذا وردت الحرارة على المركب وسخنته طلب الالطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فاقضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد الالطف جامع مشاكلة فمن ههنا قيل انها تقضى جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات واما البرودة فانها بالعكس من ذلك .

قال : وهما متضادتان .

اقول : الحرارة والبرودة كقيمتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف في هذا الحكم احد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين الى ان البرودة عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حاراً فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطأ لاننا ندرك من الجسم البارد كيفية زايدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة صفة وجودية .

قال : وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة .

اقول : لفظ الحرارة تطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحياة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لان تلك مضادة للحياة والثانية شرط فيها والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم .

قال : والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس .

اقول : الرطوبة فسرهما الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التشكل والاتصال والنفوق والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير فالهواء ليس برطب عندهم وعند الشيخ انه رطب وجعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هو الرطوبة الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شأنه ان يتبل واليبوسة مقابلة للرطوبة .

قال : وهما مغايرتان لللين والصلابة .

اقول : اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعداً للانغمار ويكون للشيء بها اقوام غير سيال فينفصل عن موضوعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله للغمر من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك .

قال : والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على

مركز العالم ان كان مطلقاً والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين .

اقول : لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتين عن الحرارة والبرودة بحث عنهما (واعلم) ان كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي واذافي فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم الى اسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم اذا لم يعقه عائق والخفة بالعكس وهي كيفية تقتضي حركة الجسم الى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك ان لم يعقه عائق واما الاضافي فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فالخفيف بالاضافة يقال بمعنيين (احدهما) الذي في طباعه

ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يتضاد هانان الحركتان (والثاني) الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابتة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة .

قال : والميل طبيعي وقسري ونفساني .

اقول : الميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً وينقسم بانقسام معلوله اعنى الحركة الى طبيعي كميل الحجر المسكن في الهواء والزق في الماء والى قسري كميل الحجر الى فوق عند قسره على الصعود و الى نفساني كميل الحيوان الى الحركة حال اندفاعه الارادي .

قال : وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير .

اقول : الميل هو العلة القريبة للحركة وباعتبار تحققه يصدر عن الثابت شيء متغير وذلك لان الطبيعة امر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من امر يشتد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضى الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك .

قال : ومختلفه متضاد .

اقول : يشير الى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين و ذلك لان الميل يقتضى الحركة الى جهة والصرف عن اخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه الى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول نعم كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتي و عرضي كحجر يحملها انسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهواء به وهو ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي فاذا تجدد على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم السببان اعنى الطبيعة والقاسر وحدث ميل القاهر منهما فان كان القاسر غالباً اخذت الطبيعة والموانع الخارجية في افنائها قليلاً قليلاً ثم تقوى الطبيعة وياخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة الى ان يتعادلا فيبقى الجسم عديم الميل ثم تأخذ الطبيعة في

الازدياد على التعادل فتوجد ميلا مشوباً بآثار الضعف ثم يشتد الميل و يزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعى وقسرى على حد الصرافة بل يكون الجسم ابدأ زاحال متوسط بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد .

قال : ولولا ثبوته لتساوى ذوالعائق وعادته .

اقول : هذا اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعى فى كل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة وقطع بميله القسرى مسافة ما فانه يقطعها فى زمان فاذا فرضناه محفوفا بالمعاوقة قطعها فى زمان اطول فاذا فرضناه مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين قطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقة وذلك مجال قطعاً لامتناع تساوى زمان عديم المعاوقة وواجدها .

قال : وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات و يتماثل و يختلف باعتبارها .

اقول : لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على رأى الاوائل شرع فى البحث عنه على رأى المتكلمين و هو جنس على رأيهم تحته ستة انواع بحسب عدد الجهات الست ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اخص بجهة واحدة لان تساوى المعلول يستلزم تساوى العلة ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته واختلف ابو على و ابو هاشم فى مختلفه فقال ابو هاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين فى الحجر الصاعد قسراً وفى الحلقة التى يتجاز بها اثنان وقال ابو على انه متضاد .

قال : ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مفايراً .

اقول : من اجناس الاعتماد عند ابي هاشم الثقل و هو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا وقال ابو على ان الثقل راجع الى تزايد اجزاء الجسم فجعله مفايراً لجنس الاعتماد وهو خطأ لان تزايد الاجزاء الحقيقية حاصل فى الخفيف ولا ثقل له .

قال : ومنه لازم ومفارق .

اقول : ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو المجتلب وهو المقتضى للحركة الى احدى الجهات الاربع

و انما كان مفارقاً لعدم وجوب وقوف الجسم في احديها اونها به عنها بخلاف الجهتين.

قال : ويفتقر الى محل لاغير .

اقول : لما كان الاعتماد عرضاً وكان كل عرض مقتراً الى محل كان الاعتماد مفتقراً الى المحل ولما امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك فلاجل هذا قال انه يفتقر الى محل لاغير وبعض المتكلمين لماطعن في كلية الحكمين افتقر الى الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الاول بان صفة ذاته وجوب مدافعة محله لصفة ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفي الذات وعلى الثاني بانه يكون مساويا للتأليف لان الاقتدار الى ازيد من محل واحد من خواص التأليف و الاشتراك في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات .

قال : وهو مقدور لنا .

اقول : ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد مقدور لنا لانه يقع بحسب دواعينا وينتفى بحسب صوارفنا فيكون صادراً عنا .

قال : و يتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط و بعضها بشرط و

بعضها لاذاته .

اقول : قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلاثة (احدها) ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة الى شرط وان كان قد يحتاج اليه احيانا وهو الاكوان والاعتماد في محله وان كان تولدهما في غير محله بشرط التماس وانما قلنا انه يتولد عنه الاكوان لان الجسم يختص بجهة دون اخرى حال حركته فلا بد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد لوجود الحركة القسرية شيئاً بعد شىء فان المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد معاً ثم اذا تحرك واد الاعتماد حركة اخرى واعتماداً آخر (وثانيها) ما يتولد عنه بشرط و لا يصح بدونه وهو الاصوات فانها تتولد عنه بشرط المصاكة لان الصداء موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة لا يولده الا الاعتماد و اذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها اولى (وثالثها) ما يتولد عنه لا بنفسه بل بتوسط هو الالم و

التأليف فان الاعتماد يولد المجاورة و التفريق و المجاورة تولد التأليف و التفريق يولد الالم

المسئلة السادسة: في البحث عن المبصرات

قال: ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء

اقول: من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبه بقوله اوائل المبصرات على ان من المبصرات ما يتناول له الحس البصرى اولا وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناول به بواسطة كثيرهما من المرثيات فان البصرانما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال في الاول ومنها اوائل الملموسات فان فيه تنبيهاً على ان هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطة غيرها.

قال: ولكل منهما طرفان .

اقول: لكل واحد من اللون والضوء طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذه فانها متوسطة بين هذه كالحمرة و الخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الالوان و كالظلمة وشبهه من الاضواء .

قال: وللاول حقيقة.

اقول : ذهب من لا مزيد تحصيل له الى ان الالوان لاحقيقة لها فان البياض المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء للجسام الشفافة المنقسمة الى الاجزاء الصغار كما في زبد الماء والثلج والسواد المتخيل انما يتخيل لعدم غور الضوء في عمق الجسم الشيخ اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية واخرى انه غير حقيقية بل سبب حصوله ما ذكره الحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لان محسوس كما في بياض البيض المسلوق فانه ليس لنفوس الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ و بالجملة فالامور المحسوسة غنية عن البرهان.

قال: وطرفاه السواد والبياض المتضادان.

اقول: طرفا اللون هما السواد والبياض وقيدهما بالمتضادين لان الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلاجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين و هذا تنبيه على ان ما عداهما متوسط بينهما و ليس نوعاً قائماً بانفراده كما ذهب اليه بعض الناس من

ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة و نبه بقوله المتضاد ان على امتناع اجتماعها خلافا لبعض الناس حيث ذهب الى انها يجتمعان كما في العبرة وهو خطأ .

قال: ويتوقف على الثاني في الادراك الوجود .

اقول: ذهب ابو علي بن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة يعدم عنها الوانها لانا لانراها في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو المراد اول حصول مانع وهو ما يقال من ان الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار و هو باطل والالمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطأ جداً لانا نقول انما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط و هو الضوء لالاتقاء المرئي في نفسه ونبه المصنف على ذلك بقوله ويتوقف اى اللون على الثاني اى الضوء في الادراك لا الوجود .

قال: وهما متغايران حساً.

اقول: يريد ان الضوء واللون متغايران خلافاً لقوم غير محققين ذهبوا الى ان الضوء هو اللون قالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل والحس يدل على المغايرة.

قال: قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعاً.

اقول: كل واحد من هذين اعنى اللون والضوء قابل للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في الثلج اشد من البياض في العاج وضوء الشمس اشد من ضوء القمر اذا عرفت هذا فاعلم ان الشديد في كل نوع مغاير للضعيف منه بالنوع وذهب قوم الى ان سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض اجزاء الشديد باجزاء الضد فيحصل الضعف وان لم يختلط حصلت الشدة وقد بينا خطائهم فيما تقدم .

قال: ولو كان الثاني جسماً لحصل ضد المحسوس.

اقول: ذهب من لانهصيل له الى ان الضوء جسم وسبب غلظه ما يتوهم من كونه

متحركا بحركة المضيء وانما كان ذلك باطلا لان الحس يحكم بافتقاره الى موضوع يقوم فيه ولا يمكنه تجريده عن محل يقوم فيه فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس و هو قيامه بنفسه و استغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل ان يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء اذا اشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد اشراقه ازداد ظهوره في الحس فلو كان جسما لكان ساترا لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس اعنى ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بصدق ذلك او نقول ان الحس يشهد بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء فان الشمس اذا طلعت على وجه الارض اشرق تدفعا واحدا ولو كان الضوء جسما افتقر الى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة فهذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس واما سبب توهم اولئك من انه متحرك فهو خطأ لان الضوء يحدث عند المقابلة لانه يتحرك من الجسم المقابل الى غيره.

قال: بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل.

اقول: لما بطل كونه جسما ثبت كونه عرضا قائما بالمحل اذا العرض لا يقوم بنفسه واذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحلته لتكيفية بمثل كفيته كما في الاجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل و قد نبه بذلك على ان المضيء انما يضيء ما يقابله.

قال: وهو ذاتي وعرضي واول وثان.

اقول: الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وايضا منه ما هو اول ومنه ما هو ثان فالذاتي يسمى ضوء بقول مطلق واما العرضي وهو الحاصل من المضيء لذاته في غيره فانه يسمى نوراً والاول من الضوء ما حصل عن المضيء لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالارض قبل طلوع الشمس فانها مضيئة لمقابلتها الهواء المضيء لمقابلة الشمس.

قال: والظلمة عدم ملكة.

اقول: والظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئاً ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قائمة بالظلم كما ذهب

اليه من لا تحقيق له لان المبصر لا يجد فرقا بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وتغميضها في عدم الادراك فلو كانت كيفية وجودية مدركة لحصل له الفرق وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لاعلى انتفاء كونها وجودية مطلقا .

المسئلة السابعة : في البحث عن المسموعات

قال : ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول

للقرع او القلع .

اقول : من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع (واعلم) ان الصوت عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الصوت جوهر ينقطع بالحركة وهو خطأ لان الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب آخرون الى انه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع او القرع وآخرون قالوا انه القلع او القرع وهذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت معلول للتموج المعلول للقرع او القلع وليس هو احدها لانها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت اذا عرفت هذا (فاعلم) ان القلع او القرع اذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك التموج الى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا معنى بذلك ان تموجا واحدا ينتقل بعينه الى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم بعد آخر كما في تموج الماء الى ان يصل الى الحس .

قال : بشرط المقاومة .

اقول : القرع انما يحصل معه الصوت اذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث تحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك .

قال : في الخارج .

اقول : ذهب قوم الى ان الصوت ليس بحاصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما اذا تموج الهواء وانتهى التموج الى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت

وهو خطأ والا لم تدرك الجهة ولا البعد كما في اللمس حيث كان ادراكه بالملاقة ولا يمكن ان يقال ان ادراك الجهة انما كان لان القرع توجه من تلك الجهة وادراك البعد لان ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لانا لو صدنا الاذن اليسرى لادركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من الجهة اليسرى والضعف لو كان للبعد لم نفرق بين القوى البعيد والضعيف القريب .

قال : ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك الهيئة الصورية .

اقول : الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامية والدليل عليه انا انا سمعنا لفظة زيد ادركنا الهيئة الصورية اعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت اجزاء الحروف باقية لم يكن ادراك هذا الترتيب اولى من باقى التركيبات الخمسة .

قال: ويحصل منه آخر .

اقول : الصوت انما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل الى سطح الصماخ وقد يناب وجوده في الخارج فاذا تآدى التموج الى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصداء والظاهر ان هذا الصداء انما يحصل من تموج الهواء الحاصل بين الهواء المتموج المتوجه الى المقاوم وبين ذلك المقاوم لان الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وان كان فيه احتمال وكلام المصنف (ره) محتمل لهما لان قوله ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين .

قال : ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا .

اقول : يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حروفاً وهي حروف التهجي وحصرها غير معلوم بالبرهان .

قال : اما مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات او بالعرض .

اقول : ينقسم الحروف الى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد واللين اعني الواو والالف والياء وهي انما تحصل في زمان واما صامت وهو ما عداها والصامت اما متماثل كالجيم والجيم او مختلف والمختلف اما بالذات كالجيم والحاء او بالعرض وهو اما

ان يكون احد الجيمين مثلاً ساكناً والاخر متحركاً او يكون احدهما متحركاً بحركة والاخر بعدها .

قال : وينتظم منهما الكلام باقسامه .

اقول : هذه الحروف المسموعة اذا تألفت تأليفاً مخصوصاً اي بحسب الوضع سميت كلاماً فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة و يدخل فيه المفرد و هو الكلمة الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل لهما من الامر و النهى و الاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقيدي وغيره والى هذا اشار بقوله باقسامه .

قال : ولا يعقل غيره .

اقول : يريد ان الكلام انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما طبق عليه المعتزلة و الاشاعرة اثبتوا معنى آخر سموه الكلام النفساني غير مؤلف من الحروف و الاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للارادة لان الانسان قد يأمر بما لا يريد اظهاراً لتمرد العبد عند السلطان فيحصل عنده في ضربه و مغاير لتخيل الحروف لان تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف وظاهر انه مغاير للحياة والقدرة وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا المعنى و ادعوا الضرورة في نفيه و قالوا الامر انما يعقل مع الارادة وليس الطلب مغايراً لها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظياً .

المسئلة الثامنة : في البحث عن المطعومات

قال : ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها .

اقول : المشهور عند الاوائل ان الجسم ان كان عديم الطعم فهو التفه وتعد التفاهة من الطعوم التسعة و ان كان ذا طعم لم ينفك عن احد الطعوم الثمانية وهي الحلاوة و الحموضة و الملوحة و الحرافة و المرارة و العفوضة و القبض و الدسومة و هذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كفيات هي الحرارة و البرودة و الكيفية المعتدلة في مثلها في العدد اعني ثلاث كفيات لا مثلها في الحقيقة وهي الكثافة . اللطافة و الكيفية المعتدلة

فان العار ان فعل في الكيف حدث المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والباردان فعل في الكيف حدث العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدث الدسومة وفي الكيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة.

المسئلة التاسعة: في البحث عن المشومات

قال: ومنها المشومات ولا اسماء لانواعها الامن حيث الموافقة والمخالفة.

اقول: من انواع الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لانواعها اسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الاعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منتنة او من حيث اضافتها الى المحل كرائحة المسك.

المسئلة العاشرة: في البحث عن الكيفيات الاستعدادية

قال: والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض.

اقول: لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من اقسام الكيف الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في احد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعنى الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهو اللاقوة.

المسئلة الحادية عشرة: في البحث عن الكيفيات النفسانية

قال: والنفسانية حال او ملكة.

اقول: هذا هو القسم الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية وتعنى بها المختصة بنوات النفس وهي ضربان اما ان تكون سريعة الزوال وتسمى حالا لسرعه زوالها واما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالا ثم صار بعينه ملكة.

المسئلة الثانية عشرة: في البحث عن العلم بقول لمطلق

قال : منها العلم وهو اما تصور وتصديق جازم مطابق ثابت .

اقول: من الكيفيات النفسانية العلم و قسمه الى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن والى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة احد المتصورين الى الاخر ايجابا او سلبا وانما شرط في التصديق الجزم لان الخالي منه ليس يعلم بهذا المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن و شرط المطابقة لان الخالي منها هو الجهل المركب و شرط الثبات لان الخالي منه هو التقليد اما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة .

قال : ولا يحد .

اقول: اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يحد لظهوره فان الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالاخفى والعلم منها ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال بعضهم انه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الاكذا وقال آخرون انه اعتقاد يقتضى سكون النفس وكلاهما غير مانعين .

قال : ويقتسمان الضرورة والاكتماب.

اقول: يريد ان كل واحد من التصور و التصديق ينقسم الى الضروري والمكتسب ويريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة احدهما الى الاخر ايجابا او سلباً وبالمكتسب ضد ذلك فيهما .

المسئلة الثالثة عشرة: في ان العلم يتوقف على الانطباع

قال: ولا بد فيه من الانطباع .

اقول: اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل الى ان العلم يستدعى انطباع المعلوم في العالم وانكره آخرون احتج الاولون باناقد ندر ك اشياء لا تحقق لها في الخارج ولولم تكن منطبعة في الذهن كانت عدما صرفاً ونفياً محضاً فيستحيل الاضافة اليها واحتج الآخرون بوجهين (الاول) ان التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل لزم ان

يكون الجدار المتصف بالسواد متعلقا له والتالي باطل فكذا المقدم (الثاني) ان الذهن قديتصور اشياء متقدرة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدرا والجواب عنهما سياتي.

قال : في المحل المجرد القابل .

اقول: هذا اشارة الى الجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلناه عاقلا مجرد عن المواد كلها و المجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان صورة المقدار لا يلزم ان تكون مقدارا وايضا هذه الصورة القائمة بالعقل حالة في محل قابل لها فلها هذا كان عاقلا لها اما الجسم فليس محلا قابلا لتعقل السواد فلا يلزم ان يكون متعلقا له .

قال : وحلول المثال مغاير .

اقول: هذا اشارة الى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره ان الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لاذاته ونفسه ولهذا جوزنا حصول صورة الاضداد في النفس ولم نجوز حصول الاضداد في محل واحد في الخارج فعلم ان حلول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيب .

قال : ولا يمكن الاتحاد .

اقول. ذهب قوم من اوائل الحكماء الى ان التعقل انما يكون باتحاد صورة المعقول والعاقل و هو خطأ فاحش فان الاتحاد محال على ما تقدم ويلزم ايضا المحال من وجه آخر وهو اتحاد النوات المعقولة وكذلك ذهب آخرون الى ان التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال و هو خطأ لما تقدم ولاستلزامه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد .

قال : ويختلف باختلاف المعقول .

اقول: اختلف الناس هنا فذهب قوم الى جواز تعلق علم واحد بمعلومين ومنعه آخرون و هو الحق لانا قدينا ان التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وصور الاشياء المختلفة تختلف باختلافها فلا يمكن ان تكون صورة واحدة لمختلفين فلا

يتعلق علم واحد باثنين وانما جوز ذلك من جعل العلم امرأ وراء الصورة .

قال : كالحال والاستقبال .

اقول: هذا اشارة الى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بان الشئ سيجد علم بوجوده اذا وجد وانما دعاهم الى ذلك ما ثبت من ان الله تعالى عالم بكل معلوم فاذا علم ان زيدا سيجد ثم وجد فان زال العلم الاول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان لم يزل كان هو المطلوب وهذا خطأ فان العلم بان الشئ سيجد علم بالعدم الحالى والوجود فى ثانى الحال والعلم بان الشئ موجود غير مشروط بالعدم الحالى بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما والوجه فى حل الشبهة المذكورة ما التزمه ابو الحسين هنا من ان الزايل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعوم لا العلم نفسه وسيأتى زيادة تحقيق فى هذا الموضوع ان شاء الله تعالى .

قال : ولا يعقل الامضافا فيقوى الاشكال مع الاتحاد .

اقول: اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فانه لا يعقل الامضافاً الى الغير فان العلم علم بالشئ و لا يعقل تجرده عن الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت امرأ حقيقياً مغايراً للاضافة اذا عرفت هذا فان الاشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قال المصنف (ره) والذى يلوح منه ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئاً واحداً كما اذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بان يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم فى العالم وهذا لا يتأتى ههنا لاستحالة اجتماع الامثال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة ان الاضافة انما يعقل بين الشئين لا بين الشئ الواحد و نفسه فلا يتحقق علم الشئ بذاته و الجواب عن الاول ان العلم انما يستدعى الصورة لو كان العالم عالماً بغيره اما عالم ذاته فان ذاته يكفى فى علمه من غير احتياج الى صورة اخرى وعن الثانى ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول فامكن تحقق الاضافة ولان العالم هو الشخص والمعلوم هو المهيبة الكلية وهذا ان ردبان اما الاول فلان المغايرة بين العاقل من حيث انه عاقل والمعقول من حيث انه معقول

متوقفة على التعقل فلو جعلنا التعقل متوقفا على هذا النوع من التفاير دار واما الثاني فلان العالم ههنا يكون عالما بجزئه وليس البحث فيه .

قال : وهو عرض لوجود حده فيه .

اقول: ذهب المحققون الى ان العلم عرض واكثر الناس كذلك في العلم بالعرض واختلفوا في العلم بالجواهر فالذين قالوا ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضاً والذين قالوا ان العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لان حده صادق عليه ان الصورة الذهنية ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافى موضوع وهذا معنى الجوهر و المحققون قالوا انه عرض ايضاً لوجود حد العرض فيه فانه موجود حال في النفس لاجزاء منها وهذا معنى العرض واستدلال القائلين بان جوهر خطاء لان الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وانما الموجود ماهي مثال له .

المسئلة الرابعة في اقسام العلم

قال : وهو فعلى واتعالى وغيرهما .

اقول: العلم منه ما هو فعلى وهو المحصل للاشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته وكما اذا تصورنا نقشالم نستفد صورته من الخارج ثم اوجدنا في الخارج ما يطابقه ومنه انفعالى وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والارض واشباههما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته .

قال : و ضرورى اقسامه ستة ومكتسب .

اقول: قد تقدم ان العلم اما ضرورى واما كسبى ومضى تفسيرهما واقسام الضرورى ستة البديهيات وهى قضايا يحكم بها العقل لذاته لاسبب خارجى سوى تصور طرفيها كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من البديهيات (الثانى) المشاهدات وهى اما مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار او من الحواس الباطنة وهى القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر او بالوجدان من النفس لاعتبار الالات مثل شعورنا بنواتنا و بافعالنا (الثالث) المجربات وهى قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بان الضرب بالخشب مولم ويفتقر الى امرين المشاهدة المتكررة

والقياس الخفى وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائماً ولا كثيراً والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس (الرابع) الحدسيات وهى قضايا مبدء الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس ويقتصر الى المشاهدة المتكررة والقياس الخفى الا ان الفارق بين هذه وبين المجربات ان السبب فى المجربات معلوم السببية غير معلوم المهية وفى الحدسيات معلوم بالاعتبارين (الخامس) المتواترات وهى قضايا يحكم بها النفس لتوارد اخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ على الكذب (السادس) فطرية القياس وهى قضايا يحكم بها النفس باعتبار اوسط لا ينفك الذهن عنه .

قال : وواجب وممكن .

اقول : العلم ينقسم الى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته والى ممكن وهو ما عداه وانما كان الاول واجبا لانه نفس ذاته الواجبة .

قال : وهو تابع بمعنى اصالة موازنه فى التطابق .

اقول : اعلم ان التابع يطلق على ما يكون متأخراً عن المتبوع وعلى ما يكون مستفاداً منه وهما غير مرادين فى قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم قد يتقدم المعلوم زماناً وقد يفيد وجوده كالعالم الفعلى وانما المراد ههنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث اذا تصورهما العقل حكم باصالة المعلوم فى هيئة التطابق وان العلم تابع له وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم الذى هو الاصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكى .

قال : فزال الدور .

اقول : الذى يفهم من هذا الكلام امران (احدهما) ان يقال قد قسمتم العلم الى اقسام من جعلتها الفعلى الذى هو العلة فى وجود المعلوم وههنا جعلتم جنس العلم تابعا لزمكم الدوران تبعية الجنس تستلزم تبعية انواعه وتقرير الجواب عن هذا ان نقول نعى بتبعية العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بان الاصل فى هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور

بهذا التحقيق ان العلم الفعلي محصل للمعلوم في الخارج لا مطلقا (الثاني) ان يقال المتبوع يجب ان يتقدم التابع باحد انواع التقدم الخمسة وهي هنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لانهما غير معقولين فيبقى ان يكون التقدم هنا بالذات او بالعلية او بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شك ان علم الله تعالى ازلي و العلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان والمتأخر عن غيره بالزمان يمتنع ان يكون متقدما عليه بنوع ما من انواع التقدمات بالاعتبار الذي كان به متأخرا عنه والجواب عنهما تقدم ايضا .

المسئلة الخامسة عشرة : في توقف العلم على الاستعداد

قال : ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس و اما الكسبي

فبالاول

اقول : قدينا ان العلم اما ضروري و اما كسبي وكلاهما حصل بعد عدمه اذ الفطرة البشرية خلقت اولا عارية عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس و فاعل للعلم فالضروري فاعله هو الله تعالى اذ القابل لا يخرج المقبول من القوة الى الفعل بذاته والا لم ينفك عنه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وانما تستعد النفس للقبول على التدرج فتنتقل من اقصى مراتب البعد الى ادناها قليلا قليلا لاجل المعدات التي هي الاحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد لافاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصديقات بين كليات تلك المحسوسات واما النظرية فانها مستفادة من النفس او من الله تعالى على اختلاف الاراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية اما في التصورات فبالحد والرسم واما في التصديقات فبالقياسات المستندة الى المقدمات الضرورية .

المسئلة السادسة عشرة : في المناسبة بين العلم و الادراك

قال : وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع و باصطلاح آخر

مفارقة النوعين .

اقول : اعلم ان العلم يطلق على الادراك للامور الكلية كاللون والطعم مطلقا و يطلق

الادراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم والادراك الجزئي اعنى المدرك بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك و لذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس، النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد يطلق الادراك باصطلاح آخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخليين تحت الجنس وهو الادراك مطلقا هنا .

المسئلة السابعة عشر: في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

قال: وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول.

اقول : العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلاثة (الاول) العلم بماهية العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لاعلى التمام ولا على النقصان (الثانى) العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لامن حيث ماهيته (الثالث) العلم بذاتها وماهيتها ولو ازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها فى ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولو ازمها.

المسئلة الثامنة عشر: في مراتب العلم

قال: ومراتبه ثلاث.

اقول : ذكر الشيخ ابو على ان للتعقل ثلاث مراتب (الاولى) ان يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عما من شأنه ذلك (الثانية) ان يكون بالفعل التام كما اذا علم الشيء علما تفصيليا (الثالثة) العلم بالشيء اجمالا كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها فى ذهنه و ليس ذلك بالقوة المحضة لانه فى الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب و ليس علما بها على جهة التفصيل وهو ظاهر .

المسئلة التاسعة عشرة: في كيفية العلم بذى السبب

قال: وذو السبب انما يعلم به كلياً.

اقول: اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه لانه بدون السبب ممكن وانما يجب بسببه فاذا نظر اليه من حيث هو هولم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وانما يحكم باحدهما اذ عقل وجود السبب او عدمه فذو السبب انما يحكم بوجوده او عدمه بالنظر الى سببه اذ ثبت هذا فان ذا السبب انما يعلم كلياً لان كونه صادراً عن الشيء تقيد له بامر كلي ايضاً وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضى الجزئية وتحقيق هذا انك اذا عقلت كسوفاً شخصياً من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعاً مجموعاً في شخصه كان العلم به كلياً والكسوف وان كان شخصياً فانه عند ذلك يصير كلياً ويكون نوعاً مجموعاً في شخص والنوع المجموع في شخص للمعلول كلي لا يتغير وما يستند اليه من صفاته واحواله ويكون مدركاً بالعقل فلا يتغير فانه كلما حصلت علل الشخصى واسبابه وجب حصول ذلك الجزئى فيقال ان هذا الشخصى اسبابه كذا وكما حصلت هذه الاسباب كان هذا الشخصى او مثله فيكون كلياً بعلمه .

المسئلة العشرون: في تفسير العقل

قال: والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات.

اقول: هذا هو المحقق في تفسير العقل وقد فسره قوم بانه العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك احدهما عن الاخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والانحداد .

قال: ويطلق على غيره بالاشتراك .

اقول: لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معاً ويندرج تحته عند الاوائل عقول عشرة سبق البحث فيها اما القوى النفسانية فيقال عقل علمى وعقل عملى اما العلمى (فاول) مراتبه الهولانى و هو الذى من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضرورى او كسبى (وثانيها) العقل بالملكة وهو الذى استمد لحصول العلوم الضرورية لادراك النظريات فصار له بتلك الاوليات ملكة الانتقال

الى النظريات واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها مرتبة البليد الذي ثبت افكاره دون حصول مطالبه وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعه (وثالثها) العقل بالفعل وهوان تكون النفس بحيث متى شئت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على انها بالفعل موجودة (ورابعها) العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة واما العملى فيطلق على القوة التى باعتبارها يحصل التمييز بين الامور الحسنة والقيحة وعلى المقدمات التى يستنبط بها الامور الحسنة والقيحة وعلى فعل الامور الحسنة والقيحة.

المسئلة الحادية والعشرون: في الاعتقاد والظن وغيرهما

قال: والاعتقاد يقال لاحد قسميه .

اقول : الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلفوا فى انه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل العلاف الى الثانى وابطله ابو على الجبائى بانه لو كان كذلك لكان امامثلا للعلم وهو المطلوب او ضداً فلا يجتمعان مع انهما قد يجتمعان او مخالفاً فلا ينتفيان بالضد الواحد (والتحقق) هنا ان نقول ان الاعتقاد احد قسمى العلم وذلك لان اقدينا ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسم احدهم يسمى العلم.

قال : فيتعاكسان فى العموم والخصوص .

اقول : هذا نتيجة ماضى والذي نفهم منه ان الاعتقاد قد ظهر انه احد قسمى العلم فهو اخص منه بهذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور والتصديق الذى هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار آخر اعم من العلم لانه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان اى الاعتقاد والعلم فى العموم والخصوص (واعلم) ان لنا فى هذا الكلام على هذا التفسير نظراً وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسماً من العلم لو اخذ العلم التصديقي بالاعتبار اعم الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وحينئذ لا يتم التعاكس لان الاعتقاد لا يكون اعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يراد باعتبار اصطلاحين او ما يؤدى معناه .

قال: ويقع فيه التضاد بخلاف العلم.

اقول: اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند ابي علي الجبائي تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به ابو هاشم اولا ثم حكم بان تضاده انما هو لتعقلا بالايجاب والسلب لا غير اما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه .

قال: والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان .

اقول: هذا هو المشهور عند الاوائل والمتكلمين وذهب الجبائيان الى ان السهو معنى يضاد العلم وقد فرق الاوائل بينه وبين النسيان فقالوا ان السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معاً .

قال: والشك تردد الذهن بين الطرفين .

اقول: الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على التساوي وليس معنى قائماً بالنفس وهو مذهب الاوائل وابي هاشم وقال ابو علي انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي لتجدده بعد ان لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات .

قال: وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالاخر في تغاير الاعتبار
لا الصور .

اقول: اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب، والاضافات يصح تعلقهما بجميع الاشياء حتى بانفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم بتعلقه بنفسه وبالاعتقاد اذا عرفت هذا فاذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار اذ العلم كان آلة ينظر به وباعتبار تعلق العلم به بصير شيئاً منظوراً فيه وكون الشيء معلوماً مغايراً لاعتبار كونه علماً فلا بد من تغاير الاعتبار اما الصور فلا والالزم وجود صور لا يتناهي بالنسبة الى معلوم واحد لان العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعبرين (واعلم) ان العلم بالعلم علم بكيفيته و هيئته للعالم يقتضى النسبة الى معلوم ذلك العلم وليس علماً بالمعلوم كما ذهب اليه الجبائيان .

قال : والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما .

اقول : اعلم ان الجهل يقال على معنيين بسيط و مركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة و المركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه و هو قسم للاعتقاد ان الاعتقاد جنس للجهل وغيره وسمى الاول بسيطا نظراً الى عدم تركيبه والثاني مركبا لتركيبه من اعتقاد وعدم مطابقة .

قال: والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان .

اقول : الظن ترجيح احد الطرفين اعنى طرف الوجود و طرف العدم ترجيحاً غير مانع من النقيض ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم (و اعلم) ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان لان الاول ظن لاغير والثاني قديكون علماً .

قال : ويقبل الشدة والضعف و طرفاه علم وجهل .

اقول : لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض وكان للترجيح مراتب داخلية بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلاً للشدة والضعف و طرفاه العلم الذي لامرتبة بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لاترجيح معه البتة اعنى الشك المحض .

المسئلة الثانية والعشرون : في النظر واحكامه

قال : وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة .

اقول : قدينا ان العلم ضربان ضروري لا يقتقر الى طلب وكسب و نظري يقتقر اليه فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب امور ذهنية للتوصل الى امر مجهول فالترتيب جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية كذلك يقع في الاشياء الخارجية فالتفديد بالامور الذهنية يخرج الاخر عنه (ثم) الترتيب الخاص قد يراد لاستحصا ماليس بحاصل وقد لا يكون كذلك فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الاربع للنظر اعنى المادة والصورة والغاية وفيه اشارة الى الفاعل وهذه الامور قد تكون تصورات هي اما حدود اورسوم يستفاد منها العلم بمفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق (و اعلم) ان النظر

لما كان مركباً اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري فالمادي هو المقدمات و
الصوري هو الترتيب بينها فاذا سلم هذان الجزء ان بان كان الحمل والوضع والربط و
الجهة على ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة هذا
في التصديقات وكذا في التصورات فانه اذا كان الحد مشتملاً على جنس قريب و فصل
اخير و قدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعاً و اليه اشار المصنف (ره)
بقوله مع سلامة جزئيه يعنى الجزء المادي والجزء الصوري (واعلم) ان الناس اختلفوا
هنا فقال من لا مزيد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لان العلم بافادته للعلم ان كان ضروريا
لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظرياً تسلسل ولان النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس
في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مباد للنظرية وذهب المحققون الى
انه يفيد العلم بالضرورة فانامتى اعتقدنا ان العالم ممكن وان كل ممكن محدث حصل
لنا العلم بالضرورة بان العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة
ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فان كثير من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس
اما الخفاء في التصورات او غير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئيه
وذلك لان اختلاف الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركبهم الترتيب الصحيح وغفلتهم
عن شرائط الحمل وغير ذلك من اسباب الغلط اما في الجزء المادي او الصوري فاذا سلما
حصل المطلوب لكل من حصل له سلامة الجزئين .

قال : ومع فساد احدهما قد يحصل ضده .

اقول: النظر اذا فسد اما من جهة المادة او من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد
يحصل ضده اعنى الجهل وقد لا يحصل والضابطة في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة
الصورة لم تلزم النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجاً فان
كانت الصغرى في الشكل الاول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة
قطعاً والاجازان تكون صادقة وان تكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من ان
النظر الفاسد لا يستلزم الجهل والالكان المحق اذا نظر في شبهة المبطل افاده الجهل و
ليس كذلك مع انه معارض بالنظر الصحيح فان شرط اعتقاد حقية المقدمات في الصحيح

شرطناه نحن في الفاسد ايضا .

قال: وحصول العلم عن الصحيح واجب .

اقول: اختلف الناس هنا فالمعتزلة على ان النظر مولد للعلم وسبب له والاشاعرة قالوا ان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم واستدلوا على ذلك بان العلم الحادث امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الاعمال فيكون العلم من فعله والمعتزلة لما بطلوا القول باستناد الافعال الحيوانية الى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ولما رأوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفي عند انتفائه حكموا عليه بانه سبب له كما في سائر الاسباب والحق ان النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فانا نعلم قطعا انه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فانه يجب حصول النتيجة قالت الاشاعرة التذكرة لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليهما والجواب الفرق بينهما .

قال: ولا حاجة الى المعلم .

اقول: ذهبت الملاحدة الى ان النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعذر العلم باظهر الاشياء واقربها من دون مرشد واطبق العقلاء على خلافه لانه متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم او لا وصعوبة تحصيل المعرفة باظهر الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقا من دون المعلم وقد لزمهم المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى اياه بواسطة المعجزة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دارولان احتياج كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم الى آخر ويتسلسل وهذا ان الازمان ضعيفان لان الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد الى استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا .

قال: نعم لا بد من الجزء الصوري .

اقول: يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد مع حضور المقدمتين في

الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر اذ لو لا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لاحد في اعتقاده وقيل لاحاجة اليه و الا لزم التسلسل او اشتراط الشيء بنفسه وهو سهو فان التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد الى ترتيب وليس كذلك بل المقتدر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة.

قال: وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها .

اقول: الذي فهمناه من هذا الكلام ان شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر والازم تحصيل الحاصل ويشترط ايضاً عدم ضدها اعني الجهل المركب لانه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه ويشترط ايضاً حضورها يعنى حضور المطلوب الذي هو الغاية اذ الغافل عن الشيء لا يطلبه و النظر نوع من الطلب .

قال : ولو جوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضدها بالمطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقلياً .

اقول : اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني اما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلياً بان معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فهيناً ثلاث مقدمات (احديها) ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً واستدلوا على ذلك بوجهين (الاول) ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلاً (الثاني) ان شكر الله تعالى واجب لان نعمه على العبد كثيرة والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم الا بالمعرفة ضرورة (الثانية) ان معرفة الله تعالى لا تتم الا بالنظر وذلك قريب من الضرورة اذ المعرفة ليست ضرورية قطعاً فهي كسبية ولا كاسب سوى النظر اذ التقليد يستند اليه وتصفية الخاطر ان انفكت من ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة (الثالثة) ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً لولزم تكليف ما لا يطلق لان الشرط اذالم يكن واجباً جاز تركه فحينئذ اما

ان يجب على المكلف المشروط او لا والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجبا مطلقا والاول
يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ وجوب المشروط حال عدم الشرط ايجاب لغير المقدور وهو
محال فثبت ان وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة والال يجب والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان النظر اذا لم يجب الا بالسمع لزم افحام الانبياء لان النبي اذا جاء
الى المكلف وامره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه الا
بالنظر فاذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب الى
النبي لعدم العلم بصدقه حينئذ ولا وجوب عقلي فينتفى الوجوب على تقدير الوجوب السمعي
(اذا عرفت هذا) فنقول قوله ولو وجوب ما يتوقف عليه العقلان اشار بلفظة ما الى المعرفة
والعقلان اشار به الى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس وقوله وانتفاء ضد
المطلوب على تقدير ثبوته يشير به الى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لان
المطلوب هو الوجوب العقلي وضده الوجوب السمعي وقوله على تقدير ثبوته يعني لو
فرض الوجوب سمعياً لم يكن واجبا فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضوع واما
الاشعرية فقد احتجوا بوجهين (الاول) قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى
التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجبا قبلها (الثاني) لو وجب النظر لوجب اما
لفائدة عاجلة والواقع مقابلها او آجلة وخصو لها ممكن بدون النظر فتوسط النظر عبث
وكذا ان لم يكن الفائدة ثم قالوا ما الزمتمو نابه من الافحام على تقدير الوجوب السمعي
لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي لان وجوب النظر وان كان عقليا الا انه كسبي
فالمكلف اذا جاءه النبي وامره باتباعه كان له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه الا
بالنظر والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول
لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافحام ايضا والجواب عن الاول التخصيص
وهو حمل نفى التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التكليف السمعي او بأول الرسول
بالعقل جمعاً بين الادلة وعن الثاني ان الفائدة عاجلة وهي زوال الخوف وآجلة وهي
نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة وعن الثالث ان وجوب النظر وان
كان نظريا الا انه فطري القياس فكان الالزام عائد أعلى الاشاعر دون المعتزلة .

قال : وملزوم العلم دليل والظن امارة .

اقول : لما كان النظر متعلقا بما يستلزم العلم من الاعتقادات او الظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلا والمستلزم للظن يسمى امارة وقد يقال الدليل على معنى اخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على العلة .

قال : وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور .

اقول : بسائط الدليل يعني به مقدماته فان الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين جزءاً بسيطاً بالنسبة الى الدليل وان كانت مركبة في نفس الامر اذ عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلية وسمعي ولا يمكن تركيبها من سمعيات محضة والا لزم الدور لان السمعى المحض ليس بحجة الا بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة اذا استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فان احدى مقدمات النقليات كلها عقلية والضابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اثباته بالنقل وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة الى العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباته بهما .

قال : وقد يفيد اللفظي القطع .

اقول : قيل ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفه على امور كلها ظنية وهي اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فان كثيراً من الادلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعاً وانشاء هذه المفاصد عنها .

قال : ويجب تأويله عند التعارض .

اقول : اذا تعارض دليلان نقليان او دليل عقلي ونقل يوجب تأويل النقل اما مع تعارض النقلين فظاهر لامتناع تناقض الادلة واما مع تعارض العقلي والنقل فكذلك ايضاً واما خصصنا النقلى بالتأويل لامتناع العمل بهما والقائهما والعمل بالنقلى وابطال العقلى لان العقلى اصل للنقلى فلوا بطلنا الاصل لزم ابطال الفرع ايضاً فوجب العدول الى تأويل النقلى وابقاء الدليل العقلى على مقتضاه .

قال : وهو قياس وقسيماء .

اقول : الضمير في وهو عائد الى الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل والى الاخيرين اشار بقوله وقسيماء وذلك لان الاستدلال اما ان يكون بالعام على الخاص او بالعكس او باحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الاخر فالاول هو اجل الادلة و اشرفها لافادته اليقين و هو المسمى بالقياس اخذاً من المحاذاة كأن القاييس يطلب محاذاة النتيجة للمقدمتين في العلم و الثاني الاستقراء اخذاً من قصد القرى قرية فقريه كأن المستقرى يتبع الجزئيات و الثالث التمثيل .

قال : فالقياس اقتراني واستثنائي .

اقول : القياس اما ان يكون المطلوب او نقيضه مذكوراً فيه بالفعل او بالقوة و الاول يسمى الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الاول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل او نقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل ومثال الثاني كل انسان حيوان و كل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة .

قال : فالاول باعتبار الصورة الغريبة اربعة والبعيدة اثنان .

اقول: الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران (احدهما) بحسب مادته اعنى مقدماته (والثاني) بحسب صورته اعنى الهيئة و الترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلا وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم سموه شكلا لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى و موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا كل (ج ب) وكل (ب ا) وان كان محمولا فيهما فهو (الثاني) كقولنا كل (ج ب) ولا شيء من (ا ب) وان كان موضوعا فيهما فهو (الثالث) كقولنا كل (ج ب) وكل (ج ا) و ان كان موضوعا في الصغرى و محمولا في الكبرى فهو (الرابع) كقولنا كل (ج ب) وكل (د ج) وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر الى المادة فله اعتباران ايضا احدهما باعتبار صرورة كل مقدمة والثاني باعتبار مادتها

فبالاعتبار الاول وهو اعتباره بالنظر الى الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حملى وشرطى فالحملى كما قلنا والشرطى كقولنا كلما كان (اب فجد) وكلما كان (ج د فه ز) ينتج كلما كان (اب فه ز) او نقول كلما كان (اب) (فج د) وليس البتة اذا كان (ه ز فجد) او نقول كلما كان (اب فجد د) وكلما كان (اب فه ز) او نقول كلما كان (اب فجد د) وكلما كان (ه ز فاب).

قال : وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة .

اقول : مقدمات القياس هى المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هى المادة القريبة ومقدمات القياس اربعة مسلمات ومظنونات ومشبهاة ومخيالات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فاقسام القياس خمسة البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر .

قال : والثانى متصل و ناتجه امران وكذا غير الحقيقى من المنفصل وفيه ضعفه .

اقول : الثانى هو الاستثنائى وهو ضربان (الاول) ان تكون مقدمة الشرطية متصلة وينتج منه قسمان (احدهما) استثناء عين المقدم لعين التالى (و الثانى) استثناء نقيض التالى لنقيض المقدم (والثانى) ان تكون منفصلة وهو قسمان ايضاً (احدهما) ان يكون غير حقيقية (والثانى) ان يكون حقيقية فغير الحقيقية ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالى واستثناء عين التالى لنقيض المقدم ومانعة الخلو وينتج قسمان منها ايضاً استثناء نقيض المقدم لعين التالى واستثناء نقيض التالى لعين المقدم واما الحقيقية فانها تنتج اربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالى وبالعكس ومن استثناء عين التالى لنقيض المقدم وبالعكس .

قال : و الاخير ان يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة فى غير هذا الفن .

اقول : يريد بالاخيرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم (و اعلم) ان تفاصيل هذه الاشياء و بيان شرائطها مذكور فى علم المنطق و انما اناسق الكلام اليه هي هنا .

قال : والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام الحال فان تشابهت

عرض الوضع للمجرد والتركيب مما لا يتناهي .

اقول : هذه المسئلة وما بعدها من تنمة مباحث التعقل وقد ادعى هي هنا ان التعقل والتجرد متلازمان يعني ان كل عاقل مجرد وبالعكس (اما الاول) فاستدل عليه بعد ما تقدم بان التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل اما ان ينقسم اولا و الثاني هو المراد و الاول باطل لان انقسام المحل يستدعي انقسام الحال ان الحال اما انه يحل بتمامه في جزئي المحل او في احد جزئيه اولا يحل في شيء منه و الاول يلزم منه الانقسام ان كان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر او تعدد الواحد ان اتحدا والثاني يفيد المطلوب و الثالث خلاف الفرض فاذا ثبت ذلك فالجزء ان اما ان يتشابه او يختلفا و الاول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجرداً و الثاني يستلزم وجود ما لا يتناهي من الاجزاء للصورة العقلية و ذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات الممكنة .

قال : ولاستلزام التجرد صحة المعقولة المستلزمة لامكان المصاحبة .

اقول : هذا دليل الحكم الثاني وهو ان كل مجرد عاقل وتقريره ان كل مجرد فانه يصح ان يكون معقولا بالضرورة اذا العائق عن التعقل انما هو المادة لا غير وكما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فاذن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره فنقول هذه الصحة اما ان تتوقف على ثبوت مجرد في العقل اولا والاو محال لان الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقف امكان الشيء على وقوعه وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب وهذا الدليل عندى في غاية الضعف لان توقف امكان مقارنة مجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة مجرد للعقل لا يقتضى توقف الامكان على الوقوع ان الامكان هنا عايد الى مقارنة المعقول للمعقول وهي غير والثبوت عايد الى مقارنة المعقول للعاقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر من المحال .

المسئلة الثالثة والعشرون : في احكام القدرة

قال : ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع .

اقول : لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القدرة و اشار بقوله و منها اى ومن الكيفيات النفسانية لانها صفة قائمة بذوات الانفس (واعلم) ان الجسم من حيث هو غير مؤثر والاتساوت الاجسام في ذلك وانما يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة اما ان تؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه التأثير او يختلف فالاقسام اربعة احدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التأثير وهى القوة الفلكية الثانى المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهى القوة الحيوانية اعنى القدرة التى يأتى البحث عن احكامها (الثالث) الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير وهى القوة الطبيعية (الرابع) غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وتسمى النفس النباتية اذا عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج اما الاول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعة و اما الثانى فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما فتكون تابعة اعنى تأثيره من جنس تأثيرهما واما القدرة فان تأثيرها مضاد لتأثيرهما والى هذا اشار بقوله والمغايرة في التابع .

قال : ومصحة للفعل بالنسبة .

اقول : القدرة صفة تقتضى صحة الفعل من الفاعل لايجابه فان القادر هو الذى يصح منه الفعل و الترك معافلو اقتضت الايجاب لزم المحال و يعنى بقوله بالنسبة اعتبار نسبة الفعل الى الفاعل وذلك لان الفعل صحيح فى نفسه لايجوز ان يكون للقدرة مدخل فى صحته الذاتية لان الامكان للممكن واجب اما نسبته الى الفاعل فجازان تكون معللة هذا هو الذى فهمناه من قوله بالنسبة .

قال : وتعلقها بالطرفين .

اقول : هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهى ان القدرة متعلقة بالضدين وقالت الاشاعرة انها تعلق بطرف واحد وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب .

قال : وتتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم واحد محالين لولاه .

اقول : هذا مذهب الحكماء والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل و
الضرورة قاضية ببطلان هذا فان القاعد يمكنه القيام قطعاً والاشاعرة بنوامقالتهم على
اصل لهم سيأتي بطلانه وهوان العرض لا يبقى ثم ان المعتزلة استدلوا على مقالتهم بوجود
ثلاثة (الاول) ان القدرة لولم تتقدم الفعل قبح تكليف الكافر و التالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله و بيان الملازمة هوان تكليف ما لا يطاق قبيح فلولم يكن الكافر متمكناً
من الايمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق (الثاني) لولم تكن القدرة متقدمة على الفعل
لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها و هو تناف ظاهر و بيان الملازمة ان
الحاجة الى القدرة انما هي لاجراج الفعل من عدم الى الوجود وحالة الاجراج يستغنى
عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة اليها مع ان الفعل انما خرج بالقدرة و الى هذا اشار
المصنف (ره) بقوله وللتنافي (الثالث) لولم تكن القدرة متقدمة لزم اما حدوث قدرة الله تعالى
او قدم الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل والى هذا اشار بقوله ولزوم احد محالين
لولا ما ي لولا التقديم هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله وللتنافي
اشارة الى دليل مغاير للدليل الثاني الذي ذكرناه وهوان القدرة لو قارنت الفعل وقد بينا
ان القدرة تتعلق بالضدين فيلزم حصول الضدين معاً وهو تناف ويكون قوله و لزوم احد
محالين من تنمة هذا الكلام وهوان نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين
للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم احد محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما او ايجاب
احدهما فيتقدم على الاخر مع فرض المقارنة .

قال : ولا يتحد وقوع المقذور مع تعدد القادر .

اقول : لا يمكن وقوع مقذور واحد بقادرين و هو مما قد اختلف فيه والدليل
عليه انه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته اليه و هو
باطل بالضرورة و يمكن تعلق القادرين بمقذور واحد بان يكون ذلك الشيء مقذوراً
لكل واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما و لهذا قال ولا يتحد وقوع المقذور و لم يقل
ولا يتحد المقذور .

قال : ولا استبعاد في تماثلها .

أقول: ذهب قوم من المعتزلة الى ان القدرة مختلفة وبنوه على اصلهم وهو انه لا يتجمع قدرتان على مقدور واحد والالامكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محال واذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لان التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل وحينئذ جاز وقوع التماثل فيها كغيرها من الاعراض .

قال : وتقابل العجز تقابل العدم والملكة .

أقول: العجز عند الارائل وجمهور المعتزلة عدم القدرة عما من شأنه ان يكون قادراً فهو عدم ملكة القدرة وذهب الاشعرية الى انه معنى يصاد القدرة لانه ليس جعل العجز عدما للقدرة اولى من العكس و هو خطأ فانه لا يلزم من عدم الاولوية عندهم عدمها في نفس الامر ولا من عدمها في نفس الامر ثبوت العجز معنى .

قال: ويغاير الخلق لتضاد احكامهما والفعل .

أقول: الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سابق ففكر وروية وهو مغاير للقدرة لتضاد احكامهما لان القدرة تقتضى تساوى نسبتها الى الضدين و الخلق ليس كذلك والخلق ايضا يغاير الفعل لانه قد يكون تكليفاً .

المسئلة الرابعة والعشرون: في الالم واللذة

قال : و منها الالم و اللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة

تختلف بالقياس .

أقول: من الكيفيات النفسانية الالم واللذة و المرجع بهما الى الادراك فهما نوعان منه تخصصا باضافة تختلف بالقياس لان اللذة عبارة عن ادراك الملائم و الالم ادراك المنافي فهما نوعان من الادراك يخص كل واحد منهما باضافته الى الملائمة والمنافرة وهما امران يختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد يكون الشيء ملائماً لشخص ومنافراً للآخر .

قال : وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية لاغير .

اقول: نقل عن محمد بن زكريا الطيب ان اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لانها انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فانه اخذنا بالعرض مكان ما بالذات و لهذا تلتذ بصورة تشاهدها من غير سابقة ابصار لها حتى لا يجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن الم الشوق .

قال : وقد يستند الالم الى التفرق .

اقول : الالم سببان (احدهما) تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها عن البدن و قد نازع في ذلك بعض المتأخرين بان التفرق عديم فلا يكون علة للوجودى و فيه نظر لان التفرق ليس عدماً محضاً فجاز التعليل به علي ان التفرق انما كان علة بالعرض فان العلة بالذات انما هي سوء المزاج (الثانى) سوء المزاج المختلف لان الحمى توجب الالم ولا تفرق هناك وانما قلنا المختلف لان سوء المزاج المتفق لا يقتضى التالم .

قال : و كل منهما حسى وعقلى وهو اقوى .

اقول: يريد قسمة الالم واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان جماعة انكروا العقلى منهما والحق خلافه فانا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لاتعلق للحس بها و تتالم بفقدها بل هذه اللذة اقوى من اللذة الحسية ولهذا كثيراً تترك اللذة الحسية لاجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية وايضاً فان الحس انما يدرك ظواهر الاجسام ولا تعلق له بالامور الكلية والعقل يدرك باطن الشئ و يميز بين الذاتيات والعوارض و يفرق بين الجنس والفصل فيكون ادراكه اتم فتكون اللذة فيه اقوى .

المسئلة الخامسة والعشرون : في الارادة والكراهة

قال : ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم .

اقول: من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذلك لان الارادة عبارة عن علم الحى او اعتقاده او ظنه بما فى الفعل من مصلحة والكراهة علمه او ظنه او اعتقاده بما فيه من المفسدة - هذا مذهب جماعة وقال آخرون

ان الإرادة والكراهة زائدتان على هذا العلم مترتبان عليه لانا نجد من انفسنا ميلا الى الشيء او عندهم ترابعا على هذا العلم و هو يفارق الشهوة فان المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهي .

قال : واحدهما لازم مع التقابل .

اقول: الذي فهمناه من هذا الكلام امران : احدهما ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد احدهما يعنى احد الامرين اما الارادة او الكراهة والكراهة لازم الارادة للشيء مع تقابل المتعلقين اعنى الشيء والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل ان يكون معنى قوله واحدهما لازم مع التقابل ان احدهما لازم للعلم قطعا ان المعلوم اما ان يشمل فعله على نوع من المصلحة او على نوع من المفسدة فاحد الامرين لازم لكن لا يلزم احدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحدا بعينه .

قال : ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره .

اقول: الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن صفة تقتضى تخصيصه بالايجاد دون غيره مما عداه من الافعال في وقت خاص دون غيره من سائر الاوقات وان كانت لفعل الغير فانها لا تؤخذ بهذا المعنى .

قال : وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة و النفرة

اقول: الارادة قد تراد والكراهة قد تنكره وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لان اختلاف المتعلقة يقتضى تغاير المتعلقة اما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهوة لا تنتهى وكذلك النفرة لا ينفر عنها لان الشهوة والنفرة انما تتعلقان بالمدرك لا بمعنى انه يجب ان يكون موجودا فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعديوم وهما غير مدركين .

قال : فهذه الكيفيات تقتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضى الحس والحرارة

مشروطة باعتدال المزاج عندنا .

اقول: هذه الكيفيات النفسانية التى ذكرها مشروطة بالحياة و هو ظاهر ثم فسر الحياة بانها صفة تقتضى الحس والحركة وزادها ايضاً بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا ليخرج عنه حياة واجب الوجود فانها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا تقتضى الحس والحركة .

قال: فلا بد من البنية .

اقول: هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط الحياة باعتدال المزاج فان ذلك انما يتحقق مع البنية وهذا ظاهر والاشاعة انكروا ذلك وجوزوا وجود حياة فى محل غير منقسم بانفراده و هو ظاهر البطلان .

قال: وتفتقر الى الروح

اقول: الحياة تفتقر الى الروح وهى اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سارية فى العروق تنبعث من القلب وحاجة الحياة اليها ظاهرة .

قال: وتقابل الموت تقابل العدم والملكة .

اقول: الموت هو عدم الحياة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياة مقابلة العدم والملكة وذهب ابو على الجبائى الى انه معنى وجودى يصاد الحياة لقوله تعالى الذى خلق الموت والحياة والخلق يستدعى الابدان وهو ضعيف لان الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعى كون المقذور وجودياً .

المسئلة السادسة والعشرون : فى باقى الكيفيات النفسانية

قال : ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض.

اقول: الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ اما الصحة فقد حدها فى الشفاء بانها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية و غيرها الى المجرى الطبيعى غير مأوفة والمرض حالة او ملكة مقابلة لتلك وهنا اشكال فان المتضادين يدخلان تحت جنس واحد فالصحة ان دخلت فى الحال او الملكة فكذا المرض لكن اجناس المرض سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزائدة مثلاً فمن الكيفيات الفعلية لامن الحال والملكة و ان كان هو انصاف

البدن بها فمن مقولة ان ينفعل وسوء التركيب عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال ولا شيء من هذه بحال ولا ملكة وتفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة .

قال : والفرح والغم .

اقول : الفرح احد الكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب المعد في الفرح كون حامله الذي هو الروح على افضل احواله في الكم والكيف والفاعل تخيل الكمال وازداد هذه اسباب للغم .

قال : والغضب والحزن والهمم والخجل والحقد .

اقول : هذه ايضا من الاعراض النفسانية و اعلم ان جميع العوارض النفسانية تستلزم حركة الروح اما الى داخل او خارج والاول ان كانت كثيرة فكما في الفزع او قليلة فكما في الحزن والثاني اما دفعة فكما في الغضب او يسيرا يسيراً فكما في اللذة و قد يتفق ان يتحرك الى جهتين دفعة واحدة اذا كان العارض يلزمه عارضان كالمه فانه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان وكالخجل الذي ينقبض الروح معه او لا الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانياً ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته .

المسئلة السابعة والعشرون : في الكيفيات المختصة بالكميات

قال : والمختصة بالكمية اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء و التقعير والتقيب والشكل والخلقة او المنفصلة كالزوجية والفردية

اقول : لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ونعنى بها الكيفية التي تعرض للكمية او لا وبالذات وللجسم ثانياً وبالعرض واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل اما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقيب والشكل والخلقة واما المنفصل فديعرض له ايضاً انواع اخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرهما .

قال : فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة .

اقول : رسم ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل بين نقطتين لان كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم وهو اقصرها (اذا عرفت هذا) فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما الدائرة وهى سطح مستو محيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية فقد اختلف الناس في وجودها فالذين اثبتوا ما لا ينقسم من زوات الاوضاع نفوها والباقون اثبتوها وهو اختيار المصنف لان الدائرة المحسوسة موجودة فاذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذى عند المحيط الى جزء آخر فان لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزء ازلناه وان كان لنقصان جزء ملاءناه به وان كان لنقصان اقل من جزء اول لزيادة اقل منه لزم انقسام الجوهر وامكان العمل ايضاً .

قال : **والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما .**

اقول : انه ربما توهم بعض الناس ان الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافي بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس بواحد ان المستقيم يستحيل ان ينقلب الى المستدير وبالعكس وايضاً فان المستقيم قد يكون وتراً لقسي غير متشابهة كثيرة وضد الواحد واحد لا غير و اذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما ويفهم منه امران (احدهما) ان التضاد منتف عن الاستقامة والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير (والثاني) ان التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير .

قال : **والشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم ومع انضمام اللون**

تحصل الخلقة .

اقول : ذكر القدماء ان الشكل ما احاطت به حد واحد او حدود والتحقيق انه من باب الكيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحد الواحد والحدود به كالكرية والتربيع وهو مفاير للوضع بمعنى المقولة واذا اعتبر الشكل واللون معا حصلت الخلقة .

قال : الثالث المضاف .

اقول : لما فرغ من البحث عن الكيف واقسامه شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلها نسبية و هو قسم متقابل لما تقدم من المقولات وفي هذا القسم مسائل :

المسئلة الاولى : في أقسامه

قال : وهو حقيقي ومشهورى .

اقول : المضاف قد يقال لنفس الاضافة اعنى العارضة للشيء باعتبار قياسه الى غيره كالأبوة والبنوة ويقال له المضاف الحقيقي فانه لذاته يقتضى الاضافة وغيره انما يقتضى الاضافة بواسطة يقال للذات التى عرضت لها الاضافة بالفعل كالأب والابن ويسمى المضاف المشهورى وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهورى باعتبار كونها معروضة للاضافة .

المسئلة الثانية : في خواصه

قال : ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او بالقوة .

اقول : هاتان خاصيتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره (احديهما) وجوب الانعكاس فانه كما ان الاب اب للابن فكذا الابن ابن للاب والمراد بالانعكاس الحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه كما مثلناه فان لم نراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما تقول الاب اب للانسان (الثانية) التكافؤ فى الوجود بالفعل او بالقوة والمتقدم مصاحب للمتأخر زهنا .

قال : ويعرض للموجودات اجمع .

اقول : المضاف الحقيقى يعرض لجميع الموجودات كما يقال للواجب تعالى قادر عالم خالق رازق ويقال لنوع من الجواهر انه اب وابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير وللعدد قليل وكثير وللكيف اسخن وابرده وللمضاف كالقريب والبعيد الاقرب والابعد وللابن اعلى واسفل وللمتى اقدم واحديث وللوضع اشد انتصابا وانحناء وللملك اكسى واعرى وللفعل اقطع واصرم وللانفعال اشد تسخناً وتقطعاً .

المسئلة الثالثة : في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان

قال : وثبوتة ذهني والاتسلسل ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها.

اقول : اختلف العقلاء ههنا فذهب قوم الى ان الاضافة ثابتة في الاعيان لان فوقية السماء ليست عدماً محضاً ولا امرأً ذهنياً غير مطابق وقال آخرون انها عدمية في الاعيان ثابتة في الازهان وهو اختيار المصنف «ره». واكثر المحققين والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف «ره» (احدها) ان الاضافة لو كانت ثابتة في الاعيان لزم التسلسل لان حلولها في المحل اضافة اخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعي محلاً وحلولاً وذلك يوجب التسلسل واجاب الشيخ ابو علي بن سينا عن هذا بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف ولكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فينبغي ان نجرد ماله من المعنى المقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس الى غيره وانما هو مقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلاً وجود الابوة في الاب امر زائد على ذات الاب وذلك الموجود امر مضاف ايضاً فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولاً مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب لان التسلسل الذي الزمناه ليس من حيث ان المضاف الذي هو من المقولة يكون مضافاً باضافة اخرى حتى تقسم الاشياء الى ما هو مضاف بذاته والى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالأبوة يفتقر الى محل يقوم به لعرضيتها وحلولها في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل يستدعي محلاً وحلولاً ويتسلسل والى هذا اشار المصنف (ره) بقوله ولا ينفع تعلق

الاضافة بذاتها اى تعلق الاضافة بالمضاف اليه بذاتها لا باضافة اخرى.

قال : ولتقدم وجودها عليه.

اقول : هذا وجه ثان دال على ان الاضافة ليست ثابتة فى الاعيان وتقريره انها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات فى الوجود وامتازت عنها بخصوصية فانصاف وجودها بتلك الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها وهو منحال فالضمير فى عليه يرجع الى وجودها ويحتمل عوده الى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لان وجود محلها صفة له فانصافه به نوع اضافة سابق على وجود الاضافة و اعادة الضمير اليه من غير ذكر لفظي لظهوره.

قال : وللزم عدم التناهى فى كل مرتبة من مراتب الاعداد .

اقول : هذا وجه ثالث وتقريره ان الاضافة لو كانت موجودة فى الاعيان لزم ان يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجتمع فيه اضافات وجودية لانتهاهى لان الاثنين مثلاله اعتبار بالنسبة الى الاربعة ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة النصفية والى الستة ويعرض له بحسبه اضافة الثلثية وهكذا الى ما لا يتناهى وهو محال (اما و لا) فلما بينا من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا (واما ثانيا) فلان تلك الاضافات موجودة دفعة ومرتبة فى الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لانتهاهى دفعة مرتبة وهو محال اتفاقا (واما ثالثا) فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود ما لا يتناهى من الاعداد دفعة مع ترتيبها وكل ذلك مما يبرهن على استحاله .

قال : وتكثر صفاته تعالى .

اقول : هذا وجه رابع وتقريره ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكررة لانتهاهى لان له اضافات لانتهاهى وذلك محال .

المسئلة الرابعة : فى باقى مباحث الاضافة

قال : ويخص كل مضاف مشهورى بمضاف حقيقى فيعرض له الاختلاف والاتفاق اما باعتبار الزائد والاولا .

اقول : المضاف المشهورى كالاب يعرض له مضاف حقيقى كالأبوة وكذا الابن يعرض له البنوة فكل مضاف مشهورى يعرض له مضاف حقيقى ولا يمكن ان يكون مضاف حقيقى واحدا عارضا لمضافين مشهورين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين وان كان كل مضاف مشهورى يعرض له مضاف حقيقى عرض حينئذ الاختلاف فى المضاف الحقيقى كالأبوة والبنوة والاتفاق كالأخوة والجوار ثم ان هذا المضاف الحقيقى يعرض للمضاف المشهورى اما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فان فى العاشق هيئة مدركة وفى المعشوق هيئة يتعلق بها الإدراك فيحصل حينئذ اضافة العشق باعتبار هذا الزائد وقد يكون الزائد فى احدهما كالعالم المضاف الى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زائد كالميامن والميامر فانهما يتضايقان لاجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام .

المسئلة الخامسة: في مقولة الابن

قال : الرابع الابن وهو النسبة الى المكان .

اقول : لما فرغ من البحث عن المضاف شرع فى البحث عن الابن وهو نسبة الشيء الى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقى وهو نسبة الشيء الى مكانه الخاص به وغير حقيقى وهو نسبه الى مكان عام كقولنا زيد فى الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان ولا تقبل الشدة والضعف .

قال : وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .

اقول : انواع الكون عند المتكلمين اربعة الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه الى الغير من الاجسام .

قال : فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم

فى مكان بعد آخر .

اقول : هذان تعريفان للحركة الاول منهما للحكماء والثانى للمتكلمين اما التعريف الاول فاعلم ان الحركة حال حصول الجسم فى المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فى كمال للجسم ثم ان حصوله فى المكان الثانى حينئذ معدوم عنه ممكن له فيه كمال ايضا و

الجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة اسبق الكمالين فالحركة كمال اول لما بالقوة اعنى الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وانما قيدناه بقولنا من حيث هو بالقوة لان الحركة تفارق سائر الكمالات بان جميع الكمالات اذا حصلت خرجت من الكمال من القوة الى الفعل وهذا الكمال من حيث انه كمال يستلزم كون ذى الكمال بالقوة واما الثاني فان المتكلمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الاول لان الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الاول والثاني والالم يكن ما فرضنا ثانيا بئان فهي الحصول في المكان الثاني لاغير .

قال: ووجودها ضرورى .

اقول: اتفق اكثر العقلاء على ان الحركة موجودة وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزينون واتباعه قالوا انها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجود (احدها) ان الحركة لو كانت موجودة لكانت اما منقسمة فيكون الماضى غير المستقبل او غير منقسمة فيلزم تركيبها من الاجزاء التى لا تتجزى و الازمان باطلان (الثانى) ان الحركة ليست هي الحصول في المكان الاول لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لان الحركة انتهت و انقطعت ولا المجموع لامتناع تحقق جزئيه معافى الوجود فلا تكون موجودة (الثالث) ان الحركة ليست واحدة فلا تكون موجودة وهذه الاستدلالات في مقابلة الحكم الضرورى فلا تكون مسموعة .

قال: ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار .

اقول: وجود الحركة يتوقف على امور ستة (احدها) مامته الحركة (والثانى) ما اليه الحركة اعنى مبدء الحركة ومنتهاها والظاهر ان مراده بالمتقابلين هذان لان المبدء والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد (الثالث) ما به الحركة وهو السبب والعلة الفاعلية لوجودها (الرابع) ماله الحركة اعنى الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المرادان بقوله والعلتين (الخامس) ما فيه الحركة اعنى المقولة التى ينتقل الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر انه المراد بقوله والمنسوب اليه ان المقولة تنسب الحركة اليها بالتبعية (السادس) الزمان الذى يقع فيه الحركة وهو المراد

بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة.

قال: فمامنه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا .

اقول: مامنه وما اليه قد يكون محلها واحداً لكن لا باعتبار واحد كالنقطة في الحركة المستديرة فانها بعينها مبدء للحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبارين وقد يتغاير محلها كالحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل في المتكرر اما ذاتا كالحركة من السواد الى البياض او عرضا كالحركة من اليمين الى الشمال .

قال: ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقال له .

اقول: الذي فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد مامنه وما اليه اعتبارين (احدهما) بالقياس الى ما يقال له اعني ذالمبدء وذالمنتهى (والثاني) بقياس كل واحد الى صاحبه فالاول قياس التضايف والثاني قياس التضاد وذلك لان المبدء لا يضاف المنتهى لانفكاكهما تصوراً بل يضاف ذالمبدء فان المبدء مبدء لذى المبدء وكذا المنتهى واما اعتبار المبدء الى المنتهى فانه مضاد له اذ ليس مضايفا ولا بعليا ولا ايجاباً ولا عدما وملكة فلم يبق الا التضاد وهذان الاعتباران اعني التضايف والتضاد متقابلان (واعلم) ان هيهنا اشكالا وهوان يقال الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه والمبدء و المنتهى قد يعرضان لجسم واحد والجواب ان الضدين قد يجتمعان في جسم واحد اذالم يكن الجسم موضوعاً قريباً لهما وخال المبدء والمنتهى هنا كذلك لان موضوعهما الاطراف في الحركات المستقيمة وتلك متغايرة بقي ان يقال هذا لا يتأتى في الحركات المستديرة وقد نبه المصنف (زه) على ذلك بقوله قد يتحدان محلا فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين ان حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدء وفيه ما فيه .

قال: ولو اتحدت علتان انتفى المعلول .

اقول: قد بينا انه يريد بالعتين هنا الفاعلية اعني المحرك والقابلية اعني المتحرك و ادعى تغايرهما على معنى انه لا يجوز ان يكون الشيء محركاً لنفسه بل انما يتحرك بقوة موجودة امامه كالطبيعة او خارجة عنه كالنفس لانه لو تحرك لذاته لانتفت الحركة

اذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة لاجزائها فيكون كل جزء منها باقيا بقاء الجسم لكن بقاء الجزء الاول منها يقتضى ان لا يوجد الثاني لامتناع اجتماع اجزائها في الوجود فلا توجد الحركة وقد فرضناها موجودة (هف) والى نفي الحركة اشار بقوله انتهى المعلول .

قال: وعم .

اقول: هذه حجة ثانية على ان الفاعل للحركة ليس هو القابل اعنى نفس الجسمية وتقريره ان نقول الاجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركاً (هف) ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة الى جهة معينة لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان الى جهة غير معينة انتفت الحركة و اشار الى هذا الدليل بقوله (وعم) اى عم ما فرضناه معلولا وهو الحركة امامطلقا او الى جهة معينة على ما قررنا الوجهين فيه .

قال: بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حالها .

اقول: هذا جواب عن اشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد تقتضى الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرير الجواب ان نقول الطبائع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها للحركة الى جهة معينة بخلاف غيرها والى هذا اشار بقوله المختلفة وايضاً الطبيعة لم يقل انها مطلقا علة للحركة والالزم المحال بل انما تقتضيها في حالها وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي اما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا تقتضى الحركة واليه اشار بقوله المستلزمة في حالها .

قال : والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومرسباتها
تعدم بعدم اجزائها .

اقول : يريد بالمنسوب اليه ما يوجد فيه الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في اربع مقولات لا غير هي الكم والكيف والابن والوضع ولا تقع فيما سوى ذلك اما الجوهر قسمان بسيط ومركب فالبسيط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب لعدم بعدم احد اجزائه فلا يقع فيه حركة اذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق

حال الحركة فلا يقع فيه حركة ايضاً .

قال : والمضاف تابع .

اقول : المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لانه ابدأ تابع لغيره فان كان متبوعه قابلاً

للمشدة والضعف قبلهما هو والافلا .

قال : وكذا متى .

اقول : ذكر الشيخ في النجاة ان متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون

فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وقال في الشفاء

يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم او

كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل :

قال : والجدة دفعة .

اقول : مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لانا قد بينا انها عبارة عن نسبة التملك

فان حصل وقع دفعة والافلا حصول له فلا يعقل فيه حركة .

قال : ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال .

اقول : هاتان المقولتان لا توجد الحركة فيهما لان الانتقال من التبريد الى التسخن

ان كان بعد كمال التبريد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبريد الى البرودة اذ التبريد

قد عدم وانقطع وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحداً عنى حال الحركة متوجهاً

الى كيفيتين متضادتين «هف» .

قال : ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وتصعد

الانية عند الغليان .

اقول : لما بين ان الحركة تقع في اربع مقولات وابطل وقوعها في الزايد شرع

في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتداء بالكم وذكر ان الحركة تقع فيه باعتبارين .

احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول اما الاول فالمراد به زيادة مقدار الجسم

ونقصانه من غير ورود اجزاء جسمانية عليه او انفصال اجزاء منه بناء على ان المقدار

امر زايد على الجسم و ان الجسم قابل للانتقال من نوع منه الى نوع آخر على التدريج

و استدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين (الاول) ان القارورة اذا كتبت على الماء فان كان بعد المص دخلها الماء والافلام مع ان الخلاء والملاء في البابين واحد فليس ذلك الا لان الهواء المحقق داخل القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيكتسب الباقي لضرورة امتناع الخلاء مقداراً اكبر غير طبيعي فاذا كتبت القارورة على الماء داخلها الماء فعاد الهواء الى مقداره الطبيعي لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص (الثاني) ان الآنية اذا ملئت ماءً وشد رأسها شداً محكماً وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك بمداخلة اجزاء النار لعدم الثقب في الآنية فبقي ان يكون ذلك لزيادة مقدار ما فيها وعندى في هذين الوجهين نظروا ان افاد الظن

قال : وحركة اجزاء المقتدى في جميع الاقطار على التناسب .

اقول : هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو (واعلم) ان النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وتلك الزيادة ليست مطلقاً بل اذا دخلت اجزاء المزيد عليه و تشبهت به وضد هذه الحالة الذبول وقد يشبهه هذا باليمن والفرق بينهما ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المترديد في النمو قد يهزل وذلك لان الزيادة اذا احدثت المنافذ في الاصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الاصل و اندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذاك هو النمو والشيخ قد يسمن لان اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى المقتدى على تفريقها و النفوذ فيها فلا تتحرك الاجزاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون نامياً وان تحرك لحمه الى الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نمواً في اللحم لكن المسمى باسم النمو انما هو حركة الاعضاء الاصلية .

قال : وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون و

البروز لتكذيب الحس لهما .

اقول : لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في البحث عن الحركة في الكيف اعنى الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فانه يقضى بصيرورة الماء البارد حاراً على التدرج و بالعكس و كذا في الالوان و غيرها من الكيفيات المحسوسة (واعلم) ان الآراء لم تتفق على هذا فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة وافتروا

في الاعتذار عن الحرارة المحسوسة في الماء الى قسمين (احدهما) ذهب الى ان في الماء اجزاء نارية كامنة فيه فاذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الاجزاء وظهرت للحس (والثاني) ذهب الى ان الاجزاء النارية ترد عليه من خارج وتداخله فيحس منه بالحرارة والقولان باطلان فان الحس يكذبهما اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب الاحساس بها عند مداخلة اليد لجميع اجزاء الماء وتفريقها قبل ورود الحرارة عليه ولما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون واما الثاني فلانا نشاهد جبلا من كبريت يقرب منه نار صغيرة فتحرقه مع انا نعلم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يلاقي الجبل ويقلب عليه حساً .

قال : وفي الاين والوضع ظاهر .

اقول: وقوع الحركة في هاتين المقولتين اعنى الاين والوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام ابي نصر الفارابي وقوعها فيه (واعلم) ان الحركة في الوضع وان استلزمت حركة الاجزاء في الاين لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لاعتبار حركة الجميع في الوضع .

قال : ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل .

اقول: الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدء المسافة الى نهايتها وقد بينا تعلق الحركة بامور ستة والمقتضى لوحدها انما هو ثلاثة منها الا غير (الاول) وحدة الموضوع وهو امر ضروري في وحدة كل عرض لاستحالة قيام العرض بمحلين واليه اشار بقوله والمحل (الثاني) وحدة الزمان وهو كذلك ايضاً لاستحالة اعادة المعلوم بعينه واليه اشار بقوله المقدار (الثالث) وحدة المقولة التي فيها الحركة فغان الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف واين واليه اشار بقوله والقابل ويحتمل ان يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة ووحدة المتحرك غير شرط فان المتحرك بقوة مسافة اذا تحرك باخرى قبل انقطاع فعل الاولى اتحدت الحركة و انا اتحدت الاشياء الثلاثة اتحدت انا منه وما اليه لكن كل واحد منهما غير كاف فان المتحرك

من مبدء واحد قد يتسهي الى شيئين والمنتهى الى شيء واحد قد يتحرك من مبدئين.

قال : واختلف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف.

اقول : اذا اختلف احد الامور الثلاثة اعنى مامنه وما اليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع فان الحركة في الكيف تغاير الحركة في الالين و هذا ظاهر وايضا الصاعدة ضد الهابطة و اراد بالمتقابلين ما منه وما اليه و بالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فان الحجر والنازق يتحركان حركة واحدة بالنوع ولا الفاعل لان الطبيعية والقسرية قد يصدر عنهما حركة واحدة بهولا الزمان لعدم اختلافه في هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الاسرار .

قال: وتضاد الاولين التضاد.

اقول: من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس آخر كالصاعدة والهابطة فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك لامكان صعود الحجر والنار ولا تضاد المحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما فلم يبق الا ما منه وما اليه واليه اشار بقوله وتضاد الاولين التضاد اى وتضاد الاولين يقتضى التضاد وعنى بالاولين ما منه و ما اليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة و الاستدارة لانهما غير متضادين.

قال: ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام

اقول: الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوى في السرعة والبطؤ وبانقسام المتحرك فانها عرضى حال فيه والحال في المنقسم يكون لاشك منقسماً وبانقسام ما فيه اعنى المسافة فان الحركة الى منتصفها نصف الحركة الى منتهاها و لا مدخل للمتقابلين اعنى ما منه وما اليه في الانقسام وللفاعل و ذلك كله ظاهر .

قال : ويعرض لها كيفية تشدد فتكون الحركة سريعة وتضعف وتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية .

اقول: يعرض للحركة كيفية واحدة تشدد تارة وتضعف اخرى فتكون الحركة

باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطؤ ولا تختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين (الأول) ان هذه الكيفية واحدة وانما تختلف بالقياس الى غيرها فما هو سريع بالنسبة الى شيء قد يكون بطيئاً بالنسبة الى غيره (الثاني) اننا نقسم الجنس الواحد من الحركة الى الصاعد والهابط مثلاً ونقسمه ايضاً الى السريع والبطيء وهاتان قسمتان ليستامرتبتين حتى يكون عروض احديهما للجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان اولاً لذلك الجنس وقد تبين ان الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة .

قال: وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا

لما احس بما اتصف بالمقابل .

اقول : اعلم ان المتكلمين ذهبوا الى ان تخلل السكنات بين اجزاء الحركة سبب للاحساس بالبطؤ والاولى لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزى في الحركة امتنع استناد البطؤ الى تخلل السكنات بل استندوا الى الموانع الخارجية كالملاء في الحركات الطبيعية والى الداخلية كالميول الطبيعية في الحركات القسرية لانه لو كان تخلل السكنات سبباً للبطؤ لما احس بما اتصف بالمقابل يعنى انه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة البطؤ لما تقدم في مسألة الجزء الذي يتجزى .

قال : ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين

اقول: يريد ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركة الحاصلة على خطين احدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة والانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى الى المبدء وانما واجب السكون بينهما لان لكل حركة علة تقتضى اتصال الجسم الى المطاوب والوصول من موجوداً فأفعلته كذلك وهذا الان الذي يوجده فيه الميل المقتضى للوصول ليس هو آن الميل الذي يقتضى المفارقة لاستحالة اجتماع الميلين ولا يتصل الا نانا فلا بد من فاصل هو زمان عدم الميلين فيكون الجسم ساكنافيه وهو المطلوب .

قال : والسكون حفظ النسب فهو ضد .

اقول: اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وانها هل هي وجودية او عدمية

فالمتكلمون على الاول فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد اكثر من زمان واحد والحكماء على الثاني قالوا انه عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك والمصنف (ره) اختار قول المتكلمين وهو انه وجودى وان تقابله للحركة تقابل الضدية لاتقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن حفظ النسب بين الاجسام الثابتة على حالها.

قال: يقابل الحركتين .

اقول: يمكن ان يفهم من هذا الكلام معنيين (احدهما) انه اشارة الى الصحيح من الخلاف الواقع بين الاوائل من ان المقابل للحركة هو السكون في مبدء الحركة لانهايتها او ان السكون مقابل للحركة من مكان السكون واليه والحق هو الاخير لان السكون ليس عدم حركة خاصة والالكان المتحرك الى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان واحتج الاولون بان السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشئ لا يقابله والجواب ان السكون ليس كمالا للحركة بل للمتحرك (الثاني) ان السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستديرة معا وذلك لانه لما بين ان السكون عبارة عن حفظ النسب و كان حفظ النسب انما يتم ببقاء الجسم في مكان على وضعه وجب ان يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمة والمستديرة معا لاتقاء حفظ النسب فيهما .

قال : وفي غير الاين حفظ النوع .

اقول: لما بين ان السكون عبارة عن حفظ النسب وكان ذلك انما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان فوجب عليه ان يفسر السكون في غير الاين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي تقع عنها الحركة .

قال: ويتضاد لتضاد ما فيه .

اقول: قد يعرض في السكون التضاد كما يعرض في الحركة فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان الاسفل فعلة تضاده ليست تضادا ساكنا ولا المسكن ولا الزمان كما تقدم في الحركة ولا تعلق له بما منه وما اليه فوجب ان تكون علة تضاده هو تضاد ما فيه .

قال : ومن الكون طبيعي وقسري و ارادى .

اقول: الكون يريد به هيهنا الجنس الشامل للحركة و السكون كما اصطلح عليه المتكلمون وقسمه الى اقسام ثلاثة وذلك لانه عبارة عن حصول الجسم فى الحيز وذلك الحصول قد بينا انه لا يجوز استناده الى ذات الجسم فلا بد من قوة تستند اليهو تلك القوة اما ان تكون مستفادة من الخارج وهى القسرية اولا وهى الطبيعية ان لم تقارن الشعور والارادية ان قارنته .

قال : فطبيعى الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعى .

اقول: الطبيعة امر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند اليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بامر غير طبيعى يقترن فى الرد اليه الى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعيا اما فى الاين فكالحجر المرمى الى فوق و اما فى الكيف فكالماء المسخن و اما فى الكم فكالذابل بالمرض .

وقال : ليرد الجسم اليه فيقف .

اقول: غاية الحركة الطبيعية انما هى حصول الحالة الملائمة للطبيعة التى فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة و رد الجسم اليها بعد عدمها عنه لا الهرب عن الحالة غير الطبيعية قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع اذ كل طريق غير طبيعى مهروب عنه فيختص بالطبيعى وعلى كل تقدير فاذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير الطبيعية .

قال : فلا تكون دورية .

اقول: هذا نتيجة ما تقدم فان الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعية وهو ظاهر واعلم ان الحركة الطبيعية قد بينا انها انما تصدر عن الطبيعة لا بافراها بل بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية وتلك الاحوال درجات متفاوتة فى القرب و البعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع حال مخصوصة غير ملائمة فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم تبقى تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى هى الحصول فى حد آخر فعلة الحركة

الاولى التامة غير علة الحركة الثانية فلا يقال ان الطبيعة في منتصف المسافة مثلاً تهرب عما طلبتها بالطبيعة .

قال: وقسريتها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف .

اقول: الحركة القسرية اما ان تكون مع ملازمة المتحرك او مع مفارقتها والاول لا اشكال فيه وانما البحث في الثاني فالمشهور ان المتحرك كما يفيد المقسور حركة كذلك يفيد قوة فاعلة لذلك الحركة قابلة للضعف بسبب الامور الخارجية والطبيعة المفارقة وكلما ضعف القوة القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة الى ان تفنى تلك القوة بالكلية وعندى هنا اشكال فان الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه فالقوة القسرية اذا عدت عند ضعفها افتقر المتجدد منها الى علة كافتقار الحركة والا قرب هنا ان نثبت في المتحرك قسراً اموراً ثلاثة الحركة القسرية والميل القسري و هو القابل للشدة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشد ولا تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل للهواء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبس وتصلب يمنع عن النفون فيه فيبطل القوة القسرية بالكلية .

قال: وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقاً .

اقول: السكون منه طبيعي كاستقرار الارض في المركز ومنه قسري كالحجر الواقف في الهواء قسراً ومنه ارادي كسكون الحيوان بارادته في مكان ما والطبيعي من السكون ما يستند الى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة الطبيعية المستندة الى الطبيعة لامطلقاً بل عند مقارنة امر غير ملائم .

قال: وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة .

اقول: من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر الى الاسفل ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحى اذا اختلفا في المقصد فان حركة كل واحدة من النملة و الرحى وان كانت بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم ان كانت احدي الحركتين مساوية للاخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة الى الامور الثابتة وان فضلت احديهما الاخرى حصل لها حركة بقدر فضل احديهما على الاخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض ان يستحيل تحريك الجسم الواحد بالذات حركتين الى جهة او جهتين .

قال : ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضى الدور .

اقول : الذى خطر لنا فى تفسير هذا الكلام الرد على ابي هاشم حيث قال ان حصول الجسم فى المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذى جعل علة فى الحصول اما ان يوجد قبل الحصول او لا فان كان الثانى لزم الدور و ان كان الاول فان اقتضى اندفاع الجسم الى مكان فهو الميل وهو ثابت والالم يمكن علة .

المسئلة السادسة: فى المتى .

قال : الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه .

اقول : لما فرغ من البحث عن مقولة الاين شرع فى البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشىء الى الزمان او طرفه بالحصول فيدهو اما حقيقى وهو الذى لا يفضل عن كون الشىء كالصيام فى النهار و اما غير حقيقى كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقى والاين الحقيقى فى النسبة ان المتى الواحد قد يشترك فيه كثير بخلاف الاين الحقيقى .

قال : و الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم و التأخر العارضين لها

باعتبار آخر

اقول: الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتتقدر باعتبارهما فان الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها و تنقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك و يعرض لاجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض فان الجزء من الحركة الحاصلة فى الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل فى المتأخر منها وكذلك الحاصل فى المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل فى متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان المتقدم من المسافة يجامع المتأخر بخلاف اجزاء الحركة ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان مقدار الحركة وتقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لاعتبار الزمان والالزم الدور والى هذا اشار بقوله باعتبار آخر اى باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان .

قال : وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها .

اقول: هذه المقولة التى هى المتى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما

تعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فان ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة الا باعتبار عروض صفات متغيرة له كالاجسام التى يعرض لها الحركات فتلحقها هذه النسبة .

قال : ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه .

اقول : الذى فهمناه من هذا الكلام امران (احدهما) ان وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر الى الزمان لانه متأخر عن المتغيرات لانه مقدارها وهى متأخرة عن المتغيرات التى هى معروضها فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور (الثانى) ان هذه النسبة التى هى المقولة عارضة للممتسبين اللذين احدهما الزمان فالزمان معروض لهذه النسبة ووجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقران الى الزمان والا لزم التسلسل .

قال : والطرف كالنقطة وعدمه فى الزمان لاعلى التدرج .

اقول : الطرف يعنى به الان فانه طرف الزمان ووجوده فرضى على ما اختاره رحمه الله من نفي الجواهر الفردة كوجود النقطة فى الجسم وعدمه فى جميع الزمان الذى بعده لاعلى التدرج وذلك لان عدم الشئ وقديكون فى آن كالا اجسام وغيرها من الاعراض القارة وقديكون فى زمان وهذا على قسمين (الاول) ان يكون العدم على التدرج كعدم الحركة (والثانى) ان يكون لاعلى التدرج كالامامة وكعدم الان .

قال : وحدث العالم يستلزم حدوثه .

اقول : قدينا فيما تقدم ان العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثا بالضرورة والاوائل نازعوا فى ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عنه .

المسئلة السابعة : فى الوَضْع

قال : السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين .

اقول : الوضع من جملة الاعراض النسبية واعلم ان لفظ الوضع يقال على معان بالاشترك (احدها) كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة (وثانيها) هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض (والثالث) هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فانه يفتقر

الم، حصول نسبة للاجزاء و نسبة لها الى الامور الخارجية مثل كون رأس القائم من فوق و رجلاه من اسفل و لولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياما والى هذا اشار بقوله باعتبار نسبتين اى باعتبار نسبة الاجزاء بعضها الى بعض و باعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية .

قال : وفيه تضاد وشدة وضعف .

اقول: قد يقع فى الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف ومتعاقبتان على موضوع واحد فتكونان متضادتين وقد يقع فيه ايضا شدة وضعف فان الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف .

المسئلة الثامنة : فى الملك

قال : السابع الملك وهو نسبة التملك .

اقول: قال ابو على ان مقولة الملك لم احصلها الى الان ويشبه ان تكون عبارة عن نسبة الجسم الى حاوله او لبعض اجزائه كالتسلخ والتختم فمنه ذاتى كحال الهرة عند اهابها و منه عرضى كبدن الانسان عند قميصه و اما المصنف (ره) فانه حصل هذه المقولة و بين انها عبارة عن نسبة التملك قال رحمه الله و لخفائها عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله .

المسئلة التاسعة : فى مقولتي الفعل والافعال

قال : الثامن والتاسع ان يفعل وان يفعل .

اقول : هاتان مقولتان ذهب الاوائل الى انهما ثابتان عينا و هما عبارتان عن تأثير الشئ فى غيره والتأثر عنه مادام التأثير والتأثر موجودين و اذا انقطعا قيل لهما فعل وانفعل فان الجسم مادام فى الاحتراق قيل له هوذا يحترق فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظة المصدر .

قال : والحق ثبوتهما ذهنياً والالزم التسلسل .

اقول: المصنف (ره) ذهب هنا الى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف الاوائل فى ذلك وجعل هاتين المقولتين امرين ذهنيين لا ثبوت لهما عينا والالزم التسلسل و وجه

اللزوم ان ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما فتلك العلة نسبة التأثير اليهما ونسبة التأثير عنها وذلك يستدعي ثبوت نسبتين اخريين وهكذا الى ما لا يتناهى .

المقصد الثالث :

في اثبات الصانع تعالى وصفاته و آثاره وفيه فصول (الاول) في وجوده تعالى

قال : المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته و آثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده - الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب واللاستلزامه لاستحالة الدور والتسلسل .

اقول : يريد اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان افعاله و آثاره وابتداء باثبات وجوده لانه الاصل في ذلك كله والدليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا تسلسل اودار وقد تقدم بطلانها و هذا برهان قاطع اشار اليه في الكتاب العزيز بقوله « اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » وهو استدلال لمى والمتكلمون سلكوا طريقا آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثا تسلسل اودار وان كان قديما ثبت المطلوب لان القدم يستلزم الوجود وهذه الطريقة انما يتمشى بالطريقة الاولى فلماذا اختارها المصنف (ره) على هذه .

الفصل الثاني في صفاته تعالى وفيه مسائل :

المسئلة الاولى : في انه تعالى قادر مختار

قال : الثاني في صفاته - وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب .

اقول : لما فرغ من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتداء بالقدرة و الدليل على انه تعالى قادر ان انا قد بينا ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان كان موجبا لزم حدوثه او قدم ما فرضناه حادثا اعنى العالم و التالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم اما قدم العالم وقد فرضناه حادثا او حدوث المؤثر و يلزم التسلسل فظهر ان المؤثر

للعالم قادر مختار .

قال : والواسطة غير معقولة .

اقول : لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في انواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على ان مؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار بل جازان يكون الواجب تعالى موجباً لذاته وله معلول يؤثر في العالم على سبيل الاختيار و تقرير الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لانا قد بينا حدوث العالم بجملته واجزائه والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول .

قال: ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين

اقول: هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره ان المؤثر اما ان يستجمع جميع جهات المؤثرية اولافان كان الاول كان وجود الاثر عنه واجبا والا افتقر ترجيحه الى مرجح زائد فلا تكون الجهات باسرها موجودة هذا خلف اولزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجمعا لجميع الجهات استحال صدور الاثر عنه و حينئذ لا يمكن تحقق القادر لانه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقق الممكنة من الطرفين و تقرير الجواب ان الاثر يعرض له نسبة الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بان يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعيه الذي يرجح احد طرفيه و حينئذ يجب الفعل بعدهما نظراً الى وجود الداعي و القدرة ولا تنافي بين هذا الوجوب و بين الامكان نظراً الى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجباً من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار بهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لاكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح .

قال: واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم

اقول: هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره ان نقول الاثر اما حاصل في الحال

فواجب فلا يكون مقدوراً أو معدوماً فممتنع فلا قدرة و تقرير الجواب ان الاثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال عدم الاثر تعمل الوجود تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع عدم في الحال لا يقال الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لانه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال واذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلام لا نقول القدرة لاتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

قال: وانتفاء الفعل ليس فعل الضد

اقول: هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود اما بيان المقدمة الاولى فلان الفعل يستدعي الوجود والامتناع و هما ممتنعان في المعدوم واما الثانية فلانكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك واذا انتفى امكان الترك انتفى امكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد.

قال: وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة

اقول: يريد بيان ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف اكثر الناس في ذلك فان الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لان الواحد لا يتعدد اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والمجوس ذهبوا الى ان الخير من الله تعالى والشر من الشيطان لان الله خير محض وفاعل الشر شرير والثنوية ذهبوا الى ان الخير من النور والشر من الظلمة والنظام الى ان الله تعالى لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وذهب البلخي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة اوسفه و ذهب الجبائيان الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والازم اجتماع الوجود و عدم على تقدير ان يريد الله احداثه والعبد عدمه وهذه المقالات كلها باطلة لان المقضى لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان اذ مع الوجوب و الامتناع لاتعلق و الامكان سارفي الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا اشار المصنف (ره) بقوله و عمومية العلة اى الامكان يستلزم عمومية الصفة اعني القدرة على كل مقدور و الجواب

عن شبهة المجوس ان المراد من الخير و الشر ان كان عن فعلهما فلم لا يجوز اسنادهما الى شيء واحد وايضاً الخير و الشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز ان يكون الشيء خيراً بالقياس الى شيء و شراً بالقياس الى آخر و حينئذ يصح اسنادهما الى ذات واحدة و عن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينافي الامكان الذاتي المقنض لصحة تعلق القادر و عن شبهة البلخي ان الطاعة و العبت و صفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي و عن شبهة الجبائين ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد داع لقادر آخر على ايجاده.

المسئلة الثانية: في انه تعالى عالم

قال: و الاحكام و التجرد و كيفية قدرته و استناد كل شيء اليه
دلائل العلم .

اقول: لما فرغ من بيان كونه تعالى قادراً شرع في بيان كونه تعالى عالماً و كيفية علمه و استدلال على كونه تعالى عالماً بوجوده ثلاثة الاول منها للمتكلمين و الاخران للحكاماء (الوجه الاول) انه تعالى فعل الافعال المحكمة و كل من كان كذلك فهو عالم (اما المقدمة الاولى) فحسية لان العالم اما فلكي او عنصري و آثار الحكمة و الاتقان فيهما ظاهر مشاهد (و اما الثانية) فضرورية لان الضرورة قاضية بان غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد اخرى (الوجه الثاني) انه تعالى مجرد و كل مجرد عالم بذاته و بغيره اما الصغرى فانها وان كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني و اما الكبرى فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره و كل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل لذلك المجرد لاننا نعني بالتعقل الا الحصول فان كل مجرد فانه عاقل لذاته و اما ان كل مجرد عالم بغيره فلان كل مجرد امكن ان يكون معقولا و كل ما يمكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا مع غيره و كل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير اما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لان المانع من التعقل انما هو المادة لا غير و اما صحة التقارن في المعقولية فلان كل معقول فانه لا ينفك عن الامور العامة و اما ثبوت العاقلية حينئذ فلان امكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لانه نوع من

المقارنة فيتوقف امكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل وامكان المقارنة هو امكان العقل
وفي هذا الوجه اباحت مذكورة في كتبنا العقلية (الوجه الثالث) ان كل موجود سواء
ممکن على ما يأتي في باب الوجدانية وكل ممكن فانه مستند الى الواجب اما ابتداءً
او بوسائط على ما تقدم وقد سلف ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم
بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره .

قال : و الاخير عام

اقول : الوجه الاخير من الادلة الثلاثة الدالة على كونه تعالى عالماً يدل على
عمومية علمه بكل معلوم و تقريره ان كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند اليه
فيكون عالماً به سواء كان جزئياً او كلياً وسواء كان موجوداً قائماً بذاته او عرضاً قائماً
بغيره وسواء كان موجوداً في الاعيان او متعلقاً في الازهان لان وجود الصورة في الذهن
من الممكنات ايضا فيستند اليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة امر وجودي او عدسي
ممکن او ممتنع فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا يبرهان
شريف قاطع .

قال : والتغاير اعتباري .

اقول : لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم شرع في الجواب
عن الاعتراضات الواردة على المخالفين وابتداءً باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته ولم-
يذكر الاعتراض صريحا بل اجاب عنه وحذفه للعلم به و تقدير الاعتراض ان نقول العلم
اضافة بين العالم والمعلوم والمستلزم الاضافة وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين
العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته والجواب ان المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون
بنوع من الاعتبار وهي هنا ذاتة تعالى من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة
وذلك كاف في تعلق العلم .

قال : ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول
اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا .

اقول : هذا جواب عن اعتراض آخر اوردته من نفى علم الله تعالى بالماهيات

المغايرة له وتقرير الاعتراض ان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى وكونه قابلاً فاعلاً ومحللاً لآثاره وانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وكل ذلك باطل و تقرير الجواب ان العلم لا يستدعى صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى لان العلم هو الحصول عند المجرى على ما تقدم ولا ريب في ان الاشياء كلها حاصلة له لانه مؤثرها وموجدتها وحصول الاثر للمؤثر اشد من حصول المقبول لقابله مع ان الثاني لا يستدعى حصول صورة مغايرة للذات الحاصل فاننا اعقلنا ذواتنا لم نفتقر الى صورة مغايرة لذواتنا ثم اذا دركنا شيئاً ما بصورة تحصل في اننا فاننا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة اخرى والا لزم تضاعف الصور مع ان تلك الصور حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي يحصل له الاشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار الى صور لها اولى ولما كانت ذاته سبباً لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه بآثاره و كانت ذاته وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوم العلم به متحدان بالذات، متغايران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف اشار اليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف (ره) في شرح الاشارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لانها لزمنا باعتبار حصول صور في ذاته تعالى الله عن ذلك.

قال: وتغير الاضافات ممكن

اقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض ان العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم والالاتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى و التغير في علم الله تعالى محال وتقرير الجواب ان التغير هذا انما هو في الاضافات لافي الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها و اضافتها الى المقدور عند عدمه وان لم يتغير في نفسها وتغير الاضافات جائز لانها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج.

قال: ويمكن اجتماع الوجود والامكان باعتبارين.

اقول: هذا جواب عن احتجاج من نفي علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها و

تقرير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجده لزم وجوده والا لجاز ان لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً وهو محال والجواب ان اردتم بوجود علمه تعالى انه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لانه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعلومات و ان اردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لاسابق فلا ينافي الامكان الذاتي و الى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين.

المسئلة الثالثة: في انه تعالى حي.

قال : وكل قادر عالم حي بالضرورة .

اقول: اتفق الناس على انه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم انه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم وقال آخرون انه من كان على صفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر والتحقيق ان صفاته تعالى ان قلنا بزيادتها على ذاته فالحيوة صفة ثبوتية زائدة على الذات والا فالمرجع بها الى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة حياً لان ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها .

المسئلة الرابعة: في انه تعالى مرید

قال : وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى .

اقول: اتفق المسلمون على انه تعالى مرید لكنهم اختلفوا في معناه فابو الحسين جعله نفس الداعي على معنى ان علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية التي لايجاد هو المخصص والارادة وقال النجار انه سلبى وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي انه راجع الى انه تعالى عالم بافعال نفسه و امر بافعال غيره وذهبت الاشعرية والحنابلة والجبائيان الى انه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً ان الله تعالى اوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوى نسبتها الى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الایجاد مع تساوى نسبتها الى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة وايضاً بعض الممكنات مخصص بالايجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوى فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم .

قال : وليست زائدة على الداعي والالزم التسلسل او تعدد القدمات .

اقول اختلف الناس هيئنا فذهبت الاشعرية الى اثبات امر زائد على ذاته قديم

هو الارادة والمعتزلة اختلفوا فقال ابو الحسين انها نفس الداعي وهو الذي اختاره المصنف (ره) وقال ابو علي وابوهاشم ان ارادته حادثة لافى محل و قالت الكرامية ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما اختاره المصنف (ره) ان ارادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء والتالي باطل فالقدم مثلثه ولو كانت حادثة اما في ذاته اولاً في محل لزم التسلسل لان حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت ارادة مخصصة و الكلام فيها كالكلام ههنا .

المسئلة الخامسة: في انه تعالى سميع بصير

قال : والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الآلات .
اقول : اتفق المسلمون كافة على انه تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية و جماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً السمع فان القرآن قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك اذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقنا انما يكون بالآلات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع بالسمع والبصر الى ما ذهب اليه ابو الحسين واما الى صفات زائدة غير مقترة الى الآلات في حقه تعالى .

المسئلة السادسة: في انه تعالى متكلم

قال : وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول .
اقول : ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم فاختلفوا في معناه فعند المعتزلة انه تعالى اوجد حروفاً واصواتاً في اجسام دالة على المراد وقالت الاشاعرة انه متكلم بمعنى انه قائم بذاته معنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو عندهم معنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام و المصنف (ره) حينئذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول بما تقدم من كونه تعالى قادراً على كل مقدور ولا شك في امكان خلق اصوات في اجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا امكن الاشاعرة اثبتوا معنى آخر

والمعتزلة نفوا هذا المعنى لانه غير معقول اذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور .

قال وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه .

اقول : لما اثبت كونه تعالى متكلماً وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا وقد اتفق المسلمون عليه لكنه لا يتمشى على اصول الاشاعرة واما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزّه عن القبائح لانه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى .

المسئلة السابعة : في انه تعالى باق

قال : ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد .

اقول : اتفق المثبتون للصانع على انه تعالى باق ابدأ واختلقوا فذهب الاشعري الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب آخرون الى انه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره المصنف (ره) والدليل على انه تعالى باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم والالكان ممكنا والاعتراض الذي يورد هيهنا وهو انه يجوز ان يكون واجبا لذاته في وقت وممتنعا في وقت آخر يدل على سوء فهم المورد لان ماهيته حينئذ بالنظر اليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم ولا نعني بالممكن سوى ذلك (واعلم) ان هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي اثبته ابو الحسن الاشعري لان وجوب الوجود يقضى الاستغناء عن الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا اليه فيكون ممكنا هذا خلف .

المسئلة الثامنة : في انه تعالى واحد

قال : والشريك .

اقول : هذا عطف على الزائد اي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك (واعلم) ان اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشار كافي مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما ان يتميزا

اولا والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب وهو باطل والاول
لكان كل واحد منهما ممكنا وقد فرضناه واجبا هذا خلف واما النقل فظاهر.

المسئلة التاسعة: في انه تعالى مخالف لتغيره من الماهيات

قال: والمثل.

اقول: هذا عطف على الزائد ايضا اي وجوب الوجود يدل على نفى الزائد
ونفى الشريك ونفى المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالف فيه ابو هاشم فانه جعل ذاته
مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب الاحوال الاربعة وهي الحية والعالمية
والقادرية والموجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لاشك في بطلانه
فان الاشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جازا انقلاب القديم
محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة.

المسئلة العاشرة: في انه تعالى فيرمر كـ

قال: والتركيب بمعانيه.

اقول: هذا عطف على الزائد بمعنى ان وجوب الوجود يقتضى نفى التركيب
ايضا والدليل على ذلك ان كل مركب فانه مفتقر الى اجزائه لتأخره وتعليقه بها وكل
جزء من المركب فانه مغاير له وكل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركبا
كان ممكنا هذا خلف فوجوب الوجود يقتضى نفى التركيب واعلم ان التركيب قد يكون
عقليا وهو التركيب من الجنس و الفصل وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة
والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منتف عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات
في افتقارها الى الاجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الاجزاء الحسية والعقلية.

المسئلة الحادية عشرة: في انه تعالى لا ضد له

قال: والصد.

اقول: هذا عطف على الزائد ايضا فان وجوب الوجود يقتضى نفى الضد لان
الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل او الموضوع مع
التنافي بينهما و واجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى و يطلق

ايضا على مساو فى القوة ممانع وقد بينا انه تعالى لامثل له فلا مشارك له تعالى فى القوة.

المسئلة الثانية عشر: فى انه تعالى ليس بمتحيز

قال: والتحيز.

اقول: هذا عطف على الزائد اضافة وجوب الوجود يقتضى نفى التحيز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه المجسمة والدليل على ذلك انه تعالى لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان الحادثة وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا هذا خلف ويلزم من نفى التحيز نفى الجسمية .

المسئلة الثالثة عشر: فى انه تعالى ليس بعالم فى غيره

قال: والحلول.

اقول: هذا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يقتضى كونه تعالى ليس حالا فى غيره وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء و خالف فيه بعض النصارى القائلين بانه تعالى حال فى المسيح وبعض الصوفية القائلين بانه تعالى حال فى بدن العارفين وهذا المذهب لاشك فى سخافته لان المعقول من الحلول قيام موجود بوجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف فى حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان .

المسئلة الرابعة عشر: فى نفى الاتحاد عنه تعالى

قال: والاتحاد .

اقول : هذا عطف على الزائد فان وجوب الوجود ينافى الاتحاد لانا قد بينا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكنا فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقا على المتحد به فيكون الواجب ممكنا وايضا فلو اتحد بغيره لكان بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ايضا ويلزم عدم الواجب فيكون ممكنا هذا خلف .

المسئلة الخامسة عشرة: في نفى الجهة عنه تعالى

قال: والجهة.

اقول: هذا حكم من الأحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزائد وقد نازع فيه جميع المجسمة فانهم ذهبوا الى انه في جهة واصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن هيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لانهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقول المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة لان كل ذى جهة فهو مشار اليه ومحل للاكوان الحادثه فيكون حادثا فلا يكون واجبا.

المسئلة السادسة عشرة: في انه تعالى ليس محلا للحوادث

قال: وحلول الحوادث فيه.

اقول: وجوب الوجود ينافى حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع ان حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافى الوجوب وايضا فان المقضى للحدث ان كان ذاته كان ازليا وان كان غيره كان الواجب مقتضياً الى الغير وهو محال لانه ان كان صفة كمال استحاله خلوات عنه وان لم يكن استحاله اتصاف الذات به.

المسئلة السابعة عشرة: في انه تعالى فنى

قال: والحاجة.

اقول: وجوب الوجود ينافى الحاجة وهو معطوف على الزائد وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود يستدعى الاستغناء عن الغير في كل شىء فهو ينافى الحاجة ولانه لو اقتصر الى غيره لزم الدور لان ذلك الغير محتاج اليه لامكانه (لا يقال) الدور غير لازم لان الواجب مستغن في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جهة اخرى الى ذلك الغير انتفى الدور (لانا نقول) هذا بناء على ان صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل كما سيأتى وايضا فالدور لا يندفع لان ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا اليه وحينئذ يلزم

الدور المحال ولان افتقاره فى ذاته يستلزم امكانه وكذا فى صفاته لان ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة او عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عول عليه الشيخ ابن سينا.

المسئلة الثامنة عشر: فى استحالة الالم واللذة عليه تعالى

قال: والالم مطلقا واللذة المزاجية .

اقول: هذا ايضا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يستلزم نفى الالم واللذة اعلم ان اللذة والالم قديكوتان من توابع المزاج فان اللذة من توابع اعتدال المزاج والالم من توابع سوء المزاج وهذان المعنيان انما يصحان فى حق الاجسام وقد ثبت بوجود الوجود انه تعالى يستحيل ان يكون جسما فينتفيان عنه وقد يعنى بالالم ادراك المنافى وباللذة ادراك الملائم فالالم بهذا المعنى منفى عنه لان واجب الوجود لا منافى له و اما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الاوائل على ثبوتها لله تعالى لانه مدرك لاكمل الموجودات اعنى ذاته فيكون ملئذاً به و المصنف كانه قد ارتضى هذا القول و هذا مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلمين الا ان اطلاق لفظ الملئذ عليه يستدعى الاذن الشرعى .

المسئلة التاسعة عشر:

فى نفى المعانى والاحوال والصفات الزائدة فى الايمان

قال: والمعانى والاحوال والصفات الزائدة عيناً.

اقول: ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى معانى قائمة بذاته هى القدرة والعلم وغيرهما من الصفات تقتضى القادرية والعالمية والحياة وغيرها من باقى الصفات و ابو هاشم اثبت احوال غير معلومة لكن يعلم الذات عليها وجماعة من المعتزلة اثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات و هذه المذاهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضى نفى هذه الامور عنه لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى او حالاً او صفة غيرهما لان وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شىء فلا يفتقر فى كونه قادراً الى صفة القدرة ولا فى كونه عالماً الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعانى

والاحوال وانما قيد الصفات بالزايدة عينا لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات فى الحقيقة وان كانت مغايرة لها بالاعتبار.

المسئلة العشرون: فى انه تعالى ليس بمرئى

قال: والرؤية.

اقول: وجوب الوجود يقتضى نفى الرؤىة ايضا (و اعلم) ان اكثر العقلاء ذهبوا الى امتناع رؤيته تعالى والمجسمة جوزوا رؤيته لاعتقادهم انه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤىة ان وجوب الوجود يقتضى تجرده و نفى الجهة والحيز عنه فينتفى الرؤىة عنه بالضرورة لان كل مرئى فهو فى جهة يشار اليه بانه هناك او هنا و يكون مقابلا اوفى حكم المقابل و لما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤىة.

قال : وسؤال موسى لقومه .

اقول: لما استدل على نفى الرؤىة شرع فى الجواب عن الاحتجاج و الاشاعرة قد احتجوا بوجود اجاب المصنف (ره) عنها الاول ان موسى (ع) سئل الرؤىة ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال (والجواب) ان السؤال كان من موسى (ع) لقومه ليبين لهم امتناع الرؤىة لقوله تعالى «لن تؤمن لك ختى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة» و قوله «افتهلكنا بما فعل السفهاء منا».

قال : والنظر لا يدل على الرؤىة مع قبوله التأويل.

اقول : تقرير الوجه الثانى لهم انه تعالى حكى عن اهل الجنة النظر اليه فقال «الى ربها ناظرة» والنظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤىة لانه حقيقة فى تقليب الحدقة نحو المطلوب التماساً للرؤىة وهذا متعذر فى حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه فيتعين ان يكون المراد منه المجاز وهو الرؤىة التى هى معلولة النظر الحقيقى واستعمال لفظ السبب فى المسبب من احسن وجوه المجاز (و الجواب) المنع من ارادة هذا المجاز فان النظروان اقترن بحرف الى لا يفيد الرؤىة ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يتعين هذا المعنى

للارادة امكن حمل الاية على غيره وهو ان يقال ان الى واحد الالاء و يكون معنى ناظرة اى منتظرة او نقول ان المضاف هنا محذوف وتقديره الى ثواب بها ناظرة (لا يقال) الانتظار سبب الغم و الاية سيقت لبيان النعم (لانا نقول) سياق الاية يدل على تقدم حال اهل الثواب و العقاب على استقرارهم فى الجنة و النار بقوله « وجوه يومئذ ناظرة » بدليل قوله تعالى « ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة » فان فى حال استقرار اهل النار فى النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى و اذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سبباً للغم بل سبباً للفرح و السرور و نضارة الوجه كما يعلم و وصول نفع اليه يقينا فى وقت فانه يسر بذلك و ان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب الغم و يقضى بسارة الوجه .

قال : وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان

اقول: هذا جواب عن الوجه الثالث للاشعرية و تقرير احتجاجهم ان الله سبحانه و تعالى علق الرؤية فى سؤال موسى عليه السلام على استقرار الجبل و الاستقرار ممكن لان كل جسم فسكونه ممكن و المعلق على الممكن ممكن و الجواب انه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقاً بل على استقرار الجبل حال حركته و استقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على امكان المعلق :

قال : واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل

والحصر .

اقول: هذا جواب عن شبهة الاشاعرة من طريق العقل استدلوها على جواز رؤيته تعالى و تقريرها ان الجسم والعرض قد اشتركا فى صحة الرؤية و هذا حكم مشترك يستدعى علته مشتركة و لا مشترك بينهما الا الحدوث او الوجود و الحدوث لا يصلح للعلية لانه مركب من قيد عديمى فيكون عديمياً فلم يبق الا الوجود فكل موجود يصح رؤيته و انه تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جداً لوجوه (الاول) المنع من رؤية الجسم بل المرئى هو اللون او الضوء لا غير (الثانى) لانسلم اشتراكهما فى صحة الرؤية فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض (الثالث) لانسلم ان الصحة ثبوتية بل هى امر عديمى لان جنس

صحة الرؤية وهو الامكان عدمى فلا يفتقر الى العلة (الرابع) لانسلم ان المعلول المشترك يستدعى علة مشتركة فانه يجوز اشتراك العلة المختلفة في المعلولات المتساوية (الخامس) لانسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع ان تبرع قسماً آخر وهو الامكان وجاز التعليل به وان كان عدمياً لان صحة الرؤية عدمية (السادس) لانسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا ان صحة الرؤية عدمية على ان يمنع من كون الحدوث عدمياً لانه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم (السابع) لم لا يجوز ان تكون العلة هي الوجود بشرط الامكان او بشرط الحدوث والشروط يجوز ان تكون عدمية (الثامن) المنع من كون الوجود مشتركاً لان وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً كالكن وجود الله تعالى مخالفاً لغيره من الوجودات لانه نفس حقيقته ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء (التاسع) المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضى فانه جاز وجود مانع في حقه تعالى امازاته او صفة من صفاته او نقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه .

المسئلة الحادية والعشرون : في باقى الصفات

قال : وعلى ثبوت الجود .

اقول : هذا عطف على قوله على سرمدية اى ان وجوب الوجود يدل على سرمدية وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو افادة ما ينبغى للمستفيد من غير استعاضة منه والله تعالى قد افاد الوجود الذى ينبغى للممكنات من غير ان يستعاض منها شيئاً من صفة حقيقية او اضافية فهو جواد وجماعة الاوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسيأتى بيانه في باب العدل .

قال : والملك .

اقول : وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكاً لانه غنى عن الغير في ذاته و صفاته الحقيقية المطلقة و الحقيقية المستلزمة للاضافة وكل شيء مقتدر اليه لان كل ما عداه ممكن انما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لانه مملوك له مقتدر اليه في تحقق ذاته

فيكون ملكالان الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث .

قال : والتعام وفوقه .

اقول : وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التمام اما كونه تاما فلانه واحد على ماسلف واجب من كل جهة يمتنع تغيره وانفعاله وتجدد شيء له فيكل ما من شأنه ان يكون له فهو حاصل له بالفعل واما كونه فوق التمام فلان ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد .

قال : والحقية

اقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقية له تعالى واعلم ان الحق يقال للثابت مطلقا و الثابت دائما و يقال على حال القول و العقد بالنسبة الى المقول و المعتقد اذا كان مطابقا وهو الصادق ايضا لكن باعتبار نسبة القول و العقد اليه والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان فذاته احق من كل حق وهو محقق كل حقيقة .

قال : والخيرية .

اقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لان الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له وواجب الوجود يستحيل ان يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشرية بوجه من الوجوه فهو خير محض .

قال : والحكمة .

اقول : وجوب الوجود يقتضى وصف الله تعالى بالحكمة لان الحكمة قد يعنى بها معرفة الاشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الاكمل ولا عرفان اكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الاول وايضا فان افعاله تعالى في غاية الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني ايضا .

قال : والتجبر .

اقول : وجوب الوجود يقتضى وصفه تعالى بكونه جبارا لان وجوب الوجود يقتضى استناد كل شيء اليه فهو يجبر ما بالقوة بالفعل و التكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود .

قال : والقهر .

اقول : وجوب الوجود يقتضى وصفه تعالى بكونه قهاراً بمعنى انه يقهر العدم بالوجود والتحصيل .

قال : والقيومية .

اقول : وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضى وصفه بكونه قيوماً بمعنى انه قائم بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود يقتضى استغنائه عن غيره و هو معنى قيامه بذاته ويقتضى استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيماً لغيره .

قال : واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم .

اقول : ذهب ابو الحسن الاشعري الى ان اليدصفة وراء القدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبدالله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء و ان الرحمة والكرم و الرضا صفات مغايرة للإرادة و اثبت جماعة من الحنفية ان التكوين صفة مغايرة للقدرة والتحقيق ان هذه الصفات راجعة الى ما تقدم .

الفصل الثالث في أفعاله تعالى وفيه مسائل**المسئلة الاولى : في اثبات الحسن والقبح العقليين**

قال : الفصل الثالث في أفعاله - الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبيح

والحسن اربعة .

اقول : لما فرغ من اثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل وبدأ بقسمة الفعل الى الحسن والقبيح وبين ان الحسن والقبح امران عقليان وهذا حكم منطوق عليه بين المعتزلة واما الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الحسن والقبح انما يستفادان من الشرع فكلمة امر الشرع بفعله حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر الله تعالى بما نهى عنه لانقلب القبيح الى الحسن والاوائل ذهبوا الى ان من الاشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر الى العقل العملي وقد شنع ابو الحسين على الاشاعرة

بأشياء ردية وما شنع به فهو حق اذ لا تتمشى قواعد الاسلام بار تكاب ما ذهب اليه الاشعرية من تجويز القبائح عليه تعالى و تجويز اخلاله بالواجب وما ادرى كيف يمكنهم الجمع بين هذين المذهبين .

واعلم : ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حده ابو الحسين بانه ما حدث عن قادر مع انه حد القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فليز الدور على ان الفعل اعم من الصادر عن قادر او غير اذ اعرفت هذا فالفعل الحادث اما ان لا يوصف بامر زائد على حدوثه وهو مثل حركة الساهى و النائم واما ان يوصف وهو قسمان حسن وقبيح فالحسن مالا يتعلق بفعله زم والقبيح بخلافه والحسن اما ان لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بانه مالا مدح فيه على الفعل والترك واما ان يكون له وصف زائد على حسنه فاما ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب او يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه فقدا تقسم الحسن الى الاحكام الاربعة الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع الحرام تصير الاحكام الحسنة والقبيح خمسة .

قال : وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع .
اقول : استدلل على ان الحسن والقبح امران عقليان بوجود هذا اولها وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن بعض الاشياء وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه وبقبح الاسائة والظلم ويذم عليه وهذا حكم ضرورى لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع .

قال : ولا نتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا .

اقول : هذا وجه ثان يدل على ان الحسن والقبح عقليان وتقريره انهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لاشرا ولا عقلا والتالى باطل اجماعا فالمدقم مثله بيان الشرطية انا لولم نعلم حسن الاشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً فاذا اخبرنا فى شيء انه قبيح لم نجزم بقبحه واذا اخبرنا فى شيء انه حسن

لم نجزم بحسنه لتجوز الكذب ولجوزنا ان يامرنا بالقيح وان ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير .

قال : ولجاز التعاكس .

اقول : الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجازان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما توهمه حسناً قبيحاً وبالعكس وكان يجوز ان يكون هناك امم عظيمة يعتقدون حسن مدح من اساء اليهم وذنم من احسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزماً باستناد هذه الاحكام الى القضايا العقلية لا الاوامر والنواهي الشرعية ولا العادات .

قال : ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور .

اقول : لما استدل على مذهبه من اثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الاشاعة وقد احتجوا بوجوه (الاول) لو كان العلم بقبح الاشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العلوم الضرورية لا تتفاوت (والجواب) المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات . فقولہ: وويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور، اشارة الى هذا الجواب.

قال : وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص

اقول : هذا يصلح ان يكون جواباً عن شبهتين للاشعرية (احديهما) قالوا لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من بد الظالم قبيحاً والتالي باطل لانه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله (الثانية) قالوا لو قال الانسان لا كذب بن غدا فان حسن منه الصدق بايفاء الوعد لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب (والجواب) فيهما واحد وذلك لان تخليص النبي ارجح من الصدق فيكون تركه اقبح من الكذب فيجب ارتكاب ادنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجعة على الصدق وايضاً يجب ترك الكذب في غدا لانه اذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهناً قبح وهو العزم على الكذب وفعله ووجها واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق

وإذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب وهما وجهها حسن وفعل وجهها واحداً من وجوه القبح وهو الكذب وايضاً قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التورية او يأتي بصورة الاخبار الكذب من غير قصد اليه ولأن جهة الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هو الكذب وهي غير منفكة عنه فها هو حسن لم ينقلب قبيحاً وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً .

قال: والجبر باطل .

اقول : هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حرق فينتفى الحسن والقبح العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتي البحث فيها.

المسئلة الثانية: في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

قال: واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى.

اقول: اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب ونازع الاشعرية في ذلك واسندوا القبايح اليه تعالى الله عن ذلك والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعياً الى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف عن فعل القبيح وليس له داع اليه وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل وانما قلنا ذلك لانه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم بالضرورة ان العالم بالقبيح الغنى عنه لا يصدر عنه وان العالم بالحسن القادر عليه اذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجهه وتحريره ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن وبالنظر الى علته واجب وكل ممكن مستند الى قادر فان علته انما تتم بواسطة القدرة الداعي فاذا وجد فقد تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل وايضاً لو جاز منه فعل القبيح او الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعدته ووعيده لا يمكن تطرق الكذب عليه لجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي الى الشك في صدق الانبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه.

المسئلة الثالثة: في انه تعالى قادر على القبيح

قال: مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق.

اقول: ذهب العلماء كافة الى انه تعالى قادر على القبيح الا النظام والدليل على ذلك اننا قد بينا نسبة قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته احتج بان وقوعه منه يدل على الجهل او الحاجة وهما منفيان في حقه تعالى والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الاصلى و لهذا عقب المصنف (ره) الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا .

المسئلة الرابعة: في انه يفعل لغرض

قال: ونفى الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه.

اقول: اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة الى انه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فائدة وذهبت الاشاعرة الى ان افعالها تعالى يستحيل تعليلها بالاعراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض وقصدانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (والجواب) ان النقص انما يلزم لو عاد الغرض و النفع اليه اما اذا كان الغرض عائدا الى غيره فلا كما تقول انه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

المسئلة الخامسة: في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال: و ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي

اقول: مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت اولا ويكره المعاصي سواء وقعت اولا وقالت الاشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجهان (الاول) انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه (الثاني) انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم

انما يأمر بما يريد لا بما يكرهه وينهى عما يكرهه لا عما يريد فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما امر بها و لو كانت المعصية مرادة لله تعالى لمناهه عنها و كان الكافر مطيعا ب كفره وعدم ايمانه لانه فعل ما اراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كرهه وهو باطل قطعاً .

قال : وبعض الافعال مستندة اليها والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع .

اقول: لما فرغ من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلاثة (الاولى) قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة اليه بارادته (والجواب) ما يأتي من كون بعض الافعال مستندة اليها (الثانية) ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة و الكافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم ان يكون الله تعالى مغلوباً اذ من يقع مراده من المرید هو الغالب (والجواب) ان هذا غير لازم لان الله تعالى انما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو اراد الله تعالى ايقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار او اجبار لوقعت (الثالثة) قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه والالكان مريداً لما يمتنع وجوده (والجواب) ان العلم تابع لا يؤثر في امکان الفعل وقد مر تقرير ذلك .

المسئلة السادسة: في ان افعالنا

قال : والضرورة قاضية باستناد افعالنا اليها .

اقول : اختلف العقلاء هنا فالذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد فاعل لافعال نفسه واختلفوا فقال ابو الحسين ان العلم بذلك ضروري وهو الحق الذي ذهب اليه المصنف (ره) وقال آخرون انه استدلالى واما جهنم بن صفوان فانه قال ان الله تعالى هو الموجد لافعال العباد و اضافتها اليهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلى وصام كان بمنزلة قولنا طال وغنى (وقال) ضرار بن عمرو والنجاز وحفص الفرد و ابو الحسن الاشعري ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب ولم يجعل لقدرة العبد اثراً في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدره الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وفسر القاضى الكسب بان

ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى و كونه طاعة و معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد (وقال) ابو اسحق من الاشاعر ان الفعل واقع بمجموع القدرتين والمصنف (ره) التجأ الى الضرورة هيئنا فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وحركة الحجر الهابط ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في احد الفعلين به وعدمه في الآخر .

قال : والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب .

اقول : لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشبهة الاولى ان صدور الفعل من المكلف اما ان يقارن تجويز لا صدوره او امتناع لا صدوره والثاني يستلزم الجبر والاول اما ان يترجح فيه الصدور على اللاصدور لم ربح او لا الم ربح والثاني يلزم منه الترجيح لاحد طرفي الممكن من غير م ربح و هو محال والاول يستلزم التسلسل او الانتهاء الى ما يجب معه الترجيح وهو ينافي التقدير ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرة العبد ممكن وواجب بالنظر الى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنه الاثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فان هذا الدليل قائم في حقه تعالى (و وجه المخلص) ما ذكرناه على ان هذا غير مسموع من اكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح احد مقدوريه على الاخر من غير م ربح وبه اجابوا عن الشبهة التي اوردها الفلاسفة عليهم فما ادري لم كان الجواب بذلك مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هيئنا .

قال : والايجاد لا يستلزم العلم الامع اقتران القصد في كفى الاجمال .

اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انا حال الحركة تفعل حركات جزئية لان عقلها وانما نقصد الحركة الى المنتهى و ان لم نقصد جزئيات تلك الحركة (والجواب) ان الايجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالاحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفى العلم نفى الايجاد نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كافي فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدء والمنتهى .

قال : ومع الاجتماع يقع مراده تعالى .

اقول : هذا جواب عن شبهة اخرى لهم و تقريرها ان العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته و قدرة الله تعالى عليه و اما بطلان التالي فلانه لو اراد الله ايجاده و اراد العبد اعدامه فان وقع المراد ان ارعدهما لزم اجتماع النقيضين و ان وقع مراد احدهما دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح (و الجواب) ان نقول يقع مراد الله تعالى لان قدرته اقوى من قدرة العبد و هذا هو المرجح و هذا الدليل اخذه بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدلل به المتكلمون على الوجدانية و هناك يتمشى لتساوي قدرتي الالهيين المفروضين اما هيئنا فلا.

قال: والحدوث اعتبارى.

اقول: هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماء الاشاعرة وهى ان الفاعل يجب ان يخالف فعله فى الجهة التى بهائتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون فلا يجوز ان نعمل الحدوث (و تقرير الجواب) ان الفاعل لا يؤثر الحدوث لانه امر اعتبارى ليس بزائد على الذات والالزم التسلسل وانما يؤثر فى الماهية وهى مقابلة لنا

قال: وامتناع الجسم لغيره.

اقول : هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهى انالوكتنا فاعلين فى الاحداث لصح منا احداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعلق وهى الحدوث و الجواب ان الجسم يمتنع صدوره عنالاجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل انما امتنع صدوره عنا لاننا اجسام والجسم لا يؤثر فى الجسم على مامر.

قال : و تعذر المماثلة فى بعض الافعال لتعذر الاحاطة.

اقول: هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدامؤهم وهى انالوكتنا فاعلين نصح منا ان نعمل مثل ما فعلناه اولامن كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي انالانقدر على ان تكتب فى الزمان الثانى مثل ما كتبناه فى الزمان الاول

من كل وجه بل لابد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها (وتقرير الجواب) ان بعض الافعال يصدر عنها في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول مثل كثير من الحركات والافعال وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لالانه ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه اولا فان مقادير الحروف اذا لم نضبظها لم يصدر عنا مثلها الاعلى سبيل الاتفاق .

قال : ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى .

اقول: هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لكان بعض افعال العبد خيراً من فعله تعالى لان الايمان خير من القردة والخنازير والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والجواب ان نسبة الخيرية هي هنا منتفية لانكم ان عنيتم بان الايمان خيراً انه نافع فليس كذلك لان الايمان انما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيتم به انه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنازير . فحينئذ لا يكون الايمان خيراً بنفسه وانما الخير هو ما يؤدي اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب وحينئذ يكون المدح والثواب خيراً وانفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى (واعلم) ان هذه الشبهة ركيكة جداً وانما اوردها المصنف (ره) هنالان بعض الثنوية اورد هذه الشبهة على ضرابين عمرو فاذ عن لها والتزم بالجبر لاجلها .

قال : والشكر على مقدمات الايمان .

اقول: هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لماوجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله و الشرطية ظاهرة فانه لا يحسن مناشكر غيرنا على فعلنا والجواب ان الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته وتعريفنا اياه وتمكيننا منه وحضور اسبابه والاقترار على شرايطه .

قال : والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا .

اقول : هذا جواب عن الشبهة النقلية بطريق اجمالى وتقريره انهم قالوا قدورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) (والله خالقكم وما

تعملون) (ختم الله على قلوبهم) (ومن يردان يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً) (والجواب ان هذه الايات متأولة وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم وايضا في معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة اوجه (احدها) الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم) (ان يتبعون الا الظن) (حتى يغيروا ما بانفسهم) (بل سولت لكم انفسكم) (فطوعت له نفسه) (من يعمل سوءاً يجز به) (كل نفس بما كسبت رهينة) (كل امرئ بما كسب رهين) (ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم) الى آخرها (الثاني) الايات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان ورم الكفار على الكفر والوعيد كقوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (اليوم تجزون بما كنتم تعملون) (و ابراهيم الذي وفى) (ولا تزر وازرة وزر اخرى) (لتجزى كل نفس بما تسعى) (هل تجزون الا ما كنتم تعملون) (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) (ومن اعرض عن ذكرى) (اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا) (ابن الذين كفروا بعد ايمانهم) (الثالث) الايات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن مماثلة افعالنا في التفاوت و الاختلاف و الظلم كقوله تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) (الذي احسن كل شيء خلقه) (والكفر ليس بحسن وكذا الظلم وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق) (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) (وما ربك بظالم للعبيد) (وما ظلمناهم) (لا ظلم اليوم) (ولا يظلمون قتيلاً) (الرابع) الايات الدالة على زم العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) (وما منع الناس ان يؤمنوا ان جاء هم الهدى) (وما انا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (ما منعك ان تسجد) (فما لهم عن التذكرة معرضين) (لم تلبسون الحق بالباطل) (لم تصدون عن سبيل الله) (الخامس) الايات الدالة على التهديد والتخيير كقوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (اعملوا ما شئتم) (لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر) (فمن شاء ذكره) (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً) (فمن شاء اتخذ الى ربه ما با) (سيقول الذين اشركوا الوشاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا) (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم) (السادس) الايات الدالة على المسارعة الى الافعال قبل فواتها كقوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) (اجيبوا داعي الله) (استجبوا لله

وللرسول () واتبعوا احسن ما نزل اليكم (وانيبوا الى ربكم) (السابع) الايات التي
 حث الله تعالى فيها على الاستعانة و ثبوت اللطف منه كقوله تعالى (و اياك نستعين)
 (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) (استعينوا بالله) (اولاً ترون انهم يقتنون في كل
 عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) (ولولا ان يكون الناس امة واحدة)
 (ولوسط الله الرزق لعباده) (فبما رحمة من الله لنت لهم) (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
 والمنكر) (الثامن) الايات الدالة على استغفار الانبياء (ربنا ظلمنا انفسنا) (سبحانك
 انى كنت من الظالمين) (رب انى ظلمت نفسى) (رب انى اعوز بك ان اسئلك ما ليس
 لى به علم) (التاسع) الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله
 تعالى (ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم ... الى قوله . بل كنتم مجرمين) وقوله
 (ما سلكتكم فى سقر قالوا لم نك من المصلين) (كلمالقى فيها فوج) (العاشر) الايات
 الدالة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله (وهم يصطرون
 فيها ربنا اخرجنا منها) (رب ارجعون) (و لو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم)
 (او تقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة) الى غير ذلك من الايات الكثيرة وهى
 معارضة لما ذكره على ان الترجيح معنلان التكليف انما يتم باضافة الافعال اليها
 وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانذار وانما طول المصنف (ره) فى هذه المسئلة لانها
 من المهمات .

المسئلة السابعة فى المتولد

قال : وحسن المدح والذم على المتولد يقتضى العلم باضافته اليها .
 اقول : الافعال تنقسم الى المباشر والمتولد والمخترع فالاول هو الحادث ابتداء
 بالقدرة فى محلها والثانى هو الحادث الذى يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن
 الاعتماد ويسمونه المسبب ويسمون الاول سبباً سواء كان الثانى حادثاً فى محل القدرة
 او فى غير محلها و الثالث ما يفعل للمحل فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالى
 والثانى مشترك (واعلم) ان الناس اختلفوا فى المتولد هل يقع مناهم لاجمهور المعتزلة
 على انه من فعلنا كالمباشر وقال معمر انه لافعل للعبد الا الارادة وما عداها من الحوادث

فهى واقعة بطبع المحل والانسان عنده جزء في القلب توجد فيه الارادة وما عداها يضيفه الى طبع المحل وقال آخرون لافعل للعبد الا الفكر وقال ابواسحق النظام ان فعل الانسان هو الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والانسان عنده هوشى منسب في الجملة والارادة والاعتقادات حركات القلب وما يوجد منفصلا عن الجملة كالكتابة وغيره فانها من فعله تعالى بطبع المحل وقال ثمامة ان فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته فاما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لامحدث له وفعل لفاعل له وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى والجماهير من المعتزلة التجاؤا في هذا المقام الى الضرورة فاننا تعلم استناد المتولدات اليها كالكتابة والحركات وغيرها من الصنایع و يحسن منا مدح الفاعل وزمه كما في المباشر والمصنف (ره) استدلل بحسن المدح والذم على العلم بانا فاعلون للمتولد اعليه لان الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية اذا لم يكن هذا الحكم ضروريا وجماعة من المعتزلة ذهبوا الى انه كسبى واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لان حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد اليها فلو جعلنا الاستناد اليها مستقادا منه لزوم الدور.

قال: و الوجوب باختيار السبب لاحق.

اقول: هذا جواب عن اشكال يورد هيهنا وهوان يقال ان المتولد لا يقع بقدرتنا لان المقذور هو الذى يصح وجوده و عدمه عن القادر و هذا المعنى منفي في المتولد لان عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة (والجواب) ان الوجوب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما ان الفعل يجب عند وجود القدرة والداعى وعند فرض وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر في الامكان الذاتى و القدرة فكذا هنا

قال: والذم في القاء الصبى عليه لا على الاحراق .

اقول: هذا جواب عن شبهة لهم وهى ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد اليها فاننا ذم على المتولد وان علمنا استناده الى غيرنا فاننا ذم من القى الصبى في النار ان احترق بها وان كان المعرق هو الله تعالى (والجواب) ان الذم هيهنا على الالتقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله تعالى عند الالتقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعراض

لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها في غير زمان الانبياء ووجوب
الدية حكم شرعى لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبئر يلزمه الدية وان كان الوقوع
غير مستند اليه .

المسئلة الثامنة: في القضاء والقدر

قال : والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالتزام
صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين (ع) في
حديث الاصغ .

اقول : يطلق القضاء على الخلق و الانتماء قال الله تعالى فقضين سبع سموات
في يومين اى خلقهن و انمهن و على الحكم و الايجاب لقوله تعالى وقضى ربك الا
تعبدوا الا اياه اى اوجب و الزم و على الاعلام و الاخبار كقوله وقضينا الى بنى اسرائيل
في الكتاب اى اعلمناهم واخبرناهم و يطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها
اقواتها والكتابة كقول الشاعر :

واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التى كان سطر
والبيان كقوله تعالى الامر اته قدرناها من الغابرين اى بينا و اخبرنا بذلك اذا
ظهر هذا فنقول للاشعري ما تعنى بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد وقدرها ان اردت
به الخلق و الايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال مستندة اليها وان عنى به الالتزام لم يصح
الافى الواجب خاصة وان عنى به انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح
لانه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ و بينه لملائكته وهذا المعنى الاخير
هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى و قدره و لا يجوز الرضا بالكفر
وغيره من القبائح و لا ينفعهم الاعتذار بوجود الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم
الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب او لاوثانها فلانا نقول ان كان كون الكفر
كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن
بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمها الى القضاء والقدر (واعلم) ان امير المؤمنين
على بن ابي طالب (ع) قد بين معنى القضاء و القدر و شرحهما شرحاً وافياً في حديث

الاصبح بن نباته اما انصرف من صفين فانه قام اليه شيخ فقال اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلفة الا بقضائه وقدره فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئاً فقال له مه ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف القضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرأ حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمداً لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا اليهما فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتلاقوله تعالى وقضى ربك الاتعبدوا الاياه فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول :

انت الامام الذي نرجو بطاعته

يوم النشور من الرحمن رضوانا

اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا

جزاك ربك عنا منه احسانا

قال ابو الحسن البصرى ومحمود الخوارزمي وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه (احدها) ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة (و ثانيها) ان مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها (وثالثها) ان المجوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره و ارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لاختواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره و ارادته (و رابعها) ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر بالعكس

والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس

المسئلة التاسعة : في الهدى والضلالة

قال : والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عن الله تعالى .

اقول: يطلق الاضلال على الاشارة الى خلاف الحق والتباس الحق بالباطل كما تقول اضلنى فلان عن الطريق اذا اشار الى غيره واوهم انه هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقدا خلاف الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى (فلن يضل اعمالهم) يعنى لن يبطلها و الهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعانى فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هداى الى الطريق وبمعنى فعل الهدى فى الانسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى (سيهديهم) يعنى سيثيبهم والاولان منفيان عنه تعالى يعنى الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة لانهما قبيحان والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية فى العقلاء ولم يفعل الايمان فيهم لانه كلفهم به و يثيب على الايمان فمعانى الهداية صادقة فى حقه تعالى الافعل ما كلف به و اذا قيل انه تعالى يهدى ويضل فان المراد به انه يهدى المؤمنين بمعنى انه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى (ع) (ان هى الاقتنتك) فالمراد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب يضل بها من يشاء اى يهلك من يشاء وهم الكفار .

المسئلة العاشرة: فى انه تعالى لا يعذب الاطفال

قال : وتعذيب غير المكلف قبيح و كلام نوح (ع) مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية فى بعض الاحكام جائزة .

اقول: ذهب بعض الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعة تجويزه والعدلية كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى احتجاجا بوجوده (الاول) قول نوح عليه السلام (ولا يلدوا الا فاجرا كفارا) و الجواب انه مجاز

والتقدير انهم يصيرون كذلك لاحال طفوليتهم (الثانى) قالوا انا نستخدمه لاجل كفر ابيه فقد فعلنا فيه الماوعقوبة فلا يكون قبيحا والجواب ان الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل الم ومشقة عقوبة فان الفصد والحجامة المان وليساً عقوبة نعم استخدام عقوبة لاييه وامتحان له يعرض عليه كما يعرض على امراضه (الثالث) قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم ابيه فى الدفن ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج (والجواب) ان المنكر عقابه لاجل جرم ابيه وليس بمنكر ان يتبع حكم ابيه فى بعض الاشياء اذ الم يحصل له بها الم وعقوبة ولا الم له فى منع من الدفن والتوارث وترك الصلوة عليه.

المسئلة الحادية عشرة:

فى حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجملة من احكامه

قال : والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه .

اقول: التكليف مأخوذ من الكلفة وهى المشقة وحده انه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء مافيه مشقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي (ص) والامام والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي وشرطنا الابتداء لان ارادة هؤلاء انما يكون تكلية اذ لم يسبقه غيره الى ارادة ما اراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفا امر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه والمشقة لا بد من اعتبارها ليتحقق المحدود ان التكليف مأخوذ من الكلفة وشرطنا الاعلام لان المكلف ان الم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا اذ عرفت هذا فنقول التكليف حسن لان الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهى التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثا وهو محال وان كان لغرض فان كان عائداً اليه تعالى لزم المحال وان كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان قبيحا وان كان الى المكلف فان كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث وان لم يمكن فان كان النفع انتقض بتكليف من علم كفره وان كان التعريض فهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لانه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة

مع التعظيم والمدح ولا شك ان التعظيم انما يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهى الطاعات ومعنى قولنا ان التكليف تعريض للثواب ان المكلف جعل المكلف على الصفات التى يمكنه الوصول الى الثواب وبعثه على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اليه اذا فعل ما كلفه.

قال : بخلاف الجرح ثم التداوى والمعاوضات والشكر باطل .

اقول : هذه ايرادات على ما اختاره (الاول) ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلبا للدواء وكما ان ذلك قبيح فكذا التكليف (الثانى) ان التكليف طلبا للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيوع والاجارات وغيرها ولا شك ان المعاوضات تفقر الى رضا المتعاضين حتى ان من عاوض بغير اذن صاحبه فعل قبيح او التكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف (الثالث) لم لا يجوز ان يكون التكليف شكر للنعم السابقة والجواب عن الاول بالفرق من وجهين (احدهما) ان الجرح مضرة والتكليف نفسه ليس بمضرة وانما المشقة فى الافعال التى يتناولها التكليف (الثانى) ان الجرح والتداوى انزال مضرة لا غرض فيه الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف وعن الثانى ان المراداة تعتبر فى المعاوضات لاختلاف اغراض الناس فى التعامل جنسا ووصفا اما اذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حداً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء فى اختيار المشقة بسببه حتى ان العقلاء يسفهون الممتنع منه وعن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الافعال فلو كان التكليف شكراً لزم العبث فى صفة المشقة ولان طلب الفعل الشاق شكراً يخرج النعمة عن كونها نعمة .

قال : ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها

فى الرياضة وادامة النظر فى الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة

العدل مع زيادة الاجر والثواب .

اقول : لما ذكر المصنف (ره) حسن التكليف على رأى المتكلمين شرع فى طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدأ بذكر الحاجة الى التكليف ثم ذكر منافعه الدنيوية والاخرية وتحقيقه ان نقول ان الله خلق الانسان مدنياً بالطبع لا كغيره من الحيوانات ولا يمكن ان

يبقى اشخاصه ولا يحصل لهم كما لا تتم الابالتعاقد والتعاون لان الاغذية والملبوسات امور
صناعية يحتاج كل منهم الى صاحبه في عمل يستعينه عن عمله حتى يتم كمال ما يحتاج
اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم و اختلاف قواهم المقتضية للافعال
الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون
بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استند وضعها اليهم لزم المحذور فوجب استنادها الى
شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد اليه والطاعة له وذلك انما يكون
بمعجزات تدل على انها من عند الله تعالى ثم من المعلوم تفاوت اشخاص الناس في قبول
الخير والشرو والرزائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف امزجتهم وهيئات نفوسهم فوجب
ان يكون هذا الشارع مؤيدا لا يعجز عن احكام شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان
وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفق في
كل زمان وجب ان يبقى السنن المشروعة الى وقت اضمحلالها واقتضاء الحكمة الالهية
تجديد غيرها ففرضت عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم
التذكر بالتكرير فيحصل لهم من تلقى الاوامر والنواهي الالهية منافع ثلاث (احديها)
رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكندة لصفاء
القوة العقلية (الثانية) تمويد النفس النظر في الامور الالهية والمطالب العالية واحوال
المعاد والتفكر في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسمائه وتحقق فيضان الموجودات
عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الالهية بالبراهين القطعية الخالصة
عن شبهات المغالطة (والثالثة) تذكيرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الاخرويين
بحيث ينحفظ النظام المقتضى للتعاقد والترافد ثم زاد الله تعالى لمستعملي الشرائع
الاجر والثواب في الآخرة فهذه مصالح التكليف عند الاوائل .

قال: وواجب لزجره عن القبائح.

اقول: هذا مذهب المعتزلة وانكرت الاشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف
انه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريا بالقيح و التالى

باطل لقبه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى اذا اكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى القبيح وشهوة له و نفورا عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب و قبح السيح والمؤاخذه على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائما والى هذا اشار بقوله لزرجه عن القبايح .

قال : و شرائط حسنه انتفاء المفسدة و تقدمه وامكان متعلقه و ثبوت صفة زائدة على حسنه و علم المكلف بصفات الفعل و قدر المستحق و قدرته عليه و امتناع القبيح عليه و قدرة المكلف على الفعل و علمه به او امكانه و امكان الالة .

اقول: لما ذكر ان التكليف حسن شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف و قد ذكر اموراً لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى متعلق التكليف اعنى الفعل و المكلف و المكلف اما ما يرجع الى التكليف فامر ان (احدهما) انتفاء الفسدة فيه بان لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل آخر داخل في تكليفه او مفسدة لمكلف آخر (والثاني) ان يكون متقدما على الفعل قدر ايتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب ايقاعه فيه و اما ما يرجع الى الفعل فامر ان (احدهما) امكان وجوده (والثاني) كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا وان كان التكليف ترك فعل فاما ان يكون الفعل قبيحا او يكون الاخلال به اولى من فعله و اما ما يرجع الى المكلف فان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف ايجاد القبيح وترك الواجب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل ببعضه و ان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب الى مستحقه و اما ما يرجع الى المكلف فان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم به و امكان الالة او حصولها ان كان الفعل ذا آلة .

قال : و متعلقه اما علم اما عقلي او سمعي و اما ظن و اما عمل .

اقول : متعلق التكليف قد يكون علما و قد يكون عملا اما العلم فقد يكون

عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا نحو التكليف السمعية واما الظن فنحو كثير من الامور الشرعية كظن القبلة او غيرها واما العمل فقد يكون عقليا كرد الوديعة وشكر المنعم ويز الوالدين وقبح الظلم والكذب و حسن التفضل والعفو وقد يكون سمعياً كالصلوة وغيرها وهذه الافعال تنقسم الى الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

قال : وهو منقطع للاجماع ولا يصل الثواب .

اقول: يريد ان التكليف منقطع ويدل عليه الاجماع والمعقول اما الاجماع فظاهر اذا اتفق بين المسلمين وغيرهم واقع على ان التكليف منقطع واما المعقول فنقول لو كان التكليف دائما لم يمكن اىصال الثواب الى المطيع والتالى باطل قطعاً فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف مشروطاً بالمشقة والثواب مشروط بخلوصه عن الاكدار والمشاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب والالزام الالغاء

قال : وعلته حسنه عامة .

اقول: لما بين اول احسن التكليف مطلقا شرع في بيان حسنه في حق الكافر و الدليل عليه ان العلة في حسن التكليف وهى التعريض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسنا فيهما وهو ظاهر .

قال : وضرر الكافر من اختياره .

اقول: هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر ضرر محض لامصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدمة الاولى ان التكليف نوع مشقة في العاجل و يحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فيه اذ لا ثواب له فكان قبيحاً قطعاً والجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضررا و الا لك ان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر انما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه .

قال : وهو مفسدة لامن حيث التكليف بخلاف ما شرطناه .

اقول: الذى يخطر لنافى تحليل هذا الكلام انه جواب عن سؤال مقدر ايضا و هو ان يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره وهذا التكليف

يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً كما ان تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة الى عمرو كان قبيحاً والجواب ان الضرر هي هنا مفسدة لامن حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه اعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف.

قال: والفائدة ثابتة.

اقول: هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر لفائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثاً والجواب لانسلم ان الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن .

المسئلة الثانية عشرة: في اللطف وما هيته واحكامه

قال: واللطف واجب ليحصل الغرض به

اقول: اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة وابعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الاجاء واحترزنا بقولنا ولم يكن له حظ في التمكين عن الالة فان لها حظاً في التمكين وليست لطفاً و قولنا ولم يبلغ حد الاجاء لان الاجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه وهذا هو اللطف المقرب وقد يكون اللطف محصلاً وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولو لاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لان اللطف امر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من ان يطيع اولا يطيع وليس كذلك التكليف لان عنده يتمكن من ان يطيع وبدونه لا يتمكن من ان يطيع اولا يطيع فلم يلزم ان يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً اذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب خلافاً للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجباً و الا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضاً لغرضه كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعاً من التأديب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأديب كان ناقضاً لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض .

قال : فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل.

اقول: لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان اقسامه وهو ثلاثة (الاول) ان يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم (والثاني) ان يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى ان يعرفه اياه ويشعره به ويوجبه عليه (الثالث) ان يكون من فعل غيرهما فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه للعلم بان ذلك الغير يفعل اللطف .

قال : ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة .

اقول: لما ذكر اقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد اورد من شبهات الاشاعة ثلاثة (الاول) قالوا اللطف انما يجب اذا خلا من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسد فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا و تقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها و ليس هنا وجه قبح وليس ذلك استدلالا بعدم العلم على العلم بالعدم (الثاني) ان الكافر انما يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لم يكن لطفاً لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده و الثاني امان ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل او مع وجوده فيلزم الاخلال بالواجب والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه او لا بل كونه لطفاً من حيث انه يقرب الى الملطوف فيه و يرجح وجوده على عدمه و امتناع ترجحه انما يكون لو وجود معارض اقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرحوحاً ويمكن ان يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر و تقريره ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصية من المكلف اصلا لانه تعالى قادر على كل شيء فاذا قدر على ان يلطف بكل مكلف في كل فعل لم تقع معصيته لانه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصي موجودة و تقرير الجواب

ان نقول انما يصح ان يقال يجب ان يالطف للمكلف اذا كان لدلطف يصلح عنده ولا استبعاد في ان يكون بعض المكلفين من لالطف له سوى العلم بالمكلف به والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر لهذا اللطف (الثالث) ان الاخبار بان المكلف من اهل الجنة او من اهل النار مفسدة لانه اغراء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف والجواب ان الاخبار بالجنة ليس اغراء مطلقا لجواز ان يقترن به من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعصية وان انتفى كونه اغراء على هذا التقدير بطل انه مفسدة على الاطلاق واما الاخبار بالنار فليس مفسدة ايضا لان الاخبار ان كان للجاهل كابي لهب انتفت المفسدة فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى فلا يدعوه ذلك الى الاضرار على الكفر وان كان عارفا كابليس لم يكن اخباره تعالى بعقابه داعيا الى الاضرار على الكفر لانه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرى عليه.

قال: ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم .

اقول: المكلف اذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والملجى اليها كما قال الله تعالى (ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا) فاخبر انه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم ان يسالوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الامع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح زمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لابليس ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي .

قال: ولا بد من المناسبة والاترجح بالامرجح بالنسبة الى المنتسبين

اقول: لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر احكامه وقد ذكر منها خمسة (الاول) انه لا بد من ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول المطوف وهذا ظاهر لانه لو لال ذلك لم يكن كونه لطفا اولي من كونه غيره لطفا فيلزم الترجيح بالامرجح ولم يكن كونه لطفا في هذا الفعل اولي من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ترجيح

من غير مرجح ايضا والى هذين اشار بقوله والاترجح بالمرجح بالنسبة الى المتتبيين
وعنى بالمتتبيين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

قال: ولا يبلغ الالغاء.

اقول: هذا الحكم الثاني من احكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء الى
الملطوف فيه الى حد الالغاء لان الفعل الملجىء الى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل
منهما داعياً الى الفعل غير ان المتكلمين لا يسمون الملجىء الى الفعل لطفاً فلهذا شرطنا
في اللطف زوال الالغاء عنه الى الفعل.

قال: ويعلم المكلف اللطف اجمالاً او تفصيلاً.

اقول: هذا الحكم الثالث من احكام اللطف وهو وجوب كونه معلوماً للمكلف
اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة
بينهما لم يكن داعياً له الى فعل الملطوف فيدان كان العلم الاجمالي كافياً في الدعاء
الى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الالم الواصل الى البهيمة لطفالناو
ان كان اللطف لا يتم الا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي
بين اللطف والملطوف فيه.

قال: ويزيد اللطف على جهة الحسن.

اقول: هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحسن
من كونه واجباً كالفرائض او مندوباً كالنوافل هذا هو من فعلنا واما ما كان من فعله تعالى
فقد بينا وجوبه في حكمته.

قال: ويدخله التخيير

اقول: هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب ان يكون ممتابلاً يجوز
ان يدخله التخيير بان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة
المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده اما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث واما
في حقه تعالى فلجواز ان يخلق لزيد ولداً يكون لطفاله وان كان يجوز حصول اللطفية
بخلق ولد غير ذلك الولد من اجزاء غير اجزاء الولد الاول وعلى صورة غير صورته و

حينئذ لا يجب احد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير .

قال: ويشترط حسن البدلين

اقول: لما ذكر ان اللطف يجوز ان يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين اعنى اللطف وبدله واطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر الى صاحبه ان ليس احدهما بالاصالة اولى من الاخر و ذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح و هذا مما لم تتفق عليه الاراء فان جماعة من العدلية ذهبوا الى تجويز كون القبيح كالظلم منا لظفا قائما مقام امراض الله تعالى واستدلوا بان وجه كون الالم من فعله تعالى لظفا هو حصول المشاق و تذكر العقاب و ذلك حاصل بالظلم منا فجاز ان يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لان كونه لظفا جهة وجوب و القبيح ليس له جهة وجوب و اللطف انما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول ان العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وان لم يكن الذبح نفسه لظفا.

المسئلة الثالثة عشر: في الالم ووجه حسنه

قال: وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى و منا و حسنه اما الاستحقاقه او لاشتماله على النفع و دفع الضرر الزائد ين او لكونه عاديا او على وجه الدفع.

اقول: في هذا الكلام مباحث (الاول) في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله - اعلم انا قد بينا وجوب الاطاف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا اعنى المنافع الدنيوية ومصالح الدين اما مضار او منافع و المضار منها الالم و الامراض وغيرها كالاجال والغلاء والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص فلاجل هذا بحث المصنف «ره» عقيب اللطف عن هذه الاشياء ولما كانت الآلام تستلزم الاعراض وجب البحث عنها ايضا (البحث الثاني) اختلف الناس في قبح الالم وحسنه فذهبت الثنوية الى قبح جميع الالام وذهبت المجبرة الى حسن جميعها من الله تعالى وذهبت البكرية واهل التناسخ والعدلية الى حسن بعضها و قبح الباقي (البحث الثالث) في علة الحسن اختلف القائلون بحسن بعض الالم في وجه الحسن فقال اهل التناسخ ان علة الحسن

هي الاستحقاق لاغير لان النفوس البشرية اذا كانت في ابدان قبل هذه الابدان وفعلت ذنوبا استحققت الالم عليها وهذا ايضا قول البكرية وقالت المعتزلة انه يحسن عند شروط (احدها) ان يكون مستحقا (وثانيها) ان يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها (وثالثها) ان يكون فيها دفع ضرر اعظم منها (ورابعها) ان يكون مفعولا على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي اذا القيناه في النار (وخامسها) ان يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما اذا المنامن يقصد قتلنا لانا متى علمنا اشتمال الالم على احدهذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعاً .

قال : ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف .

اقول: هذا شرط لحسن الالم المبتدء الذي يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتألم وهو كونه مشتملا على اللطف اما للمتألم اولغيره لان خلو الالم عن النفع الزائد الذي يختار المولم معه الالم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الالم وهنا اختلف الشيخان فقال ابو علي ان علة قبح الالم كونه ظلما لاغير فلم يشترط هذا الشرط وقال ابو هاشم انه يقبح لكونه ظلما اولكونه عبثا فوجب في الامراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الاعراض الزائدة اشتمالها على اللطف لمكلف آخر ولهذا يقبح منا تخليص الفريق بشرط كسريده واستيجار من ينزح ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الاجرة ويمكن الجواب هنا لابي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام .

قال : ويجوز في المستحق كونه عقابا .

اقول : هذا مذهب ابي الحسين البصرى فانه جوزان يقع الامراض في الكفار والفساق عقابا للكافر والفاسق لانه المواصل الى المستحق فامكن ان يكون عقاباً ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ومنع قاضي القضاة من ذلك وجزم بكون امراضهم محن لاعتقوبات لانه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب والجواب المنع من عدم اللزوم في العقاب لان الرضا يطلق على معنيين (احدهما) الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة (و

الثاني) موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فلا يجب في المحنة ولا في العقاب واذا كان الرضا بالمعنى الاول واجبا في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع ويجب ايضا التسليم بان يعتقد انه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه.

قال : ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن.

اقول : هذا مذهب الشيخين وقاضى القضاة وجوز بعض المشايخ ادخال الالم على المكلف اذا اشتمل على اللطف والاعتبار وان لم يحصل في مقابلته عوض لان الالم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدى اليه الالم ولهذا حسن من اتحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر لعة في حصول الربح المقابل للسلعة وكذا الالم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وان خلا عن العوض لادائه الى النفع و حجة الاوائل ان الالم غير المستحق لولا اشتماله على النفع او دفع الضرر كان قبيحا و الطاعة المفعولة لاجل الالم ليست بنفع و الثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الالم فيبقى الالم مجردا عن النفع وذلك قبيح .

قال : ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه.

اقول : هذا مذهب ابي الحسين البصرى خلافا لابي هاشم وتقرير مذهب ابي هاشم ان لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذى اشتمل عليه الالم هل يحسن منه تعالى فعل الالم بالحى لاجل لطف الغير مع العوض الزائد الذى يختاره المتألم لو عرض عليه قال ابو هاشم نعم لان الالم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة الى الارباح مضارا واذا كان الالم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فتخير الحكم في ايهما شاءوا ابو الحسين منع من ذلك لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى تلك المنفعة بدون ذلك الالم كان ذلك الالم ضرراً وعبثاً ولهذا يعد العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح من دونه .

قال : ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل .

اقول: لا يشترط في حسن الالم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فانه يحسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى .

المسئلة الرابعة عشر : في الأعراض

قال : والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال .

اقول: لما ذكر حسن الالم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض واحكامه وبدأ بتحديدته فالنفع جنس للمتفضل بهو للمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل بهو قيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب .

قال : ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتقويت المنافع لمصلحة الغير و انزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لاهما تستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضارو اباحته او تمكين غير العاقل .

اقول: هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى (الاول) انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره وقد سبق بيان وجوب العوض من حيث اشتماله على الظلم لولم يجب العوض (الثاني) تقويت المنافع اذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين تقويت المنافع وانزال المضار فلو امانت الله تعالى ابناً لريد وكان في معلومه تعالى انه لو عاش لا تنفع بهزيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده ولو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تقويته المنفعة منه تعالى وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله او لم يشعر لان تقويت المنفعة كانتزال الالم ولو امانه ولم يشعر به لاستحق العوض وكذا اذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعندى في هذا الوجه نظر (الثالث) انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجرى مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبة او وصول الم او كان ظناً بان يقتم عند امارة لوصول مضرة او فوات منفعة او كان

علما مكتسبا لانه تعالى هو الناصب للدليل و الباعث على النظر فيه و كذا هو الناصب
لامارة الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه اما الغم الحاصل من العبد
نفسه من غير سبب منه تعالى نحو ان يبحث العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرره باوفوات منفعة
فانه لا عوض فيه عليه تعالى ولو فعل به تعالى فعلا لوشعر به لاغتم نحو ان يهلك لهمالاو
هو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق العوض عليه تعالى لانه اذا لم يشعر به لم يقتم
به (الرابع) امر الله تعالى عباده بايلاام الحيوان و اباحتهم سواء اكلن الامر للايجاب كالذبح
في الهدى والكفارة والنذراو للندب كالضحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لاستلزام
الامر والاباحة الحسن و الالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في
العظم حدا يحسن الالم لاجله (الخامس) تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع
الطير والهوام وقد اختلف اهل العدل هنا على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض
على الله تعالى مطلقا ويعزى هذا القول الى ابي علي الجبائي وقال آخرون ان العوض
على فاعل الالم وهو قول يحكى عن ابن ابي علي ايضا و قال آخرون لا عوض هنا على
الله ولا على الحيوان و قال قاضي القضاة ان كان الحيوان ملجأ الى الايلاام كان العوض
عليه تعالى وان لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه (احتج الاولون) بانه تعالى
مكنه وجعل فيه ميلا شديدا الى الايلاام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز
به حسن الالم من قبيحه ولم يزره بشيء من اسباب الزجر مع امكان ذلك كله وكان
ذلك بمنزلة الاغراء فلولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك (واحتج الآخرون) بقوله
﴿ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرناء (واحتج النافون) للعوض بقوله ﴿ان الله
(جرح الجماء جبار) (١) و احتج القاضي بان التمكين لا يقتضى انتقال العوض من
الفاعل الى الممكن والالوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالغاء المقتضى
لاستناد الفعل في الحقيقة الى الملجىء ولهذا يحسن زمه دون الملجأ وبان العوض لو كان
عليه تعالى لما حسن منعها عن الالم (والجواب عن الاول) بانه لا دلالة في الحديث على
انه تعالى ينتصف للجماء بان ينقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى

اياها كما ان السيد اذا غرم ما تلفه عبده يقال قد اتصف من عبده الظالم مع انه يحتمل المعجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني بان المراد انتفاء القصاص وعن الثالث بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عتلى يمنعه عن الاقدام عليه فلماذا لم يقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع منا عن الحسن اذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن مناهع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب.

قال: بخلاف الاحراق عند الالتقاء في النار والقتل عند شهادة الزور

اقول: انظر حنا صبيا في النار فاحترق فان الفاعل للالم هو الله تعالى والعوض علينا لان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قدمنا من طرحه ونها ناعنه فصار الطارح كانه الموصل اليه الالم فلماذا كان العوض علينا ونه تعالى وكذا اذا شهد عند الامام شاهد زور بالقتل فان العوض على الشهود وان كان الله تعالى قد اوجب القتل والامام تولاه وليس عليه عوض لانهما اوجبا الشهادة علي الامام ايصال الالم اليه من جهة الشرع فصارا كأنهما فعلا (لا يقال) هلا اوجب العوض عليه تعالى لانه هو الموجب على الامام قتله (لانا نقول) ان قبول الشاهدين عادة شرعية يجب اجراؤها على قانونها كالعادات الحسية وكما يجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية والمناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات.

قال: والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا.

اقول: اختلف اهل العدل في ذلك فذهب قوم الى ان الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لانه هو المدير لعباده فنظره كنظر الوالد لاولاده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياساً للغايب على الشاهد وقال آخرون منهم انه يجب سمعا لان الوالد يجب عليه تدبير امر اولاده وتأديبهم اما الانتصاف باخذ الارش من الظالم ودفعه الى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلا بل يحسن منا تركهم الى ان تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمصنف (ره) اختار وجوبه عقلا وسمعا امامن حيث العقل فلان ترك

الانتصاف منه تعالى يستدعى ضياع حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلق بينه وبين الظلم مع قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف فلو لا تكفله تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا واما من حيث السمع فلورود القرآن بانه تعالى يقضى بين عباده ولو صف المسلمين له تعالى بانه الطالب اى يطلب حق الغير من الغير.

قال: فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه.

اقول: هذا فرع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من لاعوض له في الحال يوازي ظلمه فمنع منه المصنف (ره) وقد اختلف اهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكعبي انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز بل يجب التبقية لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال السيد المرتضى (ره) ان التبقية تفضل ايضا فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنف (ره) لما ذكرنا ..

قال: فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات .

اقول : لما ذكر وجوب الانتصاف بين كيفية اصال العوض الى مستحقه (واعلم) ان المستحق للعوض اما ان يكون مستحقا للجنة او النار فان كان مستحقا للجنة فان قلنا ان العوض دائم فلا بحث وان قلنا انه منقطع توجه الاشكال بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الالم بانقطاعه والجواب من وجهين (الاول) انه يوصل اليه عوضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يتعين له انقطاعه فلا يحصل له الالم (الثاني) ان يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائما فلا يحصل له الالم و ان كان مستحقا للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه بمعنى انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض اذ لافرق في العقل بين اصال النفع و دفع الضرر في النار فان اختلف عقابه

وكانت آلامه عظيمة علم ان آلامه بعد اسقاط ذلك القدر من العقاب اشد ولا يظهر له انه كان في راحة او تقول انه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من اعواضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل .

قال : ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الالم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع .

اقول : لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف الشيخان فقال ابو علي الجبائي انه يجب دوامه وقال ابو هاشم لا يجب دوامه واختره المصنف (ره) و الدليل عليه ان العوض انما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الالم اضعا فاختار معها المولم المم ومثل هذا متحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتا فلا يجب ادامته وقد احتج ابو علي بوجهين اشار المصنف (ره) الى الجواب عنهما (الاول) انه لو كان العوض منقطعا لوجب ايضاله في الدنيا لان تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب وانما قلنا بانتفاء الموانع لان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه (والجواب) لان سلم ان المانع من تقدمه في الدنيا انما هو انقطاع الحيوة لجواز ان يكون في تأخير مصلحة خفية (الثاني) لو كان العوض منقطعا لزم دوامه والتالي لا يجمع المقدم بيان الملازمة انه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والالم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه والجواب من وجهين (الاول) يجوز انقطاعه من غير ان يشعر صاحبه بانقطاعه اما لا يصله اليه على التدريج في الاوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه او بان يجعله ساهيا ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ (الثاني) انه غير محل النزاع لان البحث في العوض المستحق على الالم هل يجب ادامته و ليس البحث في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما .

قال : ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا .

اقول : هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب وهو انه لا يجب اشعار مستحقه بتوفيره عوضا له بخلاف الثواب اذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم و لافائدة فيه الامع

العلم به اما هنا فانه منافع وملاذ وقد يلتذون ينتفع من لا يعلم ذلك فما يجب ايصاله الى المثاب في الاخرة من الاعواض يجب ان يكون عالما به من حيث انه مثاب لامن حيث انه معوض وحينئذ امكن ان يوفره الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين وان ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب اعادتهم في الاخرة .

قال: ولا يتعين منافعه .

اقول: هذا حكم ثالث للعوض وهو انه لا يتعين منافعه بمعنى انه لا يجب ايصاله في منفعة معينة دون اخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض وهذا بخلاف الثواب لانه يجب ان يكون من جنس ما آلفه المكلف من ملاذ كالاكل والشرب واللبس والمنكح لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض فاننا قد بينا انه يضلح ايصاله اليه وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الالم فصح ايصاله اليه بكل منفعة

قال: ولا يصح اسقاطه .

اقول: هذا حكم آخر للعوض وهو انه لا يصح اسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا قول ابي هاشم وقاضي القضاة وجزم ابو الحسين بصحة اسقاط العوض علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف العوض عليه تعالى فانه لا يسقط لان اسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به (واحتج) القاضي بان مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له اسقاط حقه عن غريمه (والوجه) عندي جواز ذلك لانه حقه وفي هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذه الحق اليه وكان جائزاً والحمل على الصبي غير تام لان الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى انا لولا الشرع لجوزنا من الصبي المميز هبته اذا علم دينه وان هبته احسان الى الغير واثر هذا الاحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الاحسان وانه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه امكن هبته مستحقة لغيره من العباد لما ذكرنا من انه حقه وفي هبته انتفاع الموهوب و امكان نقل هذا الحق اما الثواب المستحق عليه فلا يصح منا هبته لغيرنا لانه مستحق للمدح فلا يصح نقله الى من لا يستحقه .

**قال : و العوض عليه تعالى يجب تزايدہ الى حد الرضا عند كل عاقل
وعلينا يجب مساواته .**

اقول: هذا حكم آخر للعوض وهو انه اما ان يكون علينا او على الله تعالى اما العوض الواجب عليه تعالى فانه يجب ان يكون زائداً عن الالم الحاصل بفعله او بامر او باباحته او بتمكينه لغير العاقل زيادة ينتهي الى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الالم لو فعل به لانه لولا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كأنه لم يفعل و اما العوض علينا فانه يجب مساواته لما فعله من الالم او فوته من المنفعة لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم ان يبلغ الحد الذي شرطناه في الالم الصادرة منه تعالى .

المسئلة الخامسة عشر: في الاجال

قال : واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه .
اقول: لما فرغ من البحث عن الاعراض انتقل الى البحث عن الاجال و انما بحث عنه المتكلمون لانهم بحثوا عن المصالح والالطاف و جازان يكون موت انسان في وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح (واعلم) ان الاجل هو الوقت و نعى بالوقت هو الحادث او ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس امر حادث معلوم لكل احد فجعل وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس و علم مجيء زيد لبعض الناس صح ان يقال طلعت الشمس عند مجيء زيدا اذا عرفت هذا فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان و اجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلالة .

قال: و المقتول يجوز فيه الامران لولاه .

اقول: اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل فقالت المجبرة انه كان يموت قطعاً و هو قول ابي الهذيل العلاف و قال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعاً و قال اكثر المعتقدين انه كان يجوز ان يعيش و يجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم انه كان من المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له اجلان و قال الجبائيان واصحابهما و ابو الحسين البصري ان اجله

هو الوقت الذي قتل فيه ليس له اجل آخر لو لم يقتل فما كان يعيش اليه ليس باجل له الان حقيقي بل تقديري و احتج الموجبون لموته بانه لولا ان لم يمت لكان الذابح غنم غيره محسنا تعالى وهو محال (واحتج) الموجبون لحيوته بانه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسنا ولما وجب القود لانه لم يفوت حيوته (والجواب) عن الاول ما تقدم من ان العلم لا يؤثر في المعلوم (و عن الثاني) بمنع الملازمة ان لو ماتت الغنم استحق مالها عوضا زائداً على الله تعالى فبذبحه فوت عليه الاعواض الزائدة والقود من حيث مخالفة الشرع اذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا لو اخبر الصادق بموت زيد لم يجز لاحد قتله .

قال : ويجوز ان يكون الاجل لطفًا للغير للمكلف .

اقول : لا استبعد في ان يكون اجل الانسان لطفًا لغيره من المكلفين ولا يمكن ان يكون لطفًا للمكلف نفسه لان الاجل يطلق على عمره وحيوته ويطلق على اجل موته (اما الاول) فليس بلطف لانه تمكين له من التكليف واللفظ زائد على التمكين (واما الثاني) فهو قطع للتكليف فلا يصح ان يكلف بعده فيكون لطفًا له فيما يكلفه من بعده واللفظ لا يصح ان يكون لطفًا فيما مضى .

المسئلة السادسة عشر في الارزاق

قال : والرزق ماصح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه .

اقول : الرزق عند المجبرة ما اكل سواها كان حراما او حلالا وعند المعتزلة انه ماصح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المنتفع به لقوله تعالى (وانفقوا مما رزقناكم) والله لا يأمر بالانفاق من الحرام قالوا ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة انه رزقهما لم يستهلك لان للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل ان تستهلكه لان للمالك منعها منه الا اذا اوجب رزقها عليه والغاصب اذا استهلك الطعام المغصوب بالاكل لا يوصف بانه رزقه الله تعالى لانه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفاته اجمع محرمة بخلاف من ابيح الطعام له لانه بعد المضغ والبيع لا يحسن من احد تفويت الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الاسباب المؤدية الى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مرزوقة وليست مملوكة والله تعالى

مالك ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليس ملكنا فحينئذ الارزاق كلها من قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل الى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العباد خاص بالانتفاع به بعد الحيازة او غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويحظر على غيره ممنعه من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي يتمكن بها من الانتفاع .

قال: والسعى في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم.

اقول: ذهب جمهور العقلاء الى ان طلب الرزق سائغ وخالفهم بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سببه يجب الصدقة به فيجب على الغني دفع مافي يده الى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له اخذ الاموال الممتزجة بالحرام لان في ذلك مساعدة للظالمين باخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة والحق ما قلناه وبدل عليه المنقول والمعقول اما المعقول فلانه دافع للضرر فيكون واجباً واما المنقول فقوله تعالى (وابتغوا من فضل الله) الى غيرها من الايات وقوله عليه السلام (سافروا تغنموا) امر بالسفر لاجل الغنيمة (والجواب) عن الاول بالمنع من عدم التميز ان الشارع ميز الحلال من الحرام بظاهر اليد لان تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضى تحريم التناول واللازم باطل بالاتفاق (وعن الثاني) ان المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته او تجارته لا معونة الظلمة (اذا عرفت هذا) فالسعى في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع منعه عن الواجب .

المسئلة السابعة عشر: في الاسعار

قال : و السعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص و غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان اليه تعالى و الينا ايضا .

اقول: السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثلن وهو ينقسم الى رخص و غلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وانما اعتبرنا

الزمان والمكان لانه لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لانه ليس اوان يبعه ويجوز ان يقال انه رخص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها لانها ليست مكان يبعه ويجوز ان يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد يبعه فيها .
 (واعلم) ان كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقل رغبة الناس اليه تفضلاً منه وانعاماً ولمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان من قبلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلماً منه او لاحتكار الناس او لمنع الطريق خوف الظلمة او لغير ذلك من الاسباب المستندة اليها فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلماً منه او يحملهم على بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص .

المسئلة الثامنة عشر: في الاصلاح

قال : **والاصح قديجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف .**

اقول: اختلف الناس هنا فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابهما ان الاصلاح ليس بواجب على الله تعالى وقال البلخي انه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو اختيار المصنف (ره) وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال و انتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب ايجاد ذلك القدر له ام لاحتج الموجبون بان لله تعالى داعياً الى ايجاده وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لان مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل وبيان تحقيق الداعي انه احسان خال عن جهات المفسدة و بيان انتفاء الصارف ان المفسد منتفية و لا مشقة فيه و احتج النفاة بان وجوبه يؤدي الى المحال فيكون محالاً . بيان الملازمة اننا لو فرضنا انتفاء المفسدة قى الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فان وجب ايجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد و ان لم يجب ثبت المطلوب قال ابو الحسين اذا كان ذلك

القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي و انتفاء الصارف واذا لم يكن في الزائد مفسدة الى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لان من دعاه الداعي الى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلًا في فعل ما يشق فان ذلك يجرى مجرى الصارف عنه فيصير الداعي متردداً بين الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك وتمثل بان من دعاه الداعي على دفع درهم الى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفعه اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع اليهم مساوياً للدفع الى الاول ويشق عليه الدفع اليهم لحصول الضرر فانه قد يدفع الدرهم الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضى تجوز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده اولى لانتفاء الفعل فلهذا قال قد يجب الاصلح في بعض الاوقات دون بعض وللنفاة وجوه اخر ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء .

قال : المقصد الرابع في النبوة (١) البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل و ازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار و حفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة و تعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والابخار بالعقاب والنواب فيحصل اللطف للمكلف .

اقول : في هذا المقصد مسائل :

المسئلة الاولى : في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة و جميع ارباب الملل و جماعة من الفلاسفة الى ذلك ومنعت البراهمة منه و الدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على فوائد و خلت عن المفسد فكانت حسنة قطعاً و قد ذكر المصنف (ره) جملة من فوائد البعثة (منها) ان يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الاحكام كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها

(١) وفي النسخ التي بايدنا هكذا : المقصد الرابع في النبوة قال ... وهذا مخالف لاداء به في هذا الكتاب

من مسائل الاصول (و منها) ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته ان قد علم بالدليل العقلي انه مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فلو لا البعثة لم يعام حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعدمه ان يجوز العقل طلب المالك فعلا من العبد لا سبيل الى فعله الا بالبعثة فيحصل الخوف (و منها) ان بعض الافعال حسنة و بعضها قبيحة ثم الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه و منها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتهما و (منها) ان بعض الاشياء نافعة لثامثل كثير من الاغذية والادوية و بعضها ضار لثامثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة (ومنها) ان النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدني بالطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه الا بها وهو عاجز عن فعل الاكثر منها الا بمساعدة ومعونة والتغلب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنة والشرع ولا بد لسنة من شارع يسنها ويقرضوا بطها ولا بد وان يتميز ذلك الشخص من غيره من بنى نوعه لعدم الاولوية و ذلك المائز لا يجوز ان يكون مما يحصل من بنى النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلا بد وان يتميز من قبل الله تعالى بمعجزة ينقاد البشر الى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته ويعدهم على متابعتها بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الانساني على كماله الممكن له (ومنها) ان اشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه وكمال ادراكه وشدة استعداده للاتصال بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من احد الطرفين وبعدها عن الاخر وفائدة النبي تكميل الناقص من اشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان (ومنها) ان النوع الانساني محتاج الى آلات واشياء نافعة في بقائه كالتياب والمسكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله الى معرفة عمله والقوة البشرية عاجزة عنه بفائدة (١) النبي ﷺ في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة

الخفية (ومنها) ان مراتب الاخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه الى مكمل لتعليم الاخلاق والسياسات بحيث تنظم امور الانسان بحسب بلده ومنزله (ومنها) ان الانبياء يعرفون الثواب و العقاب على الطاعة و تركها فيحصل للمكلف اللطف ببعثتهم فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

قال: وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم

اقول: احتجت البراهمة على اتقاء البعثة بان الرسول اما ان يأتي بما يوافق العقول او بما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العقول وجبررد قوله وهذه الشبهة باطلة بما تقدم في اول الفوائد وذلك ان نقول لم لا يجوز ان يأتوا بما يوافق العقول ويكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل او نقول لم لا يجوز ان يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا يهتدى اليه وان لم يكن مخالفا للعقول بمعنى انه لا يأتوا بما يقتضى العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع و العبادات التي لا يهتدى العقل الى تفصيلها.

المسئلة الثانية: في وجوب البعثة

قال: وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية

اقول: اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة ان البعثة واجبة وقالت الاشاعرة انها غير واجبة احتجت المعتزلة بان التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكاليف السمعية واجب ولا يمكن معرفته الامن جهة النبي ﷺ فيكون وجود النبي ﷺ واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفا في العقلي بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتها عن المناهي العقلية اقرب وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد بينا فيما تقدم ان اللطف واجب .

المسئلة الثالثة: في وجوب العصمة

قال: وَيَجِبُ فِي النَّبِيِّ الْعِصْمَةُ لِیَحْصُلَ الْوُثُوقُ فَيَحْصُلَ الْغَرَضُ وَلَوْ جُوبِ
مُتَابَعَتُهُ وَضَدَهَا وَالْإِنْكَارُ عَلَيْهِ .

اقول: اختلف الناس ههنا فجماعة المعتزلة جوزوا الصغائر على الانبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم او على سبيل التأويل كما ذهب اليه قوم منهم او لانها تقع محبطة (١) بكثرة ثوابهم و زهبت الاشاعرة و الحشوية الى انه يجوز عليهم الصغائر والكبائر الا الكفر والكذب وقالت الامامية انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة كانت او كبيرة والدليل عليه بوجوه (احدها) ان الغرض من بعثة الانبياء ^{عليهم السلام} انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلا للغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء والمعصية جوزوا في امرهم ونهيهم وافعالهم التي امرهم باتباعهم فيها ذلك وحينئذ لا ينقادون الى امثال او امرهم وذلك نقض للغرض من البعثة (الثاني) ان النبي (ع) يجب متابعتة فانا فعل معصية فاما ان يجب متابعتة اولا و الثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة والاول باطل لان المعصية لا يجوز فعلها و اشار بقوله ولو جوب متابعتة و ضدها الى هذا الدليل لانه بالنظر الى كونه نبيا يجب متابعتة و بالنظر الى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه (الثالث) انه اذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم ايذائه وهو منهي عنه وكل ذلك محال.

قال: وكمال العقل والذكاء والفتنة وقوة الرأي وعدم السهو وكما ينفر عنه من دنائة الاباء وعهر الامهات والفضاظة والابنة وشبهها والاكمل على الطريق وشبهه .

اقول: يجب ان يكون في النبي (ع) هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكمال العقل عطف على العصمة اي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر وان يكون في غاية الذكاء والفتنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً في الامور متحيراً لان ذلك من اعظم المنفرات عنه و ان لا يصح عليه السهول لا يسهوعن بعض ما امر بتبليغه

(١) من الحبط بالباء الموحدة

و ان يكون منزلها عن دنائة الاباء و عهرا الامهات لان ذلك منفرد عنه وان يكون منزلها عن الفظاظه والغلظة لثلا يحصل النفرة عنه وان يكون منزلها عن الامراض المنفرة نحو الابنة و سلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة .

المسئلة الرابعة : في الطريق التي معرفة صدق النبي (ع)

قال : وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى

اقول : لما ذكر صفات النبي (ع) وجب عليه ذكر بيان معرفته وهو شيء واحد هو ظهور المعجزة على يده ونفني بالمعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد او نفني ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفني سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصاء حية وبين منع القادر عن رفع اضعف الاشياء وشرطنا خرق العادة لان فعل المعتاد او نفنيه لا يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى لان من يدعي النبوة ويسند معجزته الى ابراء الاعمى فيحصل له الصمم مع عدم براء الاعمى لا يكون صادقا ولا بد في المعجزة من شروط (احدها) ان يعجز عن مثله او عما يقاربه الامة المبعوث اليها (الثاني) ان يكون من قبل الله تعالى او بامر (الثالث) ان يكون في زمان التكليف لان العادة تنتقض عند اشراط الساعة (الرابع) ان يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة او جاريا بمجرد ذلك ونفني بالجارى مجرى ذلك ان يظهر دعوة النبي في زمانه وانه لا يدعي النبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد ان يظهر معجزاً آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لانه يعلم تعلقه بدعواه ولانه لاجله ظهر كالذي عقيب دعواه (الخامس) ان يكون خارقاً للعادة .

المسئلة الخامسة : في الكرامات

قال : وقصة مريم وغيرها تعطى جواز ظهورها على الصالحين

اقول : اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة الى المنع من اظهار المعجزة

على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اظهاراً لكذبهم و
جوزه ابوالحسين منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعره وهو الحق واستدل المصنف
(ره) بقصة مريم فانها تدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف وكالاخبار
المتواترة المنقولة عن علي وغيره من الائمة عليه السلام وحمل المانعون قصة سريم على انها
ارهاص لعيسى عليه السلام وقصة آصف على انها معجزة لسليمان عليه السلام مع بقرىس كانه يقول ان
بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه ولهذا اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقصة
على عليه السلام تكملة معجزات النبي عليه السلام.

**قال: ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا ابطال
دلالاته ولا العمومية.**

اقول: هذه وجوه استدلال بها المانعون من المعتزلة (الاول) انه قالوا لوجاز
ظهور المعجزة على يد غير الانبياء اكراماً لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها
غيرهم لان الغرض هو سرورهم واذا جاز ذلك بلغت في الكثرة الى خروجها عن حد
الاعجاز والجواب المنع عن الملازمة لان خروجها عن حد الاعجاز وجه قبيح ونحن
انما نجوز ظهور المعجزة اذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة
الى حد خروجها عن الاعجاز (الثاني) قالوا لوجاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم
التفجير عن الانبياء اذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فاذا شاركهم في ذلك من
لا يجب طاعته هان موقعهم ولهذا قالوا لو اكرم الرئيس بنوع ما كل احدها موقع ذلك
النوع بمن لا يستحق الاكرام والجواب المنع من انحطاط مرتبة الاعجاز كما لو ظهر
على نبي آخر فانه لو لم يظهر الاعلى نبي واحد لكان موقعه اعظم وكما لا يلزم الاهانة مع
ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانة مع ظهوره على الصالحين (الثالث)
احتجاج ابي هاشم قال المعجزة تدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاضي القضاة
بان المعجزة تدل على تميز النبي (ع) عن غيره افراد الامة مشاركون له في الانسانية
ولو ازمها فلولا المعجزة لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز والجواب
ان امتياز النبي (ع) يحصل بالمعجزة واقتران دعوى النبوة وهذا شيء يختص به دون

غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كل شيء (الرابع) لوجاز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدعى النبوة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها وحينئذ لا يظهر الفرق بين مدعى النبوة وغيرها بالمعجزة فيبطل دلالته اذ لا دلالة للعام على الخاص (وجوابه) المنع من الملازمة لان المعجزة مع الدعوى مختص بالنبي ﷺ فاذا ظهرت المعجزة على شخص فاما ان يدعى النبوة اولا فان ادعاها علمنا صدقه ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا وان لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته فالحاصل ان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى فان تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعى في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة (الخامس) قالوا لوجاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لجاز اظهارها على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر بالشعب والجوع وغيرها والجواب انه لا يلزم العمومية اى لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق ان نحن انما نجوز اظهارها على مدعى النبوة او الصالح اكراماً لهما وتعظيماً وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق .

قال : ومعجزاته عليه وآنه السلام قبل النبوة تعطى الارهاص .

اقول : اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص الاجماعه منهم وجوزها الباكون واستدل المصنف (ره) على تجويزه بوقوع معجزات الرسول ﷺ قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان الكسرى وغورماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظلمه عن الشمس وتسليم الاحجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه وآله السلام قبل النبوة .

قال : و قصة مسيلمة وفرعون و ابراهيم تعطى جواز اظهار المعجزة

على العكس .

اقول : اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعويهم اظهاراً لكذبهم واستدل المصنف (ره) بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله ﷺ

دعا لأعور فرد الله عينه الذاهبة فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة و كما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال عند ذلك نمروذ انما صارت النار كذلك هيبة منى فجاءته نار في تلك الحال فاحترقت لحيته (لا يقال) يكفي في التكذيب ترك المعجزة عقيب دعواهم فبقي اظهار المعجزة على العكس خرقاً للعادة من غير فائدة فيكون عبثاً (لانا نقول) قد يتضمن المصلحة اظهاره على العكس اظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك لتجوز ان يقال تأخر المعجزة عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم توجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب .

المسئلة السادسة: في وجوب البعثة في كل وقت

قال : ودليل الوجوب يعطى العمومية .

اقول: اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا تجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما اذا كانت المصلحة في البعثة وقال علماء الامامية انه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلوزمان من شرع نبي وقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف (ره) على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطى العمومية اى دليل وجوب البعثة يعطى عمومية الوجوب في كل وقت لان في بعثته زجر أعن القبائح وحثاً على الطاعة فيكون لطفاً ولان فيه تنبيه الغافل وازالة الاختلاف ودفع الهرج و المرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم الا بالبعثة فتكون واجبة في كل وقت .

قال : ولا تجب الشريعة .

اقول: اختلف الشيخان هنا فقال ابو علي يجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة وقال ابو هاشم واصحابه لا يجوز ان يبعث الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثاً والجواب انه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعائه اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً ويجب عليهم النظر في معجزته فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة واحتج ابو علي بانه يجوز بعثة النبي بعد النبي بشريعة واحدة وكذا يجوز

بعثة نبي بمقتضى ما في العقول .

المسئلة السابعة: في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

قال : وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على ما عليه وآله يدل على نبوته والتحدى مع الامتناع و توفر الدواعى يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده .

اقول: لما فرغ من البحث في النبوة مطلقا شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه وآله الصلوة والسلام والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجزة على يده فلوجهين (الاول) ان القرآن معجزة وقد ظهر على يده اما اعجاز القرآن فقد تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) (فأتوا بعشور مثله مقتربات) (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) والتحدى مع امتناعهم عن الاتيان بمثله مع توفر الدواعى عليه اظهار الفضلهم وابطال الدعواه وسلامته من القتل يدل على عجزهم و عدم قدرتهم على المعارضة و اما ظهوره على يده فبالتواتر (الثاني) انه نقل عنه معجزات كثيرة كينبوع الماء من بين اصابه عليه السلام حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكفور ماء بئر الحديبية لما استسقاء اصحابه بالكلية ونشفت البئر و دفع سهمه الى البراء بن عازب وامره بالنزول و غرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء من الفرق و نقل عليه السلام في بئر قوم شكوا اليه زهاب ماءها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ اهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء اجمع و لما نزل قوله تعالى (وانذر عشيرتاك الاقربين) قال لعلى شق فخذ شاة وجئنى بعس (١) من لبن وادع لى من بنى ابيك بنى هاشم ففعل على ذلك ودعاهم و كانوا اربعين رجلا واكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه الاثراصا بهم و شربوا من العس حتى اكتفوا و اللبن على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى الاسلام قال ابو لهب كاذان يسحر كم محمد فقاموا قبل ان

(١)- العس : القدح او الاناء الكبير .

يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال لعلي عليه السلام افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثالث فبايع عليا عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعته ونزح له جابر بن عبد الله عناقا (١) يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال انا واصحابي فقال نعم ثم جاء الى امرأته واخبرها بذلك فقالت له انت قلت امض واصحابك؟ فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي قلت نعم فقالت هو اعرف بما قال فلما جاء عليه وآله السلام قال ما عندكم قال ما عندنا الاعناق في التنور و صاع من شعير خبزناه فقال اقعد اصحابي عشرة عشرة ففعلوا كلوا كلهم وسبح الحصى في كفه عليه السلام وشهد الذئب له بالرسالة فان رهبان بن اوس كان يرعى غنماً له فجاء ذئب فاخذ شاة منها فسعى نحوه فقال له الذئب العجب من اخذى شاة هذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه فجاء الى النبي و اسلم وكان يدعى مكلم الذئب وتفل في عين علي عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك ابداً و دعا له بان يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف والشتاء واحداً و انشق له القمرو دعا الشجرة فاجابته وجائته تخذ الارض من غير جازب ولادافع ثم رجعت الى مكانها و كان يخطب عند الجذع فاتخذ منبراً فانتقل اليه فحن الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن واخبرنا بالغيوب في مواضع كثيرة كما اخبر بقتل الحسين و موضع القتل به فقتل في ذلك الموضع و اخبر بقتل ثابت بن قيس بن شماس فقتل بعده و اخبر اصحابه بفتح مصر واوصاهم بالقبط خيراً فان لهم زمة و رحماً و اخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة بالائمة و ادعاء العيسى النبوة بصنعاء و انهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمي العيسى قرب وفاة النبي صلى الله عليه وآله و قتل خالد بن الوليد مسيلمة و اخبر عليا عليه السلام بخبر ذي الثدية و سيأتي و دعا علي عتبة بن ابي لهب لما تلا عليه السلام والنجم فقال عتبة كفرت برب والنجم بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد فارتعدت فرائصه فقال له اصحابه من اى شيء ترعد فقال ان محمداً دعا على فوالله ما اظلت السماء على ذي لهجة اصدق من محمد ثم حاط القوم بانفسهم و متاعهم عليه فجاء الاسد

(١) المناق : الاثنى من اولاد المعز قبل استكمالها السنة (المنجد)

يهمش رؤسهم واحداً واحداً حتى انتهى اليه فضغمة ففرغ منه واخبر بموت النجاشي وقتل زيد بن حارثة بموتة فاخبر عليه السلام بقتله في المدينة وان جعفر أخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفة ثم قال واخذ الراية عبدالله بن رواحة وقتل عبدالله بن رواحة وقام عليه السلام الى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفر الى اهله ثم ظهر الامر كما اخبر عليه السلام وقال لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله اصحاب معاوية ولاشتمار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه واحتال على العوام فقال قتله من جاء به فغرضه ابن عباس وقال لم يقتل الكفار اذن حمزة وانما قتله رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه وقال لعلي عليه السلام ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين و المارقين فالناكثون طلحة وزبير لانهما بايعاه و نكثوا والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية واصحابه لانهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج وهذه المعجزات بعض ما نقل واقصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه وقد اوردنا معجزات اخرى في كتاب نهاية المرام .

قال : واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرقة والتكل محتمل .

اقول : اختلف الناس هنا فقال الجبائيان ان سبب اعجاز القرآن فصاحته وقال اهل الحق هو الفصاحة والاسلوب معاً وعنى بالاسلوب الفن والضرب وقال النظام والمرضى هو الصرقة بمعنى ان الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن الة ارضة واحتج الاولون بان المنقول من العرب انهم كانوا يستعظمون فصاحته و لهذا اراد النابغة الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فصدده ابو جهل وقال له يحرم عليك الاطيبين واخبر الله تعالى عنهم بذلك في قوله (انه فكر وقد قتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر) الى آخر الاية ولان الصرقة لو كان سببا في الاعجاز لوجب ان يكون في غاية الركاكة لان الصرقة عن الركيك ابلغ في الاعجاز والتالي باطل بالضرورة واحتج السيد المرتضى بان العرب كانوا قادرين على الالفاظ المفردة وعلى التركيب وانما منعوا عن الاتيان بمثله تعجيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه وكل هذه الاقسام محتملة .

قال : والنسخ تابع للمصالح .

اقول : هذا اشارة الى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام قالوا لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان مصلحة قبح النهي عنه وان كان مفسدة قبح الامر به واذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام و تقرير الجواب ان نقول الاحكام منوطة بالمصالح و المصالح تتغير بتغير الاوقات و تختلف باختلاف المكلفين فجازان يكون الحكم المعين مصلحة لقوم و في زمان فيؤمر به و يكون مفسدة لقوم و في زمان آخر فينهى عنه .

قال : وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم و اوجب الختان بعد تأخره و حرم الجمع بين الاختين وغير ذلك .

اقول : هذا تأكيد لابطال قول اليهود المانعين من النسخ فانه بين اولاجواز وقوعه وههنا بين وقوعه في شرعهم وذلك في مواضع منها انه قد جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم و حواء عليهما السلام قد ابحت لكما كل ما داب على وجه الارض فكانت له نفس حية وورد فيها انه قال لنوح عليه السلام خدمك من الحيوان الحلال كذا و من الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما اباحه لآدم عليه السلام ومنها انه اباح لنوح تأخير الختان الى وقت الكبر و حرمه على غيره من الانبياء و اباح لابراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده اسماعيل الى حال كبره و حرم على موسى عليه السلام تأخير الختان عن سبعة ايام و منها انه اباح لادم عليه السلام الجمع بين الاختين و حرم على موسى عليه السلام .

قال : و خبرهم عن موسى عليه السلام بالتأبيد مختلق (١) ومع تسليمه لا يدل

على المراد قطعاً .

اقول : ان جماعة اليهود جوزوا عقلا وقوع النسخ و منعوا من نسخ شريعة موسى عليه السلام و تمسكوا بما روى عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدأ و التأبيد يدل على الدوام و دوام الشرع بالسبت ينفي القول بنسوة محمد عليه السلام و الجواب من وجوه (الاول) ان هذا الحديث

(١) اختلق الكذب : افتراء - (المنجد)

مختلق ونسب الى ابن الراوندي (الثاني) لوسلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لان بخت نصر استأصلهم وافتاهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله (الثالث) ان لفظة التأيد لا تدل على الدوام قطعاً فانها قدوردت في التورية لغير الدوام كما في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فان ابى العتق ثقب اذنه واستخدم ابداً وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة وامر وافي البقرة التي كلفوا بذبحها ان يكون لهم ذلك سنة ابداً ثم انقطع تعبدهم بها وفي التورية قربوا الى كل يوم خروفين خروف غدوة و خروف عشية بين المغارب قربانا دائماً لاحقاً بكم وانقطع تعبدهم به واذ كان التأيد في هذه الصور لا يدل على الدوام اتفت دلالة هنا قطعاً واقصى ما في الباب انه يدل ظاهر الكن ظواهر الالفاظ قد تترك لوجود الادلة المعارضة لها .

قال : والسمع يدل على عموم نبوته عليه وآله السلام .

اقول: ذهب قوم من النصارى الى ان محمداً ﷺ مبعوث الى العرب خاصة والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى (لا نذركم ومن بلغ) وقال تعالى (وما ارسلناك الا كافة للناس) وسورة الجن تدل على بعثه ﷺ اليهم وقال عليه وآله السلام (بعثت الى الاسود والاحمر) لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) لانا نقول لا استبعاد في ذلك يات بترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الآية انه تعالى ما ارسل رسولا الا الى من يفهم لسانه وانما اخبر بانه ما ارسله الا بلسان قومه وجوز قاضي القضاة في بأجوج ومأجوج احتمالين (احدهما) ان لا يكونا مكلفين اصلاً وان كانوا مفسدين في الارض كالبهائم المفسدة في الارض (والثاني) ان يكونا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه وآله السلام بان يقر بوا من الامكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد وجوز بعض الناس ان يكون في بعض البقاع من لم يبلغه دعوته ﷺ فلا يكون مكلفاً بشريعته وعندى ان المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطلقاً سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة ام لا فهو باطل قطعاً لما بينا من عموم نبوته عليه وآله السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ماداموا غير العالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق .

قال : وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء (ع) لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الاتقياء عليها.

اقول: اختلف الناس هنا فذهب اكثر المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب آخرون منهم وجماعة الاوائل الى ان الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاولون بوجوه ذكر المصنف منها وجها للاكتفاء به وهو ان الانبياء عليهم السلام قد وجد فيهم القوة الشهوية والقوة الغضبية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغير ذلك واكثر احكام هذه القوى يصادحكم القوة العقلية ويمنعها حتى ان اكثر الناس يلتجىء الى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية فتكون عباداتهم وافعالهم اشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى و اذا كانت عباداتهم اشق كانوا افضل لقوله عليه وآله السلام افضل الاعمال احمرها وهيئنا وجوه اخر من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام .

قال : المقصد الخامس : في الامامة - الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى
تحصيلا للغرض .

اقول : في هذا المقصد مسائل :

المسألة الاولى : في ان نصب الامام واجب على الله تعالى

اختلف الناس هنا فذهب الاصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج الى نفي وجوب نصب الامام وذهب الباقر الى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان واصحاب الحديث و الاشعرية قالوا انه واجب سمعا لعقلا وقال ابو الحسين البصرى والبغداديون والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا فقالت الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال ابو الحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المصنف (ره) على وجوب نصب الامام على الله تعالى بان الامام لطف واللفظ واجب اما الصغرى فمعلومة للعقلاء ان العلم الضروري حاصل بان العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدهم عن المعاصي ويعدهم ويحثهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا الى الصلاح اقرب ومن

الفساد بعد هذا امر ضروري لا يشك فيه العاقل واما الكبرى فقد تقدم بيانها .
**قال : والمفاسد معلومة الانتقاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء و
 وجوده لطف و تصرفه لطف آخر وعلمه منا .**

اقول: هذه اعتراضات على دليل اصحابنا مع اشارة الى الجوابات عنها (الاول) قال
 المخالف: كون الامامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى
 بخلاف المعرفة التي كفي وجه الوجوب فيه علينا لانتقاء المفاسد في ظننا اما في حقه
 تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتقاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتقائها فلم
 لا يجوز اشتمال الامامة على مفسدة لانعامها فلا تكون واجبة عليه تعالى (والجواب)
 ان المفاسد معلومة الانتقاء عن الامامة لان المفاسد محصورة معلومة ان لا يجب علينا اجتنابها
 اجمع وانما يجب اجتنابها اذا علمناها لان التكليف بغير المعلوم محال وتلك الوجوه
 منتقاة عن الامامة فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى ولان المفسدة
 لو كانت لازمة للامامة لم ينفك عنها و التالي باطل قطعا و لقوله تعالى (اني جاعلك
 للناس اماما) وان كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك (الثاني)
 قالوا الامامة انما تجب لو انحصر اللطف فيها فلم لا يجوز ان يكون هناك لطف آخر
 يقوم مقام الامامة فلا تتعين الامامة اللطيفة فلا تجب على التعيين (والجواب) ان انحصار
 اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل
 صقع الى نصب الرؤساء دفعا للمفاسد الناشئة من الاختلاف (الثالث) قالوا الامام انما
 يكون لطفًا ان كان متصرفا بالامر والنهي وانتم لا تقولون به فما تعتقدونه لطفًا لا تقولون
 بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف (والجواب) ان وجود الامام بنفسه لطف لوجوه
 (احدها) انه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان (وثانيها) ان اعتقاد المكلفين
 بوجود الامام وتجوز انفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقرابهم
 الى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة (وثالثها) ان تصرفه لاشك انه لطف وذلك لا يتم
 الا بوجوده فيكون وجوده بنفسه لطفًا وتصرفه لطفًا آخر والتحقيق ان نقول لطف الامامة
 يتم بامور (منها) ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالتصرف والعلم والنص

عليه باسمه ونسبه وهذا قد فعله الله تعالى (و منها) ما يجب على الامام و هو تحمله للامامة و قبوله لها وهذا قد فعله الامام (و منها) ما يجب على الرعية و هو مساعدته و النصرة له و قبول او امره و امثال قوله و هذا لم يفعله الرعية فكان منع اللطف الكامل منهم لامن الله تعالى و لامن الامام .

المسئلة الثانية: في ان الامام يجب ان يكون معصوماً

قال : و امتناع التسلسل يوجب عصمته و لانه حافظ للشرع و لوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة و يفوت الغرض من نصبه و لانحطاط درجته عن اقل العوام .

اقول : ذهبت الامامية و الاسماعيلية الى ان الامام يجب ان يكون معصوما و خالف فيه جميع الفرق و الدليل على ذلك و جوه (الاول) ان الامام لو لم يكن معصوما لزم التسلسل و التالي باطل فالمقدم مثله يبان الشرطية ان المقتضى لوجوب نصب الامام هو تجوز الخطاء على الرعية فلو كان هذا المقتضى ثابتا في حق الامام و جبان يكون له امام آخرو يتسلسل او ينتهي الى امام لا يجوز عليه الخطاء فيكون هو الامام الاصلى (الثانى) ان الامام حافظ للشرع فيجب ان يكون معصوما اما المقدمة الاولى فلان الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم احاطته بجميع الاحكام التفصيلية و لا السنة لذلك ايضا و لا اجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطاء فالمجموع كذلك و لان اجماعهم ليس لدلالة و الا لاشتهرت و لا الامارة ان يمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع على الامارة الواحدة كما يعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على اكل طعام معين في وقت واحد و لهما فيكون باطلا و لا للقياس لبطلان القول به على ما ظهر في اصول الفقه و على تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع و لا للبرائة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء و للاجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق الا الامام فلو جاز الخطاء عليه لم يبق و ثوق بما تعبدنا الله تعالى به و ما كلفناه و ذلك يناقض الغرض من التكليف و هو الانقياد الى مراد الله تعالى (الثالث) انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار عليه و ذلك يضاد امر الطاعة له بقوله تعالى (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول

واولى الامر منكم) (الرابع) انه لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالى باطل فالمقدم مثله يان الشرطية ان الغرض من امامته اتياد الامة له وامثال اوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شىء من ذلك و هو مناف لنصبه (الخامس) انه لو وقع منه المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد وعرفته بالله تعالى وعقابه و ثوابه اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل حالا من الرعية وكل ذلك باطل قطعا .

قال : ولا ينافى العصمة القدرة .

اقول: اختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم الى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون الى تمكنه منها اما الاولون فمنهم من قال ان المعصوم مختص في بدنه او نفسه بخاصة تقتضى امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة على الطاعة و عدم القدرة على المعصية وهو قول ابى الحسين البصرى واما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بانه الامر الذى يفعله الله تعالى بالعبد من اللطاف المقربة الى الطاعات التى يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط ان لا ينتهى ذلك الامر الى الاجاء ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصى وآخرون قالوا العصمة لطف يفعله الله تعالى صاحبها لا يكون معه داع الى ترك الطاعة و ارتكاب المعصية واسباب هذا اللطف امور اربعة (احدها) ان يكون لنفسه اول بدنه خاصة تقتضى ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل (الثانى) ان يحصل له علم بمطالب المعاصى ومناقب الطاعات (الثالث) تأكيد هذا المعلوم بتتابع الوحي و الالهام من الله تعالى (الرابع) مؤاخذته على ترك الاولى بحيث يعلم انه لا يترك مهملابل يضيق عليه الامر فى غير الواجب من الامور الحسنة فاذا اجتمعت هذه الامور كان الانسان معصوما والمصنف (ره) اختار المذهب الثانى وهوان العصمة لاتنافى القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية والالما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب و لبطل الثواب والعقاب فى حقه فكان خارجا عن التكليف و ذلك باطل بالاجماع و بالنقل فى قوله تعالى (-قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى).

المسئلة الثالثة : في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره

قال : **وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي .**

اقول : الامام يجب ان يكون افضل من رعيته لانه اما ان يكون مساويا لهم او انقص منهم او افضل والثالث هو المطلوب والاول محال لانه مع التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالامامة والثاني ايضا محال لان المفضول يقبح عقلا تقديمه على الفاضل ويدل عليه ايضا قوله تعالى (أفمن يهدى الى الحق احق ان يتبع أمن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون) ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية .

المسئلة الرابعة : في وجوب النص على الامام

قال : **والعصمة تقتضي النص وسيرته (ج) .**

اقول : ذهب الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوفا عليه وقالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص او الميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنص او الدعوة الى نفسه و قال باقي المسلمين الطريق انما هو النص او اختيار اهل الحل والعقد و الدليل على ما ذهبنا اليه وجهان (الاول) انا قدينا انه يجب ان يكون الامام معصوما والعصمة امر خفي لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى لانه العالم بالشرط دون غيره (الثاني) ان النبي ﷺ كان اشفق على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه وآله السلام ارشدهم الى اشياء لانسبها الي الخليفة بعده كما ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة مندوبة و غيرها من الوقائع وكان عليه وآله السلام ان اسافر عن المدينة يوماً او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين و من هذه حاله كيف ينسب اليه اهمال امته و عدم ارشادهم في اجل الاشياء واسانها واعظمتها قدراً واكثرها فائدة واشد حاجة اليها وهو المتولى لامورهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نص امام بعده والنص عليه وتعريفهم اياه وهذا برهان لمدى .

المسئلة الخامسة : في ان الامام بعد النبي (ص) بلا فصل على ابي طالب (ع)

قال : **وهما مختصان بعلي .**

اقول : العصمة والنص مختصان بعلي ان الامة بين قائلين احدهما لم يشترطهما وقد

بيننا بطلان قول الازايد. فانحصر الحق في قول الفريق الثاني وكل من اشترطهما قال ان الامام هو علي (ع).

قال: للنص الجلي في قوله (ع) سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدى وغيرهما.

اقول : هذا دليل ثان علي ان الامام هو علي عليه السلام وهو النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع وتواترت به احاديث الامامية ونقلها غيرهم نقلا شائعا ناعا (منها) انه لما نزل قوله تعالى (وانذر عشيرتک الاقربين) امر رسول الله صلى الله عليه وآله اباطالب عليه السلام ان يصنع له طعاما وجمع بني عبد المطلب فقال لهم ايكم يوازرني ويعينني فيكون اخي وخليفتي من بعدى ووصيى فقال علي عليه السلام انا بايعك واوازرك فقال رسول الله هذا اخي ووصيى وخليفتي بعدى ووارثي فاسمعو المواطيعوا له ولقوله صلى الله عليه وآله له (انت اخي ووصيى وخليفتي بعدى وقاضى ديني) (ومنها) انه لما آخى بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام فقال يا رسول الله آخيت بين الصحابة دوني فقال له صلى الله عليه وآله الم ترض ان تكون اخي وخليفتي من بعدى و آخى بينه وبينه (ومنها) ان رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم الى اصحابه بان سلموا علي علي عليه السلام بامرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الفر المحجلين وقال فيه هذا لى كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل اكثر من ان تحصى ذكرها المخالف والمؤلف الى ان بلغ مجموعها التواتر.

قال : ونقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما اجتمعت الاوصاف في علي (ع).

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون) والاستدلال بهذه الاية يتوقف على مقدمات (احديها) ان لفظه انما للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول اما المنقول فلاجماع اهل العربية عليه واما المعقول فلان لفظه ان للاثبات وما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب والاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور والنفي الى المذكور للاجماع

فبقى العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر (الثانية)
ان الولي يفيد الاولى بالتصرف والدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان
ولي من لاولي له و كقولهم رلى الدم و ولي الميت و كقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل (الثالثة) ان المراد بذلك بعض المؤمنين لانه تعالى
وصفهم بوصف مختص ببعضهم ولانه لو لاذلك لزم اتحاد الولي والمولى عليه واذا تمهدت هذه
المقدمات فنقول المراد بهذه الايات هو علي عليه السلام للاجماع الحاصل على ان من خصص
بها بعض المؤمنين قال انه على عليه السلام فصرفها الى غيره خرق للاجماع ولانه عليه السلام اما
كل المراد او بعضه للاجماع وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل المراد ولان المفسرين
اتفقوا على ان المراد بهذه الاية على عليه السلام لانه لما تصدق بخاتمته حال ركوعه نزلت هذه الاية
فيه ولا خلاف في ذلك .

قال: ولحديث الغدير المتواتر .

اقول: هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال في غدير خم
وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى
قال صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله . وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالة
على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى تفيد الاولى لان مقدمة الحديث تدل عليه
ولان عرف اللغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى (النار موليتهم) اي اولى بهم و
قول الاخطل (فاصبحت مولاها من الناس كلهم) وقولهم مولى العبدى الاولى بتدبيره
والتصرف فيه ولانها مشتركة بين معان غير مرادة هنا الا الاولى ولانه اما كل المراد
او بعضه ولا يجوز خروجه عن الارادة لانه حقيقة فيه ولم يثبت ارادة غيره .

قال : ولحديث المنزلة المتواتر .

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال
(انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدى) و تواتر المسلمون بنقل هذا
الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة على الامامة وتقرير الاستدلال به ان علياً عليه السلام له

جميع منازل هارون من موسى بالنسبة الى النبي ﷺ لان الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة و غير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد و الاصل عدم الاشتراك و لانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم و لعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه و من جملة المنازل الخلافة بعده لو عاش لثبوتها له في حيوته .

قال : ولاستخلافه على المدينة فيعم للاجماع .

اقول: هذا دليل آخر على امامته ﷺ و تقريره ان النبي ﷺ استخلفه على المدينة و ارجف المنافقون بامير المؤمنين ﷺ فخرج الى النبي و قال يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك خلفتني استنقلا و تحرزاً مني فقال عليه و آله السلام (كذبوا انما خلفتك لما تركت ورائي فارجع يا خليفتي افلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي) و اذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزل قبل موته و لا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفته عليها و اذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للاجماع ثبت الخلافة له ﷺ (لا يقال) قد استخلف النبي ﷺ جماعة على المدينة و على غيرها و مع ذلك فليسوا ائمة عندكم لانا نقول ان بعضهم عزله ﷺ و الباقيون لم يقل احد بامامتهم .

قال : ولقوله (ع) انت اخي ووصيي و خليفتي من بعدي وقاضي ديني

بكسر الدال .

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي ﷺ و تقريره ان النبي ﷺ قال انت اخي ووصيي و خليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال و هذا نص صريح في الولاية و الخلافة على ما تقدم .

قال: ولانه افضل و امامة المفضل قبيلة عقلا .

اقول: هذا دليل آخر على امامة علي ﷺ و تقريره انه افضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الامام لان تقديم المفضل على الفاضل قبيل عقلا و للسمع على ما تقدم .

قال : و لظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر و مخاطبة الثعبان و

رفع الصخرة العظيمة عن القلب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى
الامامة فيكون صادقاً .

اقول : هذا دليل آخر على امامة امير المؤمنين عليه السلام و تقريره انه قد ظهر على
يده معجزات كثيرة وادعى الامامة له دون غيره فيكون صادقاً اما المقدمة الاولى فلما
تواتر عنه عليه السلام انه فتح باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من اشد الناس قوة وخطبه
العبان على منبر الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكام الجن اشكل عليه مسألة اجبت
عنها و لما توجه الى صفين اصابهم عطش عظيم فامرهم فحفروا قريبا من دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل عليه السلام فقلعها ودحاها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا
ثم اعادها فنزل صاحب الدير واسلم فسئل عنه ذلك فقال بنى هذا الدير على قلع هذه
الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه بالشام وحارب مع الجن وقتل منهم
جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حيث صار الى بنى المصطلق وردت
الشمس له مرتين وغير ذلك من الوقائع الشهيرة الدالة على صدق فاعلها واما المقدمة
الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر اذ لا يشك احد في انه صلى الله عليه وآله ادعى الامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله .

قال : ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو (ع)

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وهو ان غيره ممن ادعى لهم الامامة
كالعباس و ابي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى (لا ينال
عهدي الظالمين) والمراد بالعهد عهد الامامة لانه جواب دعاء ابراهيم عليه السلام .

قال : ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين .

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) امر بالكون مع الصادقين اى المعلوم منهم الصديق و
لا يتحقق ذلك الا في حق المعصوم اذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي عليه السلام بالاجماع .

قال : ولقوله تعالى واولى الامر منكم .

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا
اطيعوا الله و اطيعوا الرسول واولى الامر منكم) امر بالاتباع والطاعة لاولى الامر والمراد

منه المعصوم ان غيره لا اولوية له تقتضى وجوب طاعته ولا معصوم غير علي عليه السلام بالاجماع .

المسئلة السادسة: في الأدلة الدالة على قدم امامة غير علي (ع)

قال : و لان الجماعة غير علي (ع) غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

كفرهم .

اقول: هذه ادلة تدل على ان غير علي عليه السلام لا يصلح للامامة (الاول) ان ابا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله كانوا كفرة فلا يناووا عهد الامامة للايقوق تقدمت .

قال: وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه .

اقول: هذا دليل آخر على عدم صلاحية ابي بكر للامامة وتقريره انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يورث فاطمة عليها السلام واستند الى خبر رواه هو عن النبي في قوله (نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة) وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك وايضا قوله تعالى (وورث سليمان داود) وقوله في قصة زكريا (يرثني ويرث من آل يعقوب) ينافي هذا الخبر وقالت له فاطمة عليها السلام اترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئاً فريباً . ومع ذلك فهو خبر واحد لم يعرف من احد من الصحابة موافقته على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المتواتر و كيف بين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن من يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحا عند اهله لم يمسك امير المؤمنين عليه السلام سيف رسول الله صلى الله عليه وآله وبغلته وعمامته ونازع العباس عليا بعد فوت فاطمة عليها السلام ولو كان هذا الحديث معروفا عندهم لم يجز لهم ذلك و روى ان فاطمة عليها السلام قالت يا ابا بكر انت ورثت رسول الله ام ورثه اهله قال بل ورثه اهله فقالت ما بال سهم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال سمعت رسال الله صلى الله عليه وآله يقول ان الله اذا اطعم نبياً طعمة كانت لولى الامر بعده و ذلك يدل على انه لا اصل لهذا الخبر .

قال : ومنع فاطمة عليها السلام فد كأمع ادعاء النعلة لها وشهد بذلك على وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجره لهن و لهنذا ردها عمر بن عبد العزيز .

اقول: هذا دليل آخر على الطعن في ابي بكر وعدم صلاحيته للامامة وهو انه اظهر

التعصب على امير المؤمنين عليه السلام وعلى فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله لانها ادعت فدكاو . ذكرت ان النبي نحلها اياها فلم يصدقها في قولها مع انها معصومة و مع علمه بانها من اهل الجنة واستشهدت عليا وام ايمن وصدق ازواج النبي في ادعاء ان الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة و لما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة مظلومة رد على اولادها فدكاو و مع ذلك فان فاطمة عليها السلام كان ينبغي لابي بكر انحا لها فدكا ابتداء لو لم تدعه او يعطيها اياها بالميراث .

قال : واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا .

اقول : هذا وجه آخر يدل على الطعن في ابي بكر وهو ان فاطمة عليها السلام لما حضرتها الوفاة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلوة عليها فدفنت ليلا ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفى قبرها لئلا يصلي على القبر ولم يعلم قبرها الى الآن .

قال : ولقوله اقولوني فلست بخيركم وعلى فيكم .

اقول : هذا وجه آخر في الطعن على ابي بكر وهو انه قال يوم السقيفة اقولوني فلست بخيركم وعلى فيكم و هذا الاخبار ان كان حقا لم يصلح للامامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي عليه السلام وان لم يكن حقا فعدم صلاحيته للامامة حينئذ اظهر .

قال : ولقوله ان له شيطانا يعتريه .

اقول : هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للامامة وهو قوله ان لي شيطانا يعتريني وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة .

قال : ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقي الله شرها فمن عاد الي

مثلها فاقتلوه .

اقول : هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لان عمر عندهم كان اماما وقال في حقه كانت بيعة ابي بكر فلتة وقي الله المسلمين شرها فمن عاد الي مثلها فاقتلوه فبين عمر ان بيعته كانت خطأ على غير الصواب وان مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا من اعظم ما يكون من الذم والتخطئة .

قال : وشك عندموته في استحقاقه للامامة .

اقول : هذا دليل آخر يدل على عدم امامة ابي بكر وهو انه قال لما حضرتها الوفاة

ليتني كنت سالت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق؟ وقال ايضا ايتني في ظل بنى ساعدة ضربت يدي على يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للامامة واضطراب امره فيها و انه كان يرى ان غيره اولى بها .

قال : وخالف الرسول في الاستخلاف عندهم وفي تولية من عزله.

اقول: هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه خالف الرسول في الاستخلاف عندهم لان النبي عندهم لم يستخلف احداً فباستخلافه يكون مخالفاً للنبي عندهم ومخالفة النبي توجب الطعن وايضا فانه خالف النبي في استخلاف من عزله النبي لانه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يوله عملاً سوى انه بعثه في خيبر فرجع منهزماً وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى النبي فعزله وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك حتى قال له طلحة: وليت علينا فاطمنا غليظاً .

قال : وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعد وولي اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه احداً وهو افضل من اسامة .

اقول: هذا دليل آخر على الطعن في ابي بكر وهو انه خالف النبي حيث امره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش اسامة لانه ~~في قوله~~ قال في حال مرضه حالاً بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب النفون معه فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل علياً معه وجعل النبي اسامة امير الجيش وكان فيه ابو بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلى افضل من اسامة ولم يول عليه احداً فيكون هو افضل الناس كافة .

قال : و لم يتول عملاً في زمانه و اعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل و امره برده و اخذ السورة منه و ان لا يقرأها الا هو او احد من اهله فبعث بها علياً .

اقول: هذا طعن آخر على ابي بكر وهو انه لم يوله النبي عملاً في حياته اصلاً

سوى انه اعطاه سورة برائة وامره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبي وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو واحد من اهله فبعث بها عليا وولاه الحج بالناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن اهلا لامارة الحج فكيف يكون اهلا للامامة بعده و لان من لا يؤمن على اداء سورة في حياته كيف يؤمن على الامامة بعد النبي ﷺ .

قال : و لم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع يسارسارق واحرق بالنار الفجائة السلمى ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة و اضرب في احكامه ولم يحد خالداً ولا اقتص منه .

اقول: هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه لم يكن عارفاً بالاحكام فلا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة الثانية فقدمرت واما الاولى فلانه قطع سارقاً من يساره وهو خلاف الشرع واحرق الفجائة السلمى بالنار وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الارب النار وسئل عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال اقول فيها برأى فان كان صواباً فمن الله وان كان خطأ فمنى ومن الشيطان والحكم بالرأى باطل وسأته جدة عن ميراثها فقال لها لا اجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجع حتى اسئل واخبره المغيرة بن شعبه ومحمد بن سلمة ان النبي اعطاها السدس واضرب في كثير من الاحكام و كان يستفتى الصحابة فيها و ذلك دليل واضح على قصور علمه و قلة معرفته و قتل خالد بن الوليد مالک بن نويرة و تزوج امرأته ليلة قتله وضاجعها فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص و اشار عليه عمر بقتله و عزله فقال لا اغمد سيفاً شهرة الله على الكفار .

قال: و دفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في حيوة و بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة عليها السلام و جماعة من بني هاشم ورد عليه الحسن (ع) لما بويع و ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام .

اقول: هذه مطاعن اخر في ابي بكر وهو انه دفن في بيت رسول الله ﷺ وقد نهى الله تعالى عن الدخول بغير اذن النبي ﷺ حال حيوته فكيف بعد موته و بعث الى بيت امير المؤمنين

عليه السلام لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا عليه السلام كرها وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من اخرجوا وضربت فاطمة ولقت جنينا اسمه محسن ولما بويع ابو بكر صعد المنبر فجاء الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فانكروا عليه وقال له الحسن والحسين (ع) هذا مقام جدنا ولست له اهلا ولما حضرته الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة (ع) فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك.

قال : وامر عمر بجرم امرأة حامل واخرى مجنونة فمنها علي (ع) فقال
عمر لولا علي لهلك عمر .

اقول : هذا طعن على عمر يمتنع معه الامامة لوهو ان عمر اتى اليه بامرأة قد زنت وهي حامل فامر بجرمها فقال له علي عليه السلام ان كان لك عليها سبيل فليس لك علي حملها سبيل فامسك فقال لولا علي لهلك عمر واتى بامرأة مجنونة زنت فامر بجرمها فقال له علي عليه السلام ان القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهلك عمرو من يخفى عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الامامة.

قال : وتشكك في موت النبي (ص) حتى تلى عليه ابو بكر انك ميت و
انهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية .

اقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متديبرا للآيات فلا يستحق الامامة و ذلك انه قال عند موت النبي صلى الله عليه وآله و الله مامات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فلما نبهه ابو بكر بقوله تعالى (انك ميت وانهم ميتون) و بقوله (أفان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم) قال كاني ما سمعت بهذه الاية و قال ايقنت بوفاته .

قال : وقال كل الناس اقله من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من
المغلاة في الصداق .

اقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر قال يوماً في خطبته من غالي في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله لنا في كتابه بقوله وآتيتهم

منهم او الذين فيهم عبدالرحمن وكيف يسوغ له قتل علي عليه السلام و عثمان و غيرهما و هما من اكاابر المسلمين .

قال : وخرق كتاب فاطمة عليها السلام .

اقول : هذا طعن آخر وهوان فاطمة (ع) لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رداً بوبكر عليها فدكاو كتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقىها عمر فساها عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودعت عليه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فذلك .

قال : وولي عثمان من ظهر فسقه حتى احد ثوا في امر المسلمين ما احدثوا .

اقول : هذا طعن على عثمان و هو انه ولي امور المسلمين من ظهر منه الفسق و الخيانة و قسم الولايات بين اقاربه و قد كان عمر حذره و قال نه ان اوليت هذا الامر فلا تسلط آل ابي معبط على رقاب الناس و صدق عمر فيه في قوله انه كلف باقاربه و استعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر و صلى بالناس و هو سكران و استعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرج به اهل الكوفة عنها و ولي عبدالله بن ابي سرح مصر حتى تظلم منه اهلها و كاتب ابن ابي سرح ان يستمر على ولايته سراً بخلاف ما كتب اليه جبراً و امره بقتل محمد بن ابي بكر و ولي معاوية الشام فاحدث من القتل ما احدث .

قال : و آثر اهل بالاموال .

اقول : هذا طعن آخر على عثمان و هو انه كان يؤثر اهل بيته و اقاربه بالاموال العظيمة من بيت مال المسلمين فانه دفع الي اربعة نفر من قريش اربعمائة الف دينار حيث زوجهم بينا ته و دفع الي مروان الف الف لاجل فتح افريقية و من قبله كان يعطى بقدر الاستحقاق و لا يؤثر (ولا يعطى خل) الاقارب .

قال : وحمى لنفسه .

اقول : هذا طعن آخر وهوان عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين و منعهم عنه و ذلك مناف للشرع لان النبي صلى الله عليه و آله جعل الناس في الماء و الكلاء و النار شرعاً سواء .

قال : ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى

مات واحرق مصحفه وضرب عماراً حتى اصابه فتق وضرب ابازرو نفاه الى
الربذة .

اقول : هذا طعن آخر وهوان عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز و جوز بهم
ما لا يحل ف ضرب ابن مسعود حتى مات عند احراق المصاحف واحرق مصحفه وانكر عليه
قراءته وقد قال صلى الله عليه وآله من اراد ان يقرأ القرآن غصافليقرأ بقراءة ابن ام عبدو كان
ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن
في عثمان وكان يقول قتلناه كافرا واستحضر ابازر من الشام لهوى معاوية وضربه ونفاه
الى الربذة مع ان النبي ﷺ كان مقربا لهؤلاء الصحابة وشاكراً لهم .

قال : واسقط القودعن ابن عمرو والحدعن الوليدمع وجوبهما .

اقول : هذا طعن آخر وهوان عثمان كان يسقط الحدود ويعطلها ولا يقيمها لاجل
هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامامة فانه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد
اسلامه ولما ولي امير المؤمنين عليه السلام طلبه لاقامة القصاص عليه فلحق بمعاوية ولما وجب
على الوليد بن عقبة حد الشراب اراد ان يسقط عنه فحده امير المؤمنين عليه السلام وقال
لا يبطل حدود الله وانما حاضر .

قال : وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين عليه السلام : قتله الله
ولم يدفن الا بعد ثلاث وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة .

اقول : هذه مطاعن اخر وهوان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم
الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم التأخر عن نصرته وقال امير المؤمنين
ﷺ قتله وتركوه بعد القتل ثلاثة ايام ولم يدفنوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه و
افراطهم في الحنق لما اصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر واحد
ولم يشهد بيعة الرضوان .

الْمَسْنَةُ السَّابِقَةُ فِي أَنَّ عَلِيًّا أَفْضَلُ الصَّحَابَةِ

قال : و علي (ع) افضل بكثره جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي
(ص) باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزوة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر
وحنين وغيرها .

اقول: اختلف الناس هيئنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وابو هريرة من الصحابة ان ابا بكر افضل من علي عليه السلام وبه قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيدو هو اختيار النظام وابي عثمان الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبدالله وعمار وابوزر وحذيفة من الصحابة ان عليا افضل وبه قال من التابعين عطاء ومجاهد و سلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة باجمعهم وابي عبدالله البصري و توقف الجبائيان وقاضى القضاة قال ابو علي الجبائي ان صح خبر الطائر فعلى افضل ونحن نقول ان الفضائل اما نفسانية اوبدنية وعلى عليه السلام كان اكمل وافضل من باقى الصحابة فيهماو الدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف (ره) (الاول) ان علياً عليه السلام كان اكثر جهاداً واعظم بلاء في غزوات النبي صلى الله عليه وآله باجمعها ولم يبلغ احد درجته في ذلك (منها) في غزوة بدر وهى اول حرب امتحن الله بها المؤمنين اقلتهم وكثرة المشركين فقتل على الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبه ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعمة بن عدى ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعا وسال النبي صلى الله عليه وآله ان يكفيه امره فقتله على عليه السلام ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة مسومين. قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية فى يد على عليه السلام (ومنها) فى غزوة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتبية فقتله على عليه السلام فاخذ الراية غيره فقتله عليه السلام ولم يزل يقتل واحداً بعدواحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون و اشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي صلى الله عليه وآله فضربوه بالسيف والرماح والحجر حتى غشى عليه فانهزم الناس عنه سوى على عليه السلام فنظر اليه النبي صلى الله عليه وآله بعد افاقته وقال له اكفى هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين من على عليه السلام (ومنها) يوم الاحزاب وقد بالغ فى قتل المشركين وقتل عمرو بن عبدود وكان يظلم المشركين ودعا الى البراز مراراً فامتنع عنه المسلمون وعلى عليه السلام يروم مبارزته والنبي صلى الله عليه وآله يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعاه فقال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا علياً عليه السلام فانه برز اليه فقتله الله على يديه

والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجراً من عمل اصحاب محمد ﷺ الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدى علي عليه السلام وقال النبي ﷺ لضربة على خير من عبادة الثقلين (و منها) في غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفى وفتح الله تعالى على يديه فان النبي ﷺ حصر حصنهم تسعة عشر يوماً وكانت الراية بيد علي عليه السلام فاصابه رمد فسلم النبي ﷺ الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغدالى عمر ففعل مثل ذلك فقال علي عليه السلام لاسلمن الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار فقال ايتونى بعلى عليه السلام فقيل به رمد فتقل في عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحباً فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح على الباب واقتلعه وجعله جسراً على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ورحاه اذرعاً وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلاً وقال علي عليه السلام (والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية) (ومنها) في غزاة حنين و قد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قاة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي ﷺ سوى تسعة نفر على علي عليه السلام والعباس وابنه الفضل وابوسفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبدالله بن زبير وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي عليه السلام فانهزم المشركون واقبل المسلمون بعد نداء النبي وضايقوا العدو فقتل على اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير وكانت الفضيلة باجمعها في ذلك لعلى عليه السلام وازا كان اكثر جهاداً كان افضل من غيره واكثر ثواباً .

قال : ولانه اعلم لقوة حده و شدة ملازمته للرسول (ص) و كثرة استفادته عنه و رجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايح بعد غلظهم و قال النبي (ص) اقضاكم على واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه و اخبر هو (ع) بذلك .

اقول: هذا هو الوجه الثاني في بيان ان علياً افضل من غيره وهو انه اعلم من غيره فيكون افضل اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه (الاول) انه كان شديداً للذكاء في غاية قوة

الحدس ونشأ في حجر رسول الله ﷺ ملازماً له مستفيداً منه والرسول ﷺ كان اكمل الناس وافضلهم ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل اقوى واتم بالخصوص وقد مارس المعارف الالهية من صغره وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لمي (الثاني) ان الصحابة كانت تشبه الاحكام عليهم وربما افتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع احداً منهم في شيء البتة وذلك يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن ابي بكر ان بعض اليهود لقيه فقال له اين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي خلت الارض منه حيث اختص ببعض الامكنة وانصرف عنه مستهزئاً بالاسلام فلقبه على عليه السلام فقال ان الله اين الاين فلا اين له الى آخر الحديث فاسلم على يده وسئل عن الكلاله و الاب فلم يعلم ما يقول حتى اوضح على عليه السلام الجواب وسئل عمر عن احكام كثيرة فحكّم فيها بضد الصواب فراجعها فيها على عليه السلام فرجع الى قوله كما نقل عنه من اسقاط حد الشرب عن قدامة لما تلا عليه قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا) فقال على عليه السلام الذين آمنوا و عملوا الصالحات لا يستحلون محرماً و امره برده واستتابته وقال عليه السلام فان تاب فاجلده و الا فاقطعه فلم يدر عمر كم يحده فامر عليه السلام بحد ثمانين و امر عمر بجرم مجنونة زنت فرده عليه السلام بقوله (رفع القلم عن المجنون حتى يفيق) فقال لولا على لهلك عمر و ولدت امرأة لسته اشهر فامر بجرمها فقال عليه السلام ان اقل الحمل ستة اشهر بقوله تعالى (وفصاله في عامين) وقوله تعالى (وحمله و فصاله ثلاثون شهراً) و امر بجرم حامل فقال على عليه السلام ان كان لك سبيل عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقائع الكثيرة (الثالث) انه قال رسول الله في حقه افضاكم على والقضاء يستلزم العلم وذلك ايضا يدل على افضليته (الرابع) استناد العلماء باسره اليه فان اصول النحاة مستندة اليه وكذا اصول المعارف الالهية و علم الاصول فان ابا الحسن الاشعري تلميذ ابي علي الجبائي من المعتزلة وكافة المعتزلة ينتسبون اليه ويدعون اخذ معارفهم منه و اهل النفسير رجعوا الى ابن عباس فيه و هو تلميذ على عليه السلام و الفقهاء ينتسبون اليه والخوارج مع بعدهم ينتسبون الى اكا برهم وهم تلامذة على عليه السلام (الخامس) انه

اخبر بذلك في عدة مواضع كقوله عليه السلام سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بهامن طرق الارض وقال والله لو سئدت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم و بين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع (و بالجمللة) فلم ينقل عن احد من الصحابة و لاعن غيرهم ما ينقل عنه في اصول العلم .

قال : ولقوله تعالى وانفسنا .

اقول : هذا هو الوجه الثالث الدال على انه عليه السلام افضل من غيره وهو قوله تعالى (قل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم) واتفق المفسرون كافة ان الابناء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة الى فاطمة عليها السلام و الانفس اشارة الى علي عليه السلام ولا يمكن ان يقال ان نفسيهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك الا المساوي ولا شك في ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الناس فمساء يد كذلك ايضاً .

قال : ولكثره سخائه على غيره .

اقول : هذا وجه رابع يدل على ان علياً عليه السلام افضل من غيره وهو انه كان اسخى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى انه جاد بقوته وقوت عياله و بات طاويما هو و اياهم ثلاثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيراً) و تصدق مرة اخرى بجميع ما يملكه وقد كان حينئذ يملك اربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلاً و بدرهم نهاراً و بدرهم سرا و بدرهم علانية فانزل الله تعالى في حقه (الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية) وكان يعمل بالاجرة و يتصدق بها و يشد على بطنه الحجر من شدة الجوع و شهد له بذلك اعداؤه فضلا عن اوليائه قال معاوية لوملك علي عليه السلام بيتا من تبر و يمتان تبن لانفذ تبره قبل تبنه ولم يخلف شيئاً اصلاً و قال ياصفراء و يا بيضاء غرى غيرى وكان يكنس بيوت الاموال و يصلح فيها مع ان الدنيا كانت بيده .

قال : و كان ازهد الناس بعد النبي .

اقول : هذا هو الوجه الخامس و تقريره ان علياً عليه السلام كان ازهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون افضل من غيره بيان المقدمة الاولى ما نقل بالتواتر عنه انه عليه السلام كان

سيد الابدال و اليه يستند الرجال في معرفة الزهد و التسليك فيه و ترتيب احوال الرياضات و ذكر مقامات العارفين و كان اخشن الناس ما كلاً و ملبساً و لم يشبع من طعام قط قال عميد الله بن ابي رافع دخلت يوماً عليه فقدم جراباً مختوماً فوجدنا فيه خبز شعيرياً بلساً مرضوضاً فأكل منه فقلت يا امير المؤمنين كيف تختتمه فقال خفت من هذين الولدين يلتانه بزيت اوسمن و هذا شيء اختص به علي عليه السلام و لم يشارك فيه غيره و لم ينل احد بعض درجته و كان نعلاه من ليف و يرقع قميصه بجلد تارة و بليف اخرى و قل ان يأتدّم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فينبات الارض فان ترقى فيباين و كان لا يأكل اللحم الا قليلاً و يقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات و طلق الدنيا لانا و المقدمة الثانية ظاهرة .

قال : و اعبدهم .

اقول : هذا وجه سادس وهو ان علياً عليه السلام كان اعبد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و منه تعلم الناس صلوة الليل و استفادوا منه ترتيب النوافل و الدعوات و كانت جيبته كركبة البعير اطول سجوده و كان يحافظ على النافلة حتى انه بسط له بين الصفيين نطع ليلة الهرير صلى عليه النافلة و السهام تقع بين يديه و النصول الى جوانبه و كانوا يستخرجون النصول من جسده في وقت الصلوة لالتفاتة بالكلية الى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات الى غيره .

قال : و احلمهم .

اقول : هذا وجه سابع و هو ان علياً عليه السلام كان احلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و لم يقابل احداً باسائة . فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل و كان شديد العداوة لعلي عليه السلام و عفا عن عبدالله بن الزبير لما استأسره يوم الجمل و كان يشتم علياً عليه السلام ظاهراً و قال عليه السلام لم يزل الزبير رجلاً منا اهل البيت حتى شب عبدالله بن الزبير و عفا عن سعيد ابن العاص و كان عدواً له عليه السلام و اكرم عائشة و بعثها الى المدينة مع عشرين امرأة عقيب حربها له و صفح عن اهل البصرة محاربتهم له و لما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم و فرقهم و ملك الشريعة

فاراد اصحابه ان يفعلوا بهم مثل ذلك فمنها هم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففى حد
السيوف ما يغنى عن ذلك .

قال : واشر فهم خلقه :

اقول : هذا وجه ثامن وتقريره ان علياً عليه السلام كان اشرف الناس خلقا واطلقهم
وجها حتى نسبه عمر الى الدعابة مع شدة بأسه و هيئته قال صعصعة بن صوحان كان فينا
كاحدنا في لين جانب وشدة تواضع و سهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المر بوط
للسيف الواقف على رأسه وقال معاوية لقيس بن سعد رحم الله ابا حسن فلقد كان هشاً بشاً
ذا فكاهة فقال قيس اما والله لقد كان في تلك الفكاهة والطلاقة اهيب من نى لبدتين قدمسه
الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طعام الشام وحينئذ فيكون افضل من غيره
حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه و عظم شجاعته وشدة بأسه
وكثرة حروبه .

قال : واقدمهم ايماناً .

اقول : هذا وجه تاسع وتقريره ان علياً عليه السلام كان اقدم الناس ايماناً وروى سلمان
الفارسي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اولكم وروداً على الحوض و اولكم اسلاماً علي بن
ابي طالب عليه السلام وقال انس بعث الله النبي يوم الاثنين واسام على يوم الثلاثاء قال رسول
الله صلى الله عليه وآله لفاطمة عليها السلام ازوجتك اقدمهم اسلاماً واكثرهم علماً وقال عليه السلام يوماً على المنبر انا
الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم
وكان ذلك بمحض من الصحابة ولم ينكر عليه احد وروى عبدالله بن الحسن قال كان
امير المؤمنين عليه السلام يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلاة
الانبي الله ولانه كن في منزل رسول الله صلى الله عليه وآله شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لاوامره
لم يخالفه قط و ابو بكر كان بعيداً عنه مجانبا له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على
علي عليه السلام بالخصوص وقد نزل قوله تعالى (وانذر عشيرتک الاقربين) (لا يقال) ان اسلامه
كان قبل البلوغ فلا اعتبار له (لانا نقول) المقدمتان ممنوعتان (اما الاولى) فلان سن
علي عليه السلام كان ستة وستين سنة او خمسة وستين والنبي صلى الله عليه وآله بقي بعد الوحي ثلاثة

وعشرين سنة وعلى عليه السلام بقى بعد النبي نحو من ثلاثين سنة فيكون سنة عليه السلام وقت نزول الوحي فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلاثة عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله عليه السلام زوجتك اقدمهم اسلاما واكثرهم علما (واما المقدمة الثانية) فلان الصبي قد يكون رشيدا كامل العمل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا ولهذا حكم ابو حنيفة بصحة اسلام الصبي وانا كان كذلك دل على كمال الصبي (اما اولا) فلان الطباع في الصبيان مجبولة على حب الابوين والميل اليهما فاعراض الصبي عنهما والتوجه الى الله تعالى يدل على قوة كماله (واما ثانيا) فلان طبائع الصبيان متافية للنظر في الامور العقلية والتكاليف الالهية، ملائمة للعب واللهو فاعراض الصبي عما يلائم طباعه الى ما ينافره يدل على عظيم منزلته في الكمال فثبت بذلك ان علياً عليه السلام كان اقدمهم ايمانا فيكون افضل لقوله تعالى (و السابقون السابقون اولئك المقربون) .

قال: وافصحهم لسانا.

اقول: هذا دليل عاشر وتقريره ان علياً عليه السلام كان ابلغ الناس في الفصاحة واعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال البلغاء كافة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام مخلوق ومنه تعلم الناس اصناف البلاغة حتى قال معاوية ماسن الفصاحة لقريش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبه .

قال: واسدهم رأيا.

اقول: هذا دليل حادي عشر وتقريره ان علياً عليه السلام كان اسد الناس رأياً بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم واجودهم تدبيراً واعرفهم بمزايا الامور ومواقفها وهو الذي اشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه واثار على عثمان بما فيه صلاح واصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون افضل من غيره .

قال: واكثرهم حرصاً على اقامة حدود الله تعالى .

اقول: هذا وجه ثاني عشر وتقريره ان علياً (ع) كان اكثر الناس حرصاً على اقامة حدود الله تعالى لم يراقب في ذلك اجناً ولم يلفت الي قرابة بل كان شديد السياسة

خشناً في ذات الله تعالى لم يراقب ابن عمه ولا اخاه ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي وصلب جماعة وقطع آخرين ولم يلتفت ولم يساوه في ذلك احد من الصحابة فيكون افضل من غيره .

قال : واحفظهم للكتاب العزيز .

اقول : هذا وجه ثالث عشر وهو ان علياً كان يحفظ كتاب الله تعالى علي عهد الرسول ﷺ ولم يكن احد يحفظه وهو اول من جمعه ونقل الجمهور انه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم وائمة القراء يستندون في قرائتهم اليه كأبي عمرو بن ابي العلاء وعاصم وغيرهما لانهم يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمى وهو تلميذه فيكون افضل من غيره .

قال : ولاخباره بالغيب .

اقول . هذا وجه رابع عشر وتقريره ان علياً اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة فيكون افضل منهم قطعاً وذلك لخبره بقتل نزي الثدية ولم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجده و شق قميصه ووجد على كتفه سلعة كئدى المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها وقال له اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لعلياً لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازدأتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر لعلياً بقتل نفسه في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل بذلك في ايام معاوية وبصلب ميثم التمار على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وازاه النخلة التي يصلب على جذعها وكان كما قال وبذبح قنبر فذبحه الحجاج و قيل له قدمات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحِب وانا حبيب قال اياك ان تحملها وتحملتها فتدخل بها من هذا الباب واومي الي باب الفيل

فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال عليه السلام يوماً على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تذل مائة وتهدي مائة الانباتكم بناعقها وسائقها الى يوم القيامة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر فقال عليه السلام لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وان علي كل طاقة شعر في رأسك ملكا يلعنك وعلي كل طاقة شعر في لحيتك شيطاناً يستفرك وان في بيتك لسخلاً يقتل ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فلما كان من امر الحسين عليه السلام ما كان تولى قتله و الاحاديث في ذلك اكثر من ان تحصى نقلها المخالف والمؤلف .

قال : واستجابة دعائه .

اقول : هذا وجه خامس عشر وتقريره ان علياً عليه السلام كان مستجاب الدعوة سريعاً دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وتقرير المقدمة الاولى ما نقل بالتواتر عنه عليه السلام في ذلك كما دعا على بسر بن ارطاة فقال (اللهم ان بسراً باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب عليك به رحمتك فاختلط عقله) واتهم العيران برفع اخباره الى معاوية فانكر فقال عليه السلام ان كنت كاذباً فاعمى الله بصرك فعمى قبل اسبوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير وشهدا ثنا عشر رجلا من الانصار وسكت انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنحك ان تشهد وقد سمعت ماسمعوا فقال يا امير المؤمنين كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذباً فاضربه ببياض او بوضح لا يواريه العمامة فصار ابرص وكنتم زيد بن ارقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقايح المشهورة .

قال : وظهور المعجزات عنه .

اقول : هذا وجه سادس عشر وتقريره انه عليه السلام ظهرت منه معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون افضل منهم .

قال : واختصاصه بالقرابة .

اقول : هذا وجه سابع عشر وهو ان علياً عليه السلام كان اقرب الناس الى رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون افضل من غيره ولانه كان هاشمياً فيكون افضل لقوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد

اسماعيل (ع) قريشا واصطفي من قريش هاشماً .

قال: والاخوة.

اقول: هذا وجه ثامن عشر وهو ان النبي (ص) لما واخى بين الصحابة وقرن كل شخص الى مماثله في الشرف والفضيلة رأى علياً عليه السلام متكديراً فسأله عن سبب ذلك فقال انك آخيت بين الصحابة وجعلتني متفرداً فقال رسول الله (ص) الا ترضى ان تكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدى فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون افضل منهم .

قال: ووجوب المحبة .

اقول: هذا وجه تاسع عشر وتقريره ان علياً (ع) كان محبته وودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم قطعاً وبيان المقدمة الاولى انه كان من اولي القربي فتكون مودته واجبة لقوله تعالى (قل لا اسئلكم عليه اجراً الا الامودة في القربي) .

قال: والنصرة.

اقول: هذا وجه عشرون وتقريره ان علياً عليه السلام اختص بفضيلة النصرة لرسول الله صلى الله عليه وآله دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وبيان المقدمة الاولى قوله تعالى (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين هو علي عليه السلام والمولى هنا هو الناصر لانه القدر المشترك بين الله تعالى و جبرئيل وجعله ثالثهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تعالى ان الله هو مولاه

قال: ومساواة الانبياء .

اقول: هذا وجه حادي وعشرون وتقريره ان علياً عليه السلام كان مساوياً للانبياء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوي للافضل افضل بيان المقدمة الاولى مارواه البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من احب ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح عليه السلام في تقواه والى ابراهيم (ع) في حلمه والى موسى عليه السلام في هيبته والى عيسى (ع) في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب .

قال: وخبر الطائر والمنزلة والغدير وغيرها .

اقول: هذا وجه ثلثي وعشرون وتقريره ان النبي ﷺ اخبر في مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على امامته (منها) ماورد في خبر الطير وهو انه قال اللهم ائمني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير فجاء علي عليه السلام فأكل معه وفي رواية اللهم ادخل الى احب اهل الارض اليك رواه انس وسعد بن ابي وقاص وابو رافع مولى رسول الله ﷺ وابن عباس وعول ابو جعفر الاسكافي وابو عبدالله البصري على هذا الحديث في انه افضل من غيره وادعى ابو عبدالله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره احد منهم فيكون متواتراً (ومنها) خبر المنزلة وهو قوله ﷺ انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هارون افضل اهل زمانه عند اخيه فكذا على (ع) عند محمد ﷺ (ومنها) خبر الغدير وهو قوله ﷺ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف مادار وقد بينا ان المراد بالمولى هنا الاولى بالتصرف واذا كان على (ع) اولى من كل احد بالتصرف في نفسه كان افضل منهم قطعاً . اعترض بعضهم على هذا الجواز ان يكون المراد به الولاة لانه وقع مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارثة فقال له علي عليه السلام انت مولاي فقال انما مولى رسول الله ﷺ ولست بمولاه فبلغ ذلك رسول الله ﷺ وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والجواب من وجوه (الاول) ما ذكره ابو عبدالله البصري وهو انه لا اختصاص لعلي عليه السلام بالولاة دون غيره من اقارب النبي فلا يجوز حمله على هذا المعنى (الثاني) ما ذكره ابو عبدالله ايضاً وهو ان عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقالت الانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاة (الثالث) ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله ﷺ است اولى منكم بانفسكم (ومنها) قول رسول الله ﷺ في ذى الثدية يقتله خير الخلق والخليفة وفي رواية اخرى يقتله خير هذه الامة وقال لفاطمة عليها السلام ان الله اطع على اهل الارض فاختر منهم اباك فاخذه نبيا ثم اطع ثانية فاختر منهم بعلك وقالت عائشة كنت عند النبي ﷺ فاقبل علي فقال هذا سيد العرب قالت قلت يا ابي انت وامى الست انت سيد العرب فقال

انا سيد العالمين وهذا سيد العرب وعن انس ان النبي ﷺ قال لعلي (ع) ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدى يقضى ديني وينجز موعدي علي ابن ابي طالب (ع) وسأل رجل عائشة عن مسيرها فقالت كان قدراً من الله فسألها عن علي ﷺ فقالت لقد سألتني عن احب الناس الي رسول الله ﷺ وزوج احب الناس اليه وقال لفاطمة ﷺ اها اترضين اني زوجتك خير امتي وعن سامان انه قال قال رسول الله خير من اترك بعدى علي بن ابي طالب وعن ابي مسعود قال قال رسول الله ﷺ علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ افضل امتي علي بن ابي طالب .

قال: ولا نتفاء سبق كفره .

اقول: هذا وجه ثالث وعشرون وتقريره ان عليا لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمناً موحداً بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن الجاهلية كفرة ولا ريب في فضل من لم يزل موحداً علي من سبق كفره علي ايمانه .

قال: وكثرة الانتفاع به .

اقول: هذا وجه رابع وعشرون وتقريره ان عليا ﷺ انتفع به المسلمون اكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه اكثر وفضله اعظم بيان المقدمة الاولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وبلغ في الزهد رتبة لم يلحقه احد بعدها واستفاد الناس منه طرائق الرياضة والترك والانتفاع الى الله وكذا في السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتهدد واما العلم فظاهر استناد كافة العلماء اليه واستفادتهم منه وعاش بعد ابي بكر زمناً طويلاً يفيد الناس الكمالات النفسانية والبدنية وابتلى بمسالم يحصل لغيره من المشاق .

قال: وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية .

اقول: هذا وجه خامس وعشرون وتقريره ان الكمالات اما نفسانية واما بدنية واما خارجية اما الكمالات النفسانية والبدنية فقد بينا بلوغه الى الغاية اذ باب العلم والزهد والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ من غيره بل لا يحاذيه في

واحد منها احد وبلغ في القوة البدنية و الشدة مبلغا لا يساويه احد حتى قيل انه عليه السلام كان يقط الهام قط الاقلام لم يخط في ضربة ولم يحتاج الى المعاودة وقلع باب خبير وقد عجز عن نقلها سبعون نفسا من اشد الناس قوة مع انه عليه السلام كان قليل الغذاء جداً باخشن مأكلاً وملبس كثير الصوم مداوم العبادة (واما الخارجية) فمنها النسب الشريف الذي لا يساويه احد في القرب من رسول الله صلى الله عليه وآله فانه كان اقرب الناس اليه فان العباس كان عم رسول الله من الاب وعلي كان ابن عمه من الاب والام ومع ذلك فانه كان هاشميا من الاب والام لانه علي بن ابي طالب بن عبدالمطلب بن هاشم و امه فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها المصاهرة و لم يحصل لاحد ما حصل له منها فانه زوج سيدة النساء و عثمان وان شاركه في كونه ختماً لرسول الله الا ان فاطمة عليها السلام اشرف بناته وكان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول مبلغ عظيم وكان يعظمها حتى انه اذا جاءت اليه نهض لها قائماً ولم يفعل ذلك باحدى من بناته وقال رسول الله صلى الله عليه وآله سيدة نساء العالمين بالجنة اربع وعقد منهن فاطمة عليها السلام (ومنها) الاولاد ولم يحصل لاحد من المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام امامان سيدا شباب اهل الجنة وكان حبر رسول الله لهما في الغاية حتى انه عليه السلام كان يتطأطأ لهما ليركباه ويبع لهما ثم اولد كل واحد منهما عليهما السلام اولادا بلغوا في الشرف الى الغاية فالحسن عليه السلام اولد مثل الحسن المثني والمثلث وعبدالله بن الحسن المثني والنفس الزكية وغيرهم واولد الحسين عليه السلام مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري والخلف الحجة القائم وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والترك للدينا شيئاً عظيماً حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يقتخرون بخدمتهم (ع) فابو يزيد البسطامي كان يقتخر بانه يسقي الماء لدار جعفر الصادق (ع) ومعروف الكرخي اسلم على يدى الرضا (ع) وكان بواب داره الى ارمات وكان اكثر الفضلاء يقتخرون بالانتساب اليهم في العلم فان مالكا كان اذا سئل في الدرب عن مسألة لم يجب السائل ف قيل له في ذلك فقال اني اخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق (ع) وكنت اذا اتيت اليه لاستفيد منه نهض ولبس افخر ثيابه وتطيب وجلس في اعلى منزله وحمد الله تعالى وافادني شيئاً واستفادة ابي حنيفة من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم يحصل لاحد من الصحابة

فيكون، على (ع) افضل منهم .

المسئلة العاشرة: في امامة باقي الائمة عليهم السلام

قال : والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفاها
عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم .

اقول : لما بين ان الامام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن ابي طالب عليه السلام شرع في بيان امامة باقي الائمة الاحد عشر وهم الحسن بن علي ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ابن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم ولده الحسن العسكري ثم الامام المنتظر (ع) واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة (الاول) النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة على الاجمال واخرى على التفصيل كما روى عنه (ص) متواتراً انه قال للحسين عليه السلام هذا ابني امام ابن امام اخو امام ابوائمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الاخبار وروى المخالف عن مسروق قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ دخل علينا شاب وقال هل عهد اليكم نبيكم كم تكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا ما سألني احد عنه نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثني عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل (الوجه الثاني) قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا بمعصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والازم خلو الزمان من المعصوم وقد بينا استحالة (الوجه الثالث) ان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحقاقه الرياسة العامة لانه افضل من كل احد في زمانه ويقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا برهان لمي .

المسئلة السادسة في احكام المخالفين

قال : محاربوا علي (ع) كهرة ومخالفوه فسقة .

اقول : المحارب لعلي (ع) كافر لقول النبي (ص) يا علي حربك حربي ولا شك في

كفر من حارب النبي (ص) واما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول علمائنا فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره وذهب آخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة (احدها) انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة (الثاني) قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة (الثالث) ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضى لاستحقاق الثواب .

قال : المقصد السادس في المعاد والوعود والوعيد وما يتصل بذلك - حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل .
اقول : في هذا المقصد مسائل .

المسئلة الاولى : في إمكان خلق عالم آخر

و اعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة فلا جل ذلك صدرها في اول المقصد وقد اختلف الناس في ذلك واطبق المليون عليه وخالف فيه الاوائل واحتج المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لان هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثلين واحد فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على الاخر بالامكان والى هذا البرهان اشار بقوله حكم المثلين واحد واما السمع فقوله تعالى (وايس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) .

قال : والكريهه وجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة .

اقول : هذا اشارة الى ما احتج الاوائل به على امتناع خلق عالم آخر وتقريره من وجبه (الاول) انه لو وجد عالم آخر لكان كرة لانه الشكل الطبيعي فان تلاقت الكرتان او تباينت لزم الخلاء والجواب لانسلم وجوب الكرية في العالم الثاني سلمنا لكن لانسلم وجوب الخلاء لامكان ارتسام الثاني في ثخن بعض الافلاك واحاطة المحيط بالعالمين (الثاني) لو وجد عالم آخر فيه نار وارض وغيرهما فان طلبت امكنة هذه العناصر

لزم قسرها دائماً والاختلاف المتفقات في الطباع في مقتضياتها (والجواب) لم لا يجوز ان يكون العالم الاخر مخالفاً لهذا العالم في الحقيقة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لهما فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف (ره) عليه.

المسئلة الثانية : في صحة العدم على العالم

قال : والامكان يعطى جواز العدم .

اقول: اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فذهب المليون اجمع الى ذلك الا من شذو منع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم الى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قدينا خطائهم وبرهنا على حدوثه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب الآخرون الى ان الامتناع باعتبار الغير وذلك ان العالم معلول علة واجب الوجود فلا يمكن عدمه الا بعدم علته ويستحيل عدم واجب الوجود ونحن قدينا خطائهم في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر مختار وذهب الكرامية و الجاحظ الى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث لان الاجسام باقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لان شأنه الابدان لا الاعدام ان لا فرق في العقل بين نفى الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للاجسام لانه بعد وجوده ليس اعدامه للباقي اولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين واولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة وبكثرتها باطلة لامتناع اجتماع المثليين وباستلزام الجمع بين النقيضين باطلة لانتفاءه على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ فان الاعدام يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتناع واقع بين نفى الفعل وفعل العدم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يعدم بوجود الضد ويكون الضد اولى باعدامه و ان كان سبب الاولوية مجهولاً سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر باعراض غير باقية بوجودها الله تعالى حالاً فحالا فان لم يجدد العرض انتفت الجواهر ودليل المصنف (ره) على مطلوبه من صحة العدم حجة على الجميع وهو اننا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه الى الامتناع والوجود فيجوز عدمه كما جاز وجوده .

المسئلة الثالثة : فى وقوع العدم وكيفيته

قال : والسمع دل عليه .

اقول : يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى (هو الاول والاخر) وقوله (كل شىء هالك الا وجهه) وقال تعالى (كل من عليها فان) وقد وقع الاجماع على الفناء وانما الخلاف فى كيفيته على ماسياتى .

قال : ويتأول فى المكلف بالتفريق كما فى قصة ابراهيم (ع) .

اقول : المحققون على امتناع اعادة المعدوم وسيأتى البرهان على وجوب المعاد وهيئنا قد بين ان الله تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة فبين المصنف (ره) مراده من الاعدام اما فى غير المكلفين وهو ما لا يجب اعادته فلا اعتبار به ان لا يجب اعادته فجاز اعدامه بالكلية ولا يعاد واما المكلف الذى يجب اعادته فقد تأول المصنف (ره) معنى الاعدام فيه بتفريق اجزائه ولا امتناع فى ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك بمعنى انه غير منتفع به او يقال انه هالك بالنظر الى ذاته انه ممكن و كل ممكن بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد ان لا وجود الا للواجب بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد ان لا وجود الا للواجب بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر الى ذاته فاذا فرق اجزائه كان هو العدم فاذا اراد الله تعالى اعادته جمع تلك الاجزاء والفها كما كانت فذلك هو المعاد و يدل على هذا التاويل قوله تعالى فى سؤال ابراهيم عليه السلام عن كيفية الاحياء للموتى لانه تعالى لا يحيى الموتى فى دار التكليف و انما الاحياء يقع فى الآخرة فسأل عليه السلام عن كيفية ذاك الاحياء وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التى يفعلها الله تعالى حتى يهيبهم و يعدهم لنفخ الروح فامر الله تعالى باخذ اربعة من الطير و تقطيعها و تفريق اجزائها و مزج بعض الاجزاء ببعض ثم يفرقها و يضعها على الجبال ثم يدعوها فلما دعاها ميز الله تعالى اجزاء كل طير عن الاخر و جمع اجزاء كل طير و فرقها عن الاجزاء الاخرى حتى كملت البنية التى كانت عليها اولانم احياها ولم يعدم الله تعالى تلك الاجزاء فكذا فى المكلف هذا ما فهمناه من قوله كما فى قصة ابراهيم عليه السلام فهذا هو كيفية الاعدام .

قال : و اثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجواهر .

اقول: لما ذكر المذهب الحق فى كيفية الاعدام شرع فى ابطال مذهب المخالفين فى ذلك واعلم ان من جملة من خالف فى كيفية الاعدام جماعة من المعتزلة فذهبوا الى ان الاعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود ان يخلق الله تعالى للجواهر ضداً هو الفناء وقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال (احدها) قال ابن الاخشيد ان الفناء ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز الا انه يكون حاصلًا فى جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدت الجواهر بأسرها (الثانى) قال ابن شبيب ان الله يحدث فى كل جواهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجواهر فى الزمان الثانى فجعله قائما بالمحل (الثالث) قال ابو على و ابوهاشم و من تابعهما ان الفناء يحدث لافى محل فينتفى الجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فذهب ابوهاشم وقاضى القضاة الى ان الفناء الواحد كافى فى عدم كل الجواهر و ذهب ابو على واصحابه الى ان لكل جواهر فناء مصادره ولا يكفى ذلك الفناء فى عدم غيره اذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير فرضوه فى ضده باطل لان الفناء ان قام بذاته كان جواهرًا ان معنى الجواهر ذلك فلا يكون ضداً للجواهر وان كان غير قائم بذاته كان عرضا ان هو معناه فيكون حالافى الجواهر اما ابتداء او بواسطة و على كلا التقديرين يستحيل ان يكون منافيا للجواهر .

قال: ولانتفاء الاولوية .

اقول : يفهم من هذا الكلام امران (احدهما) اقامة دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجواهر و تقريره ان نقول لو كان الفناء قائما بالجواهر لكان عرضا حالافيه ولم يكن اقتضائه لنفى محله اولى من اقتضاء محله لنتفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل اولى ان منع الضد دخول الضد الاخر فى الوجود مع امكان اعدامه له اولى من اعدام المتجدد للضد الباقي وبالخصوص اذا كان محلاله (الثانى) اقامة دليل ثان على انتفاء الفناء و تقريره ان نقول لو كان الفناء ضداً للجواهر لم يكن اعدامه للجواهر الباقي اولى من اعدام الجواهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول فى الوجود بل هو اولى لما تقدم .

قال : ولاستلزامه انقلاب الحقائق او التسلسل .

اقول : المقول بالفناء يستلزم احداً من محالين (احدهما) انقلاب الحقائق (والثاني) التسلسل وكل مستلزم للمحال فإنه محال قطعاً اما استحالة الامرين فظاهر واما بيان الملازمة فلان الفناء اما ان يكون واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود والقسمان باطلان اما الاول فلانه قد كان معدوماً والام يوجد الجوهر ثم صار موجوداً وذلك يعطى امكانه واما الثاني فلانه يصح عليه العدم والالم يكن ممكناً فعدمه ان كان لذاته كان ممتمناً بعد ان كان ممكناً وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وان كان بسبب الفاعل بطل اصل دليلكم وان كان بوجود ضد آخر لزم التسلسل هذا ما حصلناه من هذا الكلام .

قال : واثبات بقاء لافي محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين .

اقول : ذهب قوم منهم ابن شبيب الى ان الجوهر باق ببقاء موجود لافي محل فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصنف (ره) احال هذا المذهب ايضا باستلزامه المحال وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين (احدهما) الترجيح من غير مرجح (والثاني) اجتماع النقيضين والذي يخطر لنا في تقرير ذلك امران (احدهما) ان نقول البقاء اما جوهر او عرض والقسمان باطلان فالقول به باطل اما الاول فلانه لو كان جوهر لم يكن جعله شرطاً لجوهر آخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما شرطاً لصاحبه وهو دور او لا يكون احدهما شرطاً للآخر وهو المطلوب واما الثاني فلانه لو كان عرضاً قائماً بذاته لزم اجتماع النقيضين اذا العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قائماً لافي محل مع كونه عرضاً لزم ما ذكرناه (الثاني) ان يقال البقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته والقسمان باطلان اما الاول فلان وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجود يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين واما الثاني فلان عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحالة استناده الى ذاته والالكان ممتمن الوجود مع امكانه وذلك جمع بين النقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد والالجاز مثله في الجوهر فالقول بذلك هنا مع استحالته في الجوهر ترجيح من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط والالزام ان يكون للبقاء بقاء آخر فليس

احدهما بكونه صفة للاخر اولى من العكس وذاك ترجيح من غير مرجح .

قال : واثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة .

قول : ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبي الى ان الجوهر تبقى ببقاء قائم بها فاذا اراد الله تعالى اعدامها لم يفعل البقاء فانفتت الجوهر والمصنف (رد) ابطال ذلك باستلزامه توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وتقريره ان حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني اما ان يكون هو البقاء او معلوله ويستلزم من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه .

المسئلة الرابعة : في وجوب المعاد الجسماني

قال : ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة

قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه .

اقول : اختلف الناس هنا فذهب الاوائل الى نفي المعاد الجسماني واطبق المليون عليه واستدل المصنف (رد) على وجوب المعاد مطلقاً بوجهين (الاول) ان الله تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده (الثاني) ان الله تعالى قد كلف وفعل الالم وذلك يستلزم الثواب والعوض والالكان ظالماً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فانا قدينا حكمته تعالى ولا ريب في ان الثواب والعوض انما يصلان الى المكلف في الآخرة لان ثنائهما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بانه امر معلوم بالضرورة من دين النبي ﷺ و القرآن دل عليه في آيات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بانه ممكن لان المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة .

قال : ولا يجب اعادة فواضل المكلف .

اقول : اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب على ما عرفت (منها) قول من يعتقد ان المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الاوائل والنصارى والتناسخية

والغزالي من الأشاعرة وابن الهيثم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية (ومنها) قول جماعة من المحققين ان المكلف هو اجزاء اصلية في هذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما تقعان في الاجزاء المضافة اليها .

(اذا عرفت هذا فنقول) الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الاصلية او النفس المجردة مع الاجزاء الاصلية اما الاجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بعينها وغرض المصنف (ره) بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقرير قولهم ان انسانا لو اكل آخر واغتذى باجزائه فان اعيدت اجزاء الغذاء الى الاول عدم الثاني وان اعيدت الى الثاني عدم الاول وايضا ما ان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى آخره او القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلاق (اما الاول) فلان البدن دائما في التحلل والاستخلاف فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية وانه قد يتحلل منه اجزاء تصير اجساما غذائية ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير اجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت اجزاء له او لافان اعيد اجزاء كل عضو الى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءا من العضوين وهو محال (واما الثاني) فلانه قد يطبع العبد حال تركبته من اجزاء ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصى في اجزاء اخرى فاذا اعيد في تلك الاجزاء بعينها واثابها على الطاعة لزم ايصال الحق الى غير مستحقه وتقرير الجواب واحد وهو ان لكل مكلف اجزاء اصلية لا يمكن ان يصير جزءا من غيرها بل يكون فواضل من غيره لو اغتذى بها فان اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت اصلية له ولا في تلك الاجزاء وهي التي تعادوهى باقية من اول العمر الى آخره .

قال: وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها و دوام الحيوة مع الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات
اقول: احتج الاوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجوه (احدها) ان السمع قد دل على انتشار الكواكب وانخراق الافلاك و ذلك محال (الثاني) ان حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضى عدم الكرية (الثالث) ان دوام الاحتراق مع بقاء الحيوة محال (الرابع) ان تولد الاشخاص وقت الاعداء من غير تولد من الابوين

باطل (الخامس) ان القوى الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم اهل الجنة قول بعدم التناهي والجواب عن الكل واحد وهو ان هذه استبعادات اما الافلاك فانها حادثة على ما تقرر اولا فيمكن انخرابها كما يمكن عدمها وكذا حصول الجنة فوق الافلاك ودوام احتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحالته الى اجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائما والتولد ممكن كما في آدم عليه السلام والقوى الجسمانية قد لا يتناهى اثرها اذ كانت واسطة في التأثير .

المسئلة الخامسة: في الثواب والعقاب

قال: ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال به و ظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا .

اقول: المدح قول نبيء عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع منه والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والذم قول نبيء عن اتضاع حال الغير مع قصده والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستحقاق والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضداً والاخلال بالقبيح ومنع ابو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح وبفعل الواجب وصاروا الى ذلك لان المكلف يمتنع خلوه من الاخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف (ره) فان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وان لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح واعلم انه يشترط في استحقاق الفاعل المدح او الثواب ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وكذا المندوب يفعله لندبه او لوجه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح او لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه اخلالا بالقبيح فانه لو فعل الواجب او المندوب لالما ذكرنا لم يستحق مدحاً ولا ثواباً عليهما وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذته اذ غيرها لم يستحق المدح

والثواب والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة انها مشقة قد ازمها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلماً وعبثاً وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم واما النفع وهو اما ان يصح الابتداء به اولاً والاول باطل والالزم العبث فى التكليف والثانى هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فانه يقبح الابتداء بذلك لان تعظيم من لا يستحقه قبيح.

قال : وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع.

اقول: كما ان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهى فعل القبيح او الاخلال بالواجب لاشتماله على سبب استحقاق العقاب لوجهين (احدهما) عقلى كما ذهب اليه جماعة من العدائية و تقريره ان العقاب لطف و اللطف واجب اما الصغرى فلان المكلف اذا عرف ان مع المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل غيرها وهو معلوم قطعاً واما الكبرى فقد تقدمت (والثانى) سمعى وهو الذى ذهب اليه باقى العدائية وهو متواتر معلوم من دين النبى ﷺ اذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب لا يقتضى استحقاق ذم ولا عقاب بل المقتضى لذلك هو فعل القبيح او فعل ضد الواجب وهو تركه وقد تقدم بيان ذلك.

قال : ولا استبعاد فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

اقول: هذا جواب عن حجة من منع من كون الاحلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم وتقريره انه لو كان ذلك سبباً و الاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف اذا خلا من الامرين مستحقاً للذم والمدح والجواب انه لا استبعاد فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على احدهما و يمدح على الاخر كما اذا فعل طاعة ببعض اعضائه و معصية بالآخر .

قال : وايجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح.

اقول: ذهب ابو القاسم البلخى الى ان هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وانما الثواب تفضل من الله تعالى وذهب جماعة

من العدالة الى خلاف هذا القول واحتج المصنف (ره) على ابطاله بانه قبيح عند العقلاء ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحته على تلك النعمة من غير ايصال ثواب اليه ويعدون ذلك نقصا في المنعم وينسبونه الى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب.

قال: ولتضاء العقل بهمع الجهل .

اقول: هذا دليل ثان على ابطال قول البلخي وتقريره ان العقلاء باسرههم يجزمون بوجوب شكر المنعم واذ اكان وجوب الشكر معلوما بالعقل مع ان العقل لا يدرك التكليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكرا.

قال : ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به او الاخلال بالقبيح شاقا و لا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه .

اقول: يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المتدوب شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا اذا المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى المقتضى للاستحقاق و لا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وقد وجدت منفكة عنه لانه في حالة الفعل يستحيل ان يكون نادما عليه نعم نفى الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل ان اوقعه المكلف لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب.

المسئلة السادسة: في صفات الثواب والعقاب

قال: ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما .

اقول: ذهب المعتزلة الى ان الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الاهانة واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الاهانة بالعقاب باننا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف.

قال: ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول تقيضيهما لولاه.

اقول: ذهبت المعتزلة الى ان الثواب والعقاب دائمان واختلف في العلم بدوامهما هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى انه عقلي وذهبت المرجئة الى انه سمعي واحتج المصنف «رد» على دوامهما بوجود (احدهما) ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري و اذا كان كذلك كان لطفًا واللطف واجب على مامر (الثاني) ان الذم والمدح دائمان اذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع و ذم العاصي اذالم يظهر منه ندم على ما فعل وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة و المعصية في حكم الدائميتين فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر لان العلة تكون دائمة او بحكم الدائم (الثالث) ان الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعاً لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب لانهما خالصان عن الشوائب هذا ما فهمناه من كلام المصنف (رد) ولحصول تقيضيهما يعني تقيض الثواب والعقاب لولاه اي لولاه الدوام .

قال: ويجب خلوصهما والالكان الثواب انقص حالاً من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر.

اقول: يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لولا ذلك لكان العوض والتفضل اكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذ يكون الثواب انقص درجة وانه غير جاز واما العقاب فلانه ادخل في الزجر فيكون لطفًا .

قال: وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا يزيد من مرتبة ويبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح و اهل النار ليلجئون الى ترك القبائح .

اقول: اما ذكر ان الثواب خالص عن الشوائب و رد عليه ان اهل الجنة يتفاوتون في الدرجات والانقص اذا شاهد من هو اعظم ثوابا حصل له الفم بنقص درجته عنه و

لعدم اجتهاده في العبادة وايضا فانه يجب عليهم الشكر لنعمة الله تعالى او الاخلال بالقبايح
وفي ذلك مشقة والجواب عن الاول ان شهوة كل مكلف مقصورة على ما حصل له لولا يفتن
لفقد الازيد لعدم اشتهاه له وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة الى حد
ينتفي المشقة معه واما الاخلال بالقبايح فانه لامشقة عليهم فيه لانه تعالى يغنيهم بالثواب
ومنافعه عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة اما اهل النار فانهم يلجئون الى فعل ما
يجب عليهم وترك القبايح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لانه بالغ حد الاجاع ويحصل
من ذلك نوع من العقاب ايضا .

**قال : و يجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله
تعالى خاصة .**

اقول : ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفا على شرط و منعه
آخرون والاول هو الحق والدليل عليه انه لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثابا
مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي صلى الله عليه وآله والتالي باطل فكنا المقدم بيان
الشرطية ان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلولم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت
اثابة من لم يصدق بالنبي صلى الله عليه وآله حيث لم ينظر في معجزته .

**قال : وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى (لئن اشركت ليحبطن عملك)
وقوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه).**

اقول : اختلف المعتزلة على اربعة اقوال فقال بعضهم ان الثواب والعقاب يستحقان
في وقت وجود الطاعة والمعصية واطلوا القول بالموافاة وقال آخرون انها يستحقان
في الدار الآخرة وقال آخرون انما يستحقان حال الاخترام وقال آخرون انما يستحقان
في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى انه يوافي الطاعة ثابتة الى حال الموت
او الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى انه يحبط
الطاعة او يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب و بهما استدل
المصنف (ره) على القول بالموافاة بقوله تعالى (لئن اشركت ليحبطن عملك) وبقوله
تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاو لئك حبطت اعمالهم) وتقريره ان نقول

اما ان يكرن المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلا من اصله او ان الثواب يسقط بعد ثبوته او ان الكفر باطله والاولان باطلان اما الاول لانه علق بطلانه بالشرك ولانه شرط وجزاءهما انما يقعان في المستقبل و بالاول يبطل الثاني واما الثالث فلما يأتي من بطلان التعاطب .

المسئلة السابعة: في الاحباط والتكفير

قال : و الاحباط باطل لاستلزامه الظلم و لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) .

اقول : اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة او يكفر نوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاهما المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله وقال ابو هاشم انه ينتفى الاقل بالاكثرو ينتفى من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاحباط انه يستلزم الظلم لان من اساء واطاع وكانت اسائه اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وان تساويا يكون مساويا لمن يصدر عنه احدهما و ليس كذلك عند العقلاء و لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) والايفاء بوعدده ووعيده واجب

قال : و لعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعيفا و حصول المتناقضين مع التساوى .

اقول : هذا دليل على ابطال قول ابي هاشم بالموازنة و تقريره انا اذا فرضنا استحقات المكلف خمسة اجزاء من الثواب و عشرة اجزاء من العقاب و ليس اسقاط احدى الخمستين من العقاب الخمسة من الثواب اولى من الاخرى فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب و خمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم والمفلوب غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما

معالان وجود كل منهما ينفي وجود الاخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين النقيضين .

المسئلة الثامنة : في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر

قال : والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب

بايمانه ولقبحة عذابه العقلاء .

اقول : اجمع المسلمون كافة على ان عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع و اختلفوا في اصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على انه كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابه منقطع وينبغي ان يعرف صفة الصغيرة والكبيرة اما الصغيرة فتقال على وجوه (منها) ما يقال بالاضافة الى الطاعة فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة او هي اصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وانما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك بان يزيد تارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم يقل ان تلك صغيرة بالاضافة الى تلك الطاعة على الاطلاق بل تقييد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترب بالطاعة والمعصية فان الاتفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى (لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل) (ومنها) ان يقال بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى (ومنها) ان يقال بالاضافة الى ثواب فاعلها بمعنى ان عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي اطبق العلماء عليه والكبيرة تقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه (اذ عرفت هذا فنقول) الحق ان عقاب اصحاب الكبائر منقطع والدليل عليه وجهان (الاول) انه يستحق الثواب الدائم بايمانه لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) والايمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق بالايمان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد والجمع محال (الثاني) يلزم ان يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بانواع القربات اليه ثم يعصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه

مخلداً في النار كمن اشرك بالله تعالى مدة عمره وذلك محال لقبحه عند المقلد .

قال : والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر .

اقول : هذا اشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل (اما النقل) فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) الى غير ذلك من الآيات (واما العقل) فما تقدم من ان العقاب والثواب يجب دواهما (و الجواب) عن السمع التأويل اما بمنع العموم والتخصيص بالكفار واما بتأويل الخلود بالبقاء المتطاوّل بان لم يكن دائماً وعن العقل بان دوام العقاب انما هو في حق الكفار واما غيرهم فلا .

المسئلة الثامنة : في جواز العفو

قال : والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان .

اقول : ذهب جماعة من معتزلة بغداد الى ان العفو جائز عقلاً و غير جائز سمعاً ذهب البصريون الى جوازه سمعاً وهو الحق واستدل المصنف (ره) بوجوه ثلاثة (الاول) ان العقاب حق الله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان (الثاني) ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكما كان كذلك كان تركه حسناً اما انه ضرر بالمكلف فضروري واما عدم الضرر في تركه فقطعي لانه تعالى غني بذاته عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضروري .

قال : ولسمع .

اقول : هذا دليل الوقوع سمعاً وهو الآيات الدالة على العفو لقوله تعالى (ان الله لا يغير ان يشرك به ويغفر به مادون ذلك لمن يشاء) فاما ان يكون هذان الحكمان مع التوبة او بدونها والاول باطل لان الشرك يغفر مع التوبة فتعين الثاني (وايضاً) المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها لان الواجب لا يعلق بالمشيئة فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الآية الى المعصية التي لا يجب غفرانها لقوله تعالى

(وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) «وعلى» تدل على الحال او الغرض كما يقال ضربت زيدا على عصيانه اى لاجل عصيانه وهو غير مراد هنا قطعا فتعين الاول (وايضا) فانه تعالى قد نطق في كتابه العزيز بانه عفو غفور واجمع المسلمون عليه ولا معنى له الاسقاط العقاب عن العاصي .

المسئلة العاشرة : في الشفاعة

قال : و الاجماع على الشفاعة فليل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه .

اقول : اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي ﷺ و يدل عليه قوله تعالى (عسى ان يبعثك ربك مقاما محموداً) قيل انه الشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب و ذهب التفضلية الى ان الشفاعة للفساق من هذه الامة في اسقاط عقابهم و هو الحق و ابطال المصنف (ره) الاول بان الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكننا شافعين في النبي عليه وآله السلام حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات و التالي باطل قطعا لان الشافع اعلى من المشفوع فيه فالمدقم مثله .

قال : و نفى المطاع لا يستلزم نفى المجاب و باقى السمعيات متأولة

بالكفار .

اقول : هذا اشارة الى جواب من استدل على ان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع وقد استدلوا بوجوه (الاول) قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين والفاسق ظالم (والجواب) انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لانه ليس في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا احد فوقه ولا يلزم من نفى الشفيع المطاع نفى الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعا بين الادلة (الثاني) قوله تعالى (وما للظالمين من انصار) ولو شفع (ع) في الفاسق لكان ناصراً له (الثالث) قوله تعالى (ولا تنفعها شفاعة) (يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا) (ولا تنفعهم شفاعة الشافعين) و الجواب عن هذه الايات كلها انها مختصة بالكفار جمعا بين الادلة (الرابع) قوله

تعالى (و لا يشفعون الا لمن ارتضى) نفى شفاعة الملائكة عن غير المرضى لله تعالى و الفاسق غير مرتضى و الجواب لانسلم ان الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في ايمانه
قال : وقيل في اسقاط المضار و الحق صدق الشفاعة فيهما و ثبوت الثاني له (ص) لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي .

اقول : هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه اولاً وهو ان الشفاعة في اسقاط المضار ثم بين المصنف (ره) انها تطلق على المعنيين معا كما نقول شفع فلان في فلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعنى اسقاط المضار ثابتة للنبي لقوله **ﷺ** ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا حديث مشهور .

المسئلة الحادية عشر : في وجوب التوبة

قال : والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولو جوب الندم على كل قبيح او

اخلال بالواجب .

اقول : التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم يكشف عن نفى الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة الى انها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر او المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها انها صغائر وقال آخرون انها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل وقال آخرون انها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي والاخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل او لم يتب وقد استدل المصنف (ره) على وجوبها بامرين (الاول) انها دافعة للضرر الذي هو العقاب او الخوف ودفع الضرر واجب (الثاني) انا نعلم قطعاً وجوب الندم على فعل القبيح والاخلال بالواجب اذا عرفت هذا فنقول انها تجب عن كل ذنب لانها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كذلك هذا عام في كل ذنب واخلال بالواجب .

قال : ويندم على القبيح لقبحه والالانتفت التوبة وخوف النار ان كانت

الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب .

اقول : يجب على التائب ان يندم على القبيح لقبحه وان يعزم على ترك المعاودة اليه اذ لولا ذلك لانتفت التوبة كمن يتوب من المعصية حفظ السلامة بدنه او عرضه بحيث لا ينشل عند الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لا تفتاء الندم واما التائب خوفاً من النار فان كان الخوف من النار هي الغاية في توبته بمعنى انه لولا خوف النار لم يتب فكذلك اي لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح لقبحه فجرى مجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بان يندم عليه لا نهقبيح وفيه عذاب النار فلولا القبح لما ندم عليه وان كان فيه خوف النار صح توبته وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لانه اخل بالواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لاجل كونه اخل بالواجب فهي توبة صحيحة ان كان خوفاً من النار ومن فوات الجنة فان كان هو الغاية لم تصح توبته والا كانت صحيحة ولهذا ان المسيء لو اعتذر الى المظلوم لاجل اسائه بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره .

قال : فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب .

اقول : اختلف شيوخ المعتزلة هنا فذهب ابو هاشم الى ان الندم لا يصح من قبيح دون قبيح وذهب ابو علي الى جواز ذلك والمصنف (ره) استدل على مذهب ابي هاشم باننا قد بينا انه يجب ان يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع فلوثاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه بل الامر آخر يوجد في ذلك دون هذا (واحتج) ابو علي بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الايمان بواجب دون واجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في قبح عدم صحة التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الايمان بواجب دون واجب آخر واما بطلان التالي فبالاجماع اذ لا خلاف في صحة الصلوة ممن اخل بالصوم واجاب ابو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الاول دون الثاني فان من قال لا آكل الرمان لحموضتها فانه لا يقدم على أكل كل حامض لاتحاد الجبة في المنع ولو قال آكل الرمان لحموضتها لم يلزم ان

يتناول كل رمانة حامضة فاقترقا واليه اشار المصنف (ره) بقوله ولا يتم القياس على الواجب اى لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه .

قال : ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة .

اقول : قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح اذا اعتقد النائب في بعض القبائح انها حسنة وتاب عما يعتقده قبيحا فانه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه ولهذا اذا تاب الزانى عن الزنا فانه يقبل توبته و ان كان اعتقاده قبيحاً لانه لا يعتقده كذلك فيصدق في حقه انه تاب عن قبيح لقبحه .

قال : وكذا المستحقر .

اقول : اذا كان هناك فعلا (احدهما) عظيم القبح (والآخر) صغيره و هو مستحقر بالنسبة اليه حتى لا يكون معتدأ به ويكون وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فانه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان اذا قتل ولد غيره وكسر له قلماً ثم تاب واظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل توبته ولا يعيبه العقلاء بكسر القلم وان كان لا بد من ان يندم على جميع اسائه وكما ان كسر القلم حال قتل الولد لا يعد اسائة فكذا العزم .

قال : و التحقيق ان ترجيح الداعى الى الندم عن البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الداعى فى الندم على القبيح لقبحه كما فى الدواعى الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم وبه يتأول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام و هو ان التوبة لاتصح عن بعض دون بعض والالزم الحكم ببقاء الكفر على النائب منه المقيم على صغيرة .

اقول : لما فرغ عن تقرير كلام ابي هاشم ذكر التحقيق فى هذا وتقريره ان نقول

الحق انه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لان الافعال تقع بحسب الدواعى و تنتفى بحسب الصوارف فاذا ترجح الداعى وقع الفعل (اذا عرفت هذا) فنقول يجوز ان يرجح فاعل القبائح دواعيه الى الندم عن بعض القبائح دون بعض وان كانت القبائح مشتركة فى الداعى الذى يدعو الى الندم عليها وذلك بان يقترن ببعض القبائح قرائن زائدة

كعظم الذنب او كثرة الزواجر عنه او الشناع عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها وهذا كما في دواعي الفعل فان الافعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان يترجح دواعيه الى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعيا الى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي الى الندم عليه فيترجح لاجلها الداعي الى الندم على ذلك البعض و لو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الاخر وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام امير المؤمنين على عليه السلام في كلام اولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفى تصحيح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لانه لولا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الكافر اذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب فاما ان يحكم باسلامه ويقبل توبته عن الكفر اولا والثاني خرق للاجماع لاتفاق المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه والاول هو المطلوب وقد التزم ابو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته و اسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه.

المسئلة الثانية عشر: في أقسام التوبة

قال: **والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم على العدم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر او الارشاد ان كان اضلالا وليس ذلك اجزاء.**

اقول: التوبة اما ان تكون من ذنب يتعلق به حقه تعالى خاصة او يتعلق به حق الادمي والاول اما ان تكون من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا او اخلال بواجب كترك الزكوة والصلوة (فالاول) يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود اليه (واما الثاني) فيختلف احكامه بحسب القوانين الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة منه ادائه كالزكوة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما يسهطان عنه كالعيدين وهذا الاخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح واما ما يتعلق به حق الادمي فيجب فيه الخروج اليهم منه فان كان

اخذمال وجب رده على مال كره او على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا ان كان حد قذف وان كان قصاصا وجب الخروج اليهم منه بان يسلم نفسه الى اربلاء المقتول فاما ان يقتلوه او يعفوا عنه بالدية او بدونها وان كان في بعض الاعضاء وجب تسليم نفسه ليقص منه في ذلك العضو الى المستحق من المجنى عليه او الورثة وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله وارجاعه عما اعتقده بسببه من الباطل ان امكن ذلك (واعلم) ان هذه التوابع ليست اجزائاً من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم ان قام المكلف بالتبعات كان ذلك اتماماً للتوبة من جهة المعنى لان ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة يلزم التوبة منها نعم التائب اذا فعل التبعات بعد اظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم وان لم يقم بها امكن جعله دلالة على عدم صحة الندم .

قال: ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه .

اقول : المغتاب اما ان يكون قد بلغه اغتيا به او لا ويلزم على الفاعل للغيبة في الاول الاعتذار عنه اليه لانه اوصل اليه ضرباً من الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزم الاعتذار ولا الاستحلال منه لانه لم يفعل به الماوفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي والعزم على ترك المعاودة :

قال: وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال .

اقول : ذهب قاضى القضاة الى ان التائب ان كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلاً وان كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملاً وان كان يعلم بعضها على التفصيل و بعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمعل بالاجمال واستشكل المصنف (ره) ايجاب التفصيل مع الذكر لامكان الاجزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وان لم يذكره مفصلاً .

قال : وفي وجوب التجديد ايضا اشكال .

اقول : اذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال ابو على نعم بناء على ان المكلف القادر بقدره لا ينفك عن الضدين اما الفعل او الترك

فعند ذكر المعصية اما ان يكون نادماً عليها او مصراً عليها والثاني قبيح فيجب الاول وقال ابو هاشم لا يجب لجواز خلو القادر بقدره عنهما فجاز انه اذا ذكرها لم يندم عليها ولا يشتهي اليها ولا يبتهج بها .

قال : وكذا المعلول مع العلة .

اقول : اذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول او على العلة او عليهما مثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب الندم على الاصابة لانها هي القبيح و قد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب وقال قاضي القضاة يجب عليه ندمان (احدهما) على الرمي لانه قبيح (والثاني) على كونه مولد القبيح ولا يجوز ان يندم على المعلول لان الندم على القبيح انما هو لقبحه وقبل وجوده لا قبح .

قال : ووجوب سقوط العقاب بها .

اقول : المصنف (ره) استشكل وجوب سقوط العقاب بها (و اعلم) ان الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة و اختلفوا فقالت المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لاعلى جهة الوجوب احتجت المعتزلة بوجهين (الاول) انه لو لم يجب اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي و التالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف انما يحسن للتعريض للنفع و بوجوب العقاب قطعاً لا يحصل الثواب و بغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحاً (الثاني) ان من اساء الى غيرد واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاسائة بالكلية فان العقلاء يذمون المظلوم اذامه بعد ذلك (والجواب عن الاول) انه لانسام انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو و بزيادة الثواب (سلمنا) لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لان عقاب الفاسق عندنا منقطع (و عن الثاني) بالمنع من قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهدو الغائب واما المرجئة فقد احتجوا بانه لو وجب سقوط العقاب لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والقسمان

باطلان اما الاول فلان من اساء الى غيره بانواع الاسائة واعظمها قتل الاولاد ونهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره واما الثاني فلما بينا من ابطال التحابط.

المسئلة الثالثة عشر: في باقى المباحث المتعلقة بالتوبة

قال: والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاها لانتفى الفرق بين التقدم والتأخر والاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتهاء الشرط .

اقول: اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها لاعلى معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال آخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف (ره) على الاول بوجوه (الاول) ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجى من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها (الثاني) انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصى اذ كفر وفسق اسقط عنه العقاب (الثالث) لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عند باولى من غيره لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض (ثم) ان المصنف (ره) اجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال المعاينة وفي الدار الاخرة (والجواب) انها تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندما على القبيح لقبحه وفي الاخرة يقع الالغاء فلا يكون الندم للقيح .

المسئلة الرابعة عشر: في عذاب القبر والميزان والصرط

قال : وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه .

اقول: نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر والاجماع على خلافه وقد استدلل المصنف (ره) بامكانه عقلا فانه لا استبعاد في ان يجعل الله تعالى العقاب في داز التكليف على وجه لا يمتنع معه التكليف كما في قطع يدا السارق كما قال تعالى (فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا) و قال في قطاع الطريق (ذلك لهم خزي في الدنيا) وقال تعالى (ونحن نترجس بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده) وحكى تعالى في كتابه املاك الفرق الذين كفروا به واذا كان ممكنا

والله تعالى قادر على كل ممكن وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في قوله (كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون) فذكر الرجوع بعد احيائين وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى (قالوا ربنا ائمتنا ائتين و احييتنا ائتين فاعترفنا بذنوبنا) فذكر موتين احديهما في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احيائين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر ولم يذكر الثالث لانه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم وقيل انما اخبروا عن الاحياء الذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فاحدهما في الآخرة ولهذا عقب قوله بقوله له (فاعترفنا بذنوبنا) وقال تعالى في حق آل فرعون (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة) وهذا نص في الباب .

قال : وسائر السمعيات من الميزان والصراف والحساب وتطير الكتب

ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها .

اقول : احوال القيامة من الميزان والصراف والحساب وتطير الكتب امور ممكنة وقد اخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان وقال شيوخ المعتزلة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لاهل الموقف بان يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان احدهما دليلا على احدى الحالتين او بنحو من ذلك لورود الميزان سمعا والاصل في الكلام الحقيقة مع امكانها. وقال عباد وجماعة من البصريين و آخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقة و اما الصراف فقد قيل ان في الآخرة طريقين (احدهما) الى الجنة يهدي الله تعالى اليها اهل الجنة والاخرى الى النار يهدي الله تعالى اهل النار اليها كما قال تعالى في اهل الجنة (سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم) وقال في اهل النار (فاهدوهم الى صراط الجحيم) وقيل ان هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون ادق من الشعر واحد من السيف فاهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقبو بلهزم وزيادة في خوفهم فاذا بلغ كل واحد الى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط.

قال : والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متأولة

اقول : اختلف الناس في ان الجنة والنار هل هما مخلوقتان الان ام لا فذهب

جماعة الى الاول وهو قول ابي علي وذهب ابو هاشم والقاضي الى انها غير مخلوقتين احتج الاولون بقوله تعالى (اعدت للمتقين) (اعدت للكافرين) (يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة) (عندها جنة المأوى) وجنة المأوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الان في السماء احتج ابو هاشم بقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهي) فلو كانت الجنة مخلوقة الان لوجب هلاكها والتالي باطل لقوله تعالى (اكلمها دائم) والجواب انه دوام الاكل اشارة الى دوام المأكل بالنوع بمعنى دوام خلق امثاله واكل الجنة يفنى بالاكل الا انه تعالى يخلق مثلها والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب ان مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الانتفاع فتبقى هالكة بهذا المعنى

المسئلة الخامسة عشر : في الايمان والاحكام

قال : **والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى (ووجدوا بها واستيقنتها انفسهم) ونحوه ولا يكفي الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا** اقول : اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها و الذي اختاره المصنف (ره) انه عبارة عن التصديق بالقلب و اللسان معا ولا يكفي احدهما فيه اما التصديق القلبي فانه غير كاف لقوله تعالى (واستيقنتها انفسهم) وقوله تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فثبت لهم المعرفة والكفر واما التصديق اللساني فانه غير كاف ايضا لقوله تعالى (قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) ولا شك في ان اولئك الاعراب صدقوا باستنهم .

قال : **والكفر عدم الايمان امامع الضد وبدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر .**

اقول . الكفر في اللغة هو التغطية و في العرف الشرعي هو عدم الايمان امامع الضد بان يعتقد فسارما هو شرطي الايمان او بدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقا وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع اظهار الايمان واخفاء الكفر .

قال : **والفاسق مؤمن لوجود حده فيه .**

اقول : اختلف الناس هي هنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر واثبتوا منزلة بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت

الخوارج انه كافر والحق ما ذهب اليه المصنف (ره) وهو مذهب الامامية والمرجئة واصحاب الحديث وجماعة الاشعرية من انه مؤمن والدليل عليه ان حدالمؤمن وادو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء النبي به موجود فيه فيكون مؤمنا .

المسئلة السادسة عشر : في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال : والامر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والالزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى .

اقول : الامر بالمعروف وهو القول الدال على الحمل على الطاعة او نفس الحمل على الطاعة او ارادة وقوعها من المأمور والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي او القول المقتضى لذلك او كراهة وقوعها وانما قلنا ذلك للاجماع على انهما يجبان باليد واللسان والقلب والاخير يجب مطلقا بخلاف الاولين فانهما مشروطان بما يأتي وهل يجبان سمعا او عقلا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انهما يجبان سمعا للقرآن والسنة والاجماع وآخرون ذهبوا الى وجوبهما عقلا واستدل المصنف (ره) على ابطال الثاني بانهما لو وجبا عقلا لزم اجد الامرين وهو اما خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لكان اما فاعلا لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لانه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لانه تعالى يمنع المكلفين منه وهذا خلاف ما هو الواقع في الخارج واما غير فاعل لهما فيكون متخلاً بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى

قال : وشروطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة .

اقول : شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة (الاول) ان يعرف الأمر والنهي وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف وان المنكر منكر والامر بالمنكر ونهي عن المعروف (والثاني) تجويز التأثير فلو عرف ان امره ونهيه لا يؤثران لم يجبا (الثالث) انتفاء المفسدة فلو عرف او غلب على ظنه حصول مفسدة له او لبعض اخوانه في امره ونهيه سقط وجوبهما دفعا للضرر فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى ان يجعله نخرنا يوم المعاد وان يوفقنا المرشاد بمنه وكرمه والحمد لله وحده .

فهرس الكتاب وهو مشتمل على ستة مقاصد

الصفحة	العنوان
	المقصد الأول في الامور العامة وفيه فصول:
	الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل:
٥	المسئلة الاولى في ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما
٧	» الثانية في ان الوجود مشترك
٨	» الثالثة في ان الوجود زائد على الماهيات
١٠	» الرابعة في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي
١١	» الخامسة في ان الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني
١٢	» السادسة في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد
١٣	» السابعة في ان الوجود خير والعدم شر
١٤	» الثامنة في ان الوجود لاضدله
١٥	» التاسعة في انه لا مثل للوجود
١٦	» العاشرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها
١٧	» الحادية عشرة في تلازم الشئية والوجود
١٨	» الثانية عشرة في نفى الحال
١٩	» الثالثة عشرة في التفريع على القول بثبوت المعدوم والاحوال
٢٠	» الرابعة عشرة في الوجود المطلق والخاص
٢١	» الخامسة عشرة في ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع
٢٢	» السادسة عشرة في ان الوجود بسيط

الصفحة	العنوان
٢٢	المسئلة السابعة عشرة في مقوليمته على ماتحته من الجزئيات
«	» الثامنة عشرة في الشيئية
٢٣	» التاسعة عشرة في تمايز الاعدام
٢٤	» العشرون في ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم
«	» الحادى والعشرون في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغنى
٢٥	» الثانية والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع
«	» الثالثة والعشرون في ان هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها
٢٦	» الرابعة والعشرون في القسمة الى هذه الثلاثة
٢٧	» الخامسة والعشرون في اقسام الضرورة والامكان
«	» السادسة والعشرون في ان الوجود والامكان والامتناع ليست ثابتة في
٢٨	الاعيان
٣٠	» السابعة والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة
٣١	» الثامنة والعشرون في عروض الامكان وقسيميه للماهية
٣٢	» التاسعة والعشرون في علة الاحتياج الى المؤثر
«	» الثلثون في ان الممكن محتاج الى المؤثر
٣٢	» الحادية والثلاثون في وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل
٣٤	» الثانية والثلاثون في الامكان الاستعدادى
«	» الثالثة » في القدم والحدوث
٣٥	» الرابعة » في ان التقدم مقول بالتشكيك
٣٨	» الخامسة » في خواص الواجب
٣٩	» السادسة » في ان وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته
٤٣	» السابعة » في تصور عدم
٤٦	» الثامنة » في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

الصفحة	العنوان
٤٨	المسئلة التاسعة والثلاثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض
٤٩	» الاربعون في ان المعدوم لا يعاد
٥٠	» الحادية والاربعون في قسمة الموجود الى الواجب والممكن
٥١	» الثانية والاربعون في البحث عن الامكان
٥٣	» الثالثة والاربعون في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضرورى
٥٤	» الرابعة والاربعون في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر
«	» الخامسة والاربعون في نفي قديم ثان
٥٧	» السادسة والاربعون في عدم وجوب المادة والمدة للحادث
٥٨	» السابعة والاربعون في ان القديم لا يجوز عليه العدم
	الفصل الثانى فى الماهية ولو احقها
٥٨	المسئلة الاولى فى الماهية والحقيقة والذات
٦٠	» الثانية فى اقسام الكلى
٦١	» الثالثة فى انقسام الماهية الى البسيطة والمركبة
٦٣	» الرابعة فى احكام الجزء
٦٩	» الخامسة فى التشخيص
٧٠	» السادسة فى البحث عن الوحدة والكثرة
٧١	» السابعة فى ان الوحدة غنية عن التعريف
٧٢	» الثامنة فى ان الوحدة ليست ثابتة فى الاعيان
«	» التاسعة فى التقابل بين الوحدة والكثرة
٧٣	» العاشرة فى اقسام الوحدة
٧٧	» الحادية عشرة فى البحث عن التقابل
	الفصل الثالث فى العلة والمطول وفيه مسائل :
٨٢	المسئلة الاولى فى تعريف العلة والمطول

الصفحة	العنوان
٨٣	المسئلة الثانية في اقسام العلة
٨٣	» الثالثة في احكام العلة الفاعلية
٨٥	» الرابعة في ابطال التسلسل
٨٧	» الخامسة في مطابقة المعلول للعلة في الوجود والعدم
٨٨	» السادسة في ان القابل لا يكون فاعلا
٨٨	» السابعة في نسبة العلة الى المعلول
٨٩	» الثامنة في ان صاحب العلة ليس بعلة وكذا صاحب المعلول ليس معلولا
٨٩	» التاسعة في ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض
٩٠	» العاشرة في كيفية صدور الافعال منا
٩١	» الحادية عشرة في ان القوى الجسمانية انما تؤثر بمشاركة الوضع
٩١	» الثانية عشرة في تناهى القوى الجسمانية
٩٤	» الثالثة عشرة في العلة المادية
٩٥	» الرابعة عشرة في العلة الصورية
٩٥	» الخامسة عشرة في العلة الغائية
٩٦	» السادسة عشرة في اقسام العلة
٩٨	» السابعة عشرة في ان افتقار المعلول انما هو في الوجود والعدم
	المقصد الثاني في الجوهر والاعراض وفيه فصول:
	الفصل الاول في الجوهر وفيه مسائل :
١٠٠	المسئلة الاولى في قسمة الممكنات بقول كلي
١٠١	» الثانية في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتيهما
١٠٢	» الثالثة في نفي التضاد عن الجوهر
١٠٣	» الرابعة في ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال
١٠٤	» الخامسة في استحالة انتقال الاعراض

الصفحة	العنوان
١٠٤	المسئلة السادسة فى نفى الجزء الذى لا يتجزى
١١٠	» السابعة فى نفى الهيولى
«	» الثامنة فى اثبات المكان لكل جسم
١١١	» التاسعة فى تحقيق ماهية المكان
١١٣	» العاشرة فى امتناع الخلاء
«	» الحادية عشرة فى البحث عن الجهة
	الفصل الثانى فى الاجسام وفيه مسائل :
١١٥	المسئلة الاولى فى البحث عن الاجسام الفلكية
١١٦	» الثانية فى البحث عن العناصر البسيطة
١٢١	» الثالثة فى البحث عن المركبات
	الفصل الثالث فى بقية احكام الاجسام وفيه مسائل :
١٢٤	المسئلة الاولى فى تناهى الاجسام
١٢٥	» الثانية فى ان الاجسام متماثلة
«	» الثالثة فى ان الاجسام باقية
١٢٦	» الرابعة فى ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان
«	» الخامسة فى ان الاجسام يجوز رؤيتها
«	» السادسة فى ان الاجسام حادثة
	الفصل الرابع فى الجواهر المجردة وفيه مسائل :
١٣١	المسئلة الاولى فى العقول المجردة
١٣٦	» الثانية فى النفس الناطقة
«	» الثالثة فى ان النفس الناطقة ليست هى المزاج
١٣٧	» الرابعة فى ان النفس ليست هى البدن
١٣٨	» الخامسة فى تجرد النفس

الصفحة	العنوان
١٣٠	المسئلة السادسة فى ان النفوس البشرية ممتحدة فى النوع
١٤١	» السابعة فى ان النفوس البشرية حادثة
١٤٢	» الثامنة فى ان لكل نفس بدنا واحداً وبالعكس
١٤٣	» التاسعة فى ان النفس لا تقنى بفناء البدن
«	» العاشرة فى ابطال التناسخ
١٤٤	» الحادية عشرة فى كيفية تعقل النفس وادراكها
١٤٥	» الثانية عشرة فى القوى النباتية
١٤٦	» الثالثة عشرة فى انواع الاحساس
١٥٠	» الرابعة عشرة فى انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات
	الفصل الخامس : فى الاعراض وتنحصر فى تسعة وفيه مسائل:
١٥٢	المسئلة الاولى فى ان الاعراض منحصرة فى تسعة - الاول الكم
١٥٣	» الثانية فى الكم
«	» الثالثة فى خواصه
١٥٤	» الرابعة فى احكامه
١٥٨	الثانى الكيف وفيه مسائل:
«	المسئلة الاولى فى رسمه
«	» الثانية فى اقسامه
١٥٩	» الثالثة فى البحث عن المحسوسات
«	» الرابعة فى معايرة الكيفيات للاشكال والامزجة
١٦٠	» الخامسة فى البحث عن الملموسات
١٦٥	» السادسة فى البحث عن المبصرات
١٦٨	» السابعة فى البحث عن المسموعات
١٧٠	» الثامنة فى البحث عن المطبوعات

الصفحة	العنوان
١٧١	المسئلة التاسعة في البحث عن المشمومات
«	» العاشرة في البحث عن الكيفيات الاستعدادية
«	» الحادية عشرة في البحث عن الكيفيات النفسانية
١٧٢	» الثانية عشرة في البحث عن العلم بقول مطلق
١٧٢	» الثالثة عشرة في ان العلم يتوقف على الانطباع
١٧٥	» الرابعة عشرة في اقسام العلم
١٧٧	» الخامسة عشرة في توقف العلم على الاستعداد
«	» السادسة عشرة في المناسبة بين العلم والادراك
١٧٨	» السابعة عشرة في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
١٧٨	» الثامنة عشرة في مراتب العلم
١٧٩	» التاسعة عشرة في كيفية العلم بنى السبب
«	» العشرون في تفسير العقل
١٨٠	» الحادية والعشرون في الاعتقاد والظن وغيرهما
١٨٢	» الثانية والعشرون في النظر واحكامه
١٩١	» الثالثة والعشرون في احكام القدرة
١٩٣	» الرابعة والعشرون في الالم واللذة
١٩٤	» الخامسة والعشرون في الارادة والكراهة
١٩٦	» السادسة والعشرون في باقى الكيفيات النفسانية
١٩٧	» السابعة والعشرون في الكيفيات المختصة بالكميات
١٩٩	التاكت المضاف وفيه مسائل :
«	المسئلة الاولى في اقسامه
«	» الثانية في خواصه
٢٠٠	» الثالثة في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان

الصفحة	العنوان
٢٠١	المسئلة الرابعة فى باقى مباحث الاضافة
٢٠٢	» الخامسة فى مقولة الاين
٢١٢	» السادسة فى المتى
٢١٥	» السابعة فى الوضع
٢١٦	» الثامنة فى الملك
٢١٦	» التاسعة فى مقولتى الفعل والانفعال
	المقصد الثالث فى اثبات الصانع وفيه فصول :
٢١٧	الفصل الاول فى وجود تعالى
	الفصل الثانى فى صفاته تعالى وفيه مسائل :
٢١٧	المسئلة الاولى : فى انه تعالى قادر مختار
٢٢٠	» الثانية فى انه تعالى عالم
٢٢٣	» الثالثة فى انه تعالى حى
٢٢٣	» الرابعة فى انه تعالى مرید
٢٢٤	» الخامسة فى انه تعالى سمیع بصیر
٢٢٤	» السادسة فى انه تعالى متكلم
٢٢٥	» السابعة فى انه تعالى باق
«	» الثامنة فى انه تعالى واحد
٢٢٦	» التاسعة فى انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات
«	» العاشرة فى انه تعالى غير مركب
«	» الحادية عشرة فى انه تعالى لا ضله
٢٢٧	» الثانية » فى انه تعالى ليس بمتحيز
«	» الثالثة » فى انه تعالى ليس بحال فى غيره
«	» الرابعة » فى نفي الاتحاد عنه تعالى
٢٢٨	» الخامسة » فى نفي الجهة عنه تعالى

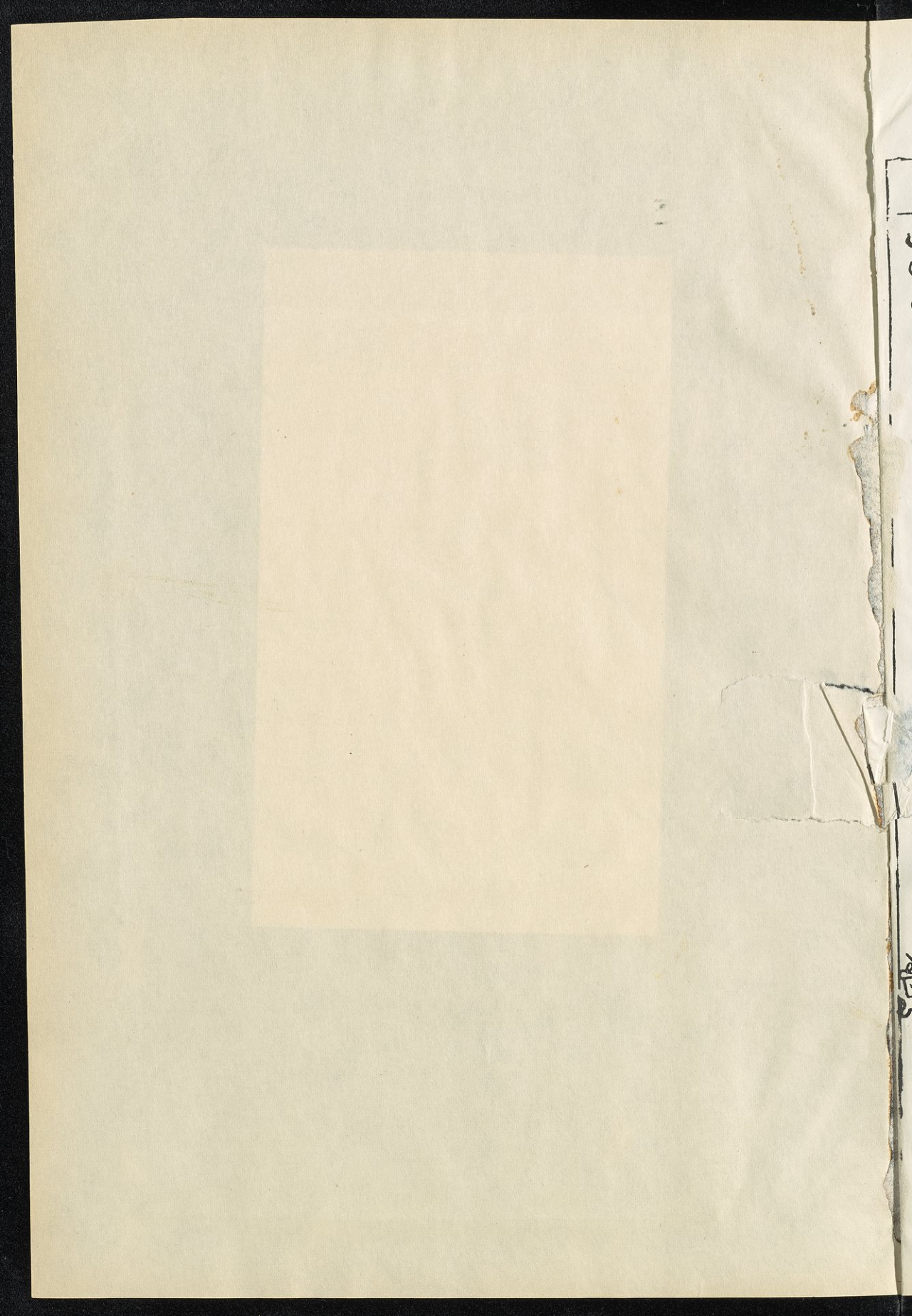
الصفحة	العنوان
٢٢٨	المسئلة السادسة عشرة تعالى في انه ليس محلال للحوادث
«	» السابعة « في انه تعالى غنى
٢٢٩	» الثامنة « في استحاله الالم واللذة عليه تعالى
«	» التاسعة « في نفى المعاني والاحوال و... عنه تعالى
٢٣٠	» العشرون « في انه تعالى ليس بمرئى
٢٣٢	» الحادية والعشرون « في باقى الصفات
	الفصل الثالث في افعاله تعالى وفيه مسائل:
٢٣٤	المسئلة الاولى في اثبات الحسن والقبح العقليين
٢٣٧	» الثانية في انه تعالى لا يفعل القبيح...
٢٣٨	» الثالثة في انه تعالى قادر على القبيح
«	» الرابعة في انه يفعل لغرض
«	» الخامسة في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصى
٢٣٩	» السادسة في انافاعلون
٢٤٤	» السابعة في المتولد
٢٤٤	» الثامنة في القضاء والقدر
٢٤٨	» التاسعة في الهدى والضلالة
«	» العاشرة في انه تعالى لا يعذب الاطفال
٢٤٩	» الحادية عشرة في حسن التكليف وبيان ماهيته و...
٢٥٢	» الثانية « في اللطف وماهيته واحكامه
٢٥٨	» الثالثة « في الالم ووجه حسنه
٢٤١	» الرابعة « في الاعراض
٢٤٧	» الخامسة « في الاجال
٢٤٨	» السادسة « في الارزاق

الصفحة	العنوان
٢٤٩	المسئلة السابعة عشرة في الاسعار
٢٧٠	» الثامنة « في الاصلح
	المقصد الرابع في النبوة وفيه مسائل
٢٧١	المسئلة الاولى في حسن البعثة
٢٧٣	» الثانية في وجوب البعثة
٢٧٤	» الثالثة في وجوب العصمة
٢٧٥	» الرابعة في الطريق الى معرفة صدق النبي
«	» الخامسة في الكرامات
٢٧٨	» السادسة في وجوب البعثة في كل وقت
٢٧٩	» السابعة في نبوة نبينا محمد (ص)
	المقصد الخامس في الامامة وفيه مسائل
٢٨٤	المسئلة الاولى في ان نصب الامام واجب على الله تعالى
٢٨٦	» الثانية في ان الامام يجب ان يكون معصوماً
٢٨٨	» الثالثة في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره
«	» الرابعة في وجوب النص على الامام
«	» الخامسة في ان الامام بعد النبي (ص) بلا فصل على بن ابي طالب
٢٩٣	» السادسة في الادلة الدالة على عدم امامة غير علي (ع)
٣٠٠	» السابعة في ان عليا افضل الصحابة
٣١٤	» الثامنة في امامة باقي الائمة (ع)
«	» التاسعة في احكام المخالفين
	المقصد السادس في المعاد وفيه مسائل
٣١٥	المسئلة الاولى في امكان خلق عالم آخر
٣١٦	» الثانية في صحة العدم على العالم

الصفحة	العنوان
٣١٧	المسئلة الثالثة فى وقوع العدم وكيفية
٣٢٠	» الرابعة فى رجوب المعاد الجسمانى
٣٢٢	» الخامسة فى الثواب والعقاب
٣٢٥	» السادسة فى صفات الثواب والعقاب
٣٢٧	» السابعة فى الاحباط والتكفير
٣٢٨	» الثامنة فى انقطاع عذاب اصحاب الكبائر
٣٢٩	» التاسعة فى جواز العفو
٣٣٠	» العاشرة فى الشفاعة
٣٣١	» الحادية عشر فى رجوب التوبة
٣٣٤	» الثانية عشر فى اقسام التوبة
٣٣٧	» الثالثة عشر فى باقى المباحث المتعلقة بالتوبة
»	» الرابعة عشر فى عذاب القبر والميزان والصراف
٣٣٩	» الخامسة عشر فى الايمان والاحكام
٣٤١	فهرس الكتاب

فهرست قسمتی از مطبوعات کمالی و شری مصطفوی

اسامی	تعداد	قیمت	مؤلف
تفسیر مجمع البیان طبع صیداء دوسه	۱۰	۱۲۰۰	طبرسی
رسائل فرائد الاصول با سه حاشیه	۱	۲۵۰	انصاری
متاجر مکاسب فط طاهر	۱	۲۵۰	انصاری
شرح منظومه حکمت یا منطق	۱	۲۰۰	سپهرزادی
اسفار اربعه با حواشی دانشمندان	۹	۱۸۰۰	ملا صدیقی
کفایة الواعظین در مجالس و مواعظ	۵	۵۰۰	حسینی
تلخیص الریاض شرح صحیفه سیدنا ^{علیه السلام}	۳	۴۵۰	حسینی
خودآموز کفایة تقریرات آخوند	۲	۱۵۰	خوینی
کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد	۱	۱۰۰	علامه حلی
مختصر المعانی بر شرح تلخیص	۱	۱۰	نصاری
شرح معالم الاصول در کتب	۱	۱۰	اعتمادی
مکاتیب الرسول دوسه	۲	۲۲۰	میابنجی
خمس زکوة رهن صوم	۱	۲۰۰	هدرانی
تقریرات ناشی مباهت عقلیه	۱	۱۵۰	کاظمی
تقریرات ناشی مباهت الفاظ	۱	۱۵۰	خوئی
عدالت اجتماعی در اسلام تألیف قطب	۱	۱۵۰	تجرگام و غیره
سنخرف اینها می راشد ۲ جلد	۱	۶۰	راشد
حاشیه بر کفایه ۲ جلد اول	۲	۱۶۰	کیانی
حاشیه ایروانی بر کفایه اول	۱	۶۰	ایروانی



DATE DUE

~~DEC 14 1985~~

JUN 01 2011

FEB 15 2012

201-6503

Printed
in USA

12383635
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



* 0112383635 *

BP
166.2
.I234
1960z

NOV 20 1974

DEC 4 1974

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU55323111

BP166.2 .I234 1960z Kashf al-murad fi sh

RECAP